

Wrocławski
PRZEGLĄD
Teologiczny

Wrocław
Theological
REVIEW

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
Pontifical Faculty of Theology in Wrocław



PAPIESKI
WYDZIAŁ
TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU



WROCŁAWSKI
PRZEGLĄD
TEOLOGICZNY

Wrocławski

PRZEGLĄD

Teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XXIX 2021 Nr 2

e-ISSN 2544-6460

Year XXIX 2021 No. 2

Wrocław

Theological

REVIEW

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

WROCŁAW THEOLOGICAL REVIEW

ISSN 1231-1731

e-ISSN 2544-6460

RADA NAUKOWA / EDITORIAL BOARD

Bp Prof. Dr Hab. Andrzej Siemieniewski – przewodniczący / chairman

(Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)

Prof. Yaakov Deutsch (David Yellin College of Education, Jerusalem, Israel)

Rev. Prof. Dr Hab. Bogdan Ferdek (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)

Rev. Dr Hab. Józef Grzywaczewski, Associate Professor (Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland)

Rev. Prof. Dr Hab. Zbigniew Kubacki (Pontifical Faculty of Theology in Warsaw, Collegium Bobolanum, Poland)

Rev. Prof. Dr Hab. Krzysztof Pawlina (Pontifical Faculty of Theology in Warsaw, Collegium Joanneum, Poland)

Dr Adrian Podaru, Associate Professor (Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania)

Prof. Franz Posset (freelance researcher, Beaver Dam, Wisconsin, USA)

Rev. Prof. Dr Hab. Mariusz Rosik (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)

Rev. Prof. René Roux (Theological Faculty Lugano, Lugano, Switzerland)

Rev. Prof. Stefano Tarocchi (Theological Faculty of Central Italy, Florence, Italy)

Rev. Prof. Dr Hab. Włodzimierz Wołyniec (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)

REDAKCJA / EDITORIAL TEAM

Rev. Dr Hab. Sławomir Stasiak – redaktor naczelny / editor-in-chief

Dr Sławomir Zatwardnicki – sekretarz redakcji / secretary

50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9

tel. +48 767 244 165

e-mail: przegląd@pwt.wroc.pl / wpt@ojs.academicon.pl

REDAKTORZY DZIAŁÓW / SECTION EDITORS

Rev. Prof. Dr Hab. Mariusz Rosik – biblistyka / Biblical Studies

Rev. Prof. Dr Hab. Bogdan Ferdek – teologia systematyczna / Systematic Theology

Bp Prof. Dr Hab. Andrzej Siemieniewski – teologia duchowości / Theology of Spirituality

Rev. Dr Hab. Bogdan Giemza, Associate Professor – teologia pastoralna / Pastoral Theology

Rev. Prof. Dr Hab. Mieczysław Kogut – historia Kościoła / History of the Church

Rev. Dr Hab. Jerzy Tupikowski, Associate Professor – filozofia / Philosophy

Rev. Dr Hab. Kazimierz Papciak, Associate Professor – katolicka nauka społeczna / Catholic Social Sciences

Rev. Dr Hab. Andrzej Tomko, Associate Professor – nauki pomocniczne teologii / Auxiliary Theological Sciences

REDAKTORZY JĘZYKOWI / LANGUAGE EDITING

Monika Szela – język angielski / English

Jacek Szela – język angielski / English

Piotr Zgondek – język niemiecki / German

KOREKTA / COPY EDITOR

Aleksandra Sitkiewicz

TŁUMACZENIE TEKSTÓW / TEXT TRANSLATION

M.J. Szela Tłumaczenia specjalistyczne

SKŁAD I ŁAMANIE / LAYOUT EDITOR

Studio DTP Academicon | Patrycja Waleszczak

dtp@academicon.pl | dtp.academicon.pl

Wersją pierwotną czasopisma Wrocławski Przegląd Teologiczny jest wersja elektroniczna.

The electronic version of Wrocław Theological Review journal is its original version.

Adres strony internetowej czasopisma / Website address of the journal:

www.ojs.academicon.pl/wpt

DRUK / PRINT

Elpil, Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce

Teologia jest nauką

Theology is a Science

Żyjemy w czasach, w których nawet pośledni dziennikarz może zakwestionować naukowe podstawy teologii. Może robi to dla rozgłosu, może z przekonania, z pewnością jednak pisząc w taki sposób, demaskuje brak kompetencji w dziedzinie metodologii nauk teologicznych. Jej luminarzem w drugiej połowie XX wieku był we Wrocławiu ks. prof. Józef Majka, rektor Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego i Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu w latach 1970–1988. Warto w tym miejscu przywołać słowa innego wrocławskiego uczonego, który tak ocenił prace ks. prof. Majki w dziedzinie badań nad metodologią teologii w ogólności i katolickiej nauki społecznej w szczególności:

Autor w pionierski sposób określił tu właściwy status metodologiczny katolickiej nauki społecznej jako nauki interdyscyplinarnej. Uważał, iż dyscyplina ta wymaga stosowania wielu metod w zależności od etapu analizy. Wyróżnił przy tym ks. Majka trzy takie etapy. Pierwszy obejmuje twierdzenia wydedukowane z teologii oraz ze społecznej natury człowieka, z jego osobowej godności; drugi stanowi wykorzystanie wyników nauk szczegółowych o charakterze diagnostycznym i prognostycznym; trzeci – aktualne zalecenia i wytyczne do działania¹.

Tak więc widzimy, że badania prowadzone przez teologów nie mają charakteru przypadkowego i wyłącznie kaznodziejskiego. Są głęboko zakorzenione w specyficznej metodologii naukowej. Im bardziej rygorystycznie stosowane są zasady tej metodologii, tym bardziej obiektywne owoce badań. Poza tym pamiętać musimy, że każda dziedzina nauk posiada autonomię także w stosowaniu metod badawczych. Nie sposób więc, by na przykład historyk był w stanie

¹ I. Dec, *Ksiądz Józef Majka – szkic do portretu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1/2 (1993), s. 12.

obiektywnie ocenić, czy badania biblisty posiadają poprawne merytorycznie fundamenty. Niestety żyjemy w czasach, w których nawet takie działania są podejmowane. Nie chcę wnikać w powody wypowiedziania fałszywych i niekompetentnych ocen. Chcę jedynie przypomnieć, że na wieży matematycznej Uniwersytetu Wrocławskiego znajdziemy cztery alegorie symbolizujące cztery dziedziny nauk, które stały u początków tej wybitnej uczelni: teologii, prawa, filozofii i medycyny, autorstwa Franza Josepha Mangoldta.

Teologia nie tylko stała u początków największych uniwersytetów Europy. Jest również uprawiana z dużym zaangażowaniem przez współczesnych teologów. Niezbywalną przestrzenią prezentowania badań prowadzonych przez teologów wrocławskich, polskich, a także zagranicznych jest nasze czasopismo. Będąc wierne swojemu podstawowemu założeniu – „bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3,15) – idzie drogą ciągłego rozwoju, prezentując wyniki badań tak rodzimych, jak i obcych teologów, w tym niekatolickich. Miło mi również poinformować, że do szacownego grona Rady Naukowej naszego periodyku dołączył dr Adrian Podaru, teolog prawosławny, profesor Uniwersytetu Babeş-Bolyai w Cluj-Napoca (Rumunia).

Oddając kolejny numer Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego do Waszych rąk, liczymy na budowanie przez Was marki naszego czasopisma i obrony nadziei, która jest w Was – uczonych z Europy i z całego świata.

Ks. Sławomir Stasiak
Redaktor Naczelny

Lubomír Hampl

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska
ORCID: 0000-0002-9549-8360
lubekhampl@poczta.onet.pl

Przekłady biblijne nazw należących do kategorii pojęciowej ptactwa w Księdze Hioba 28,7 z bazowym komponentem leksykalnym *ostříž* i *kobuza* – na materiale czeskim i polskim

Bible Translations of Names From the Conceptual Category of Birds in the Book of Job 28:7 with the Base Lexical Component of 'Ostříž' – 'Kobuz' on Czech and Polish Materials

ABSTRACT: In this article, the author draws attention to translation issues, especially related to the avifauna lexis which appears on the pages of the *Bible* in the analyzed fragment of Job 28:7 in selected twelve Czech and eighteen Polish translations of the *Holy Scripture*. In the confrontational-lexical analysis, he describes not only the similarities, but above all the noticeable differences, i.e. changes in the equivalence of bird names and how and in what language form depending on the translation version this conceptual category of birds is used in translation by synonymous lexemes. The marginal presence of the Czech lexeme *ostříž* was noted. The remaining birds mentioned in Job 28:7 have so different lexical equivalents in individual Czech and Polish biblical translations that on the one hand it gives the impression of chaos, and on the other, reveals far-reaching freedom in translating avifaunic names.

KEYWORDS: imagery and biblical symbolism, interpretation, translation, language equivalence and synonymous lexical units, Czech language, Polish language, the conceptual category of birds, hyponyms and hyperonyms, Bible

ABSTRAKT: Autor w niniejszym artykule zwraca uwagę na kwestie tłumaczeniowe związane zwłaszcza z wykorzystaną leksyką awifaunistyczną, jaka pojawia się na kartach Biblii w analizowanym fragmencie Hi 28,7 w wybranych 12 czeskich i 18 polskich przekładach Pisma Świętego. W przeprowadzonej konfrontatywno-leksykalnej analizie opisuje on nie tylko podobieństwa, ale przede wszystkim zauważalne różnice, czyli zmiany w ekwiwalencji nazw ptaków oraz jak i w jakiej formie językowej owa kategoria pojęciowa jest wykorzystywana w przekładzie przez bliskoznacznie

synonimiczne leksemy – w zależności od wersji tłumaczeniowej. Zwrócono uwagę na marginalne występowanie leksemy czeskiego *ostříž*. Pozostałe ptaki wymieniane w Hi 28,7 mają w czeskich i polskich przekładach biblijnych tak różne odpowiedniki leksykalne, że sprawia to wrażenie chaosu i daleko idącej dowolności w tłumaczeniu awifaunistycznych nazw.

SŁOWA KLUCZOWE: obraz i symbolika biblijna, przekład, translacja, tłumaczenie, ekwiwalencja językowa i synonimiczna bliskoznaczność leksykalna, język czeski, język polski, kategoria pojęciowa ptactwa, hiponimy, hyperonimy, Biblia

Wstęp

W niniejszym artykule skoncentrujemy się na reprezentancie świata awifauny należącym do „ptactwa drapieżnego” oraz przedstawieniu, jak tak sprecyzowany (w jednych przekładach) lub ogólnie nazwany (w innych tłumaczeniach) ptak został wymieniony i uwzględniony na kartach Pisma Świętego (por. 30 tłumaczeń¹ – 12 czeskich i 18 polskich).

Wiodąca terminologia skupiona w niniejszej pracy na kategorii pojęciowej ptactwa dotyczy przedstawiciela świata awifauny, a konkretnie czes. *ostříže* – pol. *kobuza*². Ze względu na fakt, że wyszczególniony ptak występuje wyłącznie sporadycznie, tylko w jednym czeskim przekładzie biblijnym (*Bible česká* w tłumaczeniu Jana Hejčla), można wyeksponować jedno stwierdzenie. Mianowicie przy reprezentancie świata ornitofauny, który został określony właśnie jako czes. *ostříž* [dosł. pol. *kobuz*], można nawet wysnuć wniosek, że należy on do *hapaks legomenonów* (z punktu widzenia przekładanych nazw ptasich w czeskich wersjach biblijnych).

Zapoczątkowana analiza przyczyni się do poszerzenia dalszych intralingwalnych i interlingwalnych badań nad zrozumieniem zastosowanej i właściwie przetłumaczonej leksyki w konkretnie analizowanym tekście. Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na kwestie translatologiczne dotyczące czeskiej i polskiej terminologii w przekładach biblijnych, przede wszystkim z zakresu kategorii pojęciowej ptactwa. Opisane zostaną także dwie ważne kwestie translatologiczne: czy, a przede wszystkim jak tłumacz zmienia, modyfikuje, adaptuje lub wzbogaca język przekładu. Konfrontatywno-porównawcza analiza,

¹ Na potrzeby niniejszego artykułu przebadano zarówno najważniejsze staroczeskie i staropolskie edycje Pisma Świętego, jak i istotne współczesne czeskie i polskie wydania biblijne.

² Analizowane będą również nazwy innych przedstawicieli świata awifauny, jakie znajdują się w czeskich i polskich materiałach egzemplifikacyjnych. Dotyczy to różnorodnie przetłumaczonych leksemów reprezentantów ornitofauny, jakie zostały zlokalizowane w przedmiotowym fragmencie Hi 28,7.

koncentrująca się w przeważającej części wokół ornitofauny, ukaże nam, w jaki sposób tłumacz lub zespół tłumaczy tekstów Pisma Świętego różnorodnie stosują szeroką gamę awifaunistycznej terminologii w badanym przeze mnie wersecie biblijnym Hi 28,7.

Kobuz – definicje, symbolika i wartościowanie

Opisywanym ptakiem w niniejszym zestawieniu zbiorczym jest czes. *ostrůž* (*Falco subbuteo*), pol. *kobuz* (czes. *pták s ostrým zrakem*³; *menší dravý pták příbuzný sokolu*⁴; *neobyčejně rychlý drobný sokolovitý dravec*⁵ [ptak z ostrym/wyostrzonym wzrokiem, mniejszych rozmiarów drapieżnik spokrewniony z sokołem, który jest niezwykle szybki i zwinny], pol. „gatunek ptaka z rodziny sokołowatych *Falconidae*, gdzie samica jest większa od samca, ale obie płcie są upierzone jednakowo”⁶), czyli „gatunek małego sokoła używany dawniej do polowania”⁷. „Jest wielkości pustulki, ale całkiem inaczej ubarwiony i w odróżnieniu od niej poluje na ptaki, nie na gryzonie”⁸; „ptak drapieżny z rodziny sokołów, wielkości gołębia, zamieszkujący Eurazję i północną Afrykę, dawniej ceniony w sokolnictwie, chroniony”⁹.

Czeską nazwę *ostrůž* utworzono od przedrostka *o-* i od wyrazu pochodnego, tj. od derywatu słowa *střici* w znaczeniu *ostrě pozorovat* (por. *ostrážiti* [dosł. ‘ostro obserwować’, również ‘czujny/baczny’]). Wyraz ten, na co zwraca uwagę *Český etymologický slovník*, wywodzi się od *ostrý* – *pták s ostrým zrakem*¹⁰ [ptak z ostrym/wyostrzonym wzrokiem]. *Malý staročeský slovník* podaje tylko formę deminutywną *ostrůžek* – *malý ostrůž*¹¹.

W staropolszczyźnie¹² spotykane były formy *kobuzy rącze* (Knapski, Morstyn, Pasek, Rostafiński), *kobz* (Rej), *kobus*¹³, *kobuszeć* (‘stawać się kobuzem’),

³ Zob. J. Rejzek, *Český etymologický slovník*, Voznice 2001, s. 435.

⁴ Zob. *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost*, J. Filipec, F. Daneš, V. Mejstřík (red.), Praha 2005, s. 253; *Slovník současné češtiny správně česky*, Brno 2011, s. 509.

⁵ Zob. V. Styblík, *Tajemství slov*, Praha 2006, s. 37.

⁶ *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, H. Zgólkowa (red.), t. 16, Poznań, 1998, s. 320.

⁷ F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 2: *K–Kot*, Kraków 1958–1965, s. 303.

⁸ A.G. Kruszewicz, *Ptaki Polski. Mała encyklopedia ilustrowana*, Warszawa 2017, s. 44.

⁹ M. Szymczak, *Słownik języka polskiego*, t. 1: *A–K*, Warszawa 1978, s. 944.

¹⁰ Zob. J. Rejzek, *Český etymologický slovník*, dz. cyt., s. 435.

¹¹ Zob. J. Bělič, A. Kamiš, K. Kučera, *Malý staročeský slovník*, Praha 1978, s. 273.

¹² Por. np. M. Cygański, *Myslistwo ptasie*, dz. cyt.; J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiecki, *Słownik języka polskiego*, t. 2: *H–M*, Warszawa 1902/1952 i in.

¹³ Por. M. Cygański, *Myslistwo ptasie*, dz. cyt.

kobusek (zdrobniła forma) i inne dialektalne formy, np.: *kobusy*, *kobusa*¹⁴; głuź. *kobušk* ('kobczyk'); ros. dial. *kóbuz* ('jastrząb'); *kobyzók* / *skobyzók* ('gatunek sokoła') (Vasmer); *kobez* ('gatunek sokoła'); ukr. dial. *kébuz* ('botniak popielaty', ptak z rodziny sokołów) (por. także ros. *kobec*, schor. *kobac*, *koba*, pol. *kobiec*, *kobuz* 'jména různých druhů dravců'¹⁵ – patrz polskie nazwy różnych gatunków drapieżników). Jeden ze *Słowników etymologicznych języka polskiego* zaznacza, że płn.-słow. **kobuzъ* : **kobežъ* : **kobžъ*¹⁶ (>stpol. *kobz*) są w niewątpliwym związku z **kobъcъ* (patrz *kobiec*). Podstawa derywacyjna jest niejasna; może wyraz pochodzi od **koba* – staroczeski *koba*¹⁷ ('kruk/gawron') (uważane zwykle za pożyczkę z niem. dial. *kobbe* ['kruk'])¹⁸. Nie ceniono tego ptaka, i zbiorowe *kobuž* przeniesiono pogardliwie na wszelką „hałasną/zgraję”, szczególnie kozacką, ruską, stąd powstały następujące pejoratywne określenia: *kobužnik/kobužniki* (w znaczeniu 'Rusin', 'Kozak'¹⁹). Od wyrazu *kobuz* powstały w XVII–XVIII wieku również dwa czasowniki: *kobuzać* ('wymyślać', 'łajać') i *(s)kobuzieć*, czyli 'zamieniać się w kobuza', '(s)posepnąć'.

Ptak ten, czes. *ostrůž lesní* / *obecny*²⁰, okreśłany jest ponadto następującymi nazwami: *ostrůž*, *dřevčik*, *pulkavec*²¹. Znałe jest także staroczeskie nazewnictwo: *ostrůž*, *ostrzyess*, *ostrziess*, *ostrůš*, *ostrůš*, *karex* (Claterus); *šprindlík*, *supranicus* (Židek); *vostřůžek* (Balbín)²². Łacińska nazwa tego ptaka składa się zaś z dwóch części. Pierwsza *Falco* oznacza oczywiście „sokoła”, a druga łacińska nazwa

¹⁴ Zob. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiecki, *Słownik języka polskiego...*, dz. cyt.

¹⁵ Zob. V. Šmilauer, *Česká jména ptáků v Klaretově Fysiologiiáři*, „Listy filologické” 67/1–2 (1940), s. 392.

¹⁶ Podobnie jak w etymologicznych słownikach, gwiazdkami oznaczono starsze prasłowiańskie lub starocerkiewnosłowiańskie wyrazy.

¹⁷ Por. *kob* – prasłowiański wyraz dla 'ptaków'. *Kob* i *kobić* znaczy w staroruskim 'wrózenie' z lotu ptaków, zob. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1927/1993, s. 240. W języku polskim w dalszych urobieniach powstawały leksemy: *kobiec*, *kopczyk* (zam. kobczyk), *kobuz* – 'ptak drapieżny *kobiec* i zuchwały'. Nagłosowe *s* ocalało wyjątkowo w słoweńskiej nazwie *skobec* i *skepec* na określenie 'krogulca'.

¹⁸ Zob. F. Sławski, *Słownik etymologiczny...*, dz. cyt., s. 303–304.

¹⁹ Zob. A. Brückner, *Słownik etymologiczny...*, dz. cyt., s. 240.

²⁰ Nazwę *ostrůž obecny* [dosł. kobuz pospolity] stosowano wcześniej, współcześnie używana jest nazwa *ostrůž lesní* [dosł. kobuz leśny]; por. J. Haller, *Český slovník věcný a synonymický*, sv. 1, Praha 1969, s. 273.

²¹ Zob. S. Komárek, *Ptáci v Čechách v letech 1360–1890 aneb tajemství rytíře von Sacher-Masocha*, Praha 2007, s. 71.

²² Por. także innych badaczy: V. Šmilauer, *Česká jména ptáků...*, dz. cyt., s. 391; A. Hadravová, *Kniha dvacatera umění mistra Pavla Židka část přírodovědná*, Praha 2008, s. 390; J. Jungmann, *Slovník česko-německý*, t. 2: *K–O*, Praha 1836, s. 994.

subbuteo – na co zwraca uwagę *Mała encyklopedia ilustrowana Ptaki Polski* – coś mniejszego niż pospolity ptak drapieżny²³.

Kobuza, czyli czes. *ostrříže*, opisał również piętnastowieczny polihisor i encyklopedysta Pavel Židek, w następujący sposób:

*ostrříž je pták velikosti krahujce, živí se lovem skřivanů. Je to lesní pták, nahoře černý, na bříše však různobarevný. Je tak rychlý, že skřivana uchopí za letu. Přírodou je dáno, že se ho skřivánek bojí tak, že je vystrašen pohledem na něj, a tak ho ptáčníci chytají*²⁴

[kobuz jest wielkości krogulca i odżywia się dzięki polowaniu na skowronki. Jest to ptak leśny, który z góry jest czarnego koloru, zaś brzuch jego jest różnobarwny. Natura sprawiła, że skowronek się go w takim stopniu boi, że jest wystraszony, jak na niego tylko spojrzy. W taki podstępny sposób chwyta go ptasznicy].

Czternastowieczny czeski pisarz mistrz Bartłomiej z Chlumca (1320–1370), czyli Claretus, w swoim *Fyziologáři*²⁵ zaznacza, że opisywany *kobuz*

*je podobně jako poštolka na zádech černý, pod břichem je pestrý. Loví ptáčky, a to skřivánky, strnady a jiné. A ptáci se ho tak bojí, že se bojí i jeho dřevěné podobizny a padají, neodvažují se vzlétnout*²⁶

[jest podobnie jak pustułka na plecach czarny, a brzuch ma pstry/pstrokaty. Poluje na różne rodzaje ptaków, tj. na skowronki, trznadle i inne. Ptaki się go boją do tego stopnia, że boją się nawet jego drewnianego podobieństwa, że padają na ziemię i nie odważą się wzlatywać w powietrze].

Przywołać dalej można wydanie *Ptačí zahrádka* [dosł. Ogród ptasi] tegoż samego autora. Z wierszowanego tekstu dowiadujemy się nie tylko o wyglądzie, zachowaniu i sposobie życia opisywanego ptaka, ale także jaki z tego opisu wynika morał społeczny. W tym tekście czeskim zachowano ważny czynnik

²³ Zob. A.G. Kruszewicz, *Ptaki Polski...*, dz. cyt., s. 44.

²⁴ A. Hadravová, *Kniha dvacatera...*, dz. cyt., s. 235 (par. 114).

²⁵ Oprócz opisaney już lokalizacji analizowanego *ostrříže* [dosł. kobuza] u Klareta (patrz Claretus *Fyziologáři* – *Ptačí zahrádka* 66) znane są jeszcze inne wzmianki o tym reprezentancie świata awifauny (por. Claretus *Glosář* 300; Claretus *Bohemář* 108; Claretus *Physiologus* 421–424). Szersze rozważania patrz: V. Šmilauer, *Česká jména ptáků...*, dz. cyt., s. 391; E. Michálek, *Česká slovní zásoba v Klaretových slovnících*, Praha 1989, s. 81–82; A. Hadravová, *Kniha dvacatera...*, dz. cyt., s. 390; S. Komárek, *Ptáci v Čechách...*, dz. cyt., s. 71.

²⁶ J. Nechutová, *Ptačí zahrádka*, Brno 1991, s. 39.

tekstologiczny, jakim jest rym, więc zdecydowano, że również w polskojęzycznym przekładzie zjawisko to zostanie zastosowane. Starano się ponadto w polskojęzycznym przekładzie utrzymać jednakową liczbę sylab, jaka występuje w tekście czeskojęzycznym, co zaznaczono w półokrągłych nawiasach na końcu w każdym wersie:

Czeski tekst:

Ostříž se do boje vrhá, (8)
pak skřivánka chytí a trhá: (9)
je-li král krutý, pak hyne (8)
ta radost, jež z práva nám plyne. (9)
Spatří jen podobu dravce – (8)
nic zpívat už skřivánek nechce: (9)
král špatný loupí-li zboží, (8)
tu ustanou i služby boží. (9)

Polskie tłumaczenie:

Kobuz do walki nadciąga, (8)
skowronka wnet złapie i targa: (9)
król okrutny później zginie, (8)
ta radosna wieść do nas płynie. (9)
Jak ujrzy punkt drapieżnika, (8)
wszystkiego skowronek unika: (9)
jak król chłopom grabi zboże, (8)
wtedy ustaną taski boże. (9)

Ptasi ogród, tłum. L.H.

Zaś staroczeski czterojęzyczny słownik *Nomenclator quadrilinguis Boemico-Latino-Graeco-Germanicus* autorstwa Daniela Adama z Veleslavína stosuje w swoim leksykonie trochę zmieniony graficznie zapis *ostříš*. Forma ta mogłaby częściowo sugerować (jeśli posłużymy się terminologią łacińską), że chodzi nie o kobuzę, ale o pustułkę (por. czes. *Ostříš*; staroczeski *Oſtrjſ*; łac. *tinnunculus, miliaria*; gr. *κέγγρις, κέγγριος, κέγγρις*; niem. *Wannen weiher*²⁷). Ptaka zalicza się w tym szesnastowiecznym słowniku do kategorii dzikich wielkich ptaków – *De avibus feris maioribus – o divokých velkých ptácích*.

W języku czeskim istnieje sporo nazwisk pochodzących od analizowanego ptaka (*Ostříž, Ostřížek, Vostrejš, Vostřejž, Vostříž, Vostřížek*²⁸).

Ostříž [dosł. kobuz], dzięki językoznawczym określeniom, takim jak ICM – wyidealizowanym modelom kognitywnym / fasetom / domenom / ramom / modelom pojęciowym / strukturom semantycznym²⁹ – czyli, najogólniej

²⁷ Zob. D.A. Veleslavín, *Nomenclator quadrilinguis boemico-latino-graeco-germanicus*, rozdz. 2, par. 49, 1598: s. 198; 2015: s. 160.

²⁸ Zob. K. Hudec, *Ptáci v českém životě a kultuře*, Praha 2017, s. 123; J. Černý, J. Holeš, *Sémiotika*, Praha 2004, s. 78; E. Mrhačová, *Česko-polské jazykovědné studie*, Racibórz 2013, s. 63.

²⁹ Zob. G. Lakoff, *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal About the Mind*, Chicago 1987; G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988; G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory, którymi żyjemy*, tłum. T. Čejka, Brno

powiedziawszy, na podstawie swojego wyglądu i zachowania³⁰, został w czeskiej frazeologii³¹ utrwalony metaforycznie w odniesieniu do takich cech jak bardzo dobry, wyostrzony wzrok, przenikliwe spojrzenie, baczne obserwowanie:

- czes. *být jako ostrůž* 'o člověku, jemuž nic neunikne' – pol. 'być ostry jak żyłeta', 'o człowieku, który wszystko widzi';
- czes. *mít oči jako ostrůž* 'velmi dobré' – pol. 'mieć orli/jastrzębi wzrok', 'mieć bardzo dobry wzrok', 'dobrze widzieć';
- czes. *ostrůžit pohled* 'pronikavý' – pol. [dosł. spojrzenie kobuza] 'bystre', 'przenikliwe', 'nieprzyjemne';
- czes. *bystrý jako ostrůž* 'ostrážitý', 'bdělý' – pol. 'czujny', 'baczny', 'ostrożny';
- czes. *hlídat někoho / něco jako ostrůž* 'dávat na někoho / něco velmi dobrý pozor', 'nepustit z něho / něčeho oči' – pol. bibl. 'pilnować/strzec kogoś/ czegoś bacznie jak oka w głowie', 'pilnować uważnie';
- czes. *pozorovat někoho / něco jako ostrůž* – pol. 'bacznie kogoś/coś obserwować';
- czes. *kroužit kolem někoho / něčeho / nad něčím jako ostrůž* 'zlověstně obcházet', 'čekat na příležitost' – pol. 'krążyć nad czymś jak sęp', pot. 'osaczać kogoś, wzbudzając niepokój';

2002; A. Wierzbicka, *Nazwy zwierząt*, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, J. Bartmiński, R. Tokarski (red.), Lublin 1993, s. 251–267; A. Wierzbicka, *Język – Umysł – Kultura*, J. Bartmiński (red.), Warszawa 1999; A. Wierzbicka, *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, Lublin 2006; A. Wierzbicka, *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, tłum. I. Duraj-Nowosielska, Warszawa 2007; D. Kępa, *Pochodzenie wyrazu a współczesny obraz językowy odpowiadającego mu desygnatu na przykładzie nazw gatunkowych ptaków*, [w:] *Przeszłość w językowym obrazie świata*, A. Pajdzińska, P. Krzyżanowski (red.), Lublin 1999, s. 137–148; D. Kępa-Figura, *Kategoryzacja w komunikacji językowej na przykładzie leksemu ptak*, Lublin 2007; R.W. Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar*, vol. 1, Stanford 1987; R.W. Langacker, H. Kardela, *Wykłady z gramatyki kognitywnej: Kazimierz nad Wisłą, grudzień 1993*, Lublin 1995; R.W. Langacker, *Model dynamiczny oparty na uzusie językowym*, [w:] *Akwizycja języka w świetle językoznawstwa kognitywnego*, E. Dąbrowska, W. Kubiński (red.), Kraków 2003, s. 30–117.

³⁰ Chodzi o podstawę do wnioskowania o przyjętym przez podmiot punkcie widzenia i perspektywie interpretacyjnej.

³¹ Zob. E. Mrhačová, M. Balowski, *Česko-polský frazeologický slovník*, Ostrava 2009, s. 191; *Velký česko-polský frazeologický slovník*, T.Z. Orłoś (red.), Kraków 2009, s. 328, 529; *Slovník spisovné češtiny...*, dz. cyt., s. 253; J. Zaorálek, *Lidová rčení*, Praha 2000, s. 498; E. Mrhačová, R. Ponczová, *Zvířata v české a polské frazeologii a idiomatice. Česko-polský a polsko-český slovník*, Šenov u Ostravy 2003, s. 102–103; E. Mrhačová, *Názvy zvířat v české frazeologii a idiomatice*, Filozofické fakulty Ostravské univerzity, číslo 124, Ostrava 1999, s. 103; V. Mokienko, A. Wurm, *Česko-ruský frazeologický slovník*, Olomouc 2002, s. 353 i in.

- czes. *pozorovat někoho / něco jako ostrůž* ‘velmi bedlivě sledovat’ – pol. ‘brać kogoś/coś pod staranną obserwację’.

Jak widać, w szeroko pojmowanej sferze czeskiej frazeologii i idiomatyki istnieje wiele przykładów, w których został wyprofilowany konkretny reprezentant ptactwa drapieżnego *ostrůž*. Tego natomiast nie można stwierdzić w strefie polskiej frazeologii, gdyż takich skonwencjonalizowanych konstrukcji z opisywanym bazowym ptasim komponentem językowym nie odnotowano, czyli de facto ich nie ma. Świadczy to o istotnej dysproporcji używalności tego konkretnie sprecyzowanego przedstawiciela ptactwa w komunikacji językowej, z której wyłaniają się inne czeskie i polskie językowe obrazy świata.

Kobuz w tekstach biblijnych

Przypuszczamy, że ze względu na fakt, iż *ostrůž* ma doskonale wyostrzony wzrok – co zostało wyżej potwierdzone w czeskojęzycznych wyekscerpowanych przykładach frazeologicznych – został on prawdopodobnie użyty w *Bibli české* w tłumaczeniu Jana Hejčla we fragmencie Księgi Hioba Hi 28,7 traktującym o tym, że ptaki drapieżne mają niezawodny wzrok³². Pytanie, jakie nasuwa się w tym momencie, powinno raczej jednak brzmieć: czy ptak ten w triadzie procesu translacyjnego (trójfazowej operacji traduktologicznej: identyfikacja – interpretacja – przekład)³³ został dobrany właściwie w języku docelowym przez zastosowany ekwiwalent leksykalny³⁴, który w języku wyjściowym, czyli

³² W tym wersecie jest odwołanie do bystrego i wyostrzonego wzroku drapieżników, czyli bezpośrednio do ich oczu (patrz drugie miejsce awifaunistyczne w przywoływanym wersecie). Ptaki te również nie zostały identycznie pod względem zastosowanego słownictwa rozpoznane, ponieważ pojawia się w analizowanych czeskich i polskich tłumaczeniach biblijnych naprawdę szeroka gama nazewnictwa gatunków ptaków drapieżnych – patrz dalsza analiza leksykalno-terminologiczna.

³³ Por. Z. Kufnerová, *Čeština a překládání*, Jinočany 2009, s. 43.

³⁴ O różnorodnej terminologii kategorii pojęciowej ptactwa wspomina również Izaak Cyłkow, zaznaczając, że wyraz „ścieżka” odnosi się do pracy ludzkiej w podziemiach, do których najbystrzejszy wzrok *וְזֵרְקוֹ פְּתָקָה דְּרָפִיעִי* nie sięga, tj. według rabina może to być zarówno orzeł, jak i sęp itd. (por. Gen 15,11; Iz 18,6), względnie *קְרוֹגֻלֵּץ* krogulec lub – zdaniem jeszcze innych – np. jastrząb (por. Lev. 11,14 – patrz *Księga Ijob*, tłum. J. Cyłkow, Kraków 1903, s. 114). Natomiast polskojęzyczny komentarz biblijny, por. C. Jakubiec, *Księga Hioba. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy. Pismo Święte Starego Testamentu*, t. 7, cz. 1, Poznań–Warszawa 1974, s. 182, zaznacza ogólnie, że drogę do tych tajemniczych skarbów, jakie w sobie kryje ziemia, zna tylko człowiek; nie znają jej natomiast ani *ptaki drapieżne*, które przecież mają szczególnie wyostrzony wzrok, ani *dzikie zwierzęta*, które żyją w niedostępnych dla człowieka pustkowiach. Również *Katolicki komentarz biblijny*

w hebrajskim, brzmi *ājīt* / *‘ājīt* אֵיִית³⁵ [h-5861]³⁶ i znajduje się na pierwszym miejscu spośród przedstawicieli kategorii pojęciowej ptactwa w analizowanym fragmencie protokanonicznej Księgi Hioba. Czynione to jest przede wszystkim dlatego, by zapobiec błędowi powstałemu na skutek braku analizy tekstu wyjściowego czy mylnej interpretacji tekstu³⁷.

Ta opierzona istota odnosi się wyłącznie do ptaków drapieżnych³⁸. *Podręczny słownik hebrajsko-polski Starego Testamentu* zwraca uwagę na kolektywne znaczenie tego wyrazu, profilując liczbę mnogą *ptaki drapieżne*³⁹. *Biblický slovník sedmi jazyků* przywołuje tłumaczenie *dravý pták*⁴⁰ [dosł. ptak drapieżny]. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu* tłumaczy przedmiotowy hebrajski wyraz szerzej, jako: *dravec, dravci, dravý pták, dobyvatel*⁴¹ [drapieżnik, drapieżnicy, drapieżny ptak, zdobywca]. *Wielki słownik hebrajsko-polski Starego Testamentu* w tomie I uważa, że chodzi o ptaka drapieżnego, który pikuje w dół⁴². Natomiast *Encyklopedia biblijna* przytacza podział ptactwa na „krzyczące”, do których należą głównie ptaki drapieżne (hebr. *ājīt*), „ćwierkające”, dotyczące najczęściej wróblowatych (hebr. *cipor*), oraz „latające”, czyli mające skrzydła (hebr. *of*)⁴³.

wskazuje na ogólnie wykorzystaną terminologię: Ani *ptaki*, ani *zwierzęta* nie znają drogi do „niej” – miejsca, *māgôm*, mądrości, wspomnianego w w. 6; patrz R. MacKenzie, R. Murphy, *Księga Hioba*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, W. Chrostowski (red.), seria: *Prymasowska Seria Biblijna*, Warszawa 2001, s. 469.

³⁵ Przywoływane wyrażenie hebr. אֵיִית *‘ājīt* [h-5861] znajduje się w następujących księgach *Starego Testamentu*: Rdz 15,11; Hi 28,7; Iz 18,6 (dwa razy); Iz 46,11; Jr 12,9 (dwa razy); Ez 39,4 (h – numeracja Stronga [hebrajska]).

³⁶ W literaturze przedmiotu nie jest ujednolicony zapis transliteracji i transkrypcji hebrajskich znaków. Spotykamy się dosyć często w różnych opracowaniach czy komentarzach z odmiennymi jej wariantami.

³⁷ Zob. L. Hampl, *Świat awifauny II w polskich i czeskich przekładach Pisma Świętego (ptactwo czyste i nieczyste)*, seria: *Wymiary Humanistyki, Rozprawy Naukowe* 53, Bielsko-Biała 2014, s. 56–60.

³⁸ *Ptak drapieżny* / *drapieżnik* – czes. *dravec* / *dravý pták* w tym opisywanym wersecie biblijnym (Hi 28,7) symbolizuje przenośnię (alegorię metaforyczno-metonimicznego podobieństwa), która opiera się na jego najważniejszej cesze, oznaczając ‘dalekowzroczność’, ‘doskonałość w widzeniu’ i ‘niezawodny wzrok’, por. czes. *bystrozrakost*.

³⁹ Por. P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, seria: *Prymasowska Seria Biblijna*, Warszawa 2000, s. 258.

⁴⁰ Por. J. Heller, *Vocabularium biblicum septem linguarum – Biblický slovník sedmi jazyků hebrejsko-řecko-latinsko-anglicko-německo-maďarsko-český*, Praha 2000, s. 148–149.

⁴¹ Por. B. Pípal, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, Praha 2006, s. 119.

⁴² Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1: א-צ, P. Dec (red.), seria: *Prymasowska Seria Biblijna*, Warszawa 2008, s. 763.

⁴³ Zob. P.J. Achtemeier, *Encyklopedia biblijna*, seria: *Prymasowska Seria Biblijna*, Warszawa 2004, s. 1021.

Spotykamy się zarówno w literaturze podmiotu, jak i przedmiotu z różnym zapisem transkrypcyjnym i różnorodnymi zasadami transliteracji hebrajskich liter alfabetu. Warto w tym momencie zwrócić uwagę na bardzo ważny aspekt lingwistyczny. W języku hebrajskim spotykamy się z nieprototypową sytuacją (zwłaszcza dla nas Europejczyków) dotyczącą przede wszystkim kwestii pojęciowo-językoznawczych, ponieważ w tym języku (należącym do grupy semickiej), w którym został spisany prawie cały Stary Testament, nie ma bezpośredniego terminologicznego odpowiednika naszego terminu *ptak*. Istnieją natomiast trzy nazwy określające opisywanego ptaka. Do pierwszej należy rzeczownik, który nie ma ujednoliconego zapisu graficznego (tj. transkrypcyjnego i transliteracyjnego) (por. צִפּוֹר *tsiffôr* / *sibbor* / *sippor* / *sippôr* / *sippôr* / *cippôr* / *cippôr* / *cippôr* / *çippôr* / *cipor* / *zippor* [h-6833]) i oznacza (z reguły) tylko małe ptaszki. Natomiast inna hebrajska nazwa mająca również różny zapis transkrypcyjno-literacyjny (por. עוֹף *ôp* / *ôp* / *op* / *ôf* / *of* / *of* / *ôf* / *ôf* [h-5775] [to, co fruwa/lata]) określa najogólniej „wszystkie zwierzęta uskrzydłone, łącznie z insektami”. Trzeci hebrajski wyraz עֵיט *‘ajit* / *it* [h-5861] – pojawiający się na kartach Biblii z najmniejszą frekwencją – odnosi się wyłącznie do ptaków drapieżnych.

Mamy również w prezentowanym wersecie biblijnym na drugim w kolejności miejscu innego reprezentanta awifauny, który w języku hebrajskim tym razem ma formę אֵיָאֵב *‘ajjāb* [h-344]. Jest to nazwa ogólna, która obejmuje w Palestynie szereg innych gatunków. Według komentarza angielskojęzycznego hebrajska nazwa tego ptaka może być onomatopeiczna⁴⁴. *Wielki słownik hebrajsko-polski Starego Testamentu* w tomie I zauważa, że jest to wyraz dźwiękonaśladowczy imitujący krzyk ptaka, jak arabski *ju’ju* czy akadyjski *ajau*⁴⁵. Autorzy tego słownika sądzą, że *‘ajā* to sokoł, ale może również chodzić o kanię czarną. Podobnie sędzi *Podręczny słownik hebrajsko-polski Starego Testamentu*, który przedstawia pogląd, że jest to wyraz „naśladujący głos ptaka”⁴⁶, i może chodzić tym razem zarówno o ptaka drapieżnego, jak i o konkretnie sprecyzowany gatunek świata awifauny, czyli np. o jastrzębia, sokoła czy sępa. Autor tego słownika pozostawił jednak przy tych trzech wymienionych gatunkach ptactwa znaki zapytania, które świadczą o trudnościach identyfikacyjnych. Polskojęzyczny *Hebrajsko-polski Stary Testament Pięcioksiąg* podaje, że chodzi o reprezentanta awifauny – sokoła⁴⁷.

⁴⁴ Zob. J. Milgrom, *Leviticus 1-16. The Anchor Bible. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1991, s. 663.

⁴⁵ Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski...*, dz. cyt., s. 38.

⁴⁶ P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski...*, dz. cyt., s. 30.

⁴⁷ Zob. A. Kuśmirek, *Hebrajsko-polski Stary Testament Pięcioksiąg. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni*, seria: Prymasowska Seria

Analogicznie uważa Driver⁴⁸. Natomiast czeski przekład dokonany przez rabina Efraima Sidona wskazuje na fakt, że chodzi o *poštolku* [dosł. pustułkę, łac. *Falco tinnunculus*] (por. *Pět Knih Mojžišových*⁴⁹). Jeszcze inni badacze uważają, że jest to odmiana sępa, ponieważ wyrażenie to może mieć znaczenie ogólne, obejmujące wszelkie odmiany sępów⁵⁰. Zaś Miloš Pavlík w swoim przekładzie Biblii w przypisie wyjaśniającym zwraca uwagę na fakt, że hebrajski leksem *ajjáh* może wskazywać na krogulca lub innego ptaka drapieżnego⁵¹. Za krogulcem też opowiada się Jakubiec⁵². *Słownik tła Biblii* konstatuje, że hebrajski wyraz *ajjak* to kania, która ma doskonały wzrok⁵³. Prezentowana kania według autorów zaliczana jest do ptaków nieczystych, należy do rodziny sokołów i zamieszkuje północną Palestynę. Warto jednak w tym momencie zaznaczyć, że według innego podziału ornitologicznego i taksonomicznego właśnie opisywane w przekładach kanie należą do rzędu szponiastych (*Accipitriformes*) z rodziny jastrzębowatych (*Accipitridae*). W zimie kanie migrują, pokonując znaczne odległości. W Palestynie występują różne odmiany kani: kania czarna, kania żółta nakrapiana i kania ruda. Zwolennikiem rozróżniania poszczególnych gatunków ptaków był Hagen, który uważał, że oba terminy hebr. *dā'á*^(b) i *'ajjá*^b zlokalizowane w Kpł 11,14 oznaczają dwa gatunki kani (por. *milvus migrans* i *milvus ragalis*) (pol. 'kania czarna' i 'kania ruda')⁵⁴. Angielskojęzyczne tłumaczenia biblijne w większości przypadków najczęściej przywołują leksem *the falcon*, rosyjskie stosują *сокол*, natomiast przekłady pośrednie używają następujących przedstawicieli awifauny (patrz wyrazy pogrubione), odnotowanych w katalogu ptaków nieczystych pod względem rytuału i kultu:

Wulgata: *milvum* ac *vulturem* iuxta genus suum

Septuaginta: καὶ τὸν *yúna* καὶ *iktíva* καὶ τὰ ὅμοια αὐτῶ.

Biblijna, Warszawa 2003, s. 422.

⁴⁸ Zob. G.R. Driver, *Birds in the Old Testament*, „Palestine Exploration Quarterly” 87/1 (1955), s. 5–20.

⁴⁹ Zob. *Pět Knih Mojžišových včetně Haftarot s českým překladem rabína Efraima Sidona*, Praha 2012, s. 22.

⁵⁰ Zob. S. Łach, *Księga Kapłańska. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy. Pismo Święte Starego Testamentu*, t. 2, cz. 1. Poznań–Warszawa 1970, s. 186.

⁵¹ Zob. Pavlík *u studijní překlad – Bible*, tłum. M. Pavlík, Kroměříž 2014, s. 166.

⁵² Zob. C. Jakubiec, *Księga Hioba...*, dz. cyt., s. 182.

⁵³ Zob. J.I. Packer, M.C. Tenney, *Słownik tła Biblii*, W. Chrostowski (red.), seria: Prymasowska *Seria Biblijna*, Warszawa 2007, s. 183.

⁵⁴ Por. M. Hagen, *Realia biblica geographica, naturalia, archaeologica, quibus compendium introductionis Biblicae completur et illustratur*, auctore M.H., Parisiis 1914, s. 395.

W innych czeskich i polskich przekładach biblijnych chodziło o oko sępa, jastrzębia, sokoła, orła, kani, krogulca (w różnych możliwych kombinacjach z wyrazami nadrzędnymi lub podrzędnymi, w tym przypadku kohiponimami [zarówno jedno-, jak i dwusłownymi] – w zależności od rodzaju tłumaczenia). Nie patrząc jednak na szeroki wachlarz reprezentantów świata awifauny, czeski biblista i teolog rzymskokatolicki Jan Nepomuk Hejčl wyprofilował w swoim tłumaczeniu (Hi 28,7) akurat konceptualizowanego *kobuza* (czes. *ostříže*):

BČ *Je to stezka, které nezná **ostříž**, sokolí oko jí nevyslídí* (tłum. J. Hejčl⁵⁵).

W pozostałych 29 edycjach biblijnych we fragmentach dotyczących tego samego fragmentu Pisma Świętego sytuacja przedstawia się następująco:

BK *K čemuž stezky nezná žádný pták, aniž ji spatřilo oko **luňáka*** (tłum. BK 2009, s. 463).

BO *Stezky jest nevěděl pták ani kdy jje opatřilo oko **supové*** (tłum. BO 1996, s. 122).

ČEP *Dravý pták tam nezná stezku, oko **luňáka** ji nezahledne* (tłum. ČEP 2008, s. 490).

ČSP *Pěšinu k němu, tu dravec nezná, ani oko **luňáka černého** ji nezahledlo* (tłum. ČSP 2009, s. 642).

B21 *Stezku tam nezná dravý pták, nespatriło ji oko **jestřába*** (tłum. B21 2009, s. 606).

PNS *Stezka – nepoznal ji žádný dravý pták, ani oko **hnědého luňáka** ji nezahledlo* (tłum. PNS⁵⁶).

JB *Dravý pták nezná stezku k nim, **supovo** oko ji nespatri* (tłum. JB 2009, s. 851).

SNC *poklady skryté bystrému oku **sokola** i **orla*** (tłum. SNC 2011, s. 545).

PSP *Je pěšina – nezná jí sup, aniž ji zpozorovalo oko **dravce*** (tłum. Pavlík⁵⁷).

KLP *Stezku tam orel nezná, nezahledne ji oko **supa*** (tłum. KLP⁵⁸).

Šrám *Cesta, již nezná orel a které nevypátralo **jestřábí** oko* (tłum. Šrámek 1947⁵⁹).

⁵⁵ *Bible česká. Díl první: Knihy Starého zákona, Svazek II. Ester – Sirachovcova*, tłum. J. Hejčl, Praha 1921, s. 104.

⁵⁶ Online knihovna Strážné věže, <https://wol.jw.org/cs/wol/b/r29/lp-b/nwt/18/28#s=7&study=discover> [dostęp: 19.10.2021].

⁵⁷ *Pavlíkův studijní překlad...*, dz. cyt., s. 684.

⁵⁸ Catholic liturgical translation, O Bohu, <http://www.obohu.cz/bible/index.php?styl=KLP&k=Jb&kap=28> [dostęp: 19.10.2021].

⁵⁹ Vladimír Šrámek – Old Testament translation (1947), O Bohu, <http://www.obohu.cz/bible/index.php?styl=VS&k=Jb&kap=28> [dostęp: 19.10.2021].

- BBrz** *A tej drogi ani ptak wie, ani jej oglądało oko **sępie*** (tłum. BBrz 1563/2003, s. 503).
- BB** *Jest też ścieżka krorey żaden ptak niewidział a oko **sępie** nie bażyło* (tłum. Budny 1572⁶⁰).
- BG** *A téj ścieżki ani ptak nie wie, ani jój widziało oko **sępie*** (tłum. BG, s. 445).
- BJW** *Ścieżki ptak nie widział ani na nie pojrzało oko **sępowe*** (tłum. Wujek 1599/2000, s. 985–986).
- NBG** *Ale ścieżki do tego nie zna drapieżny ptak, ani jej nie wypatrzyło oko **krogulca*** (tłum. NBG⁶¹).
- BT** *Drapieżnik nie zna tam ścieżki, nie widzi jej oko **sępa*** (tłum. BT 1989, s. 556).
- BWP** *Nie trafi tam żaden ptak drapieżny, nie dostrzega jej bystre oko **sępa*** (tłum. Romaniuk 1997, s. 986).
- BW** *Ścieżki do niej nie zna **sęp** i nie wypatrzyło jej oko **sokoła*** (tłum. BW 2001, s. 569).
- BP** *Ptak drapieżny nie zna tej ścieżki i nie dojrzało jej nawet oko **sępa*** (tłum. BP 2012, s. 898).
- PNŚ** *Ścieżka – nie poznał jej żaden ptak drapieżny ani jej nie ujrzało oko **kani czarnej*** (tłum. PNŚ 1997, s. 693).
- BJ** *Drapieżny ptak nie zna tam ścieżki, nie widzi jej oko **sokoła*** (tłum. BJ 2006, s. 684).
- BPaul** *Drapieżny ptak nie zna tych ścieżek, nie wyśledzi ich oko **sępa*** (tłum. BPaul 2008, s. 1099).
- BEk** *Ścieżki tej nie zna nawet ptak drapieżny i nie dojrzało jej oko **sępa*** (tłum. BEk 2017, s. 817).
- Kuś** *Wydeptanego przejścia nie zna go drapieżnik i nie widziało go oko **sępa*** (tłum. Kuśmirek⁶²).
- Pop** *W niej dukty – nie zna ich żaden ptak, nie przepatruje ich oko **sępa*** (tłum. Popowski⁶³).

⁶⁰ *Biblia. To jest księgi starego y nowego przymierza znowu z ięzyka Ebreyskiego, Greckiego, Łacińskiego na polski przełożone*, tłum. S. Budny (1572), <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/4425/edition/4263/content> [dostęp: 19.10.2021].

⁶¹ *Księga Ijoba*, Nowa Biblia Gdańska, [w:] Śląskie Towarzystwo Biblijne, <https://www.biblest.com.pl/stb/stest/ijob/ijob.html> [dostęp: 19.10.2021].

⁶² A. Kuśmirek, *Hebrajsko-polski Stary Testament Pisma. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem rdzeni hebrajskich i aramejskich*, seria: Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2009, s. 985.

⁶³ R. Popowski, *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, seria: Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2014, s. 1128.

Cyl *Ale onej ścieżki (do mądrości) nie zna ptak drapieżny ani wypatrzyło jej oko krogulcze* (tłum. Cyłkow⁶⁴).

Krusz *Ścieżki tej ani ptak nie zna, nie widziało jej ani oko sępa* (tłum. Kruszyński 1939⁶⁵).

KUL *nie zna [do niej] ścieżki nawet ptak drapieżny ani nie dojrzy jej oko krogulca* (tłum. C. Jakubiec⁶⁶).

Wykaz skrótów: **BČ** – Bible česká; **BK** – Bible kralická; **BO** – Bible Olomoucká; **ČEP** – Český ekumenický překlad; **ČSP** – Český studijní překlad; **B21** – Bible 21. století; **PNS** – Překlad nového světa; **JB** – Jeruzalémská bible; **SNC** – Slovo na cestu; **PSP** – Pavlíkův studijní překlad; **KLP** – Katolický liturgický překlad; **BBrz** – Biblia Brzeska; **BB** – Biblia Szymona Budnego; **BG** – Biblia Gdańska; **BJW** – Biblia Jakuba Wujka; **NBG** – Nowa Biblia Gdańska; **BT** – Biblia Tysiąclecia; **BWP** – Biblia Warszawsko-Praska; **BW** – Biblia Warszawska; **BP** – Biblia Poznańska; **PNŚ** – Przekład Nowego Świata; **BJ** – Biblia Jerozolimská; **BPaul** – Biblia Paulistów; **Bek** – Biblia Ekumeniczna; **Kuś** – Kuśmirek Anna; **Pop** – Popowski Remigiusz; **Cyl** – Cyłkow Izaak; **Krusz** – Kruszyński Józef; **KUL** – Katolicki Uniwersytet Lubelski

Księga Hioba (Hi 28,7) – analiza

Rozpoczynając analizę, zwróćmy najpierw uwagę, w jakich parach występują te istoty świata podniebnego (hebr. **עֵיט** *‘ajit* – **נֶסֶח** *‘ajja^h*). W przeanalizowanych czeskich i polskich przekładach Pisma Świętego skupiających się wokół Hi 28,7 pojawiają się albo dwa sprecyzowane gatunki ptaków, które w ogólnie pojmowanej kategorii i kategoryzacji⁶⁷ należą w domenę ptactwa do wyrazów podrzędnych (hiponimicznych):

czes. *ostříž* – sokol (BČ)

czes. *sokol* – orel (SNC)

czes. *orel* – sup (KLP)

czes. *orel* – *jestřáb* (Šrámek)

pol. *sep* – sokół (BW)

⁶⁴ *Księga Ijob*, dz. cyt., s. 115.

⁶⁵ *Księga Hioba* 28, [w:] *BibliePolskie.pl. Przekłady Biblii na język polski*, /http://bibliepolskie.pl/zsteksty_ch.php?wid=21&book=18&chapter=28&e= [dostęp: 19.10.2021].

⁶⁶ C. Jakubiec, *Księga Hioba...*, dz. cyt., s. 182.

⁶⁷ Por. J.R. Taylor, *Kategoryzacja w języku, prototypy w teorii językoznawczej*, tłum. A. Skucińska, Kraków 2001; J.R. Taylor, *Gramatyka kognitywna*, tłum. M. Buchta, Ł. Wiraszka, Kraków 2007.

W pozostałych czeskich i polskich przywołanych przekładach biblijnych odnotowano jeden wyraz nadrzędny (patrz wytłuszczenia) i jeden leksem podrzędny w następującej sekwencji konfiguracyjnej:

czes. **pták** – *luňák* [dost. ptak – kania] (BK)
 czes. **pták** – *sup* (BO) – pol. **ptak** – *sęp* (BG, BJW, BBrz, BB, Popowski, Kruszyński)
 czes. **dravý pták** – *sup* (JB) – pol. **drapieżny ptak** – *sęp* (BWP, BP, BPaul, BEk)
 pol. **drapieżny ptak** – *sokół* (BJ)
 pol. **drapieżny ptak** – *krogulec* (NBG, Cyłkow; Jakubiec)
 czes. **dravý pták** – *jestřáb* [dost. ptak drapieżny – jastrząb] (B21)
 czes. **dravý pták** – *luňák* [dost. ptak drapieżny – kania] (ČEP)
 pol. **drapieżnik** – *sęp* (BT, Kuśmirek)
 czes. *sup* – **dravec** [dost. sęp – drapieżnik] (PSP) – odwrócona kolejność hiponimów i hiperonimów

Zdarzają się także tłumaczenia, gdzie najpierw stosowany jest wyraz nadrzędny (dalej wyrazy wytłuszczone), a w podrzędnej nazwie mamy do czynienia z binominalną terminologią (patrz pojedyncze podkreślenia):

czes. **dravec** – *luňák černý* [dost. drapieżnik – kania czarna] (ČSP)
 czes. **dravý pták** – *hnědý luňák* [dost. ptak drapieżny – kania brązowa] (PNS)
 pol. **ptak drapieżny** – *kania czarna* (PNS)

W tym artykule skupiliśmy się na konceptualizowanym ptaku drapieżnym, jakim jest *kobuz* (czes. *ostříž*). Wiemy, że został on uwzględniony wyłącznie w jednym czeskojęzycznym przekładzie biblijnym. Użyto go w wydaniu *Bible české* w tłumaczeniu Jana Hejčla. Przedmiotowy ptak został zlokalizowany w protokanonicznej Księdze Hioba (Hi 28,7), na pierwszym miejscu spośród wymienionych ptaków znajdujących się w tym wersecie biblijnym. Można więc powiedzieć, że czeska nazwa *ostříž* w przekładach biblijnych znajduje się wyłącznie na peryferiach kategorii pojęciowej ptactwa „drapieżnego”, która jest wyraźnie oddalona od jego centrum (również pod względem frekwencyjnym i używalności terminologicznej na kartach Biblii). Pogłębiając analizę, możemy konstatować, że w innych czeskich i polskich przekładach biblijnych zamiast kobuza (czes. *ostříž*) (BČ) znajdują się na pierwszym miejscu analizowanego wersetu następujące leksemy: hiperonim czes. **pták** – pol. **ptak** (BK, BO, BG, BJW, BBrz, BB, Popowski, Kruszyński); skonkretyzowana nazwa dwuwyrazowa hiperonimu czes. **dravý pták** – pol. **ptak drapieżny** (ČEP, B21, PNS, JB, NBG; BWP, BP, PNS, BJ, BPaul, BEk, Cyłkow, Jakubiec); nazewnictwo nadrzędne:

czes. *dravec* – pol. *drapieżnik* (ČSP, BT, Kuśmirek) oraz wyrazy podrzędne, czyli konkretnie sprecyzowane gatunki awifauny: ches. *sokol* (SNC); ches. *sup* – pol. *sęp* (PSP, BW); ches. *orel* (KLP i Šrámek). Świadczy to o niekonsekwencji terminologicznej procesu przekładoznawczego oraz o różnorodnym (czasami chaotycznym) zastosowaniu nazw awifaunistycznych.

Również odnośnie do wyrazu אֲיָא *‘ajjā*⁶⁸ [h-344], znajdującego się na drugim miejscu, pośród istot awifaunistycznych widzimy ponownie zamęt terminologiczny, może jeszcze większy niż poprzednio. Leksem ten w cheskich i polskich przekładach biblijnych bywał tłumaczony różnorodnie, w zależności oczywiście od rodzaju tłumaczenia. Obserwujemy, że zarówno użyto wyrazu nadrzędnego *dravec*⁶⁸ (PSP), jak i wykorzystano jednosłowne wyrazy podrzędne, takie jak: ches. *sokol* – pol. *sokół* (BČ, BW, BJ), ches. *luňák* (BK, ČEP), *sup* – pol. *sęp* (BO, JB, KLP, BBrz, BB, BG, BJW, BT, BWP, BP, BPau, BEk, Kuśmirek, Popowski, Kruszyński), ches. *jestřáb* (B21, Šrámek), *orel* (SNS), pol. *krogulec* (NBG, Cyłkow, Jakubiec), oraz zastosowano wyrazy dwuczłonowe (terminologia binominalna) (czes. *luňák černý* – pol. *kania czarna* [ČSP, PNs], ches. *hnědý luňák* [PNS]).

Zakończenie i wnioski

Z powyższych rozważań można wysnuć następujące wnioski:

1. W niektórych tłumaczeniach, zwłaszcza współczesnych, nie została odpowiednio zachowana kategoryzacja, ponieważ w jednym tłumaczeniu stosowana jest terminologia „nadrzędna”, a w drugim czy trzecim przekładzie wykorzystana terminologia wyrazów „podrzędnych” (por. hiponimy i hiperonimy, względnie kohiponimy).
2. Nazewnictwo różnorodnych przedstawicieli kategorii pojęciowej ptactwa reprezentujące rodzaj powiązań semantycznych nie zostało we wszystkich przeanalizowanych cheskich i polskich przekładach biblijnych uhierarchizowane pod względem stopnia „ogólności” i „konkretności”.
3. W przekładach pojawiają się warianty kategorii „ogół–szczegół”.
4. Proces tłumaczenia cheskich i polskich jednostek leksykalnych dotyczy swoistych przybliżeń aproksymacyjnych i formalno-estetycznej rekonstrukcji ekwiwalencji nazw ptaków w tekstach docelowego.

⁶⁸ Również cheski komentarz biblijny używa określenia *dravec* [dosł. drapieżnik], por. *oko dravce neproniklo do tēchto temnot* [pol.: oko drapieżnika nie przeniknęło do tych ciemności]; zob. *Výklady ke Starému zákonu III. Knihy naučné Jób až Píseň písní*, připravila Starozákonní komise, Praha 1998, s. 168.

5. W analizowanych czeskich i polskich tłumaczeniach pojawiają się synonimiczne określenia zwierzęce, w naszym przypadku awifaunistyczne.
6. Innowacje językowe poszerzają zasób leksykalny każdego języka i wpływają na obrazowe urozmaicenie tekstu.
7. W niektórych tłumaczeniach biblijnych mamy do czynienia z dowolnością przekładoznawczą, zwłaszcza z zakresu analizowanej domeny ptactwa.
8. Pominięcie lub dodanie leksemu (względnie zmianę nazwy) podczas tłumaczenia czynności możemy uznać w kognitywno-komunikacyjnej teorii przekładu za błąd metatranslacyjny.
9. W przekładach ważną rolę odgrywa czynnik kulturowych kompetencji tłumacza ze względu na fakt, że to on musi wyczuć, czy końcowy odbiorca będzie znał omawiany wyraz lub czy nie zaistnieje potrzeba wyjaśnienia sekwencyjnej aluzji (bezpośrednio w tekście lub w przypisie).
10. Wyobrażenia tłumaczy o tym samym utworze (rozdziale, wersecie) niekiedy różnią się dość zasadniczo; znajduje to odbicie w wyborze konkretnych rozwiązań i w ostatecznym kształcie decyduje o formie leksykalno-tekstologicznej przekładanego tekstu.
11. Tłumaczenie powinniśmy traktować jako środek budowania wzajemnego zrozumienia między uczestnikami kultury wyjściowej i docelowej.
12. Przekład nosi w sobie znamiona twórczości, co daje tłumaczowi prawo do inwencji, a w niektórych przypadkach do dość swobodnej interpretacji.

Tabela zbiorcza nr 1 dotycząca ekwiwalencji terminologiczno-leksykalnej

Dla przejrzystego ukazania wyników naszych dociekań (zwłaszcza zauważalnego zamętu terminologicznego) ułożono tabelę, w której zaznaczono obecność różnorodnie przetłumaczonych czeskich i polskich leksemów awifaunistycznych pojawiających się w analizowanym fragmencie Księgi Hioba.

■ czes. *ostříž* – pol. *kobuz* [szary]

■ czes. zbývající ptáci: *sokol*, *sup*, *orel*, *pták*, *dravý pták*, *dravec*, *luňák*, *luňák černý*, *luňák hnědý*, *jestřáb* – pol. pozostałe ptactwo: *sęp*, *ptak*, *drapieżny ptak*, *drapieżnik*, *krogulec*, *sokół*, *kania czarna* [CZARNY]

Tab. 1. Wykaz nazw czes. *ostříže* pol. kokuva w analizowanych czeskich i polskich księgach biblijnych dot. Hi 28,7 (opracowanie własne L.H.)

Lokalizacja	Hi 28,7 (1) (2) awifaunistyczne miejsce w wersecie	Hi 28,7 (1) (2) awifaunistyczne miejsce w wersecie
BČ	<i>ostříž</i> (1)	<i>sokolí</i> oko (2)
BK	pták (1)	oko luňáka (2)
BO	pták (1)	oko supové (2)
ČEP	dravý pták (1)	oko luňáka (2)
ČSP	dravec (1)	oko luňáka černého (2)
B21	dravý pták (1)	oko jestřába (2)
PNS	dravý pták (1)	oko hnědého luňáka (2)
JB	dravý pták (1)	supovo oko (2)
SNC	sokola (1)	oku orla (2)
PSP	sup (1)	oko dravce (2)
KLP	orel (1)	oko supa (2)
Šrámek	orel (1)	jestřábí oko (2)
BBrz	ptak (1)	oko sępie (2)
BB	ptak (1)	oko sępie (2)
BG	ptak (1)	oko sępie (2)
BJW	ptak (1)	oko sępowe (2)
NBG	drapieżny ptak (1)	oko krogulca (2)
BT	drapieżnik (1)	oko sępa (2)
BWP	ptak drapieżny (1)	oko sępa (2)
BW	sęp (1)	oko sokoła (2)
BP	ptak drapieżny (1)	oko sępa (2)
PNŚ	ptak drapieżny (1)	oko kani czarnej (2)

Lokalizacja	Hi 28,7 (1) (2)	Hi 28,7 (1) (2)
Rodzaj tłumaczenia	awifaunistyczne miejsce w wersecie	awifaunistyczne miejsce w wersecie
BJ	drapieżny ptak (1)	oko sokoła (2)
BP_{Paul}	drapieżny ptak (1)	oko sępa (2)
BE_k	ptak drapieżny (1)	oko sępa (2)
Kuśmirek	drapieżnik (1)	oko sępa (2)
Popowski	ptak (1)	oko sępa (2)
Cylkow	ptak drapieżny (1)	oko krogulcze (2)
Kruszyński	ptak (1)	oko sępa (2)
KUL Jakubiec	ptak drapieżny (1)	oko krogulca (2)

Podsumowując: spośród jednego przeanalizowanego wersetu biblijnego (Hi 28,7), w którym pojawia się bezpośrednio (choćby w jednej edycji przekładu) przetłumaczony *kobuz* (czes. *ostrůž*), jego frekwencja w 30 przebadanych przekładach (12 czeskich i 18 polskich) jest najmniejsza ze wszystkich opisywanych ptaków na kartach Pisma Świętego. Przedstawia się zdecydowanie skromnie, jest na peryferyjnym obrzeżu kategorii pojęciowej ptactwa z punktu widzenia frekwencyjności i wygląda następująco:

- wyraz został jeden raz użyty tylko w BČ autorstwa Jana Nepomuka Hejčla;
- brak występowania w BK, BO, ČEP, ČEP, B₂₁, PNS, JB, SNC, PSP, KLP, Šrámek, BG, BJW, NBG, BT, BWP, BW, BP, PNŠ, BBrz, BB, BJ, BP_{Paul}, BE_k, Kuśmirek, Popowski, Cylkow, Kruszyński, Jakubiec.

Zaprezentowane ptaki wymienione w Hi 28,7 mają w poszczególnych czeskich i polskich przekładach biblijnych tak różne odpowiedniki leksykalne, że sprawia to z jednej strony wrażenie chaosu, a z drugiej doznanie daleko idącej dowolności w tłumaczeniu awifaunistycznych nazw.

Bibliografia

- Achtemeier P.J., *Encyklopedia biblijna*, seria: *Prymasowska Seria Biblijna*, Warszawa 2004.
- Bělič J., Kamiš A., Kučera K., *Malý staročeský slovník*, Praha 1978.
- Bible česká. Díl první: Knihy Starého zákona, Svazek II. Ester – Sirachovcova*, tłum. J. Hejčl, Praha 1921.
- Biblia. To iest księgi starego y nowego przymierza znowu z ięzyka Ebreyskiego, Greckiego, Łacińskiego na polski przełożone*, tłum. S. Budny (1572), <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/4425/edition/4263/content> [dostęp: 19.10.2021].
- Briks P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, seria: *Prymasowska Seria Biblijna*, Warszawa 2000.
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1927/1993.
- Catholic liturgical translation, O Bohu, <http://www.obohu.cz/bible/index.php?styl=KLP&k=Jb&kap=28> [dostęp: 19.10.2021].
- Cygański M., *Mysłstwo ptasie*, Kraków 1584/Warszawa 2014.
- Černý J., Holeš J., *Sémiotika*, Praha 2004.
- Driver G.R., *Birds in the Old Testament*, „Palestine Exploration Quarterly” 87/1 (1955), s. 5–20.
- Hadravová A., *Kniha dvacatera umění mistra Pavla Židka část přírodovědná*, Praha 2008.
- Hagen M., *Realia biblica geographica, naturalia, archaeologica, quibus compendium introductionis Biblicae complectur et illustratur, auctore M.H.*, Parisiis 1914.
- Haller J., *Český slovník věcný a synonymický*, sv. 1, Praha 1969.
- Hampel L., *Świat awifauny II w polskich i czeskich przekładach Pisma Świętego (ptactwo czyste i nieczyste)*, seria: *Wymiary Humanistyki, Rozprawy Naukowe* 53, Bielsko-Biała 2014.
- Heller J., *Vocabularium biblicum septem linguarum – Biblický slovník sedmi jazyků hebrejsko-řecko-latinsko-anglicko-německo-maďarsko-český*, Praha 2000.
- Hudec K., *Ptáci v českém životě a kultuře*, Praha 2017.
- Jakubiec C., *Księga Hioba. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy. Pismo Święte Starego Testamentu*, t. 7, cz. 1, Poznań–Warszawa 1974.
- Jungmann J., *Slovník česko-německý*, t. 2: K–O, Praha 1836.
- Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiecki W., *Słownik języka polskiego*, t. 2: H–M, Warszawa 1902/1952.
- Kępa D., *Pochodzenie wyrazu a współczesny obraz językowy odpowiadającego mu desygnatu na przykładzie nazw gatunkowych ptaków*, [w:] *Przeszłość w językowym obrazie świata*, A. Pajdzińska, P. Krzyżanowski (red.), Lublin 1999, s. 137–148.
- Kępa-Figura D., *Kategoryzacja w komunikacji językowej na przykładzie leksemu ptak*, Lublin 2007.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, P. Dec (red.), seria: *Prymasowska Seria Biblijna*, Warszawa 2008.
- Komárek S., *Ptáci v Čechách v letech 1360-1890 aneb tajemství rytíře von Sacher-Masocha*, Praha 2007.
- Kruszewicz A.G., *Ptaki Polski. Mała encyklopedia ilustrowana*, Warszawa 2017.
- Księga Ijoba*, Nowa Biblia Gdańska, [w:] Śląskie Towarzystwo Biblijne, <https://www.biblest.com.pl/stb/stest/ijob/ijob.html> [dostęp: 19.10.2021].
- Księga Ijob*, tłum. J. Cyłkow, Kraków 1903.

- Księga Hioba* 28, [w:] BibliePolskie.pl. Przekłady Biblii na język polski, /http://bibliepolskie.pl/zzteksty_ch.php?wid=21&book=18&chapter=28&c= [dostęp: 19.10.2021].
- Kufnerová Z., *Čeština a překládání*, Jinočany 2009.
- Kuśmirek A., *Hebrajsko-polski Stary Testament Pięcioksiąg. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni*, seria: Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2003.
- Kuśmirek A., *Hebrajsko-polski Stary Testament Pisma. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem rdzeni hebrajskich i aramejskich*, seria: Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2009.
- Lakoff G., *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal About the Mind*, Chicago 1987.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, tłum. T.P. Krzeszowski, Warszawa 1988.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory, kterými žijeme*, tłum. T. Čejka, Brno 2002.
- Langacker R.W., *Foundations of Cognitive Grammar*, vol. 1, Stanford 1987.
- Langacker R.W., Kardela H., *Wykłady z gramatyki kognitywnej: Kazimierz nad Wisłą, grudzień 1993*, Lublin 1995.
- Langacker R.W., *Model dynamiczny oparty na uzusie językowym*, [w:] *Akwizycja języka w świetle językoznawstwa kognitywnego*, E. Dąbrowska, W. Kubiński (red.), Kraków 2003, s. 30–117.
- Łach S., *Księga Kapańska. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy. Pismo Święte Starego Testamentu*, t. 2, cz. 1, Poznań–Warszawa 1970.
- Nechutová J., *Ptačí zahrádka*, Brno 1991.
- MacKenzie R., Murphy R., *Księga Hioba*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, W. Chrostowski (red.), seria: Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2001, s. 445–480.
- Michálek E., *Česká slovní zásoba v Křesťanských slovnících*, Praha 1989.
- Milgrom J., *Leviticus 1-16. The Anchor Bible, A New Translation with Introduction and Commentary*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1991.
- Mokienko V., Wurm A., *Česko-ruský frazeologický slovník*, Olomouc 2002.
- Mrhačová E., *Názvy zvířat v české frazeologii a idiomatice*, Filozofické fakulty Ostravské univerzity, číslo 124, Ostrava 1999.
- Mrhačová E., *Česko-polské jazykové studie*, Racibórz 2013.
- Mrhačová E., Balowski M., *Česko-polský frazeologický slovník*, Ostrava 2009.
- Mrhačová E., Ponczová R., *Zvířata v české a polské frazeologii a idiomatice. Česko-polský a polsko-český slovník*, Šenov u Ostravy 2003.
- Online knihovna Strážné věže, <https://wol.jw.org/cs/wol/b/r29/lp-b/nwt/18/28#s=7&study=discover> [dostęp: 19.10.2021].
- Packer J.I., Tenney M.C., *Słownik tła Biblii*, W. Chrostowski (red.), seria: Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2007.
- Pavlikův studijní překlad – Bible*, tłum. M. Pavlík, Kroměříž 2014.
- Pět Knih Mojžišových včetně Haftarot s českým překladem rabína Efraima Sidona*, Praha 2012.
- Pípal B., *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, Praha 2006.
- Popowski R., *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, seria: Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2014.
- Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, Zgółkowa H. (red.), t. 16, Poznań 1998.
- Rejzek J., *Český etymologický slovník*, Voznice 2001.
- Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost*, J. Filippec, F. Daneš, V. Mejstřík (red.), Praha 2005.

- Slovník současné češtiny správně česky*, Brno 2011.
- Śląski F., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 2: *K–Kot*, Kraków 1958–1965.
- Stryblik V., *Tajemství slov*, Praha 2006.
- Szymczak M., *Słownik języka polskiego*, t. 1: *A–K*, Warszawa 1978.
- Šmilauer V., *Česká jména ptáků v Klaretově Fysiologiiáři*, „Listy filologické” 67/1–2 (1940), s. 383–394.
- Taylor J.R., *Kategoryzacja w języku, prototypy w teorii językoznawczej*, tłum. A. Skucińska, Kraków 2001.
- Taylor J.R., *Gramatyka kognitywna*, tłum. M. Buchta, Ł. Wiraszka, Kraków 2007.
- Veleslavín D.A., *Nomenclator quadrilinguis boemico-latino-graeco-germanicus*, Praha 1598/2015.
- Velký česko-polský frazeologický slovník*, Orloš T.Z. (red.), Kraków 2009.
- Vladimir Sramek – Old Testament translation (1947), O Bohu, <http://www.obohu.cz/bible/index.php?styl=VS&k=Jb&kap=28> [dostęp: 19.10.2021].
- Výklady ke Starému zákonu III. Knihy naučné Jób až Píseň písní*, připravila Starozákonní komise, Praha 1998.
- Wierzbicka A., *Nazwy zwierząt*, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, J. Bartmiński, R. Tokarski (red.), Lublin 1993, s. 251–267.
- Wierzbicka A., *Język – Umysł – Kultura*, J. Bartmiński (red.), Warszawa 1999.
- Wierzbicka A., *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, Lublin 2006.
- Wierzbicka A., *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, tłum. I. Duraj-Nowosielska, Warszawa 2007.
- Zaorálek J., *Lidová rčení*, Praha 2000.

LUBOMÍR HAMPEL (DR HAB., PROF. UŚ) – bohemista i polonista, językoznawca. Pracuje w Instytucie Językoznawstwa Uniwersytetu Śląskiego. Główne zainteresowania: frazeologia, językowy obraz świata, stereotypy narodowościowe, język religijny, sytuacja współczesnego języka czeskiego i polskiego. Obecnie prowadzi badania poświęcone problemom translacji, interferencjom językowym i jednostkom leksykalnym języka czeskiego i polskiego, a także zagadnieniom różnicowania językowego obrazu świata z uwzględnieniem cech semantycznych i konceptualnych języka ojczystego. Jest autorem sześciu monografii; najnowsza to *Świat awifauny V w polskich i czeskich przekładach Pisma Świętego. Żuraw i struś* (Katowice 2020). Bliskie są mu również kwestie związane z dydaktycznymi i pansoficznymi zagadnieniami Jana Amosa Komeńskiego.

Jan Klinkowski

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
jon.klinkowski@wp.pl
ORCID: 0000-0003-4367-1982

Od oczyszczenia Świątyni Jerozolimskiej do Jezusowego „pragnę” (*dipsao*) na krzyżu

From the Cleansing of the Jerusalem Temple to Jesus's “I Thirst”
(*dipsao*) on the Cross

ABSTRACT: The Gospel of John is framed with several theological themes. The theological centre is Jesus's death on the cross (19:28-30). This paschal event Jesus prepared through the symbolic cleansing of the Temple of Jerusalem (2:13-22). The significance of the cleansing from sin and the opening of the gift of eternal life is emphasised by the word “thirst” (διψάω – *dipsaō*) which occurs five times in the Gospel of John. It first appears in the context of Jesus's thirst for water during the encounter with a Samaritan woman (4:13-14). Her desire to put her life in order opens her up to a relationship with Jesus, who gives her the gift of the Gospel and thus indicates the gate to salvation. Her desire to live decently hides the hope of humanity longing for an order based on love; the hope of transcending ethnic barriers to embrace the universal message of the Gospel. The concept of διψάω – *dipsaō* appears in the presentation of the Eucharist which satisfies the desire for eternal life (6:35). Jesus proclaims the end of bloody animal sacrifices in the Temple of Jerusalem and the beginning of the way of salvation in the Eucharist. At the Feast of Tabernacles He proclaims His ability to satisfy human thirst (7:37). He announces that the fountain of living water will gush forth for everyone who will be baptised. On the cross, Jesus cries “I thirst” and tastes vinegar, the symbol of human sin. In this way the process of salvation will be accomplished, Jesus will accept all human sins and give the world the Spirit, the source of eternal life. From this source everyone may draw, everyone who will be baptised and feed on the Gospel and the Eucharistic meal: the body (σάρξ – *sarks*) and blood (αἷμα – *haima*) of Jesus.

KEYWORDS: thirst, cleansing/purification, sin, eternal life, Eucharist, gift of the Spirit, Gospel of John

ABSTRAKT: Ewangelia Jana spięta jest kilkoma klamrami, które prezentują główne wątki teologiczne. W centrum teologicznym prezentacji posłannictwa Jezusa znajduje się Jego śmierć na krzyżu (19,28-30). To wydarzenie paschalne zostaje przygotowane przez Jezusa poprzez symboliczne oczyszczenie domu Jego Ojca – Świątyni Jerozolimskiej (2,13-22). W celu uwypuklenia znaczenia oczyszczenia z grzechu i otwarcia daru życia wiecznego Ewangelista wykorzystuje słowo „pragnąć” (διψάω – *dipsaō*). W Ewangelii Jana termin „pragnąć” występuje pięć razy. Pojawia się w kontekście pragnienia wody w spotkaniu Jezusa z Samarytanką (4,13-14). Jej pragnienie uporządkowania życia otwiera ją na relację z Jezusem, który daje jej dar Ewangelii, a tym samym wskazuje wrota do procesu zbawienia. W jej pragnieniu pięknego życia ukrywa się nadzieja ludzkości tęskniącej za ładem opartym na miłości. Nadzieja na przekraczanie barier etnicznych i otwieranie się na uniwersalne orędzie Ewangelii. Pojęcie διψάω – *dipsaō* pojawia się w prezentacji znaczenia Eucharystii, która zaspakaja pragnienie życia wiecznego (6,35). Jezus ogłasza zamknięcie drogi krwawych ofiar ze zwierząt w Świątyni Jerozolimskiej i otwarcie drogi zbawienia w Eucharystii. Proklamuje w czasie Święta Namiotów, że jest w stanie zaspokoić ludzkie pragnienia (7,37). Zapowiada źródło wody żywej, które wytrysnie dla każdego, kto przyjmie z wiarą chrzest. Na krzyżu Jezus zawoła „pragnę” i skosztuje octu, symbolu ludzkiego grzechu. W ten sposób dokona się proces zbawienia; Jezus przyjmie wszystkie ludzkie grzechy i da światu Ducha, który jest źródłem życia wiecznego. Z tego źródła może zaczerpnąć każdy, kto z wiarą przyjmie chrzest i będzie się karmił Ewangelią i pokarmem eucharystycznym, czyli ciałem (σάρξ – *sarks*) i krwią (αἷμα – *haima*) Jezusa.

SŁOWA KLUCZOWE: pragnienie, oczyszczenie, grzech, życie wieczne, Eucharystia, dar Ducha, Ewangelia Jana

Wprowadzenie

Ewangelista Jan komponuje treść teologiczną w literackiej formie dwóch aktów poprzedzonych prologiem i zakończonych epilogiem. W prologu (1,1-18) ukazuje preegzystencję Logosu, który staje się ciałem. W ten sposób rozpoczyna się proces przywracania dziecięctwa Bożego człowiekowi. W akcie pierwszym (1,19-12,50) prezentuje nauczanie i znaki Jezusa, które odkrywają przed światem cel przyjscia Syna Bożego. W akcie drugim (13,1-20,31) ukazuje mękę Jezusa i jego śmierć, która jest „godziną” tryumfu prowadzącą do zmartwychwstania. W epilogu (21,1-25) Piotr potwierdza relację miłości do Chrystusa, która otwiera przed nim zadanie budowania wspólnoty¹. W odpowiedziach Piotra każdy uczeń Jezusa może odnaleźć własne potwierdzenie relacji miłości, z której będzie rozliczany w epilogu swojego życia.

¹ Por. B. Prete, *Vangelo di Giovanni*, [w:] *Messaggio della Salvezza*, t. 8, Torino 1978, s. 62–66; C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1970, s. 289–443.

Niniejsze opracowanie jest próbą ukazania jednego z zasadniczych wątków orędzia Jezusa, czyli pragnienia odpuszczenia grzechu, który zamknął przed człowiekiem perspektywę życia wiecznego. Ewangelista Jan, zapisując orędzie Jezusa, posługuje się językiem symbolu i znaku, które właściwie odczytane pozwalają człowiekowi wejść w bezpośrednią relację zbawczą. Najważniejszym znakiem jest krzyż, do którego prowadzą poszczególne wątki teologiczne. Znak oczyszczenia Świątyni Jerozolimskiej zapowiada oczyszczenie z grzechu człowieka i czas budowy Nowej Świątyni – Kościoła, który staje się miejscem oczyszczenia człowieka. W celu właściwego odczytania orędzia Jezusa koniecznym staje się poznanie znaczenia symbolicznego kwasu – octu, który Jezus pragnie spożyć na krzyżu, oraz wody, która oczyszcza, ale przede wszystkim jest symbolem życia. Wydaje się, że dotychczasowe interpretacje znaczenia symbolicznego spożycia kwasu przez Jezusa nie zostały w pełni wyeksponowane w komentarzach do Ewangelii Jana. Niniejsza propozycja ujęcia tego szczegółu w kontekście całej koncepcji teologicznej utworu jest próbą wypełnienia tej luki.

Postać Jezusa i Jego orędzie zostały zaprezentowane w różnych odcieniach teologicznych ze względu na wspólnotę, w której Słowo Boże nabierało kształtu. Ewangelista Marek ukazuje Jezusa, który zakłada królestwo Boże, pokonując królestwo zła poprzez „naukę z mocą” (Mk 1,27). Tekstem otwierającym wątek teologiczny pokonywania zła jest egzorcyzm Jezusa w Kafarnaum (Mk 1,23-28), a finałem staje się krzyż i śmierć Jezusa otwierająca przestrzeń najświętszą Świątyni Jerozolimskiej (Mk 15,38)². Ewangelista Mateusz prezentuje nam Jezusa przynoszącego nową Torę i komponuje Ewangelię wokół pięciu mów Jezusa, które powinny stać się drogą życia wszystkich, którzy uwierzą, że jest on „Mesjaszem, Synem Boga żywego” (Mt 16,16)³. Tak jak życie Izraela kształtowało się wokół prawa ogłoszonego na Synaju, tak życie Kościoła powinno kształtować się wokół Ewangelii, której program został proklamowany podczas Kazania na Górze (Mt 5,1-7,27).

Ewangelista Łukasz wydobywa z tradycji te elementy, które eksponują w Jezusie Jego wymiar zbawczy (Łk 1,47.77; 19,9-10)⁴. Tytuł „Zbawiciel” był rozpowszechniony w środowisku hellenistycznym i znakomicie nadawał się do zaprezentowania postaci Jezusa⁵. Starotestamentalnym tłem dla prezentacji

² Por. T. Hergesel, *Jezus Cudotwórca*, Katowice 1987, s. 178–188.

³ Por. B.W. Bacon, *The “Five Books” of Matthew against the Jews*, „The Expositor” 15 (1918), s. 56–66.

⁴ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Żabki 1999, s. 250–252.

⁵ Wielkim powodzeniem cieszyły się w świecie hellenistycznym kultury zapewniające osobisty kontakt z bóstwem lub obiecujące dalsze życie po śmierci. Wyrazem tych tęsknot jest nadawany Zeusowi i innym bogom – jak również królom otoczonym czcią

postaci Jezusa stało się święto Jom Kippur (Dzień Pojednania – Kpł 16,6-28; 23,26-32), którego liturgia wypełniła się w Jezusie. Jezus przyjmuje rolę „kozła ofiarnego”, który bierze grzechy ludu na siebie i unicestwia je w ofierze na krzyżu⁶. Po proklamacji czasu zbawienia w Nazarecie Jezus zostaje wyprowadzony na stok góry, tak jak wyprowadzano kozła ofiarnego, na którego arcykapłan nakładał grzechy, by go strącić (Łk 4,16-30). Ostatecznie Jezus sam przejmuje inicjatywę i zmierza do Jerozolimy (9,51-19,28), by umożliwić wypełnienie liturgii odpuszczenia grzechów poza murami miasta na wzgórzu Golgota (Łk 23,33)⁷. Łukasz stawia Jezusa przed Herodem Antypasem. Ten każe Go ubrać w szaty lśniące (λαμπρός – *lampros*) (Łk 23,11), które stanowią analogię do lśniących szat arcykapłana przeznaczonych na święto Jom Kippur. Jezus występuje jako arcykapłan, który składa ofiarę za lud, a zarazem wypełnia funkcję kozła ofiarnego pędzonego przez lud poza mury miasta, by wraz z Jego śmiercią unicestwieniu uległy grzechy ludzi.

Evangelista Jan zbiera różne wątki teologiczne wypracowane przez refleksję teologiczną pierwotnej wspólnoty Kościoła, umieszczając w centrum życia tej wspólnoty Eucharystię (J 6, 22-71). Jednak droga do Eucharystii prowadzi poprzez wiarę w Jezusa jako Świętego, który wypełnia funkcję Pośrednika (*Logos*) pomiędzy Świętym Bogiem a grzesznym światem. Jezus zostaje proklamowany przez Jana Chrzciciela⁸ Barankiem Bożym, który gładzi grzech świata (1,29.36),

boską – przydomek *Soter* (Zbawca). Por. F.W. Walbank, *Świat hellenistyczny*, tłum. G. Muszyński, Warszawa 2003, s. 219. Obywatele Rodos w 304 r. przed Chr. nadali tytuł *soter* Ptolemeuszowi I. Około 283 r. przed Chr. Ptolemeusz Filadelfos zorganizował kult swych rodziców, Ptolemeusza I i Bereniki, jako *theoi soterai* („bogów zbawców”). Por. B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. 3, Warszawa 1992, s. 513 i nn. Tytuł *soter* występuje u Łukasza cztery razy – dwa razy w Ewangelii (1,47; 2,11) i dwa razy w Dziejach Apostolskich (5,31; 13,23). Por. R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Stuttgart 1972, s. 147; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 591.

⁶ Szerzej na temat idei „kozła ofiarnego” piszą: R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1987; J.G. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tłum. H. Krzeczkowski, Kraków 2016, s. 411–418.

⁷ Kozioł ofiarny niósł symbolicznie grzechy Izraela na pustynię i był strącany ze skały Bet Hadudo. Por. F.H. Wight, *Obyczaje krajów biblijnych*, tłum. R. Piotrowski, Warszawa 1999, s. 147. Warto zauważyć, że przestrzeń pustyni kojarzyła się z miejscem przebywania demonów: Iz 13,21; 34,11-14; por. Tb 8,3 i Mt 12,43. Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 520. Również Babilon stanie się miejscem pustynnym zamieszkałym przez demony. Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków 1999, s. 73.

⁸ W Ewangeliach synoptycznych Jan nazywany jest Chrzcicielem (15 razy), natomiast Evangelista Jan określa go jako *Apestalmenos* – Posłany (J 1,6; 3,28).

a więc otwiera rzeczywistość życia Bożego. Kolejnym elementem koniecznym do korzystania z daru Eucharystii jest konieczność „powtórnych narodzin”, czyli przyjęcie chrztu (J 3,5-6). W czasie chrztu jest dany Duch, który oczyszcza człowieka z grzechu, i to pragnienie wyraża Jezus na krzyżu – pragnienie oczyszczenia z grzechu i otwarcia przed ludźmi życia Bożego, czyli stania się „dziećmi Bożymi” (J 1,12). Zapowiedzią pragnienia oczyszczenia z grzechów jest oczyszczenie Świątyni Jerozolimskiej, domu Ojca (J 2,13-22), o który troszczy się Syn, który przybył, by wypełnić wolę Ojca (J 5,30). Jezus – Baranek Boży składa się w ofierze za grzech, który sprowadził śmierć na świat (Mdr 2,23). Na krzyżu dokonuje się oczyszczenie z tego grzechu, które otwiera dar życia wiecznego. Każdy, kto uwierzy w Jezusa i Jego Ofiarę⁹, otwiera sobie drogę do oczyszczenia prowadzącego do życia wiecznego (ζωὴ αἰώνιος – *dzōē aionios*, J 3,15,36; 4,36; 5,24; 6,54; 12,50) i dlatego mówi: „Ja jestem (ἐγώ εἰμι – *egō eimi*)”¹⁰ drogą i prawdą i życiem” (J 14,6). Nie ma innej możliwości wejścia na tę drogę, jak skorzystanie z daru oczyszczenia, który oferuje Jezus. W Ewangelii Jana uczniowie otrzymują od zmartwychwstałego Jezusa posłanie niesienia światu orędzia odpuszczenia grzechów. Jezus poprzez symboliczny gest tchnięcia uzupełniony słowami „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20,22-23) przekazuje uczniom moc odpuszczania grzechów, które otwiera dar życia wiecznego.

Pascha w liturgii Izraela

Atmosferę Paschy przenikała szczególna troska, by godnie przygotować się na spotkanie z Bogiem, który jest Ojcem i troszczy się o swoje dzieci. Na wiosnę przodkowie Izraela wychodzili na pastwiska i składali ofiarę z baranka jednorocznego, jakby zamykając dorobek minionego roku, a zarazem prosili o błogosławieństwo Boże na niepewne jutro otwierającego się cyklu vegetacji¹¹.

⁹ Wiara w Jezusa jest weryfikowana poprzez wiarę w Jego Ofiarę, która jest uobecniata w Eucharystii. Wielu uczniów odeszło po proklamacji obecności Jezusa w Eucharystii (J 6,66). Wydaje się, że Judasz był gotowy uznać w Jezusie Mesjasza, ale nie był gotowy uznać Jego obecności w pokarmie eucharystycznym i stąd właśnie w tym kontekście wspomniana jest jego niewiara (J 6,64).

¹⁰ Ewangelista nawiązuje do formuły objawieniowej z Wj 3,14 (ἐγώ εἰμι – *egō eimi*)^{LXX} ukazującej istotę Boga, który jest wieczny. Jezus objawia się jako Ten, który przywraca drogę do wieczności człowiekowi.

¹¹ Momentem przełomowym w życiu nomadów był czas zmiany pastwisk na wiosnę. Do tego faktu odnosi się chyba obchód paschy, przedstawiony w Wj 12, ale bez powiązania z wyzwoleniem z Egiptu. Celem tego obchodu było zabezpieczenie się przed siłami

W ten rytm związany z cyklem przyrody zostaje wpisane wydarzenie wyjścia z Egiptu, z krainy grzechu, i wędrówka ku krainie świętości, którą jest ziemia obiecana. Uroczystości paschalne stały się symbolem przejścia z niewoli grzechu ku wolności życia w świętości. Wyjścia z krainy śmierci, bo grzech przyniósł rzeczywistości śmierci (Mdr 2,24), ku przestrzeni życia, którą lud wierny zostanie obdarzony, gdy nadejdzie Wybawiciel – Mesjasz. Uroczystości paschalne naznaczone zostały zatem nadzieją oczekiwania na nadejście Wybawiciela, którego miał poprzedzać prorok Elias, zabrany za swoje zasługi do krainy zbawionych, rzeczywistości nieba (2 Krl 2,11; Ml 3,1.23)¹². Pascha była wyjątkowym czasem zawiązania więzi z Bogiem, przybywało się do Jerozolimy, do Jego domu, by razem Nim zamieszkać i spożyć wieczerzę.

Uroczystości paschalne wpisywały się w cały cykl roku liturgicznego, który rozpoczynał się aktem skrucy w *Rosz ha-Szana*, zwanym również *Jom Terua* (Dzień Trąbienia) lub *Jom Zikaron* (Dzień Pamięci), a także *Jom ha-Din* (Dzień Sądu)¹³, obchodzonym 1 tiszri, w Nowy Rok, co zapoczątkowywało dziesięciodniowy post (*Jamim Noraim* – Straszne Dni)¹⁴, w którym należało przypomnieć sobie grzechy, wyrazić żal i prosić o miłosierdzie Boże. Dęcie w szofar¹⁵ podczas *Rosz ha-Szana* symbolizowało królewską władzę Boga nad całym światem. Bóg, król nad królami, pamięta wszystkie ludzkie czyny i określa ich przeznaczenie. Dźwięk szofaru miał wstrząsnąć ludźmi i przypomnieć im, że stoją przed najwyższym ze wszystkich sądów. Wzywał człowieka do nawrócenia, przypomnienia o obietnicy Izraela złożonej na górze Synaj, że będzie żył według Prawa Bożego (Wj 19,8; 24,3.8)¹⁶. Uwieńczeniem tego czasu było święto *Jom Kippur* (Dzień Pojednania, zwany również Dniem Postu lub Dniem Oczyszczenia Świątyni)

demonicznymi, które mogły w czasie podróży zagrozić zarówno człowiekowi, jak i zwierzętom (Wj 4,24-26; Rdz 32,23-33). Por. J. Warzecha, *Dawny Izrael*, Warszawa 1995, s. 51 i nn. Na pierwotny rytuał związany z kulturą pasterską wskazuje: J.F. Craghan, *Księga Wyjścia*, [w:] *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, W.R. Farmer (red.), Warszawa 2000, s. 335. Genezę paschy z rytuału pasterskiego wywodzi również S. Wypych, *Pięcioksiąg*, seria: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych* 1, Warszawa 1987, s. 102. Wzmianka o pragnieniu złożenia ofiary Bogu na pustyni zanim Izrael opuścił Egipt, może sugerować, że pierwotne święto miało charakter rolniczy (Wj 5,1). Por. J.H. Hayes, *Pascha*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, B.M. Metzger, M.D. Coogan (red.), tłum. A. Kaprowicz i in., Warszawa 1996, s. 583.

¹² Por. J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1994, s. 101.

¹³ Por. *Miszna*, *Rosz ha-Szana* 1,2.

¹⁴ Dni te nazywane są również *Aseret Jeme Teszuwa* – Dziesięć Dniami Skrucy lub *Aseret Jeme ha-Rachamim* – Dziesięć Dni Miłosierdzia. Por. E. Gal-Ed, *Księga święta żydowskich*, Warszawa 2005, s. 108.

¹⁵ Szofar jest rytualnym instrumentem dętym wykonanym z rogu barana.

¹⁶ Por. E. Gal-Ed, *Księga święta...*, dz. cyt., s. 104.

obchodzone 10 tiszri, w czasie którego arcykapłan w imieniu pokutującego ludu prosił o wybaczenie grzechów Izraelowi w akcie ofiary z kozła i w liturgii wypędzenia drugiego kozła z grzechami poza obręb miasta świętego – Jerozolimy. Dzień Pojednania rozpoczynał każdy rok szabatowy czy jubileuszowy (Kpł 25,9), gdyż podobnie jak one, przynosił wierzącym windykcję i wolność, zaś niepokutującym zapowiedź zagłady (Ap 21,1)¹⁷. Ceremoniał z kozłem dla Azazela¹⁸ symbolizował wykonanie wyroku – eliminację grzechu i jego źródła (por. Kpł 24,13-14)¹⁹.

Kolejnym etapem cyklu liturgicznego było Święto Namiotów (*Sukkot*), obchodzone 15–22 tiszri (wrzesień/październik), w którym przypominano sobie czas pobytu na pustyni, gdy Bóg przebywał pośród ludu, który mieszkał w szałasach (Kpł 23,42n)²⁰. Idea wspólnego zamieszkania z Bogiem była fundamentalna dla tego czasu, a troska Boga, który prowadził lud w światłości (Wj 13,21; 14,24; Lb 9,15; Mdr 18,3; Ps 105[104],39), dał wodę za pośrednictwem Mojżesza (Wj 17,1-7; Lb 20,1-13; Mdr 11, 4) i obdarzył manną (Wj 16,1-35; Lb 11,1-14; Mdr 16,20; Ps 105[104],40), wyrażała opiekę nad wędrującymi²¹.

¹⁷ Por. A.J. Palla, *Skarby Świątyni*, Rybnik 1999, s. 76.

¹⁸ M. Münnich prezentuje różne interpretacje określenia „Azazel” i skłania się ku pogładowi, że pierwotnie było to bóstwo pustyni, które przerodziło się w demoniczną postać sprowadzającą nieszczęścia na ludzi. Por. M. Münnich, *Azazel – nowe interpretacje*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 55/2 (2002), s. 107.

¹⁹ A.J. Palla interpretuje ten ceremoniał jako powiązany z losem, który przypadnie zwolennikom szatana. Por. A.J. Palla, *Skarby Świątyni*, dz. cyt., s. 83 i nn. Wydaje się jednak, że ceremoniał ten polegał na przekazaniu wyznanych grzechów temu, który był ich źródłem. Zatem dwa kozły przyprowadzane do arcykapłana wzajemnie się uzupełniały w eliminacji grzechu; pierwszy był składany w ofierze za grzechy, a na drugiego je wkładano i wypędzano poza obręb święty, na pustynię, do krainy złego ducha. W postaci Jezusa uobecniają się obydwie idee: Jezus bierze grzechy na siebie, jest wypędzany poza obręb miasta i składany w ofierze, a wraz z Jego ofiarą grzechy zostają unicestwione! Pamiętajmy, że Stary Testament nie przedstawia nam idei maltretowania ofiary przed jej złożeniem, zatem męka Jezusa przed złożeniem ofiary na krzyżu staje się nie w pełni zrozumiała bez idei wzięcia grzechów przez Jezusa i doświadczenia wyprowadzenia tych grzechów poza obręb święty i unicestwienia ich wraz z śmiercią!

²⁰ W alegorycznej interpretacji budowy szałasów z okazji Święta Namiotów pojawia się obraz oblubienicy, która opuszcza dom swego ojca i wprowadza się do domu oblubieńca. Tak jak lud opuścił domy w Egipcie, aby zamieszkać w chroniącym go szałasie rozpostatym przez Boga. Pojawia się zatem obraz szałasów jako baldachim, obraz zaślubin ludu (oblubieńca) ze swoim Bogiem (oblubieniec). Być może więc mieszkanie w szałasie ma przypominać o tamtych zaślubinach i trwającym małżeństwie? Por. E. Gal-Ed, *Księga świgt...*, dz. cyt., s. 139.

²¹ E. Dahler stwierdza: „*Sukkot* stało się świętem współmieszkania z Bogiem. Na pustyni Pan zamieszkał bowiem pod namiotem, dzieląc niepewny los swego ludu. Towarzyszył

Święto Namiotów pierwotnie otwierało czas oczekiwania na Paschę (14 nisan, marzec/kwiecień), tę, która była wspomnieniem nocy Wyjścia, ale też otwierała na tę, która została spożyta po przybyciu do ziemi obietnicy (Joz 5,10). Pascha była nie tylko przywołaniem epoki wyjścia z Egiptu, ale wyrażała nadzieję na nową interwencję Boga, stąd należało wykazywać ciągłą gotowość do drogi w czasie uczty paschalnej (Wj 12,11). Właściwie to ciągle była ta sama Pascha uobecniana w czasie pośród ludu wędrującego ku ziemi, z której pierwsi ludzie zostali wygnani za grzech pychy (Rdz 3,24).

Nadzieja darowania winy i ponownego zamieszkania razem z Bogiem przyświecała liturgii wspólnego ucztowania. Wraz z Paschą przeżywano święto Niekwaszonego Chleba (*Massot*), które trwało siedem dni, od 15 do 21 nisan. Święto tak integralnie zrosło się z Paschą, że obchodzono je łącznie. Dopełnieniem Paschy było święto *Szawuot* (Święto Tygodni – Pięćdziesiątnica), w czasie którego uobecniano zaślubiny ludu z Bogiem poprzez zawarcie przymierza na Synaju. Uwieńczeniem wyjścia z Egiptu było objawienie Tory i jej przyjęcie przez lud²². W tradycji żydowskiej święto to było nazywane *Aceret*, to znaczy „zakończenie”, ukoronowanie Paschy²³. Zatem przyjęcie Tory wieńczyło Paschę i otwierało wierzących na błogosławieństwo w życiu przy jej realizacji. Jezus wybiera Pięćdziesiątnicę na zesłanie Ducha Świętego, który zamyka epokę Prawa i otwiera czas realizacji Ewangelii. Duch Święty, Pocieszyciel, jest tym, którego Jezus obiecał zesłać uczniom (J 7,39; 14,16.26; 15,26; 16,7.13)²⁴ i który ukazał się w dzień Pięćdziesiątnicy nad głowami apostołów; jest to ten sam Duch Święty, który zstąpił już w ogniu na Synaju, aby wyręczyć Dziesięć Słów życia, by podyktować Mojżeszowi Torę, która została utrwalona w formie spisanej i ustnej²⁵. Kolejne święta *Chanuka* i *Purim* weszły do obchodów liturgicznych i choć uzupełniały treści teologiczne pozostałych świąt, to jednak nie stanowiły o istocie doświadczenia wędrującego ludu pośród tego świata do domu Ojca.

odtąd Izraelowi w jego koczowniczym życiu, aż do wejścia do ziemi Obiecanej”. E. Dahler, *Święta i symbole*, tłum. G. Kania, Warszawa 1999, s. 36.

²² Por. *Talmud*, Pesachim 68 b.

²³ Por. *Talmud*, Chagiga 2,4.

²⁴ Wymienione teksty szczegółowej analizie poddaje J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana. Funkcja pneumatologiczna w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*, Częstochowa 2006.

²⁵ Por. Brat Efraim, *Jezus. Żyd praktykujący*, Kraków 1994, s. 357.

Symbolika kwasu w tradycji Izraela

W Starym Testamencie pojawia się idea kwasu jako rzeczywistości nieczystej, którą w okresie Paschy należy usunąć z domostw (Wj 12,15.19), a nawet z terytorium Izraela (13,7; Pwt 16,4). Natomiast ocet wymieniany w Biblii to w istocie skwaśniałe wino, nienadające się do picia (Ps 69[68],22), szczególnie nieprzyjemne dla zębów (Prz 10,26). Osobie poświęconej Bogu nie wolno go było używać w żadnej postaci (Lb 6,3)²⁶. W kulturze żydowskiej kwas reprezentował złe pobudki ludzkiego serca²⁷. Kwas w odniesieniu do człowieka oznacza w Talmudzie złe skłonności, które prowadzą do popadnięcia w bałwochwalstwo. Rabbi Eliezer Starszy mówił: „Dlaczego Tora przestrzega trzydzieści sześć razy przed prozelitą? Ponieważ jego kwas jest zły (będzie on miał skłonność do powrotu do dawnego pogaństwa)”²⁸. W podobnym duchu w innym miejscu czytamy: „Nie kupujcie modlitewników ani świętych ksiąg u prozelitów, którzy mogą powrócić do swego kwasu”²⁹. Słowo *chamec* (kwas, chleb pieczony na zakwasie) oznacza również ocet; *chamec ben jajin* to wyrażenie często występuje w Talmudzie. „Ocet” nazywano wykołojonego syna pobożnego ojca (pobożnego, to znaczy takiego, który miłuje wino Tory)³⁰. *Chamec* jest symbolem obecnego w człowieku fermentu (zła)³¹. Złym kwasem mógł być również kwas niezgody. Ewangelista Marek umieszcza w kontekście wzajemnych wyrzutów uczniów, kto jest odpowiedzialny za zapomnienie zabrania chlebów, ostrzeżenie: „uważajcie i strzeżcie się kwasu faryzeuszów i kwasu Heroda” (Mk 8,15; por. Mt 16,6)³². W kontekście pokonywania rzeczywistości grzechu Paweł upomina wspólnotę w Koryncie, wzywając:

Uprzątnijcie tedy stary kwas, abyście się stali nowym ciastem, jako że praśni jesteście, albowiem jako Pascha nasza został ofiarowany Chrystus. Świętujmy więc nie w starym kwasie ani też w kwasie złości i niegodziwości, ale w praśnikach czystości i prawdy (1 Kor 5,7-8)³³.

²⁶ Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001, s. 553.

²⁷ Por. *Miszna*, Zeraim, Berakot 17a.

²⁸ Por. *Talmud*, Bawa Mecyja 59c.

²⁹ Por. *Talmud*, Awoda Zara 2,41a.

³⁰ Por. *Talmud*, Bawa Mecyja 83b.

³¹ Por. B. Forte, *Cztery noce zbawienia. Pascha w tradycji żydowskiej*, Kraków 2009, s. 6 i nn.

³² Por. Brat Efraim, *Jezus Żyd...*, dz. cyt., s. 208 i nn.

³³ Zastosowane porównanie sugeruje przejście od rzeczywistości grzechu – kwas, do postawy czystości – chleby praśne. Por. *Pierwszy i Drugi List do Koryntian*, tłum. H. Langkammer (Biblia lubelska), Lublin 1998, s. 36 i nn.

Upomnienie Pawła pada po wydaniu przez niego wyroku wykluczającego chrześcijanina ze wspólnoty Kościoła z powodu publicznego grzechu. Analogicznie jak w Jom Kippur wypędzano kozła ofiarnego, obciążonego grzechami ludu, na pustynię, do obszaru obecności i władzy szatana, tak również grzesznika, który nie chce zmienić swojego postępowania, „wydajcie szatanowi” (1 Kor 5,5), mówi Paweł. Wydanie grzesznika szatanowi oznacza wykluczenie go ze wspólnoty Kościoła, który jest świątynią Boga, obszarem świętym, i powrót do świata pogańskiego, do sfery wpływów szatana, do świata, w którym panują grzech i śmierć³⁴. Następnie Paweł odwołuje się do rytuału paschalnego usuwania kwasu z domu i uświadamia wspólnocie, że Kościół w Koryncie jest domem obecności Boga i należy wyrzucić z niego „stary kwas”, czyli grzech. Paweł przekonując wspólnotę w Galacji do drogi usprawiedliwienia w Chrystusie, a nie w Prawie, odwołuje się do symbolu kwasu. O intruzach w Kościele, których jest niewielu, ale jednak rozbijają całą wspólnotę, mówi: „Trochę kwasu ma moc zakwasić całe ciasto” (Ga 5,9)³⁵. Usunięcie grzechu spośród wierzących przypominało usunięcie kwasu; podobnie czynili Izraelici, przygotowując się do obchodów Paschy³⁶.

Sfermentowany zaczyn uchodził za napój przynoszący nieszczęście³⁷. Prawo zabraniało składania na ołtarzu Bogu chleba kwaszonego (por. Wj 23,18; Kpł 2,4-5.11; 6,9n). Placki z ciasta kwaszonego wolno było składać w ofierze jedynie jako ofiarę z pierwocin przynoszoną dla Pana w Pięćdziesiątnicę jako dodatek do ofiar dziękczynienia (Kpł 7,13). Chlebów tych jednak nie kładziono na ołtarzu. Częściowo były przeznaczone na utrzymanie kapłanów, częściowo spożywano je podczas uczty ofiarnej³⁸. W Świątyni Jerozolimskiej w liturgii nie używano kwasu, ponieważ odzwierciedlał rzeczywistość grzechu (Kpł 2,11). Tak jak kropla kwasu potrafi spenetrować cały bochenek chleba, tak grzech potrafi przeniknąć wszystko. Grzech w człowieka wchodzi jak kwas w ciasto i przenika całą jego osobowość, wpływając na postawę życiową.

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże odzwierciedlał w sobie świętość Stwórcy, swego Ojca, był podobny do Ojca (Rdz 1,27)³⁹. Niestety

³⁴ Por. J. Czerski, *Pierwszy List do Koryntian*, Wrocław 2009, s. 285.

³⁵ Por. *List do Galatów*, tłum. H. Langkammer (Biblia lubelska), Lublin 1999, s. 83.

³⁶ Por. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003, s. 415.

³⁷ Por. E. Gal-Ed, *Księga świąt...*, dz. cyt., s. 35.

³⁸ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 458.

³⁹ W Starym Testamencie wśród wielu tytułów Boga pojawia się również określenie Ojciec. Autor Księgi Powtórzonego Prawa z wyrzutem stawia pytanie: „Czy nie On twym

pierwszy grzech zniekształcił ludzki rozum, który nie zawsze potrafi znaleźć prawdę. Zniekształcona została wola, człowiekowi tak trudno podążać za dobrem. Umiejętność kochania drugiego człowieka naznaczona została egoizmem, a bramy życia wiecznego zostały zamknięte (Mdr 2,23). Ten pierwszy grzech wszedł w naturę ludzką i jak kwas przeniknął ją, wpływając na decyzje człowieka. Potrzeba zatem odnowy ludzkiej natury. I tak święto Paschy było przejściem od krainy grzechu, który symbolizował Egipt, do przestrzeni świętej, która promieniowała z miejsca obecności Boga, ze Świątyni Jerozolimskiej. Wieczera paschalna stanowiła czas zawiązywania wspólnoty z Bogiem, który jest Święty, a więc na tę ucztę również należało przygotować przestrzeń świętą w domu, by Bóg wszedł w grono świętującej wspólnoty.

Każdego roku Izraelici przygotowując się do Paschy, rozpoczynali od czynności oczyszczenia domu z kwasu, by w ten sposób przygotować przestrzeń swojego życia na obecność Boga i wyrazić gotowość zerwania z grzechem (Wj 12.15.19)⁴⁰. Tora nakazuje usunąć wszelki kwas z całej posiadłości na okres siedmiu dni, zabronione jest spożywanie chleba kwaszonego (Pwt 16,3-4). Prawodawca ustanawiając zasady świętowania Paschy połączone ze świętem Przaśników, odwołuje się do czasu wyjścia z Egiptu:

Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Pana. Po wszystkie pokolenia – na zawsze w tym dniu świętować będziecie. Przez siedem dni spożywać będziecie chleb niekwaszony. Już w pierwszym dniu usuniecie wszelki kwas z domów waszych, bo kto by jadł kwaszone potrawy od dnia pierwszego do siódmego, wyłączony będzie z Izraela (Wj 12,14n; por. Wj 12,18-20; 13,3-7).

Najczęściej dom był oczyszczany przez dzieci, które w ten sposób wzrastały w atmosferze troski o czystość życia w wolności od grzechu⁴¹. W dniu poprze-

ojcem, twym stwórcą?” (Pwt 36,6). Prorok Izajasz prosi o miłosierdzie, odwołując się do stwierdzenia: „Boś Ty naszym Ojcem” (Iz 63,16). Bóg również porównywany jest do ludzkiego ojca, który troszczy się o swoje dzieci i sprawuje nad nimi właściwą dla ojcowskiej roli i zadań opiekę (Ps 103[102],13; Prz 3,12 i Lb 11,12). Jeden z późniejszych nurtów nawiązujących do obrazu Boga Ojca reprezentuje Rabin Akiba (ok. 50–135 r. po Chr.), który powiedział, że „Ulubińcem [Boga] jest człowiek, gdyż został stworzony na obraz Boży”, co później komentowano: „Rabbin Akiwa mówi o wszystkich ludziach, co wynika z przytoczonego wersetu biblijnego skierowanego do wszystkich noachitów, a nie tylko do Izraela”. Por. W. Chrostowski, *Bóg jako Ojciec w judaizmie*, [w:] *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem* (Iz 64,7). *Biblia o Bogu Ojcu*, F. Mickiewicz, J. Warzecha (red.), Warszawa 1999, s. 211.

⁴⁰ Por. J. Drozd, *Ostatnia wieczerza nową paschą*, Katowice 1977, s. 26.

⁴¹ Por. N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 1997, s. 58.

dzającym Paschę po śniadaniu, które powinno odbyć się najpóźniej o godzinie dziewiątej, a więc według ówczesnego sposobu liczenia o godzinie trzeciej, należało rozpocząć porządki, usuwając nawet najdrobniejszą drobinę kwasu z domu. Wieczorem odbywała się wspólna inspekcja domu, by stwierdzić, że już nie ma żadnego kwasu. To tak, jakby miało się odtąd zacząć nowe życie. Czyste. Zaczyna się za sprawą swoistego cudu, podobnie jak wówczas, kiedy Izrael, na dłoni Boga, rozpoczął swoją nową historię po Wyjściu z Egiptu. Stąd też robienie porządków nabiera znaczenia symbolicznego; nie jest zwykłym porządkowaniem domu, ale pozbywaniem się tego, co może prowadzić dom do zepsucia. Wszelkie pozostałości mają być spalone w specjalnym ogniu, w ogniu paschalnym, szczególnie na tę okazję rozniecanym (*biur chamec*). Odbywało się to najczęściej poza domem, w ogrodzie albo na jakiejś innej otwartej przestrzeni⁴².

W czasie Paschy przez siedem dni będzie spożywany niekwaszony chleb (*maca*), który ma przypominać, że wychodząc z Egiptu, ludzie nie zdążyli zakwasić chleba (Wj 12,34). Należy sądzić, że podczas Święta Przaśników, które było integralnie związane z Paschą, spożywano niekwaszony chleb pochodzący z nowych zbiorów, gdyż ferment musiałby pochodzić ze żniw z poprzedniego roku⁴³. Nie tylko chleb ma być niekwaszony; nie wolno też posługiwać się w ogóle żadnym kwaszonym składnikiem pokarmu. Co więcej, należało wszystkie naczynia, przybory, które miały wcześniej kontakt z czymś kwaszonym (*chamec*), starannie oczyścić⁴⁴. *Chamec* symbolizuje „rosnące drożdże” w człowieku, egoizm, arogancję i samolubstwo, które oddzielają go od Boga⁴⁵.

Dzień przed Paschą pierworodnych synów obowiązywał post *taanit bechorim*. Pościli oni, by uczcić śmierć pierworodnych Egipcjan, którzy zmarli w wyniku plagi, jaka spadła na Egipt⁴⁶. Post stawał się formą łączności dziejowej, uczestnictwem w procesie zbawienia, które było udziałem pierworodnych w Egipcie i które aktualizuje się w każdej przeżywanej uroczystości paschalnej.

Ideę oczyszczenia związaną z obchodami Paschy eksponuje relacja Kronikarza o reformie Ezechiasza (727–698 przed Chr.), gdy przesunięto obchody święta ze względu na brak dopełnienia oczyszczenia kapłanów (Krn 30,2n). Wówczas obchody Paschy zostały poprzedzone oczyszczeniem Jerozolimy z oznak pogańskiego kultu (Krn 30,14)⁴⁷.

⁴² Por. S.P. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, tłum. A. Borowski, Kraków 1999, s. 174.

⁴³ Por. E. Gal-Ed, *Księga świąt...*, dz. cyt., s. 35.

⁴⁴ Por. S.P. De Vries, *Obrzędy i symbole...*, dz. cyt., s. 173.

⁴⁵ Por. A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 2000, s. 54.

⁴⁶ Por. N. Kameron-Kos, *Święta i obyczaje...*, dz. cyt., s. 58 i nn.

⁴⁷ Por. J. Unterman, *Pascha*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, P.J. Achtemeier (red.), tłum. G. Berny i in., Warszawa 1999, s. 901.

Oczyszczenie domu Ojca

Gdy zbliżała się pora Paschy, Jezus przybył do Jerozolimy, do domu swego Ojca, do świątyni, by ją przygotować na uroczystości paschalne (J 2,13)⁴⁸. Tak jak każdy dom żydowski przed Paschą powinien być oczyszczony, tak Jezus przed Paschą przybywa do świątyni, która jest domem Jego Ojca, aby dokonać obrzędu oczyszczenia. Hebrajczyk wędrował po stopniach świętości, wchodząc do Jerozolimy, a później pokonując kolejne przestrzenie świętości, aż do dziedzińca kapłańskiego, gdzie kapłani składali ofiary. Do miejsca najświętszego arcykapłan mógł wejść tylko raz w roku – w dzień Jom Kippur. Izraelita wchodząc w kolejne przestrzenie świętości, zachowywał szczególne przepisy czystości, które pozwalały mu zetknąć się ze świętością Boga⁴⁹. W świątyni na dziedzińcu pogan Jezus „napotkał siedzących za stołami bankierów oraz tych, którzy sprzedawali woły, baranki i gołębie” (J 2,14). Dom Jego Ojca stał się miejscem handlowym, targowiskiem, grecką agorą, rzymskim forum, pasażem w markecie!

Wówczas sporządziwszy sobie bicz ze sznurków, powypędzął wszystkich ze świątyni, także baranki i woły, porozrzucił monety bankierów, a stoły powywracał. Do tych zaś, którzy sprzedawali gołębie, rzekł: Weźcie to stąd, a nie róbcie z domu mego Ojca targowiska (J 2,16).

Jezus zatem wypełnił obowiązek synowski wobec Ojca przygotowania domu na Paschę poprzez symboliczne wyrzucenie kwasu grzechu z przestrzeni świętości (por. Ps 69,10; Za 14,21). Prorok Zachariasz zapowiada czasy mesjańskie, w których nie będzie już przekupniów w domu Pańskim⁵⁰. To, co wydawało się świętością dla kupujących, bo mieli to złożyć w świątyni w ofierze, stało się źródłem grzechu. Dlaczego? Jezus w innym kontekście wyjaśnia, odwołując się do proroka Ozeasza: „Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary” (Oz 6,6; por. Mt 9,13; 12,7). Kult ofiarniczy w świątyni przybrał formę handlu i w ten sposób sama świątynia stała się agorą, zatraciła swoją pierwotną funkcję domu, w którym

⁴⁸ Jezus wypełnia obowiązek pielgrzymowania do świątyni w czasie paschy (Wj 12,14-20. 43-49; Kpł 23, 4-8; Pwt 16,1-8); Józef Flawiusz, *Wojna żydowska (Bellum Iudaicum)*, tłum. J. Radożycki, Poznań 1980, II,10. Por. C.K. Barrett, *The Gospel According to St John an Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1962, s. 162.

⁴⁹ Misza wyszczególnia dziesięć stopni świętości, które wymagały odpowiedniego zachowania wiernych i kapłanów. Por. A. Malina, *Świętość ziemi, Jerozolimy i świątyni w czasach Nowego Testamentu (Kelim 1,6-9)*, „Colelectanea Theologica” 74/2 (2004), s. 63 i nn.

⁵⁰ Por. J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, seria: *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Leipzig 1985, s. 86.

jest obecny Bóg. Jezus zatem odrzuca zewnętrzne formy kultu i zaprasza do spotkania ze swoim Ojcem poprzez przemianę wnętrza, które poprzez okazywane miłosierdzie wobec bliźnich otwiera się na miłosierdzie Boga.

Synoptycy uzasadniają wystąpienie Jezusa w Świątyni Jerozolimskiej złożonym cytatem Iz 56,7 i Jr 7,11 akcentującym funkcję modlitewną świątyni, a Jan uwypukla obecność Ojca w domu⁵¹. Klamrą odniesienia do Ps 69(68) spina się dwa wydarzenia – oczyszczenie świątyni i śmierć Jezusa na krzyżu. Jezus na krzyżu zawoła „pragnę” i zrealizują się słowa Ps 69(68),22: „a gdy byłem spragniony [δίψων – *dipsan*], poili mnie octem [ὄξος – *oksos*]”. Gorliwość o dom Ojca zrealizuje się w oczyszczeniu ludzkości z grzechu i zbudowaniem Nowej Świątyni, którą jest Jego ciało (σῶμα – *sōma*; J 2,21). Do Ps 69(68) nawiązuje Jezus w czasie ostatniej wieczerzy, gdy mówi:

Jeżeli was świat nienawidzi, wieście, że Mnie pierwszej znienawidził. Gdybyście byli ze świata, świat by was kochał jako swoją własność. Ale ponieważ nie jesteście ze świata, bo Ja was wybrałem sobie ze świata, dlatego was świat nienawidzi. (...) Kto Mnie nienawidzi, ten i Ojca mego nienawidzi. (...) Teraz jednak widzieli (...), a jednak znienawidzili i Mnie, i Ojca mego. Ale to się stało, aby się wypełniło słowo napisane w ich Prawie: Nienawidzili Mnie bez powodu (J 15,18-19.23-25).

Talmud opisuje zniszczenie świątyni jako karę od Boga. Za jaki grzech naród żydowski został ukarany w 70 roku, niemal 40 lat po odrzuceniu i ukrzyżowaniu Jezusa? Tekst talmudyczny wyjaśnia: „Ale dlaczego drugie sanktuarium zostało zniszczone, czy dlatego, że w tym czasie [Żydzi] zajmowali się Torą, nakazami i dobroczynnością? Bynajmniej, bo tam panowała nienawiść bez powodu”⁵². Jezus używa tych samych słów: „nienawidzili Mnie bez żadnego powodu” (Ps 69 [68],5), aby zapowiedzieć swe odrzucenie i ukrzyżowanie (J 15,25)⁵³.

Proces budowania Nowej Świątyni rozpocznie się na krzyżu, gdy z ciała Jezusa wypłynie krew i woda. W ten sposób wypłynie symbolicznie z Jezusa dar życia, który uobecni się przede wszystkim w dwóch sakramentach: chrzcie i eucharystii. Jezus zapowiada budowę tej Nowej Świątyni w przeciągu trzech dni (J 2,19), które z kolei zapowiadają chwilę Jego zmartwychwstania.

⁵¹ Synoptycy podążają za wersją LXX w cytacie złożonym z Iz 56,7 i Jr 7,11, chociaż Mk uzupełnia cytat akcentem uniwersalnego przesłania. Por. R.H. Gundry, *The Use of Old Testament in St. Mathew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope*, Leiden 1967, s. 19.

⁵² Zob. Talmud, Joma 9b.

⁵³ Por. R.H. Schoeman, *Zbawienie bierze początek od Żydów*, Warszawa 2016, s. 132 i nn.

Pragnienie oczyszczenia życia

Okolo południa, a według zwyczajowego czasu Bliskiego Wschodu o godzinie szóstej, czyli naszej dwunastej, przybywa do studni Samarytanka. Niesie w swoich dłoniach dzban, by zaczerpnąć wody. Woda mogła zaspokoić pragnienie, ale też posłużyć do obmycia. W jakimś stopniu Samarytanka przypomina człowieka, który niesie dzban z wodą, i w domu, do którego wejdzie, uczniowie mają przygotować Paschę (Mk 14,13-14). Woda niesiona przez tego człowieka mogła posłużyć do oczyszczenia, w szczególności jeśli był to dom, w którym mieszkał kapłan przygotowujący się do liturgii w Świątyni Jerozolimskiej. Chociaż obydwa konteksty są odmienne, to jednak łączy je idea wody. Wodę wyprowadził Mojżesz ze skały na pustyni (Wj 17,5nn), po wodę Samarytanie chodzili do źródła, z którego korzystał ich przodek Jakub⁵⁴.

Samarytanka pragnie zaczerpnąć wody i udać się do miasteczka, do swojego nieuporządkowanego domu. Wcześniej była zamężna pięciokrotnie, a mężczyzna, z którym była wówczas, nie był jej mężem. Kobieta pokrzywdzona przez los! Prawdopodobnie pięciu mężczyzn dało jej list rozwodowy, bo tylko mężczyźni mieli takie prawo w starożytnym Izraelu⁵⁵, szósty zaś prawdopodobnie służył w legionach rzymskich i według ówczesnego prawa nie mógł jej poślubić przed zakończeniem służby⁵⁶. Sytuacja taka była wielce prawdopodobna, bo wielu Samarytan wówczas wstępowało do służby wojskowej w legionach, by otrzymać godziwe utrzymanie na przeludnionych terenach Samarii. Kobiety samarytańskie uważano za nieczyste już od urodzenia, sugerując, że bardzo wcześnie przechodzą pierwszą menstruację⁵⁷. Zetknięcie się z taką kobietą powodowało zaciągnięcie na siebie nieczystości. Taki pogląd umacniał się tym bardziej, że relacje między Samarytanami i Żydami były napięte. Samarytan odsunięto od kultu w Jerozolimie, co spowodowało, że rozwinęli alternatywny kult na Górze Garizm. Za rządów Jana Hirkana w 128 roku przed Chr. zburzono im jednak

⁵⁴ Por. A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, seria: *Regensburger Neues Testament* 4, Regensburg 1957, s. 106.

⁵⁵ Teoretycznie inicjatywę rozwodową miała również kobieta, ale zawsze mąż mógł się nie zgodzić na rozwód. Natomiast kobieta, gdy dostawała list rozwodowy, nie miała żadnej możliwości odmowy. Por. P. Stasiuk, *Matężństwo u Żydów*, [w:] *Matężństwo w kościele katolickim oraz w czterech religiach niechrześcijańskich (judaizm, islam, hinduizm, buddyzm)*, G. Dzierżon (red.), Kraków 2014, s. 95.

⁵⁶ Por. J.K. Kim, *Woman and Nation: An Intercontextual Reading of the Gospel John from a Postcolonial Feminist Perspectiv*, Boston–Leiden 2004, s. 105.

⁵⁷ Por. *Tohorot*, Nidda 4,1; T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, tłum. H. Bednarek, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, W.R. Farmer (red.), Warszawa 2000, s. 1330.

tę świątynię. Od tej pory nieufność wzajemna była tak duża, że Samarytanie i Żydzi unikali spotkań⁵⁸.

Rzekomą nieczystość zaciągało się ponadto poprzez korzystanie z naczyń, którymi posługiwali się Samarytanie⁵⁹. Samarytanka zatem nie tylko była nieczysta, ale w oczach ówczesnych ludzi była również grzeszna, ponieważ miała już pięciu mężów, a obecnie żyła z mężczyzną w nielegalnym związku. Dla ludzi nieważna była przyczyna rozpadu jej związków – i tak winę przypisywali kobiecie, chociaż to mężczyźni ją krzywdzili, dając jej kolejno listy rozwodowe. Nawet gdyby przyjąć, że to nie listy rozwodowe były przyczyną zawiązania przez nią tylu związków, lecz pięciokrotnie owdowiała, co jest mało prawdopodobne, to i tak winy ewentualnej śmierci mężów doszukiwano by się po stronie kobiety. W tle pozostaje historia Sary opisana w Księdze Tobiasza, gdzie kobieta zostaje przedstawiona jako opanowana przez demona Asmodeusza, który zabija jej kolejnych siedmiu mężów. Bez interwencji Boga w postaci obecności anioła Rafała kobieta sama nie mogła się uwolnić od działania Asmodeusza, którego wpływ wywołał u niej nadpobudliwość erotyczną prowadzącą do śmierci kolejnych mężów⁶⁰.

W tym kontekście kulturowym spotkanie Samarytanki i Jezusa jest wyjątkowe. Z jednej strony kobieta odrzucona i pogardzana, z drugiej strony mężczyzna, który pochodzi z Izraela. Do tego spotkania nie powinno dojść, bo przebywanie Samarytanki i Żyda przy studni oznaczało naruszenie ówczesnego ładu społeczno-religijnego. Tym bardziej że w ówczesnym zwyczaju często spotkania przy studni inicjowały związek małżeński. Przy studni sługa Abrahama znalazł Rebekę, która została małżonką Izaaka (Rdz 24,10-27), również przy studni Jakub znalazł swoją przyszłą małżonkę Rachelę (Rdz 29,1-12)⁶¹, przy źródle Bóg interweniuje w sprawie wygnanej Hagar, przy źródle Mojżesz spotkał swoją przyszłą małżonkę Seforę (Wj 2,15). A jednak dochodzi do spotkania Samarytanki i Jezusa przy studni z całą otoczką kulturową, która mogła wywoływać zgorszenie u ludzi ówczesnej epoki! Nie dziwi zakłopotanie uczniów zaistniałą sytuacją (J 4,27). Jezus pokonuje bariery kulturowe, zauważa skomplikowaną sytuację życiową Samarytanki i wyraża pragnienie (*διψάω* – *dipsaō*) pomocy poprzez symboliczny dar wody życia (J 4,14).

⁵⁸ Por. A. Wikenhauser, *L'Evangelo secondo Giovanni*, Morcelliana–Brescia 1962, s. 148 i nn.

⁵⁹ Por. D. Daube, *Jesus and the Samaritan Woman. The Meaning of συγχρόμαι*, „Journal of Biblical Literature” 69 (1950), s. 137–147.

⁶⁰ Por. W. Linke, *Literacka ojczyzna Tobiasza. Tło kulturowe Tb jako klucz teologicznej lektury księgi*, Warszawa 2013, s. 342.

⁶¹ Por. B. Lindars, *The Gospel of John*, [w:] *The New Century Bible Commentary*, London 1982, s. 180.

Spotkanie Samarytanki może jeszcze przypominać spotkanie Eliasza i wdowy z Sarepty. Prorok Eliasza czuje pragnienie, bo potok, nad którym przebywał, wyschł, z woli Bożej, bo w kraju nie padał deszcz (1 Krl 17,7). Eliasza woła do kobiety, wdowy i poganki: „daj mi pić!” (1 Krl 17,10). Wdowa z Sarepty Sydońskiej wychodząc naprzeciwko pragnieniu Eliasza, nawiązuje bliską relację z Bogiem. Uświadamia sobie swoją winę (1 Krl 17,18), która znana jest tylko przez nią i Boga. Po doświadczeniu utraty syna przez wdowę następuje moment obdarowania go życiem. Bóg poprzez Eliasza oczyszcza z winy wdowę z Sarepty Sydońskiej, czego znakiem jest dar życia dla jej syna. Samarytanką przez wypowiedzenie słowa „pragnę” (διψάω – *dipsao*) wyraża gotowość uporządkowania swojego życia poprzez Jezusa (J 4,15). Otwiera się na dar nowego życia, które proponuje jej Jezus, zamykając jej przeszłość! Jej pragnienie zapowiada pragnienie Jezusa. Godzina szósta, o której przybyła do studni, to godzina, w której Jezus rozpocznie proces składania siebie w ofierze na krzyżu (J 19,14), i w tym czasie zawoła: „pragnę”! Pragnę przyjąć twój niepokój, twoje słabości, twoje grzechy, Samarytanko, i sprawić „byś już więcej nie pragnęła” (J 4,15). Samarytanką pozostawi swój dzban przy studni; już nie potrzebuje wody do oczyszczeń i ewentualnego spożycia, teraz poznała źródło wody żywej – Chrystusa, który ją oczyszcza i obdarza nowym życiem, i to życiem wiecznym, bo „On jest prawdziwie Zbawicielem świata” (J 4,42).

Eucharystia zaspokojeniem pragnienia wieczności

Pascha wraz ze świętem Przaśników (14–21 nisan) uobecnia czas wyjścia z Egiptu. Pascha należała do świąt pielgrzymkowych (*szalosz regalim*), a więc każdy, kto miał taką możliwość, powinien ją obchodzić w Jerozolimie. Jezus również udaje się na święto Paschy do Jerozolimy. W Świątyni Jerozolimskiej składano ofiary z baranków, których mięso przynoszono następnie do domu, by w ramach wspólnoty je spożyć. W czasie wieczerzy wpijano cztery kielichy wina i spożywano chleb niekwaszony. W czterech kielichach zbawienia należało się rozsmakować w odzyskanej wolności⁶². Po pierwszym kielichu, w momencie kiedy rozpoczyna się spożywanie macy, wszyscy podnoszą ją do góry i zaczyna się recytować następujący fragment z Hagady:

Otóż to jest ów chleb nędzy, jaki spożywali przodkowie nasi na ziemi egipskiej. Kto głodny niech przyjdzie z nami jeść, każdy kto pragnie niech z nami *Pesach*

⁶² Por. B. Forte, *Cztery noce...*, dz. cyt., s. 7.

odprawi. Obecnie jesteśmy tu, na rok przyszły na ziemi izraelskiej. Obecnie jesteśmy niewolnikami, na rok przyszły będziemy wyzwoleni⁶³.

Autor Księgi Mądrości interpretując wydarzenie pragnienia pokarmu na pustyni, posługuje się figurą synkresis, kary zsyłane na Egipcjan przez Boga przeciwstawiając Jego błogosławieństwu dla Izraelitów. Egipcjanie doświadczyli plag, ponieważ czcili postacie zwierząt – stały się narzędziem spadających na nich represji. To pokazuje, że Bóg ubogaca Izraelitów za pomocą tych samych instrumentów, którymi karci bezbożnych. Egipcjanie zostali ukarani pragnieniem za prześladowanie ludu Bożego, podczas gdy Izraelici, doświadczając pragnienia pokarmu, otrzymali lekcję pokory, by następnie doświadczyć błogosławieństwa Bożego w postaci daru przepiórek (Mdr 16,1-4)⁶⁴.

W drodze na święto Paschy Jezus zatrzymuje się na wzgórzu i czyni wielki znak rozmnożenia chleba, a następnie udaje się do Kafarnaum, by oficjalnie w synagodze wyjaśnić znaczenie tego znaku! Ludzie krzyczą: „Panie dawaj nam zawsze chleba” (J 6,34). Pragniemy chleba! Jezus wyjaśnia: „Jam jest (Ἐγώ εἰμι – *Egō eimi*) chleb życia. Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął, a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć (διψᾶω – *dipsaō*) nie będzie” (J 4,35). Jezus zapowiada nowy pokarm, dar chleba eucharystycznego, który zaspokoi pragnienie życia wiecznego. Zapowiada moment, kiedy sam na krzyżu będzie sprawował pierwszą Eucharystię, wyzwalać ludzi z grzechu, który przyniósł śmierć na świat! Po zapowiedzi pokarmu w postaci ciała (σάρξ – *sarks*) i napoju w postaci krwi (αἷμα – *haima*) (J 6,54) następuje weryfikacja grona uczniów, ich wiary w obecność eucharystyczną Jezusa. Jak słyszymy: „odtąd wielu uczniów Jego się wycofało i już z Nim nie chodziło” (J 6,66). Ich pragnienia zatrzymały się w przestrzeni tego świata, nie byli w stanie wypowiedzieć pragnienia spożywania ciała i krwi Jezusa, które daje życie wieczne (J 6,54-58). W tym kontekście swoje wyznanie wiary składa Piotr, stwierdzając: „Ty jesteś Świętym Boga” (J 6,69). Cóż oznacza to wyznanie wiary? U synoptyków Piotr pod Cezareą Filipową stwierdza: „Ty jesteś Mesjasz” (Mk 8,29); „Ty jesteś Mesjasz Syn Boga żywego” (Mt 16,16); „Za Mesjasza Bożego” (Łk 9,20). Zaprezentowane odpowiedzi Piotra

⁶³ H. Nussbaum, *Przewodnik judaistyczny*, Warszawa 1893, s. 243; *Hagada opowiadana o wyjściu z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Wiedeń 1927, s. 8. Słowa o pragnieniu mogą brzmieć również: „Wszyscy, którzy łakniecie, przyjdźcie i jedzcie z nami, wszyscy, którzy jesteście w potrzebie, przychodźcie i świętujcie z nami Pesach”. Por. S.P. De Vries, *Obchody i symbole...*, dz. cyt., s. 183.

⁶⁴ Por. B. Ponizy, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, seria: *Biblioteka pomocy naukowych* 17, Poznań 2000, s. 65.

prowadzą od uznania przez Piotra Jezusa jako Mesjasza do stwierdzenia, że jest Synem Bożym⁶⁵.

Natomiast wyznanie wiary po Jezusowym wystąpieniu w synagodze w Kafarnaum zapowiadającym Jego obecność w Eucharystii ukazuje Jezusa jako Najwyższego Kapłana, który składa siebie w ofierze w każdej Eucharystii i spełnia najważniejsze pragnienie ludzkości, dając życie wieczne⁶⁶. Starotestamentalny kapłan miał na mitrze wpisane słowo „święty” (*kadosz*), oznaczające najpełniejszą relację z Bogiem, która umożliwiała mu w Dzień Pojednania wejście do Miejsca Najświętszego i prośenie o darowanie grzechów Izraelowi i sobie⁶⁷. Prośby wszystkich arcykapłanów zostały jednak zrealizowane dopiero w liturgii, którą Jezus sprawował na krzyżu, w pierwszej Eucharystii, „bo krew wołów i kozłów nie była w stanie zgładzić ludzkich grzechów” (Hbr 10,4). Starotestamentalny arcykapłan wyrażał najwyższy stopień oczyszczenia w relacji do Boga, Piotr poprzez swoje wyznanie wiary dostrzega teraz w Jezusie Tego, który jest najdoskonalszym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi. Identyfikuje pojęcie Logosu z prologu z hebrajskim obrazem Świętego, który pośredniczy na drodze oczyszczenia ludzkości z grzechu i otwarcia przestrzeni życia wiecznego⁶⁸.

Zapowiedź w czasie Święta Namiotów daru chrztu realizującego pragnienie wieczności

W kompozycji Ewangelii Jana cudowne rozmnożenie chleba i mowa eucharystyczna w Kafarnaum posiadają kontekst paschalny, a więc mamy czas wiosny, przełom marca i kwietnia. Natomiast kolejna perykopa przenosi akcję w porę jesienną, na Święto Namiotów. Ewangelista kilka miesięcy Jezusowej działalności

⁶⁵ Por. A. Wikenhauser, *L'Evangelo secondo Giovanni*, dz. cyt., s. 187 i nn.

⁶⁶ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, seria: *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament* 4/2, Częstochowa 2008, s. 618.

⁶⁷ Kapłan odznaczał się najwyższą formą czystości. Nie mógł spełniać swoich funkcji, jeżeli miał jakąś fizyczną wadę (Kpł 21,17-24), jeżeli był rytualnie nieczysty, pod działaniem alkoholu czy poślubił kobietę, której kapłan nie miał prawa poślubić. Kapłan mógł pojąć za żonę tylko dziewicę Izraelitkę, która nie była rozwódką, prostytutką, neofitką i, w przypadku arcykapłana, wdową (Łk 21,14). Ezechieli dopuszcza poślubienie wdowy po kapłanie (Ez 44,22). Kapłan nie mógł narażać się na nieczystość przez chodzenie na cmentarz, z wyjątkiem pogrzebu najbliższych krewnych (rodziców, rodzeństwa, dziecka czy żony) (Kpł 21,1-3). Por. L.H. Schiffman, *Kapłani*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, dz. cyt., s. 510 i nn.

⁶⁸ M. Wojciechowski zauważa, że wyznanie Piotra „Tyś jest Święty Boga” obejmuje również uznanie boskości Jezusa. Por. M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa 1996, s. 82-88.

wypełnia krótkim stwierdzeniem: „Jezus obchodził Galileę” (J 7,1), jakby sugerując, że Jezus objawia swoje posłannictwo w czasie świąt i w nim realizuje się oraz wypełnia liturgia starotestamentalna.

Jezus przybywa na jesienne (wrzesień/październik) Święto Namiotów (*Sukkot*). W czasie tego święta Izraelici dziękowali za zebrane zbiory mijającego roku i prosili o dalsze błogosławieństwo. Rozpoczął się w tym czasie zbiór oliwek⁶⁹ i winogron. Wino mieszane z wodą było podstawowym napojem⁷⁰. Oliwa służyła jako pokarm, źródło światła (lampki oliwne), do namaszczenia ciała w celach leczniczych, jako kosmetyk, w liturgii do namaszczenia przedmiotów świątyni (Wj 30,26-29; 40,9-11) oraz namaszczenia przyszłego kapłana (Wj 40,12-15; por. Wj 30,30-31; Kpł 8,12; 2 Mch 1,10). Oliwą posługiwano się również w rytuale oczyszczenia z trądu mającym znaczenie symbolicznego przywracania do życia⁷¹. Jeśli zbiory oliwek i winogron przebiegną pomyślnie, rok będzie można zaliczyć do błogosławionych. W czasie Święta Namiotów Izraelici wspominali ponadto

⁶⁹ Od kwitnienia do zbioru owoców upływa sześć do siedmiu miesięcy, a więc zbiór odbywa się od października do grudnia. Por. Z. Włodarczyk, *Siedem upraw biblijnych i ich symbolika*, Kraków 2008, s. 69.

⁷⁰ „W dawnych czasach – o czym się rzadko dziś pamięta – wino ceniono tak wysoko również dlatego, że picie wody było zbyt ryzykowne. Chociaż związek przyczynowy między rozstrojem żołądka i przedostawaniem się ścieków do ujęć wody odkryto nieco ponad sto lat temu, ludzie od dawna zdawali sobie sprawę, że «obca» woda nie jest bezpieczna. Mieszkańcy wiosek mieli odporność przeciw lokalnym drobnoustrojom, ale jeśli we wsi pojawił się przybysz, owe zarazki mogły dokonać spustoszenia w jego przewodzie pokarmowym. To samo groziło mieszkańcom wsi, gdy wybierali się w podróż. Dlatego rozważny człowiek nie pił wody w obcych stronach, chyba że zacerpnięto ją z czystego strumienia z dala od siedzib ludzkich. Zwykle gaszono pragnienie winem lub piwem, gdyż proces ich powstawania jest zabójczy dla większości drobnoustrojów”. Por. H. Hobhouse, *Ziarna bogactwa. Pięć roślin, dzięki którym powstały fortuny*, tłum. W. Górnaś, Warszawa 2010, s. 110. Obraz obdarowywania winem lub jego spożywanie często pojawia się w tradycji biblijnej (2 Sm 16,1; 1 Krn 12,41; 1 Krn 16,3; Ne 13,15; Hi 24,11; Syr 39,26; Am 9,13). Tematyka związana z winoroślą w Biblii jest tak częsta, że świadczy o jej rozpowszechnionej uprawie. Winorośl w Biblii występuje 23 razy, winogrona 26, winobranie raz, o winie jest mowa aż 229, a o winnicy wspomina się 137 razy. Por. J. Pick, *W świecie Biblii. Flora*, Pelplin 1998, s. 161. Wino spożywano nie tylko na przyjęciach (Dn 1,5; 5,1; Est 1,1-9; J 2,1-10), ale także przy każdym posiłku (Rdz 27,25; Łk 7,33). Hebrajskie słowo oznaczające „ucztę” pochodzi od słowa „pić”. Wino zabierano w podróż (Sdz 19,19) i uznawano za główny produkt wśród zapasów dla wojsk stacjonujących w twierdzach obronnych (2 Krn 11,11). W okresie hellenistycznym wino mieszano z wodą (2 Mch 15,39). Izajaszowa uwaga na temat rozcieńczania wina wodą (1,22) każe nam przypuszczać, że wcześniej tego nie praktykowano. Wino zmieszane z wodą doprawiano ziołami i przyprawami (Prz 23,30; Iz 5,22; Pnp 8,2). Por. J.J. Pilch, *Słownik kultury biblijnej*, tłum. M. Zamora, B. Śliwińska, Łódź 2004, s. 102.

⁷¹ Por. Z. Włodarczyk, *Siedem upraw...*, dz. cyt., s. 74.

wędrówkę przez pustynię, gdy Bóg ich prowadził w światłości (Wj 13,21-22; Mdr 18,3); na tę pamiątkę na dziedzińcu świątyni zapalano cztery złote menorry o wysokości 16 metrów, każda z misą mieszczącą po 9 litrów oliwy⁷². Jezus w czasie tego święta, być może wskazując na płonące menorry, ogłosił: „Ja jestem (Ἐγὼ εἰμι – *Egō eimi*) światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (J 8,12). To światło zaczyna prowadzić wyznającego wiarę w Jezusa od momentu chrztu ku pełni życia.

Przez nawiązanie do Wyjścia Sukkot stało się również świętem współmieszkania Boga i ludzi. Na pustyni Pan zamieszkał bowiem pod namiotem, dzieląc niepewny los swego ludu. Towarzyszył odtąd Izraelowi w jego koczowniczym życiu, aż do wejścia do Ziemi Obiecanej. Na tę pamiątkę, odtwarzając los wędrówki przez pustynię, Izraelici budowali przed domem szałas, zamieszkując w nim wraz z Bogiem. Przyjście Boga do swego ludu na Synaju usuwało dystans, jaki zaistniał po upadku człowieka (Rdz 3,23-24), i zapowiadało przyszłe nadejście. W prologu Jan Ewangelista podkreśla związek między Sukkot i tajemnicą wcielenia: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało [rozbiło namiot – gr. ἐσκήνωσεν – *eskenōsen*, od *skene* – namiot] wśród nas” (J 1,14). W jego przekonaniu przyjście Jezusa do ludzi jest pełną realizacją nadziei związanej ze świętem Sukkot⁷³. Każdego dnia w ciągu siedmiu dni święta synowie Izraela wstępowali na górę do świątyni, machając gałązkami czterech roślin i śpiewając Hallel. Zgodnie ze zwyczajem każdy Żyd bierze do prawej ręki *lulaw* składający się z jednej gałązki palmy, trzech gałązek mirtu i dwóch gałązek wierzby nadrzecznej, w lewej ręce trzyma *etrog*, owoc cytrusowy. Biorąc do ręki cztery zioła, wypowiada się błogosławieństwo nad *lulawem*, następnie macha nim na cztery strony świata ku czci Tego, do którego należy cała ziemia, oraz w górę i w dół, aby oddać hołd Temu, który stworzył niebo oraz ziemię i który jest jedynym Panem wszystkiego, co istnieje⁷⁴.

W szczególności obecność gałązek wierzby w zestawie *lulawu* sugerowała prośbę o dar wody⁷⁵. Zanoszone przed oblicze Boże modlitwy wyrażały prośbę o dar wody, bo zbliżała się pora deszczowa i od niej zależały plony w nowym roku. Sukkot jest świętem radości z obfitości płodów ziemi i z obecności Boga. Jednak w tej radości tkwi pewien element niezaspokojenia i oczekiwania na doskonalsze spełnienie. Obecność Boga wśród ludu rodzi nadal pragnienie

⁷² Zob. *Miszna*, Sukka 5,2-4; *Gemara*, Sukka 52b. Por. D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2004, s. 302.

⁷³ Por. E. Dahler, *Święta i symbole*, dz. cyt., s. 37.

⁷⁴ Por. *Talmud*, Sukka 37b.

⁷⁵ Wierzbę łączono z wodą, była symbolem sił vitalnych i odrodzenia (por. Jr 17,7-8; Ps 1,3). Por. B. Szczepanowicz, *Rośliny biblijne*, Kraków 2017, s. 161.

rzeczywistego znalezienia się wobec Boga twarzą w twarz, pragnienie pełnej więzi, nieskończonej radości⁷⁶. To pragnienie więzi z Bogiem realizuje się w momencie wspólnego zamieszkania, czyli włączenia do wspólnoty, którą zakłada Jezus.

W czasie wędrówki przez pustynię Izraelici doświadczyli pragnienia wody i zostali obdarowani darem wody, gdy Mojżesz wyprowadził ją ze skały (Wj 17,6; Lb 20,11; Ps 105[104],41). Słyszymy, że Bóg Hebrajczyków „prowadził przez pustynię wielką i straszną, pełną węzów i skorpionów, w pragnieniu (hebr. *cime'on*; gr. $\delta\iota\psi\acute{\alpha}\omega$ – *dipsaō*, bez wody. On ci wyprowadził wodę ze skały” (Pwt 8,15)⁷⁷. O tym wydarzeniu wspomina autor Księgi Mądrości, gdy pisze o Mądrości, która

poszczęściła ich dziełom przez ręce świętego Proroka: przebyli bezludną pustynię i rozbili namioty w miejscach niedostępnych. Stawili czoło nieprzyjaciołom i odparli wrogów. Wołali do Ciebie, gdy byli spragnieni ($\delta\iota\psi\acute{\alpha}\omega$ – *dipsaō*) i otrzymali wodę z litej skały, w pragnieniu ($\delta\iota\psi\acute{\alpha}\omega$ – *dipsaō*) ochłodę – z kamienia twardego (Mdr 11,1-4).

Hagiograf zręczną figurą antytezy pokazuje, jak Bóg błogosławi Izraelowi, posługując się tym samym narzędziem, za pomocą którego karze Egipcjan, którzy zabijali dzieci hebrajskie (Mdr 11,5-7)⁷⁸.

Woda była symbolem życia i przypominała tę, która wypływała w Edenie i nawadniała cały ogród i całą ziemię. Bóg jest panem obfitości wody i jej braku, bo „rzeki zamienia w pustynię, oazy na ziemię spragnioną (hebr. *cime'on*; gr. $\delta\iota\psi\acute{\alpha}\omega$ – *dipsaō*^{LXX}), ziemię żyzną na słony ugór skutkiem niegodziwości jej mieszkańców. Pustynię zamienił w zbiornik wody, a ziemię suchą w oazę” (Ps 107[106],33-35)⁷⁹. Uczucie pragnienia wyraża się w potrzebie dostarczenia organizmowi podtrzymującego życie płynu, w znaczeniu przenośnym zaś to odczucie braku wody życia, czyli Boga: „Jak łania pragnie wody ze strumieni, tak dusza moja pragnie Ciebie, Boże! Dusza moja pragnie Boga, Boga Żywego” (Ps 42[41],2n). Analogicznie, według tradycji, woła modlący się Dawid na pustyni: „Boże, Ty Boże mój, Ciebie szukam; Ciebie pragnie ($\delta\iota\psi\acute{\alpha}\omega$ – *dipsaō*^{LXX}) moja dusza, za Tobą tęskni moje ciało, jak ziemia zeschła, spragniona, bez wody” (Ps 63[62],2). Niczym niewynagrodzone ugaszenie pragnienia staje się obrazem ostatecznego zbawienia (Iz 55,1). Prorok Amos woła: „Przyjdą kiedyś takie dni,

⁷⁶ Por. E. Dahler, *Święta i symbole*, dz. cyt., s. 36.

⁷⁷ Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby...*, dz. cyt., s. 31.

⁷⁸ Por. B. Poniży, *Księga Mądrości...*, dz. cyt., s. 61.

⁷⁹ Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby...*, dz. cyt., s. 31.

że Bóg ześle głód na ziemię, nie głód chleba ani pragnienie wody, lecz głód słuchania słów Pańskich” (Am 8,11)⁸⁰. W tradycji prorockiej woda nabrała też znaczenia znaku oczyszczającego z grzechu, w szczególności u proroków Joela (4,18n) i Deutero-Zachariasza (13,1; 14,8)⁸¹. Zaspokojenie pragnienia „wody” staje się jednym z kryteriów sądu nad ludzkim życiem (Mt 25,35.37.42). A jedną z dróg szczęścia jest pragnienie czynienia sprawiedliwości (Mt 5,6). Ostatecznie największym pragnieniem człowieka jest osiągnąć życie wieczne w obecności Boga; wówczas ludzie „nie będą już łaknąć ani nie będą już pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał, bo paść ich będzie Baranek, który jest pośrodku tronu, i poprowadzi ich do źródeł wód życia: i każdą łzę ottrze Bóg z ich oczu” (Ap 7,16).

W czasie liturgii Święta Namiotów w świątyni kapłani zapalali światło w menorze, świeczniku siedmioramiennym, i z sadzawki Siloam przez Bramę Wodną⁸² procesyjnie przynosili wodę, by wylać ją przy ołtarzu, prosząc o dar wody, która jest źródłem życia.

W ostatnim, najbardziej uroczystym dniu Święta [Namiotów], Jezus stojąc, zawołał donośnym głosem: Jeśli ktoś jest spragniony (διψᾶω – *dipsaō*), a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza. A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był dany; ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony (J 7, 37-39)⁸³.

Jezus zapowiada dar Ducha, którego świat otrzyma w momencie Jego śmierci na krzyżu. Ten Duch będzie źródłem życia (J 19,30). Na krzyżu z boku Jezusa wpływa woda, która staje się wodą oczyszczającą i otwierającą życie wieczne w czasie chrztu we wspólnotcie Kościoła. W tym momencie spełnia się proroctwo Jana Chrzciciela: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (J 1,29). Kontynuacją tego daru Ducha na krzyżu jest dar Ducha, który otrzymują uczniowie, gdy Jezus mówi do nich: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane”

⁸⁰ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 185 i nn.

⁸¹ Por. J. Musielak, *Nowotestamentowe odniesienia do Święta Szalasów*, [w:] *Verbo Domini Servire opuscula Joanni Cantio Pytel septuagenario dedicata*, Poznań 2000, s. 83 i nn.

⁸² Brama Wodna posiadała swoją nazwę właśnie od faktu wnoszenia przez z nią dzbaną z wodą w czasie liturgii Święta Namiotów. Por. *Miszna*, Szekkalim 6,3.

⁸³ W symbolu daru wody możemy dostrzegać obecność Ducha Świętego (Iz 12,3; 55,1; Ez 36,25-27). Por. Z. Grochowski, *Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18-19), luogo di rivelazione del Maestro*, seria: *Studia Biblica Lublinensia XIII*, Lublin 2015, s. 309.

(J 20,22). Zatem uczniowie otrzymują misję oczyszczania ludu, który będzie mógł wejść do domu swojego Ojca, który czeka na nich w niebie! Wejść jednak będą mogli tylko ci, którzy podejmą trud oczyszczenia i to oni na sądzie usłyszą: „Jam jest Alfa i Omega. Początek i Koniec. Ja pragnęcemu dam darmo pić ze źródła wody życia. Zwycięzca to odziedziczy i będę Bogiem dla niego, a on dla mnie synem” (Ap 21,6). Autor Apokalipsy przypomina, że Bóg w Jezusie daje dar oczyszczenia i otwarcia się na nowe życie, bo „kto odczuwa pragnienie, niech przyjdzie, kto chce, niech wody życia darmo zaczerpnie” (Ap 22,17).

Wydarzenie krzyża – oczyszczenie i dar Ducha, który kształtuje życie wieczne

Kiedy zaprowadzono Jezusa od Kajfasza do rezydencji Piłata, delegacja żydowska na czele z arcykapłanem odmówiła wejścia do pretorium z obawy przed zaciąganiem nieczystości przed świętem Paschy (J 18,28). O jaką nieczystość chodziło? Problemem dla Żydów była obecność chleba kwaszonego w domu pogańskim, gdyż w wigilię paschalną od południa nie wolno było przetrzymywać w domu kwasu (Pwt 16,4)⁸⁴. Jezus został wprowadzony w strefę grzechu przed świętem Paschy, by z tego grzechu ludzkość wyzwolić w czasie tego święta.

W czasie procesu przed Piłatem Jezus zostaje ubrany w płaszcz purpurowy i koronę z cierni, co sugeruje Jego godność królewską (mesjańską), ale ten strój ma jeszcze głębszy wymiar, ponieważ purpura jest symbolem grzechu – to Jezus w owym geście przywdziania szat purpurowych przyjmuje grzechy świata. W ten sposób realizuje się liturgia odpuszczenia grzechów ze święta Jom Kippur, gdy arcykapłan brał szkarłatną szarfę, której część przywiązywał do rogów kozła, a część do drzwi świątyni. Szkarłatna szarfa symbolizowała grzechy. Bóg powiedział: „Choć wasze grzechy będą czerwone jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choć będą czerwone jak purpura, staną się białe jak wełna” (Iz 1,18). Talmud wzmiankuje interesujący fenomen, jaki wiązał się z tą szarfą. Otóż, gdy kozioł dla Azazela ginął, strącony ze skały, szarfa uwiązana u drzwi świątyni zmieniała kolor ze szkarłatnego na biały. Szarfa przestała zmieniać kolor na około 40 lat przed zniszczeniem świątyni w 70 roku po Chr.⁸⁵ Wraz ze zniszczeniem świątyni w 70 roku Izraelici stracili zdolność do składania ofiar przebiegających za grzechy. Niemniej według chrześcijan ofiara ta utraciła swój sens w momencie

⁸⁴ Por. S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 214.

⁸⁵ Zob. *Talmud Jerozolimski*, Moed, Joma 39a; również *Talmud*, Rosz Haszana 31b; A.J. Palla, *Skarby Świątyni*, dz. cyt., s. 81.

ukrzyżowania, czyli bez mała 40 lat wcześniej. Stało się tak, ponieważ Stare Przymierze, z jego ofiarami ze zwierząt dla przebłagania za grzechy, zostało zastąpione przez Nowe Przymierze, w którym Jezus przelał swoją krew za nasze grzechy raz na zawsze. Pisz o tym autor Listu do Hebrajczyków (9,1-10,18)⁸⁶.

Ewangelista relacjonuje, że „w dzień *Przygotowania Paschy*, około godziny szóstej”, (J 19,14) Piłat wydał Jezusa na ukrzyżowanie. Była to godzina, o której Samarytanka wyraziła swoje pragnienie zbawienia. Jezus umierając na krzyżu, zawołał: „pragnę” (διψῶ – *dipsaō*)!⁸⁷ Czego Jezus pragnie na krzyżu? Pragnie przyjąć grzech świata, ten pierwszy, który sprowadził śmierć, by nas wyzwolić z rzeczywistości śmierci. „Stało tam naczynie pełne octu. Nałożono więc na hizop gąbkę pełną octu (ὄξος – *oksos*) i do ust Mu podano. A gdy Jezus skosztował octu, rzekł: Wykonało się!” (J 19,29)⁸⁸. W ten sposób zrealizują się słowa Ps 69 (68),22: „a gdy byłem spragniony (διψᾶν – *dipsan*), poili mnie octem”⁸⁹ (ὄξος – *oksos*)”.

Ewangelista Marek zna czynność podawania octu, ale nie mamy informacji, czy Jezus skosztował ocet (Mk 15,36). Wcześniej Jezusowi było podawane wino zaprawione mirrą, lecz odmówił (Mk 15,23)⁹⁰. Ewangelista Mateusz wyjaśnia, że Chrystus skosztował wina zaprawionego goryczą, ale nie chciał pić

⁸⁶ Por. R.H. Schoeman, *Zbawienie bierze początek...*, dz. cyt., s. 137.

⁸⁷ Czy w Jezusowym wyrażeniu pragnienia jest jakaś polemika ze światem myśli hellenistycznej? Chociaż analogia wydaje się odległa (pojęcia odmienne), to może jednak Jezus wyrażając swoje pragnienie, staje w jakimś stopniu w opozycji wobec myśli filozofii hellenistycznej prezentowanej w szkole Epikura czy w szkole stoickiej, gdzie człowiek powinien ograniczać swoje pragnienia (ἐπιθυμία – *epithymia*). Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1: *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004, s. 361; Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 1960, s. 235. Ideałem ówczesnych prądów filozoficznych było godne przyjęcie śmierci z jak największym dystansem wobec cierpienia. Jezus nadaje sens cierpieniu, które nabiera znaczenia wyzwajającego z grzechu aż po ostatni gest przyjęcia octu, symbolu grzechu. Czy idea cierpienia pełnego poświęcenia była obca kulturze hellenistycznej? W jakimś stopniu mit o Prometeuszu cierpiącym za obdarowanie ludzkości dobrem ognia przybliżał środowisku hellenistycznemu tę ideę. Por. V. Zamarovský, *Bogowie i herosi mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. J. Illg, L. Spyryka, J. Wania, Katowice 2002, s. 389–393. Wydaje się jednak, że idea cierpienia niewinnego za innych była trudna do akceptacji dla ludzi żyjących w kulturze hellenistycznej, dlatego Ewangelista Jan wątki związane z cierpieniem próbuje przenieść w tło, eksponując ideę ofiary za grzech, która otwiera dar życia wiecznego.

⁸⁸ Należy zwrócić uwagę, że Rzymianie nie znali zwyczaju podawania skażącemu napojów uśmierających ból. Por. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 1997, s. 371.

⁸⁹ Por. C.K. Barrett, *The Gospel...*, dz. cyt., s. 459.

⁹⁰ Był to napój posiadający właściwości uśmierzające ból. Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 119.

(Mt 27,34)⁹¹. Następnie podano ocet, ale czynność ta została powstrzymana przez zgromadzonych pod krzyżem (Mt 27,48n). Ewangelista Łukasz sugeruje, że to żołnierze podawali ocet Jezusowi (Łk 23,36)⁹². Jednak tylko w Ewangelii Jana Jezus przejmuje inicjatywę i wyraża pragnienie skosztowania octu! Podanie octu na gałązce hizopu (J 19,29)⁹³, która zastępuje trzcinę (κάλαμος – *kalamos*) z relacji Ewangelisty Mateusza (27,48) i Marka (15,36), może posiadać znaczenie teologiczne, ponieważ hizop był używany do pokropienia odrzwi domu krwią w czasie święta Paschy (Wj 12,22). Hizop służył do oczyszczania domu, w którym było podejrzenie trądu (Kpł 14,49-53). Trąd traktowano jako formę nieczystości ze względu na konieczność izolacji, a więc formę wykluczenia społecznego, stawał się obrazem grzechu⁹⁴. Kontekst oczyszczenia z grzechu jest jeszcze pełniej dostrzegalny w rytuale oczyszczenia, do którego używano popiołu z czerwonej krowy. W Księdze Liczb prawodawca nakazuje: „Mąż czysty zbierze popiół krowy i złoży go na czystym miejscu poza obozem, aby dla społeczności Izraelitów był przechowywany do przygotowania wody oczyszczenia; jest to ofiara za grzech” (Lb 19,9). Rytuał oczyszczenia mąż czysty dokonywał hizopem zanurzonym w wodzie z domieszką popiołu z czerwonej krowy (Lb 19,18). Analogiczny kontekst prezentuje Psalmista, gdy woła: „Pokrop mnie hizopem, a stanę się czysty, obmyj mnie, a nad śnieg wybieleję” (Ps 51[50],9)⁹⁵. Zatem w momencie podania octu na gałązce hizopu realizuje się oczyszczenie ludzkości z grzechu, co zapowiedział już na samym początku Jezusowego wystąpienia Jan Chrzciciel, gdy proklamował: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (J 1,29). Jezus przyjmując na krzyżu ocet – kwas przyjął na siebie grzechy ludzkości i w tym momencie „skłoniwszy głowę oddał (παρέδωκεν – *paredōken*) Ducha” (J 19,30). Słowo greckie παρέδωκεν – *paredōken* można tłumaczyć podwójnie; z jednej strony oznacza moment śmierci, z drugiej że Jezus

⁹¹ Mogło to być wino zmieszane z gorzką żółcią. Według Talmudu kiedy prowadzi się człowieka na stracenie, daje się mu kubek wina z ziarnkiem kadzidla, aby stępić jego zmysły. Jak napisano: „Daj mocny napój temu, kto ginie, wino tym z goryczą duszy” (Prz 31,6), Sanhedrin 43a. Por. D.H. Stern, *Komentarz żydowski...*, dz. cyt., s. 125.

⁹² Dla Ewangelisty Łukasza wążek z octem (ὄξος – *oksos*) jest połączony z drwinami (Łk 23,37). W tym kontekście Jezus wypełnia funkcję kozła ofiarnego ze święta Jom Kippur, który przyjmuje na siebie grzechy i je unicestwia wraz z utratą życia.

⁹³ Hizop to niewielki krzak, jego gałązki nie mogły udźwignąć nasączonej gąbki. Hizop jednak pełnił ważną funkcję w liturgicznych rytach Izraela. Por. F. Martin, W.M. Wright IV, *Ewangelia według św. Jana. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, tłum. J. Czapczyk, Poznań 2020, s. 360.

⁹⁴ Por. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki...*, dz. cyt., s. 1017.

⁹⁵ Por. B. Szczepanowicz, *Rośliny biblijne*, dz. cyt., s. 155.

dał Ducha⁹⁶. To zatem moment daru Ducha, który jest źródłem życia, a ono wypłynęło z boku Jezusa jako krew i woda (J 19,34). W tej chwili Jezus otworzył przed ludzkością drogę zbawienia wiodącą poprzez chrzest, który oczyszcza z grzechu i otwiera dar życia wiecznego wraz z Eucharystią, która jest pokarmem podtrzymującym życie wieczne. Jezus kosztując ocet, realizuje swoje pragnienie wypicia kielicha (J 18,11)⁹⁷, który wpisuje się w celebrowaną na krzyżu pierwszą Eucharystię⁹⁸.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną konsekwencję skosztowania octu przez Jezusa na krzyżu. Jezus na mocy prawa zostaje wyłączony z Izraela (Wj 12,15). W ten sposób Ten, który jest Świętym Boga (J 6,69), zostaje wyproszony z domu Ojca, którym jest wspólnota wiary oparta na Torze, i w konsekwencji rozpoczyna się nowa epoka Kościoła, w którym będzie obecny Bóg poprzez ofiarę Eucharystii. Zatem skosztowanie octu przez Jezusa posiada również wymiar eklezjalny zamykający epokę Prawa i rozpoczynający epokę Ducha.

Jak skorzystać z darów, które Jezus ofiarował na krzyżu światu? Jest tylko jedna droga. Jest nią wiara w ten proces zbawczy, który Jezus, oczyszczając świątynię, zapowiedział, a zrealizował na krzyżu!

Jezus prezentując swoją obecność pośród ludzi, zadał pytanie, które i nas dotyczy: „Czyż i wy chcecie odejść?” (J 6,67). To pytanie zadawane jest każdemu pokoleniu: czy jesteś gotowy uznać Moją obecność w chlebie eucharystycznym? Odpowiadamy z wiarą za Piotrem: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga” (J 6,69). Piotr wyznaje, że Jezus jest Najwyższym i Jedynym Kapłanem, który sprawuje nieustannie jedyną liturgię zbawczą na krzyżu, która uobecnia się w chrzcie i Eucharystii. Przeżywane Święta Wielkanocne są manifestacją naszej wiary w Jezusa, który zaprosił nas w ten proces wiary. Ilekroć oczyszczamy się z grzechów, tylekroć uobecniamy wydarzenie chrztu w naszym życiu i otwieramy się na ofiarę krzyża obecną w Eucharystii. A spożywając ciało Jezusa,

⁹⁶ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 248; L. Devilliers, *Jan, opowieść w dwóch odsłonach*, [w:] *Biblia i jej kultura, Jezus i Nowy Testament*, M. Quesnel, P. Gruson (red.), tłum. J. Domańska-Gruska, A. Loba, P. Tomczak, Ząbki 2008, s. 406.

⁹⁷ W Starym Testamencie kielich ma znaczenie metaforyczne i jest symbolem Bożego sądu nad grzechem. Por. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki...*, dz. cyt., s. 297.

⁹⁸ Celem Jezusowego pragnienia staje się dar Ducha Świętego. Tak sugerują F. Martin i W.M. Wright IV, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 360. Jednak jeśli uszczegółowimy ten dar, wydaje się, że należy przesunąć akcent na odpuszczenie grzechu otwierające dar życia wiecznego, który oczywiście we wspólnocie Kościoła będzie się realizował poprzez działanie Ducha Świętego.

spożywamy Ducha (*Ruah*), którego kapłan wzywa nad chlebem i winem, a On – Duch jest dawcą życia!

Konkluzja

Evangelista Jan przedstawia nam Jezusa jako Syna Bożego, który troszczy się o dom Ojca, którym była Świątynia Jerozolimska. Wypędzenie przekupniów jest początkiem liturgii przygotowującej do Paschy, kiedy zostanie otwarta Nowa Świątynia, którą stanie się ciało (σῶμα – *sōma*) Jezusa po liturgii pierwszej ofiary eucharystycznej sprawowanej na krzyżu przez Niego samego, który jest Najwyższym Kapłanem i Królem. W tym momencie wytrysnie źródło wody żywej i zrealizuje się wizja proroka Ezechiela (47,1-12) o Świątyni, która daje życie światu, jakby przywraca stan pierwotnego szczęścia Edenu. Pragnienie ludzkości zostanie zrealizowane w postaci daru życia wiecznego, do którego była potrzebna ofiara z Baranka, jak zapowiedział Jan: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (J 1,29). Ten Baranek oczyszcza świątynię naszego ciała i sprawia, że w nim zamieszkuje Duch, który daje życie (1 Kor 3,16). To mieszkanie dla Ducha Świętego otwiera się w momencie chrztu i w ten sposób możemy skorzystać ze źródła wody żywej proklamowanej przez Jezusa w spotkaniu z Samarytanką (J 4,14) i w czasie Święta Namiotów (J 7,38). Jednak by to się stało, musi zostać spełniony warunek, który wyjaśnia nocą Jezus Nikodemowi: „jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne” (J 3,14). Zatem tym warunkiem jest wiara w Jezusa, i to wiara w Jezusa wywyższonego w Eucharystii. Wiara ta wyraża się pragnieniem spożywania Ciała Syna Człowieczego (J 6,53). Jezus wyjaśnia, że „kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6,54).

Odpowiedź na pytanie Jezusa do podążających za Nim dwóch uczniów Jana: „Czego szukacie?”, brzmiąca: „Rabbi, gdzie mieszkasz?”, nabiera głębszego znaczenia. Jezus im zaproponował: „Chodźcie, a zobaczycie. Poszli więc i zobaczyli, gdzie mieszka, i tego dnia pozostali u Niego” (J 1,39). Przez wspólne zamieszkanie stali się uczniami Jezusa. Jednak ten dom, tutaj na ziemi, jest nietrwały, jak szałas budowany na pamiątkę wędrówki przez pustynię. Prawdę tę uświadamiano sobie w czasie Święta Namiotów, budując szałas. Dom, w którym mają zamieszkać uczniowie, znajduje się w nowej rzeczywistości. Jak zapewnia Jezus: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele. Gdyby tak nie było, to bym wam powiedział. Idę przecież przygotować wam miejsce. A gdy odejdę i przygotuję wam miejsce, przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abyście i wy

byli tam, gdzie Ja jestem (εἰμὶ Ἐγώ – *eimi Ego*)” (J 14,2-3). Do tego domu mogą wejść ci, którzy zostali oczyszczeni, i tę misję otrzymują uczniowie: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20,22). Starotestamentalne liturgie Paschy i Święta Namiotów przygotowywały rzeczywistość oczyszczenia z grzechów i dar życia wiecznego.

Bibliografia

- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 1960.
- Bacon B.W., *The “Five Books” of Matthew against the Jews*, „The Expositor” 15 (1918), s. 56–66.
- Barrett C.K., *The Gospel According to St John an Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1972.
- Bravo B., Wipszycka E., *Historia starożytnych Greków*, t. 3, Warszawa 1992.
- Craghan J.F., *Księga Wyjścia*, [w:] *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, W.R. Farmer (red.), Warszawa 2000, s. 311–358.
- Chrostowski W., *Bóg jako Ojciec w judaizmie*, [w:] *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem* (Iz 64,7). *Biblia o Bogu Ojcu*, F. Mickiewicz, J. Warzecha (red.), Warszawa 1999, s. 205–215.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 1: *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004.
- Czerski J., *Pierwszy List do Koryntian*, Wrocław 2009.
- Dahler E., *Święta i symbole*, tłum. G. Kania, Warszawa 1999.
- Daube D., *Jesus and the Samaritan Woman. The Meaning of συγχράομαι*, „Journal of Biblical Literature” 69 (1950), s. 137–147.
- Devilliers L., *Jan, opowieść w dwóch odstonach*, [w:] *Biblia i jej kultura, Jezus i Nowy Testament*, M. Quesnel, P. Gruson (red.), tłum. J. Domańska-Gruszka, A. Loba, P. Tomczak, Ząbki 2008, s. 395–407.
- Dodd C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1970.
- Drozd J., *Ostatnia wieczerza nową paschą*, Katowice 1977.
- Efraim Brat, *Jezus. Żyd praktykujący*, Kraków 1994.
- Flawiusz J., *Wojna żydowska (Bellum Iudaicum)*, tłum. J. Radożycki, Poznań 1980.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.
- Forte B., *Cztery noce zbawienia. Pascha w tradycji żydowskiej*, Kraków 2009.
- Frazer J.G., *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tłum. H. Krzeczkowski, Kraków 2016.
- Gal-Ed E., *Księga świąt żydowskich*, Warszawa 2005.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1987.
- Gnilka J., *Jezus z Nazaretu*, Kraków 1997.
- Grochowski Z., *Il discepolo di Gesù nell’ora della prova (Gv 18-19), luogo di rivelazione del Maestro*, seria: *Studia Biblica Lublinensia XIII*, Lublin 2015.
- Gundry R.H., *The Use of Old Testament in St. Mathew’s Gospel with Special Reference to the Messianic Hope*, Leiden 1967.
- Hagada opowiadana o wyjściu z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach, Wiedeń 1927.

- Hałas S., *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków 1999.
- Hayes J.H., *Pascha*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, B.M. Metzger, M.D. Coogan (red.), tłum. A. Kaprowicz i in., Warszawa 1996, s. 583–584.
- Hergesel T., *Jezus Cudotwórca*, Katowice 1987.
- Hobhouse H., *Ziarna bogactwa. Pięć roślin, dzięki którym powstały fortuny*, tłum. W. Górnaś, Warszawa 2010.
- Kameraz-Kos N., *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 1997.
- Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000.
- Kim J.K., *Woman and Nation: An Intercontextual Reading of the Gospel John from a Post-colonial Feminist Perspectiv*, Boston–Leiden 2004.
- Kręcidło J., *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana. Funkcja pneumatologiczna w chrystopologicznej strukturze czwartej Ewangelii*, Częstochowa 2006.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999.
- Lindars B., *The Gospel of John*, [w:] *The New Century Bible Commentary*, London 1982.
- Linke W., *Literacka ojczyzna Tobiasza. Tło kulturowe Tb jako klucz teologicznej lektury księgi*, Warszawa 2013.
- List do Galatów*, tłum. H. Langkammer (Biblia lubelska), Lublin 1999.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989.
- Malina A., *Świętość ziemi, Jerozolimy i świątyni w czasach Nowego Testamentu (Kelim 1,6-9)*, „Colellectanea Theologica” 74/2 (2004), s. 63–81.
- Martin F., Wright W.M. IV, *Ewangelia według św. Jana. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, tłum. J. Czapczyk, Poznań 2020.
- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana*, seria: *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament* 4/2, Częstochowa 2008.
- Morgenthaler R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Stuttgart 1972.
- Münnich M., *Azazel – nowe interpretacje*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 55/2 (2002)2, s. 89–108.
- Musiak J., *Nowotestamentowe odniesienia do Święta Szatasów*, [w:] *Verbo Domini Servire opuscula Joanni Cantio Pytel septuagenario dedicata*, Poznań 2000, s. 79–93.
- Nussbaum H., *Przewodnik judaistyczny*, Warszawa 1893.
- Okure T., *Ewangelia według św. Jana*, tłum. H. Bednarek, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, W.R. Farmer (red.), Warszawa 2000, s. 1302–1366.
- Palla A.J., *Skarby Świątyni*, Rybnik 1999.
- Pick J., *W świecie Biblii. Flora*, Pelplin 1998.
- Pierwszy i Drugi List do Koryntian*, tłum. H. Langkammer (Biblia Lubelska), Lublin 1998.
- Pilch J.J., *Słownik kultury biblijnej*, tłum. M. Zamora, B. Śliwińska, Łódź 2004.
- Ponizy B., *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, seria: *Biblioteka pomocy naukowych* 17, Poznań 2000.
- Popowski P., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994.
- Prete B., *Vangelo di Giovanni*, [w:] *Messaggio della Salvezza*, t. 8, Torino 1978.
- Rienecker F., Maier G., *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001.
- Ryken L., Wilhoit J.C., Longman T. III, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003.
- Schiffman L.H., *Kapłani*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, P.J. Achtemeier (red.), Warszawa 1999, s. 508–511.

- Schoeman R.H., *Zbawienie bierze początek od Żydów*, Warszawa 2016.
- Schneidr J., *Das Evangelium nach Johannes*, seria: *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Leipzig 1985.
- Stasiuk P., *Małżeństwo u Żydów*, [w:] *Małżeństwo w kościele katolickim oraz w czterech religiach niechrześcijańskich (judaizm, islam, hinduizm, buddyzm)*, G. Dzierżon (red.), Kraków 2014, s. 61–103.
- Stern D.H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2004.
- Synowiec J.S., *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1994.
- Szczepanowicz B., *Rośliny biblijne*, Kraków 2017.
- Unterman A., *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 2000.
- Unterman J., *Pascha*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, P.J. Achtemeier (red.), tłum. G. Berny i in., Warszawa 1999, s. 900–902.
- Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004.
- Vries S.P. de, *Obrzędy i symbole Żydów*, tłum. A. Borowski, Kraków 1999.
- Walbank F.W., *Świat hellenistyczny*, tłum. G. Muszyński, Warszawa 2003.
- Warzecha J., *Dawny Izrael*, Warszawa 1995.
- Wight F.H., *Obyczaje krajów biblijnych*, tłum. R. Piotrowski, Warszawa 1999.
- Wikenhauser A., *Das Evangelium nach Johannes*, seria: *Regensburger Neues Testament* 4, Regensburg 1957.
- Wikenhauser A., *L'Evangelo secondo Giovanni*, Morcelliana–Brescia 1962.
- Włodarczyk Z., *Siedem upraw biblijnych i ich symbolika*, Kraków 2008.
- Wojciechowski M., *Jezus jako Święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa 1996.
- Wypych S., *Pięcioksiąg*, seria: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych* 1, Warszawa 1987.
- Zamarovský V., *Bogowie i herosi mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. J. Illg, L. Spyрка, J. Wania, Katowice 2002.

JAN KLINKOWSKI (KS. DR HAB., PROF. PWT) – biblista, prezbiter diecezji legnickiej. Dyrektor Akademii Myśli Chrześcijańskiej przy Wyższym Seminarium Duchownym w Legnicy. W latach 1998–2005 dyrektor Diecezjalnego Kolegium Teologicznego w Legnicy i wykładowca w Kolegiach Teologicznych w Wałbrzychu i Jeleniej Górze. Kierownik Katedry Nowego Testamentu i wykładowca w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu oraz w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym im. Edyty Stein w Zielonej Górze oraz w seminariach duchownych we Wrocławiu, Legnicy i Świdnicy. Jest dyrektorem Studium Turystyki Biblijnej przy PWT we Wrocławiu oraz wicemoderatorem Działu Biblijnego im. Jana Pawła II w diecezji legnickiej. Członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Od 2015 roku członek Komitetu Nauk Teologicznych przy wydziale Nauk Humanistycznych i Społecznych Polskiej Akademii Nauk. Autor kilkunastu książek i kilkudziesięciu artykułów naukowych. Organizator wypraw naukowych do Egiptu, Izraela, Jordanii, Syrii, Libanu, wschodniej Turcji, Iranu i Etiopii.

Przemysław Kubisiak

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
przemyslaw.k@icloud.com
ORCID: 0000-0002-6423-2033

Jaskinia Makpela (*mi'arat hammakpelah*). Tradycja żydowska i archeologia świętych grobów w Hebronie

**Cave of Machpelah (*mi'arat hammakpelah*): Jewish Tradition
and Archeology of Holy Graves in Hebron**

ABSTRACT: The history of Biblical Israel is impressive. Although most of the attention of historians and archaeologists is focused on Jerusalem, it should be remembered that the first piece of the Promised Land acquired was a field and a cave in Hebron. Also, here was the first capital of the kingdom of David located, which was moved to Jerusalem after winning the campaign against the Jebusites. Although the topic of Machpelah cave seems quite common, it should be admitted that Polish biblical literature is quite poor in this respect. This article first of all focuses on a short exegesis of excerpts from the Book of Genesis on the subject, then deals with the terminology, which is crucial in understanding the topic. The text sheds new light on Jewish Kabbalah, which in a very interesting way draws on the tradition of Machpelah, very deeply rooted in Judaism. The last point is the archaeological approach, which, although it does not have the possibility of scientific activities in today's sepulchral complex of Biblical patriarchs, brings some interesting facts from the past, stimulating the imagination and creating an incredible atmosphere around one of the most mysterious sacred objects in the world.

KEYWORDS: history, archeology, theology, Jewish tradition

ABSTRAKT: Historia biblijnego Izraela jest imponująca. Mimo że uwaga historyków i archeologów w większości skupiona jest na Jerozolimie, należy pamiętać, że pierwszymi nabytymi na własność skrawkami Ziemi Obiecanej były pole i jaskinia w Hebronie. Tam również mieściła się pierwsza stolica królestwa Dawida, która po wygranej kampanii przeciwko Jebusytom została przeniesiona do Jerozolimy. Choć temat jaskini Makpela wydaje się dość powszechny, polska literatura biblijna jest w tej kwestii dość uboga. Niniejszy artykuł w pierwszej kolejności poświęca uwagę krótkiej egzegezie fragmentów Księgi Rodzaju traktujących o podjętym zagadnieniu;

następnie zostaje przybliżona terminologia, która w kwestii zrozumienia tematu jest kluczowa. Innowacyjny punkt to spojrzenie w głąb żydowskiej kabały, która niezwykle interesująco rysuje tradycję Makpeli, bardzo głęboko zakorzenionej w judaizmie. Ostatnim zagadnieniem jest ujęcie archeologiczne, które mimo braku możliwości działań naukowych w dzisiejszym kompleksie grobowym biblijnych patriarchów przybliży kilka ciekawych faktów z przeszłości, pobudzając przy tym wyobraźnię, i stwarza niesamowitą atmosferę wokół jednego z najbardziej owianych tajemnicą obiektów sakralnych świata.

SŁOWA KLUCZOWE: historia, archeologia, teologia, tradycja żydowska

Historia biblijnego Izraela jest imponująca. Mimo że większość uwagi historyków i archeologów skupia się na Jerozolimie, należy pamiętać, że pierwszymi nabytymi na własność skrawkami Ziemi Obiecanej były pole i jaskinia w Hebronie. Również tutaj mieściła się pierwsza stolica królestwa Dawida, która po wygranej kampanii przeciwko Jebusytom została przeniesiona do Jerozolimy. Temat jaskini Makpela wydaje się dość powszechny, należy jednak przyznać, że polska literatura biblijna okazuje się w tej kwestii dość uboga¹.

Niniejszy artykuł w pierwszej kolejności przedstawia krótką egzegezę fragmentów Księgi Rodzaju traktujących o podjętym zagadnieniu. Następnie zostaje przybliżona terminologia, kluczowa dla zrozumienia tego tematu. Nowatorskie ujęcie stanowi spojrzenie w głąb żydowskiej kabały, która niezwykle interesująco rysuje tradycję Makpeli, bardzo głęboko zakorzenionej w judaizmie. Ostatnie zagadnienie to perspektywa archeologiczna. Choć archeologia nie dysponuje możliwością działań naukowych w dzisiejszym kompleksie grobowym biblijnych patriarchów, to jednak przybliży kilka ciekawych faktów z przeszłości, pobudzając przy tym wyobraźnię. Stwarza tym samym wyjątkową atmosferę wokół jednego z najbardziej tajemniczych światowych obiektów sakralnych.

Tradycja o jaskini Makpela w Pięcioksięgu

Księga Rodzaju przekazuje nam, że Sara, żona Abrahama, umiera w wieku 127 lat w Kiriath-Arba (hebr. קִרְיַת אֲרָבָה), czyli w Hebronie (hebr. הֶבְרֹן) (Rdz 23,1). Były to tereny należące do Chetytów, zatem Patriarcha zwraca się do tego ludu z prośbą o wstawiennictwo u Efrona, syna Sochara, właściciela pola i pieczary Makpela, aby mógł odkupić ten teren od właściciela i pochować zmarłą żonę.

¹ Zob. A. Buckenmaier, *Abraham. Ojciec wierzących*, Kraków 2015; P.J. Achtemeier, *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1998; R. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 1999.

Efron pragnie oddać pole i pieczarę za darmo, jednak Abraham nalega, aby wnieść opłatę za grunt. W ostateczności Patriarcha kupuje pole i jaskinię za 400 syków srebra (Rdz 23,3-16). Abraham musiał dobrze znać tereny wokół Hebronu, a co za tym idzie, wiedzieć o znajdującej się tam jaskini, która spełniała warunki pozwalające przeznaczyć ją na rodzinny grobowiec. Przedstawiony w Księdze Rodzaju opis targu pomiędzy Abrahamem a Efronem to typowy sposób handlu ziemią w krajach Orientu. Propozycja darmowego odstąpienia ziemi przez Efrona jest wstępem świadczącym o czci i życzliwości wobec Abrahama. To z kolei pociągało za sobą konieczność odmowy wobec takiej oferty, podyktowaną przez obyczaj i grzeczność. W momencie kiedy pada propozycja ceny za grunt, można mówić o rozpoczęciu handlu i przejściu do ewentualnych negocjacji. Wiemy jednak, że Abraham przystaje na cenę Efrona, nie wnosząc własnej oferty. Przypuszczalnie nie dochodzi tu do targowania, aby nie wzbudzić żadnych wątpliwości co do własności zakupionej ziemi, również aby zachować honor zmarłej Sary i pozostającego w żałobie Patriarchy wobec otaczających go cudzoziemców². Trudno jest porównać biblijną kwotę, za którą Abraham zakupił pole i jaskinię Makpela, w przeliczeniu na dzisiejsze sumy. Można jednak przywołać scenę z Księgi Proroka Jeremiasza, w której prorok kupił ziemię w Anatot w ziemi Benjamina od Chanameela za 17 syków srebra (Jer 32,7), podczas gdy Abraham kupuje Makpelę za 400 syków srebra³. Wydaje się, że to olbrzymia suma w porównaniu z zakupem Jeremiasza. Przypuszcza się, że podczas tej transakcji zastosowano standard babiloński, który był powszechnie używany na terenach starożytnego Bliskiego Wschodu⁴.

Rabbi Yehuda ben Szymon w midraszu *Genesis Rabbah* zaznacza, że Makpela to jedno z trzech miejsc, w odniesieniu do których wrogowie judaizmu nie mogą szydzić z Żydów, mówiąc „ukradliście je”, gdyż zostało ono zakupione przez Abrahama za pełną cenę na własność⁵. Poświadcza to hebrajskie לְמִיֻּנָּה (*lemiqnāh*) pochodzące od rzeczownika מִיֻּנָּה (*miqnēh*), który oznacza „własność nabytą” lub ziemię jako własność. Stanowi więc o formalnej zmianie właściciela. Również Księga Rodzaju wyszczególnia, co konkretnie zostało przez Abrahama nabyte, a więc „posiadłość Efrona w Makpela w pobliżu Mamre, czyli pole

² Zob. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 42.

³ Zob. A. Buckenmaier, *Abraham...*, dz. cyt., s. 192–193.

⁴ Zob. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, *Katolicki Komentarz...*, dz. cyt., s. 42.

⁵ Zob. *Genesis Rabbah* 79.7 – wśród trzech miejsc zakupionych na własność R.Y. bar Szymon wymienia jaskinię Makpela w Hebronie, Górę Moria w Jerozolimie, gdzie Dawid zakupił klepisko od Arauny Jebusyty pod budowę świątyni (2 Sm 24,20-21) oraz pole w Sychem zakupione przez Jakuba (Rdz 33,19).

i znajdująca się na nim pieczara, oraz wszystkie drzewa wzdłuż jego granicy” (Rdz 23,17). Mowa jest również o obecności Chetytów, którzy jako naoczni świadkowie stali się gwarantem prawidłowo przeprowadzonej transakcji oraz jako obserwatorzy zaświadczyli o zmianie właściciela gruntu w Hebronie. Jest to zarazem pierwszy w Starym Testamencie opis handlu i pierwszy skrawek własnej ziemi stanowiący zaczątek Ziemi Obiecanej⁶.

Pomimo że analiza dokumentów Pięcioksięgu (*Pentateuch*, gr. πεντετεύχως) przypisuje tę część opowiadania autorowi kapłańskiemu (P), to jednak trzeba zauważyć, że cechy oraz styl literacki nie odpowiadają tej tradycji. Dość często wskazuje się na fakt, że Bóg nie bierze udziału w tej scenie. Należy jednak zauważyć, że autor kapłański dość dużo miejsca poświęca Makpeli. Opis historii zakupu ziemi oraz wspomnienie o pogrzebie wskazują na zainteresowanie Hebronem. W ten sposób P chce zaznaczyć, że Abraham jest ojcem i wspólnym przodkiem wszystkich grup etnicznych wywodzących się z tego rejonu⁷. Co istotne, dokładność, z jaką przedstawiono relację z transakcji handlowej pomiędzy Abrahamem a Efronem, synem Sochara, koresponduje i w pełni odpowiada zapiskom, jakie znamy z tamtego okresu historycznego, zatem historia zyskuje miano prawdziwej i wczesnej tradycji, która odnajduje swoje potwierdzenie w rzeczywistości. Nieco trudniej jest wyjaśnić obecność Chetytów na terenach Kanaanu. W Rdz 10,15 czytamy, że pierwotnym synem Kanaana był Chet, jednak ludność, jaką znamy jako „Chetyci”, przemieściła się do Syrii pod koniec XIII wieku przed Chr. w wyniku zapaści ekonomicznej Anatolii. Archeologia nie potwierdza, aby Chetyci zawędrowali aż do południowego Kanaanu, czyli w okolice Hebronu⁸. Z kolei we fragmencie Lb 13,29, przypisanym tradycji Elohistycznej (E), dowiadujemy się, że „w górach [Judy] mieszkają Chetyci”. Zgadzałoby się to z opisem Rdz 23,3-16. Ostatnie badania dają jednak podstawy, by sądzić, że w wyniku pewnych szczególnych okoliczności panujących w królestwie Chetytów niektóre bardziej odizolowane osady mogły zostać zlokalizowane na południu Kanaanu wcześniej niż dotychczas przypuszczano.

⁶ Zob. J. Lemański, *Nowy Komentarz Biblijny. Księga Rodzaju rozdziały 11,27-36-43*, t. 1, cz. 2, Częstochowa 2013, s. 533.

⁷ Zob. M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018, s. 208.

⁸ Zob. J. Lemański, *Nowy Komentarz...*, dz. cyt., s. 525.

Aluzję do Filistynów⁹ występujących w tym okresie na terenach Kanaanu trzeba uznać za anachronizm¹⁰.

Terminologia

Termin „Makpela” (hebr. מַכְפֵּלָה) jest przymiotnikiem w dosłownym tłumaczeniu oznaczającym „podwójny” lub „podzielony”. Słownik hebrajsko-polski utożsamia go ściśle z jaskinią, nie pozostawiając miejsca na inną interpretację, zatem „Makpela” to „jaskinia podwójna” lub „jaskinia podzielona”¹¹. Co ciekawe, Talmud Babiloński w traktacie *Eruvin* przytacza spór pomiędzy Ravem a Shmuelem odnoszący się do owej „podwójności” jaskini Makpela. Otóż jeden z nich powiedział, że „jaskinia składa się z dwóch pomieszczeń” w układzie jedno pomieszczenie za drugim, natomiast jego rozmówca stwierdza, że „składa się z pokoju i drugiego piętra nad nim”. Gemara wyjaśnia, że bardziej zrozumiałe jest drugie tłumaczenie, czyli jedno pomieszczenie nad drugim, bowiem tak wygląda prawidłowe znaczenie słowa „Makpela”, czyli „podwójna”. Gemara kontynuuje, że pierwsze stanowisko mówiące o dwóch pomieszczeniach usytuowanych jedno za drugim jest bezpodstawne, gdyż w tym sensie nie jest to Makpela (podwójna), bowiem „nawet zwykłe domy zawierają dwa pokoje”¹². Talmud Babiloński kontynuuje, że nazwa Makpela, czyli „podwojona”, pochodzi raczej od tych, którzy zostali tam pochowani w parach, czyli od Patrarchów i Martiarchów. Traktat *Eruvin* przytacza naukę rabina Yitzhaka, który mówi, że miasto Kiriath-Arba jest miastem czterech par tam pochowanych: Adama i Ewy, Abrahama i Sary, Izaaka i Rebeki oraz Jakuba i Lei¹³.

Na koniec warto dodać myśl, która przedstawia interesujące nas zagadnienie nieco inaczej. Księga Zohar w traktacie *Chayei Sarah* twierdzi bowiem, że

⁹ Nie jesteśmy w stanie ustalić dokładnego okresu historycznego, w którym żyli Patriarchowie. Wydarzenia, o których mowa w Rdz 12-50, najlepiej jest umieścić między XX a XVII stuleciem przed Chr. Z kolei Filistyni datowani są na XIII wiek przed Chr., w którym przypadła inwazja tzw. Ludów Morza. Zob. J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 83.

¹⁰ Zob. M. Black, H.H. Rowley, *Peake's Commentary on the Bible*, Hong Kong 1977, s. 193-194.

¹¹ Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa 2008, hasło: מַכְפֵּלָה, s. 547.

¹² *Talumd Babiloński, Eruvin* 53a, [w:] *A Living Library of Jewish Texts*, <http://www.sefaria.org/texts/Talmud/Bavli> [dostęp: 28.09.2020].

¹³ Zob. *Talumd Babiloński...*, dz. cyt.

Makpela to nazwa, która odnosi się jedynie do pola, które kupił Abraham, nie ma zaś nic wspólnego z jaskinią – miejscem pochówku ojców i matek Izraela¹⁴. Niezwykle interesujące, że pierwsze polskie tłumaczenie Biblii dokonane przez ks. Jakuba Wujka całkowicie pomija termin Makpela¹⁵, zastępując go polskim odpowiednikiem „dwoista”. Przykładem jest Rdz 23,19, gdzie czytamy: „I tak pogrzebł Abraham Sarę, żonę swą w jaskini pola dwoistej, która leżała przeciwko Mambre”¹⁶. Podobną sytuację spotkamy, badając tekst LXX. Greckie tłumaczenie Starego Testamentu podobnie jak Wulgata ogranicza się do terminu „jaskinia podwójna” (gr. σπήλαιον τὸ διπλοῦν). Przyglądając się terminologii związanej z jaskinią w Hebronie, nie sposób pominąć aramejskiego Targumu *Neofiti 1* do Księgi Rodzaju, bowiem spotykamy tutaj inny termin niż dotychczas omawiane. Według przekazu targumicznego Abraham zwraca się do Efrona z prośbą o sprzedaż „pieczary Kafela, która znajduje się na końcu jego pola”¹⁷. „Pieczara Kafela” (aram. מערת כפילה) jest czasem w tradycji targumicznej tłumaczona jako „podwójna pieczara”. *Neofiti 1* konsekwentnie stosuje termin „Kafela” w całej Księdze Rodzaju.

Makpela w Zoharze

Zohar to jedno z największych dzieł w mistyce żydowskiej służące do interpretacji Tory. Księga Blasku (hebr. ספר הזהר), bowiem tak brzmi pełna nazwa zbioru, jest księgą mistycznej mocy i mądrości. W słowie wprowadzającym w tajemnice mistycyzmu żydowskiej kabały Rav Berg zapewnia, że Zohar jest źródłem energii duchowej i fontanną metafizycznej mocy, która przynosi błogosławieństwo wszystkim, którzy czytają i studiują jego święte teksty¹⁸. Księga Zohar obejmuje 23 tomy podzielne na poszczególne sekcje (hebr. פרש – *parasza*), czyli odcinki Tory przeznaczone do cotygodniowego czytania i rozważania. Przekrój tekstów obejmuje cały Stary Testament i daje możliwość studiowania Słowa Bożego przez długie lata.

¹⁴ Zob. *The Zohar*, Chayei Sarah-Toldot 4/23, New York 2003, pkt 112, s. 70.

¹⁵ Dokonując tłumaczenia Starego Testamentu, ks. Wujek korzystał z tekstu Vulgaty, która również nie używa terminu „Makpela”. Łacińskie tłumaczenie korzysta z prostego stwierdzenia *speluncam duplicem*, co oznacza po prostu „jaskinia podwójna”. Stąd brak u ks. Wujka hebrajskiej nazwy מערת כפילה.

¹⁶ *Biblia to jest Księga Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Wujek, t. 1, Toruń 1599, s. 30.

¹⁷ M.S. Wróbel, *Biblia Aramejska. Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju*, Lublin 2014, s. 203.

¹⁸ Zob. *The Zohar*, Prologue-Beresheet, A 1/23, New York 2003, s. 7.

Wśród rabinicznych interpretacji ST znalazło się wiele nauk i rozważań poświęconych protoplastom narodu wybranego. Interesującym nas tematem jest Jaskinia Makpela (hebr. מְעַרַת הַמְּכַפְלָה), która w świetle przekazu Księgi Rodzaju stała się miejscem pochówku trzech Patriarchów z żonami – Abrahama i Sary, Izaaka i Rebeki oraz Jakuba i Lei. Jaka jest tradycja jaskini Makpela przekazana w Zoharze? Co mówi kabała żydowska na temat jednego z trzech najświętszych miejsc judaizmu?

Tradycja przekazana w żydowskiej Księdze Blasku mocno podkreśla, że wejście do biblijnego ogrodu Eden znajduje się w jaskini, w której spoczywają cztery pary pochowane w Hebronie. Istotnym jest, że owe pary nie są martwe, lecz jedynie śpią zachowane w swoich ciałach i zarazem ukryte przed innymi ludźmi. Informacje na ten temat znajdziemy w punkcie 466 traktatu *Trumah*, gdzie czytamy:

To ci, którzy śpią w Hebronie, którzy nie są martwi, ale tylko śpią. Dlatego opisuje się ich „wydech” jako ten, który zgąśł, ale ma siłę, by się obudzić. Tutaj również cztery pary Hebronu śpią i nie są martwe. Wszystkie one są zachowane w swoich ciałach i zostają ukryte przed innymi ludźmi¹⁹.

To, co dla nas istotne, przekazane jest w kolejnym zdaniu traktatu, również w punkcie 466: „Ich ciała ukryte są w wejściu do Ogrodu Eden, ponieważ wejście do Ogrodu Eden znajduje się w jaskini Makpela”²⁰.

Traktat *Trumah* nie jest jedynym, który wspomina o Makpeli jako bramie do raju. Kolejnym obszernym traktatem mieszczącym się w trzecim tomie kabalistycznego dzieła jest *Lech Lecha*. W punkcie 95 czytamy: „Kiedy więc dusza opuszcza ten świat, najpierw wchodzi do jaskini Makpela, gdzie znajduje się otwór prowadzący do Ogrodu Eden. Następnie spotyka Adama i Patriarchów, którzy tam są”²¹.

Ostatnią traktującą o naszym zagadnieniu sekcją jest przywołany już wyżej traktat *Chayei Sarah*. Tutaj rabbi Jehuda pyta: skąd Abraham rozpoznał, że jaskinia Makpela jest tą właściwą? W odpowiedzi dowiadujemy się, że Patriarcha wszedł do niej wcześniej i widział, jak Adam i Ewa są tam wprowadzani. Skąd jednak wiedział, że to pierwsi rodzice? – kontynuuje rabbi Jehuda. Abraham bowiem wszedł do jaskini i zobaczył kształt Adama, po czym spojrzał na jego oblicze. W związku z tym „otworzyły się przed nim drzwi do Ogrodu Eden

¹⁹ *The Zohar*, Trumah-Safra-Det’zniuta 11/23, New York 2003, pkt 466, s. 279–280.

²⁰ *The Zohar*, Trumah-Safra-Det’zniuta, dz. cyt., pkt 466, s. 279–280.

²¹ *The Zohar*, Lech Lecha-Vayera 3/23, New York 2003, pkt 95, s. 54–55.

i zrozumiał (...), że zasłużył na to, aby być pochowanym w Bramie Ogrodu Eden, ponieważ był w Ogrodzie Eden za życia”²².

Co niezwykle ciekawe, źródła żydowskie nie są spójne w swym nauczaniu w kwestii lokalizacji rajskiego ogrodu. Zohar umiejscawia go w jaskini Makpela, lecz niektóre źródła wskazują inne rejony. Jednym z ważniejszych źródeł potwierdzających tę niespójność jest Midrasz *Tehillim* do Psalmu 92,4, gdzie dowiadujemy się, że kiedy Pan Bóg wypędził pierwszego człowieka z Raju, ten osiedlił się na górze Moria, „ponieważ bramy Ogrodu Eden znajdują się w pobliżu Góry Moria”²³. Biorąc pod uwagę, że odległość między Wzgórzem Świątynnym a Hebronem wynosi w linii prostej około 40 km, nie wydają się to miejsca leżące w pobliżu. Drugim bardzo ważnym dziełem jest *Pirke de Rabbi Eliezer*, gdzie w rozdziale o nazwie *Skrucha Adama* czytamy: „i wyszedł poza ogród Eden [i zamieszkał] na górze Moria, bo brama ogrodu Eden jest blisko do góry Moria”²⁴.

Ciekawe, że wśród dzieł chrześcijańskich możemy również znaleźć treści sprzeczne z tradycją. Św. Łukasz w Dziejach Apostolskich zaznacza, że po śmierci Jakuba w Egipcie został on złożony w grobie, który Abraham kupił w Sychem „od synów Chamora w Sychem” (gr. τῶν υἱῶν Ἐμμὼρ ἐν Συχέμ) (Dz 7,16)²⁵. Księga Rodzaju uczy nas, że jedynymi miejscami, jakie kupił Abraham, były pole i jaskinia w Hebronie i to właśnie tam synowie pochowali swego ojca Jakuba (Rdz 50,12-13). Wszystko wskazuje na to, że przekaz zawarty w Dziejach Apostolskich został zaczerpnięty z jakiejś tradycji pozabiblijnej lub być może doszło do pomieszania miejsca pochówku Jakuba z miejscem, które zakupił on w Sychem i gdzie później pochowano jego syna Józefa²⁶.

Jak wspomniano wyżej, kabała żydowska mówi o czterech parach, które spoczywają w pieczarze Makpela. Wśród nich są pierwsi rodzice – Adam i Ewa. To świadectwo, podobnie jak tradycja o ogrodzie Eden, nie znajduje potwierdzenia w innych źródłach żydowskich. Wśród najbardziej znanych należy wymienić apokryf pt. *Pokuta Adama*, który mówi o ciele Adama, złożonym

²² *The Zohar*, Chayei Sarah-Toldot 4/23, dz. cyt., pkt 88, s. 57–58.

²³ *Midrasz Tehillim*, Ps. 92,4, [w:] *A Living Library...*, dz. cyt.

²⁴ *Pirke de Rabbi Eliezer* 20:1, [w:] *A Living Library...*, dz. cyt.

²⁵ LXX w aparacie krytycznym zaznacza, że świadectwo o lokalizacji grobu w Sychem może pochodzić z często wykorzystywanego w Dziejach Apostolskich papirusu o numerze 74, który stanowi świadectwo stale cytowanych świadków. Możemy również mówić o adnotacji zaznaczonej symbolem Ⲛⲓ, która stanowi ślad grupy korektorów ingerujących w tekst od ok. VII wieku. Istnieje ponadto inne tłumaczenie, które utożsamia Dz 7,19 z Rdz 33,19, w którym Jakub nabył od Chamora, „ojca Sychema (...) kawał pola, na którym rozbił we namioty”.

²⁶ Zob. J. Lemański, *Nowy Komentarz...*, dz. cyt., s. 538.

do ziemi w miejscu znanym jedynie Setowi. Ewa nie znając miejsca pochówku swego męża, smuci się niezmiernie, jednak po śmierci zostaje pochowana u jego boku. Apokryf dodaje, że również Abel został pochowany w tym samym miejscu – obok rodziców²⁷. Z kolei *Apokalipsa Mojżesza* mówi, że zarówno Abel, jak i Adam zostali pochowani w ziemi w miejscu, z którego Bóg wziął proch do stworzenia człowieka. Podobny przekaz odnajdujemy w *Księdze Jubileuszy*, gdzie czytamy, że Adam został pochowany przez swoje dzieci w miejscu stworzenia pierwszego człowieka²⁸. W tym miejscu koniecznym jest wspomnienie o apokryfie Starego Testamentu pt. *Testament dwunastu Patriarchów*, skąd dowiadujemy się, że wszyscy z dwunastu synów Jakuba – pomijając Józefa – spoczywają w Hebronie obok swych przodków²⁹. Widzimy zatem, że kwestia pochówków w Makpeli odgrywała bardzo ważną rolę dla historii i rozwoju judaizmu, który w ten sposób budował swoją tradycję religijną we własnej, nabytej na wieczność ziemi.

Archeologia

Ruiny starożytnego Hebronu znajdują się ok. 35–40 km na południowy wschód od Jerozolimy. Dla pisarzy biblijnych musiało być to bardzo ważne miejsce, ponieważ Biblia Hebrajska wspomina o Hebronie aż 60 razy. Mimo że miejsce to zastało zlokalizowane przez Williama F. Albrighta na początku lat 20. XX wieku, pierwsze wykopaliska miały miejsce dopiero pod koniec lat 60., zaś kolejne w latach 80. Badania zgodnie potwierdziły, że teren ten był zasiedlony przez człowieka pomiędzy piątym a czwartym tysiącleciem przed Chr., jednakże brak jakiejkolwiek dokumentacji powoduje, że możliwość weryfikacji przedstawionych wyników jest bardzo trudna. Zagadnienie dodatkowo komplikuje fakt, że na obszar Hebronu składa się kilka stanowisk pochodzących z czasów antycznych. Większość uczonych jest zgodna co do tego, że biblijny Hebron

²⁷ Zob. R. Rubinkiewicz, *Apokryfy...*, dz. cyt., s. 37–39.

²⁸ Zob. S.N. Klimas, *Autentyczność Bożego Grobu w Jerozolimie. Badania historiograficzne, archeologiczno-architektoniczne i udokumentowane w zabytkach (I-X w.)*, Kalwaria Zebrzydowska 2018, s. 161–162.

²⁹ *Testament Rubena* wspomina wyraźnie o pochówku w Hebronie, w grocie podwójnej, gdzie spoczywają już „jego ojcowie”. Pozostałe testamenty (Lewiego, Judy, Isachara, Zabulona, Dana, Neftalego, Gada, Asera, Beniamina) mówią ogólnie o pochówku w Hebronie „u stóp ich ojców”. Jak wspomniano wyżej, jedynym wyjątkiem pozostaje *Testament Józefa*, gdzie nie wspomniano o miejscu pochówku syna Jakuba; zob. R. Rubinkiewicz, *Apokryfy...*, dz. cyt., s. 46–81.

powinien być utożsamiany z Jabla al-Rahama/Tel Rumeida³⁰. We współczesnym Hebronie przeprowadzenie wykopalisk archeologicznych nie jest możliwe, bowiem władze religijne jednogłośnie stwierdzają, że nie ma wątpliwości, iż to właśnie tutaj znajdował się Hebron z okresu Drugiej Świątyni. W pobliżu znajduje się również Haram Ramat el-Khalil, utożsamiane jako starożytne Mamre (hebr. מַמְרֵא)³¹.

Hebron położony jest w jednym z najwyższych punktów centralnego masywu gór Judy (930 m. n.p.m.), co czyni z niego obszar obficie zaopatrzony w wodę, czerpaną z okolicznych studni i źródeł. W kontekście starożytnego pochodzenia wspomina o nim Lb 13,22, informując, że Hebron został założony siedem lat wcześniej niż egipski Soan³². Biblia wspomina również, że pierwotna nazwa Hebronu to Kiriath-Arba (hebr. קִרְיַת אַרְבֶּעַ) (Rdz 23,2; Jo 20,7). Obecna nazwa miasta to Al-Chalil, czyli „przyjaciół”. Jest to związane z bardzo silną tradycją mówiącą o Abrahamie jako „przyjacielu Boga” (2 Krn 20,7; Iz 41,8; Jk 2,23)³³. Według tradycji przekazanej w Biblii zakupione pole wraz z jaskinią znajdują się na wschód od Mamre (hebr. מַמְרֵא) (Rdz 23,17). Poprzez wieki miejsce to było czczone przez Żydów, chrześcijan, a później również przez muzułmanów. Józef Flawiusz wspomina, że za jego czasów w Hebronie istniały wspaniałe grobowce przodków. Król Herod Wielki otoczył murem miejsce czczone jako groby patriarchów i wszystko wskazuje na to, że to właśnie on zbudował wspomniane przez Flawiusza grobowce. Obecnie miejsce, które uważa się za starożytną Makpelę, podzielone jest na dwa sektory. W jednym znajduje się synagoga, zaś w drugim meczet Ibrahima³⁴. Mury, które okalają zarówno meczet, jak i synagogę, mierzą od 2,4 do 2,7 m grubości, otaczając teren długi na 60 m i szeroki na 34 m³⁵. W latach 1854–1861 Ermete Pierotti przygotował pierwszy plan budowli, który uzupełniono w 1919 roku. Pierwsze prace wykopaliskowe, o których wspomniano wyżej, odsłoniły wypoziomowane powierzchnie skalne, śluzę i otynkowaną elewację. Odsłonięto również monumentalne ściany budowli Heroda Wielkiego, które ku zdziwieniu badaczy były starannie dopasowane do

³⁰ Jebela al-Rahama (arab. تل رميده) lub Tel Rumeida (hebr. תל רומיידה) to obszar rolniczo-mieszkalny na zachodnim brzegu współczesnego Hebronu.

³¹ Zob. J.C.H. Laughlin, *Fifty Major Sites of the Bible*, London–New York 2006, s. 147–148.

³² Soan kojarzony jest ze starożytnym Awaris, stolicą Hyksosów, którzy władali Egiptem jako XV i XVI dynastia.

³³ Zob. P.J. Achtemeier, *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 385.

³⁴ Na terenie synagogi znajdują się grobowce Abrahama i Sary oraz Jakuba i Lei, zaś na terenie meczetu grobowce Izaaka i Rebeki.

³⁵ Zob. P.J. Achtemeier, *Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 713.

nierównego podłoża skalnego³⁶. Jednak najistotniejszym i zarazem najbardziej tajemniczym elementem było wnętrze ukrytych pod budowlą jaskiń.

Najstarszym świadectwem mówiącym o układzie grobów patriarchów jest apokryficzna *Księga Jubileuszy*, która wspomina o pochówku Lei, żony Jakuba, która spoczywa „obok Rebeki, jego matki, na północ od grobu Sary, matki jego ojca”³⁷. Według Talmudu Jerozolimskiego groby patriarchów ułożone są według formy używanej przy spożywaniu posiłku: najwybitniejsi spoczywają u szczytu w miejscu głowy, drugi nad nim, a trzeci pod nim³⁸. Te dwie figury, które oznaczają dziś grobowce Abrahama i Sary, rzeczywiście znajdują się w centrum jaskini. Grobowce Jakuba i Lei położone są w północno-zachodnim krańcu – najprawdopodobniej w miejscu pierwotnego wejścia do kompleksu. Przy takim rozmieszczeniu grobowiec Lei istotnie znajduje się na lewo od grobowca Sary³⁹.

Rabin Benjamin z Tudeli w swoim pamiętniku z 1163 roku pisze, że udawane groby patriarchów zostały wzniesione w Hebronie przez pogan, aby wyludzać pieniądze od pielgrzymów. Jeśli jednak przyjdzie jakiś Żyd i uiści dodatkową opłatę opiekunowi grobów, wówczas „otworzą się przed nim żelazne drzwi, które pochodzą z czasów naszych przodków” i z płonąłą świecą w dłoni zejdzie on do pierwszej jaskini, która jest pusta, następnie przejdzie do drugiej – również pustej, aż wreszcie dotrze do trzeciej jaskini, która zawiera sześć grobowców, ustawionych jeden naprzeciw drugiego. Anonimowy pielgrzym precyzuje, że na każdym z grobów wyryty jest napis o treści „to jest grób naszego ojca (imię), któremu niech będzie pokój”, zaś na grobach kobiet „to jest grób naszej matki (imię), której niech będzie pokój”. Jaskinia w ciągu dnia i nocy oświetlona jest świecami, po jednej na każdym z grobowców. Są tam ponadto wanny wypełnione kośćmi Izraelitów, bowiem nadal istnieje zwyczaj, aby przynosić i zostawiać w jaskini kości zmarłych⁴⁰. Podobne wspomnienie przekazuje pielgrzym z Bordeaux (333 rok po Chr.), który przywołuje grobowce skrywające szczątki protoplastów Izraela oraz „kwadratowe ogrodzenie zbudowane z pięknych kamieni”, gdzie Abraham, Izaak i Jakub zostali pochowani z żonami. O grobowcu wspominają również Antoniusz Męczennik († 600) i Arkulf (VII wiek po Chr.), biskup i podróżnik pochodzący z Galii. Dysponujemy ponadto świadectwem Mukaddasiego († 991), arabskiego duchownego i podróżnika, który wspomina o „silnej twierdzy wokół grobowców Patriarchów” z wielkich kwadratowych

³⁶ Zob. F. Skolnik, M. Berenbaum, *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem 2007, hasło: *Machpelach, Cave of*, s. 325–327.

³⁷ Zob. R. Rubinkiewicz, *Apokryfy...*, dz. cyt., s. 325.

³⁸ Zob. Talmud Jerozolimski, *Ta'anit* 4:2, [w:] *A Living Library...*, dz. cyt.

³⁹ Zob. F. Skolnik, M. Berenbaum, *Encyclopedia...*, dz. cyt., s. 325–327.

⁴⁰ Zob. T. Wright, *Early Travels in Palestine*, London 1848, s. 86–87.

kamieni wzniesionej przez dżinów, czyli istoty nadprzyrodzone. Według tradycji chrześcijańskiej, żydowskiej i muzułmańskiej kompleks w Hebronie jest jednym z najbardziej owianych tajemnicą sanktuariów na świecie. W przeciągu ostatnich stuleci z okazji rzadkich okoliczności oraz wywarłej presji politycznej jaskinię Makpela odwiedziło tylko kilka osób. Wśród nich był król brytyjski Edward VII († 1910), który zszedł do jaskini w 1862 roku, oraz jego następca król Jerzy V († 1936) w 1882 roku. Jednym z ostatnich, którym pozwolono zwiedzić jaskinię, był Charles W. Fairbanks († 1918), który w latach 1905–1909 pełnił funkcję wiceprezydenta Stanów Zjednoczonych⁴¹.

Od samego początku tajemnica wnętrza jaskini Makpela wzbudzała ogromne zainteresowanie. Przyniesione wyżej wspomnienia są dowodem na to, że pierwotnie dostęp do świętej groty był mniej skomplikowany. Współcześnie dysponujemy kilkoma świadectwami, które pozwalają nieco odkryć tajemnice wnętrza grobowego kompleksu. Jednym z nich jest wspomnienie generała Edmunda Allenby⁴², który podczas I wojny światowej prowadził kampanię wojskową na terenach Palestyny. Podczas pobytu w Hebronie wszedł na teren meczetu Ibrahima w celu odszukania tureckich urzędników, którzy mieli skryć się na terenie kompleksu. Kiedy przeszedł przez drzwi wykute w wapiennej skale, ześlizgnął się po stromym nachyleniu i niespodziewanie znalazł się w jaskini liczącej około dwudziestu metrów kwadratowych. W jaskini stał kamienny blok o długości około sześciu stóp, szerokości trzech i wysokości sześciu stóp. Okazało się jednak, że generał nie zdawał sobie sprawy ze znaczenia miejsca, w którym się znalazł, więc opuścił je bez żadnego rozpoznania⁴³.

Następna okazja do odsłonięcia tajemnicy Makpeli pojawiała się w 1967 roku, krótko po wojnie sześciodniowej. Izraelski minister obrony Mosze Dajan chcąc wykorzystać zwycięstwo Izraela, zamknął się w kompleksie grobowym Hebronu. Wśród towarzyszących mu osób znalazła się dwunastoletnia dziewczynka o imieniu Michal, którą Mosze Dajan postanowił spuścić przez mały otwór w podłodze po stronie meczetu Ibrahima, wyposażając w aparat fotograficzny. Odkryli oni, że jaskinia ma głębokość 12–13 stóp i mierzy około 9,65 na 9,26 stóp. Z południowo-wschodniej strony tego pomieszczenia ciągną się schody, które prowadzą w dół do drzwi. Długość od korytarza do drzwi to 57 stóp. Kolejny korytarz prowadzi do stopni, które wiodą do innego wejścia ukrytego w podłodze meczetu – obecnie wejście to jest zablokowane. W północno-zachodniej

⁴¹ Zob. J. Orr, J.L. Nuelsen, Y.E. Mullins, *The International Standard Bible Encyclopedia*, t. 3, Chicago 1915, s. 1960.

⁴² Zob. M.L. Lanning, *100 największych dowódców wszechczasów*, Warszawa 1998, s. 330.

⁴³ Zob. J.P. Free, H.F. Vos, *Archeology and Bible History*, Michigan 1992, s. 62.

stronie pomieszczenia, do którego spuszczone dziewczynkę, znajdują się trzy kamienne płyty; jedna z nich może pełnić funkcje nagrobku, zaś pozostałe mogą blokować przejście do innych grot⁴⁴.

Spośród świadectw dotyczących wizyty we wnętrzu kompleksu grobowego w Hebronie warto przytoczyć historię, która choć nie znajduje potwierdzenia w żadnych źródłach książkowych, to jednak wydaje się bardzo interesującą i najmłodszą z tu przedstawionych. Fundacja Hebronu (żydowska organizacja chroniąca dziedzictwo kompleksu w Hebronie) prezentuje historię kilku młodych Żydów, którzy zainspirowani ciekawością Mosze Dajana, postanowili wejść do Makpeli. Ponieważ bardzo dobrze zapoznali się ze świadectwem dziewczynki, postanowili wykorzystać drugie wejście, które znajduje się po stronie korytarza Izaaka, przykryte arabskimi modlitewnikami. Problem tkwił w tym, że wejście to znajduje się w meczecie, który przez całą dobę pozostaje strzeżony przez strażników zatrudnionych przez Wakf. Okazja nadarzyła się w miesiącu Elul⁴⁵, który jest miesiącem miłosierdzia i skruchy. Mężczyźni zaczęli odmawiać modlitwy każdego dnia o północy. Arabscy strażnicy nie byli nadmiernie czujni o tej porze, mało tego, regularnie opuszczali swoje stanowiska i szli spać. Gdy młodzi Żydzi zobaczyli, że taka sytuacja ma miejsce codziennie, postanowili, aby kolejnego wieczora przywieźć ze sobą odpowiednie narzędzia i skorzystać z nieobecności strażników. O północy w środku nabożeństwa zaczęli głośno śpiewać i tańczyć, zaś w tym czasie kilku z nich udało się w miejsce arabskich modlitewników, aby podnieść kratę i odsłonić kamień prowadzący w dół do kompleksu grobowego. Kamień był „przytrzymywany na miejscu przez metalowe pręty, umieszczone w skałach. Uderzaliśmy prętem w skałę, zaś po chwili kamień zaczął się ruszać, odsłaniając przed nami niewielki otwór”. Mężczyźni dostrzegli schody, które prowadziły do wąskiego i małego korytarza znikającego w ciemnościach. Przyświecając sobie latarkami, zeszli w dół do okrągłego pomieszczenia. Gdy taksowali wnętrze pomieszczenia, dostrzegli trzy kamienie w podłodze, zaś między nimi dało się odczuć powiew wiatru. Nie czekając długo, odsłanili zakryty tunel i wczołgali się do wąskiego przejścia wykutego w skale. „Przejście było wypełnione kurzem. Nie dało się w nim ani stać, ani siedzieć, lecz jedynie czołgać”. Po chwili dotarli do drugiej jaskini. Ta z kolei była wypełniona kośćmi i resztkami ceramiki w większości bardzo dobrze zachowanej. „W jaskiniach wiał wiatr, ale słyszać było również odgłosy bicia

⁴⁴ Zob. N. Miller, *Patriarchal Burial Site Explored for First Time in 700 Years*, „Biblical Archeology Review” 11/3 (1985), s. 26–43.

⁴⁵ Elul (hebr. אלול) to dwunasty i zarazem ostatni miesiąc kalendarza żydowskiego świeckiego, zaś szósty miesiąc kalendarza religijnego. W kalendarzu gregoriańskim przypada na miesiące sierpień-wrzesień. Elul ma zawsze 29 dni.

naszych serc. Żadna żywa istota nie była tak blisko Patriarchów od tysięcy lat”. Po dłuższej chwili spędzonej na modlitwie i rozważaniu tajemnicy protoplastów Izraela mężczyźni przyjrzeni się samej jaskini. Jak twierdzą, ceramika i ostrakony pochodziły z okresu pierwszej świątyni, czyli ery królów judzkich, zaś kości musiały być szczątkami Żydów, których według tradycji starano się pochować jak najbliżej Patriarchów. Po kilku godzinach, wraz z nadejściem świtu, młodzi eksploratorzy opuścili jaskinię, aby nie dać się złapać strażnikom. „Mieliśmy zaszczyt odkryć podziemne jaskinie Makpela, modlić się tam, odkryć w jaskiniach starożytne wyroby ceramiki żydowskiej z epoki królestwa Judei, a nawet przez kilka chwil zjednoczyć się jako synowie z praojcami”⁴⁶.

Pamięć o biblijnych Patriarchach nierozzerwalnie łączy się z Hebronem. Niestety kompleks grobowy protoplastów Izraela dzielił spory i poglądy na tle religijnym, które nie raz doprowadziły do tragicznych skutków. Ostatnie tego typu wydarzenie miało miejsce 25 lutego 1994 roku, kiedy członek izraelskiego skrajnie prawicowego ruchu Kach, Baruch Goldstein, wpadł do meczetu Ibrahima i zastrzelił 29 osób. Powodem zajścia było nałożenie się na siebie świąt, żydowskiego purim (hebr. פורים) i muzułmańskiego ramadanu. Każdy, kto choć raz odwiedził Hebron, na pewno odczuł, że atmosfera wśród mijających się Żydów i muzułmanów jest napięta. Wobec tego dość trudno jest poczuć niezwykłą atmosferę i aurę tajemniczości tego świętego miejsca. Na pewno bogactwo tradycji i przekazu biblijnego powoduje, że czuć w Hebronie ducha Abrahama, Izaaka i Jakuba, jednak brak jakichkolwiek dowodów naukowych każe nam uznawać Makpelę jedynie za miejsce symboliczne. Z drugiej strony źródła żydowskie nie pozostawiają żadnych wątpliwości co do autentyczności miejsca pochówku protoplastów Izraela. Jako że Makpela jest jednym z trzech udokumentowanych przez Biblię miejsc, które potomkowie Żydów nabyli na własność, bogactwo tradycji przysłania rzeczywistość, nie pozostawiając miejsca nauce. Mnogość świadectw starożytnych pielgrzymów nie pokrywa się ze sobą, również opisy współczesnych eksploratorów zdają się niespójne i mało zrozumiałe. Wszystko to powoduje, że aura świętości i tajemniczości nie opuszcza Makpeli, czyniąc ją jednym z najbardziej tajemniczych miejsc na świecie. Bez względu na trudną i napiętą sytuację Hebron pozostaje miejscem narodzin biblijnego Izraela, który w początkach kształtowania się narodu wybranego odegrał kluczową rolę.

⁴⁶ Historia została zaczerpnięta z oficjalnej strony internetowej The Hebron Fund, w opinii której przytoczone świadectwo jest wiarygodnym opisem odwiedzin Jaskini Patriarchów w ostatnim czasie. Artykuł zamieszczono na stronie 18.02.2018. Zob. The Hebron Fund, *Inside the Caves of Machpela*, <https://www.hebronfund.org/inside-the-caves-of-machpela/> [dostęp: 8.09.2020], tłum. własne.

Bibliografia

- Achtemeier P.J., *Encyklopedia Biblijna*, Warszawa 1998.
- A Living Library of Jewish Texts*, https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah?lang=bi [dostęp: 28.09.2020].
- Berg R., *The Zohar: Prologue – Beresheet A 1/23*, New York 2003.
- Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Wujek, t. 1, Toruń 1599.
- Black M., Rowley H.H., *Peake's Commentary on the Bible*, Hong Kong 1977.
- Bright J., *Historia Izraela*, Warszawa 1994.
- Brown R.E., Fitzmyer J.A., Murphy R.E., *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001.
- Buckenmaier A., *Abraham. Ojciec wierzących*, Kraków 2005.
- Free J.P., Vos H.F., *Archeology and Bible History*, Michigan 1992.
- Klimas S.N., *Autentyczność Bożego Grobu w Jerozolimie. Badania historiograficzne, archeologiczno-architektoniczne i udokumentowane w zabytkach (I-X w.)*, Kalwaria Zebrzydowska 2018.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa 2008.
- Lanning M.L., *100 największych dowódców wszechczasów*, Warszawa 1998.
- Laughlin J.C.H., *Fifty Major Cites of the Bible*, London–New York 2006.
- Lemański J., *Nowy Komentarz Biblijny. Księga Rodzaju rozdziały 11,27-36-43*, t. 1, cz. 2–3, Częstochowa 2013.
- Majewski M., *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018.
- Miller N., *Patriarchal Burial Site Explored for First Time in 700 Years*, „Biblical Archeology Review” 11/3 (1985).
- Orr J., Nuelsen J.L., Mullins E.Y., *The International Standard Bible Encyclopedia*, t. 3, Chicago 1915.
- Rubinkiewicz R., *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 1999.
- Skolnik F., Berenbaum M., *Encyclopedia Judaica*, t. 13, Jerusalem 2007.
- The Hebron Fund, *Inside the Caves of Machpela*, <https://www.hebronfund.org/inside-the-caves-of-machpela/> [dostęp: 8.09.2020].
- The Zohar*, Chayei Sarah-Toldot 4/23, New York 2003.
- The Zohar*, Lech Lecha-Vayera 3/23, New York 2003.
- The Zohar*, Trumah-Safra-Det'zniuta 11/23, New York 2003.
- Wright T., *Early Travels in Palestine*, London 1848.
- Wróbel M.S., *Biblia Aramejska. Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju*, Lublin 2014.

PRZEMYSŁAW KUBISIAK – doktorant Sekcji Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, absolwent Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie oraz Państwowej Szkoły Muzycznej w Tomaszowie Mazowieckim. Autor monografii *Rozważanie Księgi Jonasza* (Tarnów 2017) oraz kilku artykułów, m.in. *Świątynia Jerozolimska – zapowiedź, terminologia i historia* (2020), *Historia kary krzyżowej w czasach starożytnych* (2020), *Wojciech Węgrzyniak, Psalm 83. Tekst-egzegeza-konteksty* (2020). Jest autorem antologii opowiadań pt. *Wybrana przez bogów* (2019). Swoje zainteresowania koncentruje na zagadnieniach z historii i archeologii biblijnej.

Adam Drozdek

Duquesne University in Pittsburgh, USA
drozdek@duq.edu
ORCID: 0000-0001-8639-2727

Botanical Theology of Julius Bernhard von Rohr

Teologia botaniczna Juliusa Bernharda von Rohr

ABSTRACT: Julius Bernhard von Rohr (1688–1742) was a lawyer by profession and an amateur but competent botanist. A religious man, he considered the study of nature to be a way of appreciating it as a work of God to find a way to God or to deepen one's religious faith. This combination of natural science and theology found the best expression in his *Phyto-Theologia* in which he described in detail the botanical world to show it as an expression of divine power, wisdom, and goodness. He described in great detail various plants, their parts, the uses of plants for humans and animals, and the purposefulness manifesting itself in all aspects of the flora. Von Rohr addressed the problem of theodicy as related to the botanical world and the problem of an interplay between theology and science.

KEY WORDS: Julius Bernhard von Rohr, *Phyto-Theologia*, physico-theology, theodicy, science and theology

ABSTRAKT: Julius Bernhard von Rohr (1688–1742), choć był z wykształcenia prawnikiem, zajmował się także – amatorsko, ale kompetentnie – botaniką. Jako człowiek religijny uważał, że badanie przyrody prowadzi do uznania jej jako dzieła Bożego i jest sposobem na odnalezienie drogi do Boga lub na pogłębienie wiary. To połączenie nauk przyrodniczych i teologii znalazło najlepszy wyraz w jego *Fitoteologii*, gdzie szczegółowo opisał świat botaniki i ukazał go jako wyraz Bożej mocy, mądrości i dobroci. W tym dziele przedstawił bardzo szczegółowo różne rodzaje roślin, ich elementy oraz zastosowanie na potrzeby ludzi i zwierząt. Podjął również zagadnienie celowości przejawiającej się we wszystkich aspektach flory. Von Rohr zajął się ponadto problemem teodycei w odniesieniu do świata botanicznego oraz kwestią wzajemnego oddziaływania teologii i nauki.

SŁOWA KLUCZOWE: Julius Bernhard von Rohr, *Fitoteologia*, fizyko-teologia, nauki przyrodnicze, teologia naturalna, teodycea, nauka i teologia

The second half of the 17th century and the whole of 18th century was a period of the flourishing of physico-theology. The period coincided with the development of modern science and the scope of investigated nature enabled by the microscope and the telescope. This was also the time of ascendancy of deism and atheism. Physico-theology was a movement trying to counter the growth of unbelief by relying on science for theological and religious purposes. Physico-theologians used the results of scientific observations and experiments to prove the existence of God by arguing that the orderliness and complexity of the world detected on the macro and micro level point to the existence of the supernatural Designer of immense power and wisdom. Physico-theologians also wanted to derive from the scientific data the attributes of God: the magnitude of His power, wisdom, and care for His creation. Such a naturally gained knowledge about God should allow them to establish moral rules. In all this, they wanted to win people over by such investigations to Christianity and to the salvation it offered.

There were numerous books on physico-theology written by scholars and by theologians, some were comprehensive in that they used data from various branches of science – physics, biology, geology, etc. to show that the presence of God can be universally detected. Some authors concentrated on one aspect of physical reality, treating it in great detail, thereby creating subdivisions of physico-theology; for example, the analysis of the world of snails and molluscs gave rise to testaceo-theology, the observations of the world of bees – to melitto-theology, the description of the avian world – to petino-theology, etc.¹ Phyto-theology offered by von Rohr was his contribution to physico-theology.

Julius Bernhard von Rohr

Julius Bernhard von Rohr was born in 1688 in a noble family and was brought up in a religious atmosphere. In 1705–1710, he studied law in the University of Leipzig, but he also attended lectures on natural sciences and mathematics. In 1710 and 1712, he defended there two dissertations. In 1714, von Rohr was an assessor (Beisitzer) in Merseburg near Leipzig and in 1726, he was transferred in this capacity to Lower Lusatia. In 1731, he became a chamber counsellor

¹ Cf. W. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen 1957; P. Michel, *Physikotheologie: Ursprünge, Leistung und Niedergang einer Denkform*, Zürich 2008; M. Vassányi, *Religious Awe at the Origin of Eighteenth-Century Physico-Theology*, [in:] *Philosophy Begins in Wonder: An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology, and Science*, M.F. Deckard, P. Losonczi (eds.), Cambridge 2011, pp. 72–104.

(Landkammerrat) of the duke of Saxony-Merseburg and, in the following year, a canon (Domherr) in the cathedral (Domkapitel) of Merseburg. He retired in 1738 and died in 1742.²

Von Rohr was an author of some three dozen bulky volumes on jurisprudence, farming, geography, religious, and theological topics. Most of his books make it very clear how he stood in respect to the Christian religion and in his last work he enlisted in the service of theology his competence in botany he had acquired over many years. He expressed his desire to follow such scholars as Boyle, Scheuchzer, Wolff, Derham, Fabricius, and others who led their readers from the investigation of nature to God, and he wanted to show the eternal power and divinity from the works of creation and maintenance to lead the reader to this knowledge and to the praise of the Creator. Von Rohr considered the works of these scholars to be useful for the learned and the unlearned. He chose what was not investigated in detail and what he had enjoyed from his young years.³ He was, in fact, a consummate naturalist, and, as he wrote in 1724, he had even purchased a few years earlier some land between Dresden and Meissen in order to gain practical experience in gardening, agriculture, and growing vineyard.⁴ "I hope and wish to end the days of my life with this investigation in my spare hours," he said.⁵ In this, he expressed a thought that can also be found on the opening page of his naturalist book on trees and forests, where he wanted "to present some good thoughts about that people should and can remember in looking at wild trees and then going to the woods the care of the omniscient and loving Creator and Maintainer of all things."⁶ Von Rohr gave the fullest expression of this sentiment in the last book he published, *Phyto-Theologia*.⁷

² Cf. C. Günther Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolfischen Philosophie*, Leipzig 1738, vol. 3, pp. 211–224; largely reproduced in *Allerneueste Nachrichten von juristischen Buchern* 19 (1742), pp. 219–239, and in *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Leipzig 1750, vol. 32, cols. 560–569.

³ Cf. J.B. von Rohr, *Phyto-Theologia*, Frankfurt–Leipzig 1740 (hereafter: Ph), p. [4, 6–7] (unpaginated preface).

⁴ Cf. J.B. von Rohr, *Compendieuse physicalische Bibliothek*, Leipzig 1724, pp. [10–11]; J.B. von Rohr, *Viticultura Germaniae oeconomica*, Leipzig 1730, p. 287. The reason for choosing this location can be gleaned from his *Compendieuse Haushaltungs-Bibliothek*, Leipzig 1726 [1716], pp. 93–94, 597.

⁵ Ph, p. [7].

⁶ J.B. von Rohr, *Historia naturalis arborum et fruticum sylvestrium Germanie*, Leipzig 1732, p. 1.

⁷ φυτόν – plant.

Phyto-theology

In his *Phyto-Theologia*, von Rohr first presented the world of plants through their major parts: roots, stalks and trunks, bark, buds, leaves, flowers, fruit, and seeds.⁸ For example, he said among others about roots:

Roots, like the other parts of a plant, consist of nothing but fibers; some of them are even more delicate than a hair, for they are hollowed-out little tubes with an opening below. The pith or pallid matter makes up the inner part and is used to digest the juice. It probably keeps the buds of young roots that run out to the side, [and] they can now get inside as they like. Hence it happens that when you peel off the bark of young roots, you see now and then little bumps on wood, because the buds of the roots want to break through. If you cut young roots straight through, you can actually see, especially where you put them under the magnifying glass, that fibers run through the wood around the center point of the pith, just as you would draw the radii in a circle.⁹

The entire section on roots is given in such a naturalist manner; however, the reason for this presentation is the theological conclusion von Rohr wanted to derive from it, which is given in a similar manner after descriptions of other parts of plants:

Recognize, O man! also in roots the greatness, wisdom, and goodness of the Lord, who gave them their essence. Who has given these lowest parts of plants so many different parts, all of which together stand in the most precise proportion, and arranged according to a common end? Who has formed them in so many different ways so that some have such a regular form as if they had been crafted by the hand of an artist, but others appear to have disorderly form? (...) None other than the Lord who also prepares/makes us in the most artful fashion and whose overseeing preserves our breath.¹⁰

Plants are imported and exported, and having described a great many trees that were brought to Germany,¹¹ von Rohr concluded that all these imports are “signs of the divine goodness which [God] constantly sends as a gift to our lands

⁸ Cf. Ph, pp. (in order) 56, 69, 73, 78, 87, 101, and 101, 131, 146.

⁹ Ph, pp. 67–68; cf. C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von den Würckungen der Natur*, Halle 1723, p. 605.

¹⁰ Ph pp. 68–69.

¹¹ Cf. Ph, p. 272.

new goods and we sing praise and hymns of gratitude to such a good, holy, and triune God.” However, not all plants can be imported since, for instance, plants from a warm climate may not fare well in a cold climate.¹² This, however, has a positive outcome, since it encourages commerce and friendly relations between peoples. Moreover, because of the desire for exotic plants, missionaries travel to far-away countries accompanying those who were looking for such plants, whereby the Gospel is spread around the world.¹³

What if plants that are needed to manufacture particular products are lacking? In this case, the lack has to be replaced by something else.¹⁴ For example,

neither flax nor hemp is grown in Lapland, but instead a thread is prepared from the dried, pounded, and flax-shaped veins of reindeers, which the Lapland women know how to handle. In addition to this, they also make yarn from sheep’s wool, from which they weave ribbons and cloth.¹⁵

Generally, by God’s provision, in each part of the world there are resources allowing people to satisfy their needs.¹⁶

There are many uses of plants; they are for consumption and also for healing.¹⁷

The supreme Monarch created for his mortal subjects not only food that nourishes their body and maintains their strength, but also [food] that is tasty. But how few are there who sing from the bottom of their heart a praise and gratitude song for this blessing.¹⁸

Plants are used to make products important for each household such as vinegar, oil, wheat, food for cattle;¹⁹ for example, the source of saltpeter is, among others

all weeds weeded out from gardens and fields, everything that is thrown away from the kitchen herbs, all kinds of leaves – leaves of willows, peach-trees, birches, alders, hazels, maples, oaks, beeches, chestnuts, cherry-trees, elderberries –

¹² Cf. Ph, pp. 282–283.

¹³ Cf. Ph, pp. 292–293.

¹⁴ Cf. Ph, p. 311.

¹⁵ Ph, p. 330; cf. *Grosses vollständiges Universal-Lexicon...*, op. cit., vol. 64, col. 1724.

¹⁶ Cf. Ph, p. 312.

¹⁷ Cf. Ph, p. 390.

¹⁸ Cf. Ph, p. 385.

¹⁹ Cf. Ph, pp. (in order) 456, 457, 459, 461.

also needles of spruces and firs, young sprouts of firs and spruces, hop leaves, pumpkin leaves and stalks, and, in sum, all leaves that have some flavor.²⁰

There are many properties of plants which are not obvious and need to be discovered. God gave people the ability to discover in plants their hidden properties and powers for their use.²¹ Some of these properties were discovered by animals, for instance

a hind strengthens her young with the smell of an anthill, with watercress/nasturtium, moss and all kinds of bark from trees, and when a deer bleeds its veins through its nose, it sometimes stops the bleeding with moss from ashes or alders, indeed, in the spring it cleanses its blood with herbs.²²

God thought about all people when designing the flora, including the poorest.

Does not the great, benevolent Food Master show the poorest people in all countries a special blessing that besides the general plague of shortage and starvation, he gives them such nourishment for food and drink which is tasty, strengthens their limbs, nourishes them, and gets them well, so that they are generally stronger, livelier, and healthier, also, they reach higher age than the richest and most eminent people?²³

Also, food that grows most plentifully can be used by the poor. In fact, in all lands there are plants that can be considered delicacies also by the poor.²⁴

Plants have been created not only for humans, but also for animals, birds, even insects, and thus, for instance, some insects use leaves to create their dwellings: some of them

wrap up more than one leaf, either from the side, in the shape of a pear, where they gnaw through different holes on the sides in order to have their exit and entrance through them; or [they wrap them up] lengthways together, so that they look almost like a hen's nest made of straw around a hoop, wide at the

²⁰ Ph, p. 469; G.E. Stahl, *Gründliche und nützliche Schrifften, von der Natur, Erzeugung, Bereitung und Nutzbarkeit des Salpeters*, Stettin 1748 [1734], pp. 133–134.

²¹ Cf. Ph, p. 369.

²² Cf. Ph, p. 398; C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge*, Halle 1724, p. 475.

²³ Ph, p. 491.

²⁴ Cf. Ph, pp. 491, 502.

top and narrow at the bottom; or they put many rolled up leaves lengthways one after the other, or they wrap the leaves obliquely on top of one another like a hollow pipe. But there are also some that do not wrap the leaves on top of each other, but still lie between two equal leaves, the lower of which is, as it were, their floor, the upper, as it were, their roof, which they hold together with a thread, so that air or some other coincidence cannot separate them. Others chew the leaves into a powder, and knead them with a sticky moisture, as it comes out of their bodies, and build houses from them.²⁵

Teleology

Nothing happens by accident both in the world of nature and in the world of grace. God uses natural means to punish people, and yet the use of these means is not natural. Whatever takes place in nature is according to God's will.²⁶ If a purpose is unclear to us, this does not mean that there is none. And so, in all details of the world of plants such purpose is present.

Plants have been created with particular properties to serve specific purposes. And thus, God created trees to build houses, ships, and various tools.²⁷ The consistency of wood depends on the size of air-openings, which is not accidental but is an expression of the wisdom and goodness of the Builder of heaven and earth;²⁸ in this way, wood of different hardness can be used for different purposes.²⁹

The height of plants is a testimony of God's care for people and animals.³⁰ Building houses would be much costlier and harder if all lumber were short. Moreover, fruit would be easily stolen if fruit trees were shorter. The number of birds would be smaller if they could not safely build their nests on tall trees. On the other hand, fruit such as strawberry and bilberry grows very low since it would be very difficult to collect it from tall trees.³¹

Each plant is a masterpiece of divine omnipotence. There is nothing accidental, there is always a reason for their particular makeup. It is the sign of God's goodness and wisdom that only a very few plants sprawl on the ground; most

²⁵ Ph, pp. 521–522; cf. F.C. Lesser, *Insecto-theologia*, Frankfurt 1738, p. 191.

²⁶ Cf. Ph, pp. 578–579.

²⁷ Cf. Ph, p. 71.

²⁸ Cf. Ph, p. 169.

²⁹ Cf. Ph, p. 2.

³⁰ Cf. Ph, p. 43.

³¹ Cf. Ph, p. 44; J.B. von Rohr, *Historia naturalis...*, op. cit., p. 3.

of them grow upward. Trees stand upright, but are elastic enough to withstand winds. Weaker plants use other plants to grow upwards.³²

If some plants did not have thorns, people and animals would destroy them too soon and they would be denied to those for whom God has designed them. They can be used as hedges.³³ Besides, “thorns and thistles of the kingdom of plants” can wake people up to repentance.³⁴

Plants have been created in such a fashion that they bloom in different times for human enjoyment but also when fruits of one plant are destroyed by frost, fruits of other trees that bloom at another time can make up for the loss.³⁵

Even something as insignificant as moss growing on trees has a purpose. It protects trees from cold winds, so it grows on the north side of trunks. It also protects trees from people and animals. Some mosses have healing powers; some people use them to feed livestock and as sealing material of dwellings.³⁶

Nuts are in hard shells so that they are protected from birds to be gathered by humans,³⁷ although some birds can break through these shells. Therefore, some nuts have bitter covering; “If the birds insert their beak into it and feel the bad taste, they soon lose their appetite to continue pursuing this food.”³⁸

The shape of fruit is not accidental but stems from God’s wisdom since their rounding is most appropriate.³⁹

Rotten wood is not an unfortunate and useless side-effect of the death of trees.⁴⁰ Rotten wood and leaves are the best fertilizer.

It is therefore a special provision of the dear God that large forests which can in no other way be fertilized like the fields and other land-pieces, and otherwise they would become sterile over time, especially on arid sandy soil, through this single means they have a way to get new nourishment and strength by themselves.⁴¹

³² Cf. Ph, pp. 24–25, 28–30, 72–73.

³³ Cf. Ph, op. cit., p. 32.

³⁴ Ph, p. 5.

³⁵ Ph, pp. 109, 141.

³⁶ Cf. Ph, pp. 174, 177–179, 181–182.

³⁷ Cf. Ph, p. 134.

³⁸ Ph, p. 135.

³⁹ Cf. Ph, p. 139.

⁴⁰ Cf. Ph, p. 194.

⁴¹ Ph, p. 195.

Ash can be used as a fertilizer, different kind of ashes for different soils and plants; they can be used for cleaning to remove spots and thus, everything on earth, even the most despised material, shows God's wisdom and goodness by the ways it can be used.⁴²

One area discussed by von Rohr are curiosities, even monstrosities and von Rohr himself saw some of them, e.g., an apple within an apple, a lemon within a lemon, a willow tree with roses, and the like. In his opinion, such phenomena show the freedom of God who can create unusual plants. Instead of wondering about such plants, people should praise God's power.⁴³

Theodicy

There are many unpalatable things in the world, in the botanical world in particular, and von Rohr has an extensive presentation of such phenomena.

There are poisonous plants and at one point von Rohr stated that Satan wanting to diminish the glory of God destroyed some useful plants and changed them into poison.⁴⁴ However, this transformation at best could be considered as done according to God's will by His permission, since von Rohr also stated that poisonous plants did not arise randomly, but they should be viewed as clear signs of God's omnipotence, wisdom, and goodness. This is because some poisonous plants can be used for healing; some may be used for other purposes; some are poisonous to animals but not to humans;⁴⁵ some poisonous plants grown in different soil or climate cease to be poisonous. Besides, God informs more and more people about such plants.⁴⁶ Moreover, God also created plants that can be used as antidotes healing noxious effects of poisonous plants; for example, consider olive trees growing in Italy: the oil is consumed but is also a medicine for scorpion bites and against poisonous plants, which is the sign of God's care since there are many scorpions and many poisonous plants in Italy.⁴⁷

Claims are made that there are harmful and useless plants; however, such a description is the result of human ignorance. Humans do not see the full picture. They see the damage, but not the benefit. Such plants had been created

⁴² Cf. Ph, pp. 205, 211, 214.

⁴³ Cf. Ph, pp. 332, 337–339, 347.

⁴⁴ Cf. J.B. von Rohr, *Physicalisch-oeconomischer Tractat, von dem Nutzen der Gewächse*, Coburg 1736, p. 4.

⁴⁵ Cf. Ph, pp. 535–535.

⁴⁶ Cf. Ph, p. 359.

⁴⁷ Cf. Ph, pp. 536, 304.

by the good Creator, after all;⁴⁸ that is, their usefulness is a consequence of the nature of the good Creator, although people may not see it or they do not approve of the use for which God designated them. Besides, the less useful such plants are, the smaller is their number.⁴⁹ Most of the time, such plants have an off-putting smell and taste.⁵⁰ They grow mostly separately from other plants. They are used as medicine. Such plants can be considered a part of God's curse concerning the earth giving weeds and thorns,⁵¹ so, they are useful – as a scourge.

God's punishment and teaching takes many forms: through taking away plants, through drought, hail, storm, heavy rain, and the plague of mice or moles.⁵² Through hail angry God teaches people,⁵³ but, by the grace of God, it seldom happens. Plagues do happen, but, by the grace of God, they are concentrated in some areas and they very seldom happen; besides, when a plague of locusts strikes, birds feed on them making their number smaller; also, people can collect them in bags. A plague of caterpillars is also infrequent and does not occur every year. Larvae can cause an indescribable damage, but, by the grace of God, only in hot and dry weather.⁵⁴

In such events, no human means will suffice when God decided to use damages as lessons and dispatch vengeance against the godless. However, every person is obligated to lessen damages. Books should be studied that describe methods of dealing with disasters.⁵⁵ That is, when an affliction strikes, people should use their knowledge to counteract it even in the full knowledge that it is an act of God. In particular, although fires of forests are for the most part punishments from God, von Rohr gave advices about how to extinguish them.⁵⁶

"Such plagues are like other punishments and teaching, which come from God's wisdom and love, are decided and arranged according to the behavior of people as seen by GOD from eternity."⁵⁷ This is to wake unbelievers from the sleep of security and call them to repentance and to bring believers to greater

⁴⁸ Cf. Ph, pp. 540–541.

⁴⁹ Cf. Ph, p. 542.

⁵⁰ Cf. Ph, p. 545; J.B. von Rohr, *Physicalisch-oeconomischer Tractat...*, op. cit., p. 54.

⁵¹ Cf. Ph, pp. 546–547, 550.

⁵² Cf. Ph, pp. 571–572, 574.

⁵³ Cf. Ph, p. 222. And, in particular, hail in a vineyard should be seen as a punishment from God, cf. J.B. von Rohr, *Viticultura Germaniae oeconomica*, op. cit., p. 281. On a wider scale, war is also God's punishment; cf. J.B. von Rohr, *Anweisung zur wahren Gemüths-Ruhe*, Leipzig 1732 (hereafter: A), p. 511.

⁵⁴ Cf. Ph, pp. 225–226, 229.

⁵⁵ Cf. Ph, pp. 262.

⁵⁶ Cf. J.B. von Rohr, *Historia naturalis...*, op. cit., p. 40.

⁵⁷ Ph, p. 574.

self-knowledge to make them purer and more proven.⁵⁸ Death and illness are God's punishment of unbelievers, but they must be for good purpose when they afflict believers. When an ignorant child eats a poisonous plant, the child goes to heaven, but this punishes parents. Afflictions are not good for the body but good for the soul.⁵⁹

Science and theology

As already mentioned, physico-theologians have three goals: convincing unbelievers from the harmony and order of nature that God exists; determining God's attributes from the order of nature; and deriving moral lessons from the fact that God is the Creator of nature. As to von Rohr, he started with the assumption that God exists; it may very well be that the fact of the existence of God was so obvious to him as not to require any argument. In fact, for him, those who do not want to believe in God are the greatest fools. Then come the fools who believe in the existence of God but they live in a constant state of sin, the deists. There are levels of foolishness. The highest level is when acting against reason, the lower – acting without reason.⁶⁰ Foolishness is caused by a loss of the image of God whereby reason is obscured and will is damaged; then, not praying, so that people do not call upon God; followed by disordered affects or desires; haste; following examples considered reputable; ignorance; stubbornness; and trust in one's own power. On the other hand, wisdom comes from one's own reflection: from the rules of wisdom and facts; from one's own experience; from the experience of others; and from books.⁶¹ As to books, not all of them are to be considered and the priority of revelation shows here as well. In his advices to the prince, von Rohr described in detail which books should be banned; and so, the prince should not allow printing atheistic books, books that reject all religions or treat all religions equally; heretical books; books that cast doubt on the authority of the Bible; indecent books, etc.;⁶² and if no banning is enacted, still, people should avoid reading books that disturb their peace: writings of atheists and deists, books on witchcraft, prophecies, dream

⁵⁸ Cf. Ph, p. 575.

⁵⁹ Cf. Ph, pp. 579–580; A, p. 543.

⁶⁰ Cf. J.B. von Rohr, *Einleitung zu der Klugheit zu leben*, Leipzig 1730 [1715] (hereafter: E), pp. 8–9.

⁶¹ Cf. E, pp. 10–13, 15–17; J.B. von Rohr, *Versuch einer erleichterten und zum Gebrauch des menschlichen Lebens eingerichteten Vernunft-Lehre*, Leipzig 1726, pp. 33–50.

⁶² Cf. J.B. von Rohr, *Einleitung zur Staats-Klugheit*, Leipzig 1718, pp. 445–446.

interpretation, books promoting vice, and alchemy.⁶³ What seems to be left are scholarly and religious books. The latter are not just for strengthening the faith of a believer, but also for igniting it: religious books can, through the action of the Holy Spirit, convert the godless or at least temporarily stop their sinful life and touch their conscience.⁶⁴

Natural theology without revealed truth is insufficient.⁶⁵ This can be taken to mean that the physico-theological goal of proving the existence of God is impossible. However, von Rohr could say that such a proof would be insufficient. The authority of the revelation always surpasses the authority of natural theology; thus, the results of the latter should be considered as tentative, as something to be confirmed by revelation to be truly embraced as truth. Reason can be a decent guide, but it should be reason healed by God, not affected by passions, and religion should be chosen that is grounded in the Bible,⁶⁶ which would mean that the most reliable reason or intellect is that of a convert to Christianity. Reason can, and should, be sharpened, exercised, made more effective and it can only be sharpened by pure mathematics;⁶⁷ in fact, the more people sharpen their reason, the better they can serve God and the world, to the extent that “a mathematician recognizes God’s wisdom, as He showed it in the creation of the world, better and more correctly than other people.”⁶⁸ Sharpening the mind makes it more effective, but the foundational truth should still be provided by revelation without which natural theology exercised by such a sharp mind can establish it (the existence of God, in particular) on a less certain footing.

There is a touch of circularity in this approach. We read, on the one hand, that intellect (*Verstand*) of a wise Christian is illuminated by God and that the Holy Scripture is for him the only foundation;⁶⁹ on the other hand, a claim is made that reason is used to show that the Scripture is of divine origin,⁷⁰ which can be restated as: the Scripture illuminates reason, reason illuminates the Scripture, or rather the way it should be viewed. Von Rohr also said that

⁶³ Cf. A, pp. 248–250.

⁶⁴ Cf. J.B. von Rohr, *Unterricht von der Kunst der Menschen Gemüther*, Leipzig 1732 [1714], p. 104.

⁶⁵ Cf. E, p. 36.

⁶⁶ Cf. E, p. 48.

⁶⁷ Cf. E, p. 93.

⁶⁸ J.B. von Rohr, *Derer Mathematischen Wissenschaften Beschaffenheit und Nutzen*, Halle 1713, pp. 18, 131.

⁶⁹ Cf. E, p. 36.

⁷⁰ Cf. J.B. von Rohr, *Versuch einer erleichterten...*, op. cit., p. 27.

“in the knowledge of God, of the world, and of oneself, sciences are indisputably most necessary.”⁷¹ It seems that von Rohr would settle for some kind of feedback: both morality and the natural law flow from the knowledge of God’s perfections⁷² a better knowledge of God gives people a better knowledge of nature and the knowledge of nature leads them to the knowledge of God, but the knowledge of nature can provide a better understanding of the Scriptures;⁷³ true worldly wisdom teaches people about the attributes of God, the knowledge of God leads them to a better knowledge of nature, and the knowledge of nature must lead them to the knowledge of the Creator.⁷⁴ So, knowledge fortifies revelation and revelation strengthens knowledge. This, to von Rohr’s mind, should not be surprising since when reason avoids various pitfalls that can lead it astray, it arrives at truths that would not contradict faith because there should be a harmony of reason with faith.⁷⁵ In fact, he set one of his books in such a fashion that he presented issues according to reason and then according to faith to show that the results are not contradictory. In this way, those who trust reason alone could be led to revelation by seeing the unity of teachings according to reason and according to revelation.⁷⁶ For example, according to reason, dissatisfaction comes from the fact that people have wrong ideas about things. Science must be made practical. “The more practically science is learned, the more can one’s happiness be brought about.”⁷⁷ Making money should not be its goal, its goal should be self-knowledge. Moreover, humans are born to promote the glory of God and increase their own and their neighbour’s happiness, so they must also make science work for the good of others.⁷⁸ According to faith: natural science, as everything else, should be conducted for the glory of God, thus, scientists should see the omnipotence, wisdom, and love of God in nature. God’s attributes show in the large and in the small, in an elephant and in a gnat.⁷⁹ People should see that God rules in everything, see that, in particular, something good comes from something evil for those who believe.⁸⁰ Because of the harmony between faith and reason, they should cooperate, they

⁷¹ J.B. von Rohr, *Compendieuse physicalische Bibliothek*, op. cit., p. [1].

⁷² Cf. A, p. 251; J.B. von Rohr, *Versuch einer erleichterten...*, op. cit., p. 331.

⁷³ Cf. A, p. 253.

⁷⁴ Cf. J.B. von Rohr, *Versuch einer erleichterten...*, op. cit., p. 331.

⁷⁵ Cf. E, p. 46.

⁷⁶ Cf. A, p. [10].

⁷⁷ A, p. 245.

⁷⁸ Cf. A, pp. 246–247.

⁷⁹ Cf. A, p. 251; J.B. von Rohr, *Versuch einer erleichterten...*, op. cit., p. 330.

⁸⁰ Cf. A, p. 252.

should refer to one another. Therefore, theologians should know something about botany if only to shed some light on some Biblical passages,⁸¹ and a true scholar (Gelehrter) should promote the glory of God, and recognize attributes of God, particularly His wisdom, better than others.⁸²

Some issues

In his books, particularly in the *Phyto-Theologia*, von Rohr tried to balance the weight of reason with the weight of faith and in his use of science he showed great competence and erudition. He frequently referred to his own experience and observations of the botanic world when presenting botanical knowledge. However, to a large extent, he relied on the knowledge published by others. He advised prospective authors that when writing a book, they should show what they take from other books.⁸³ In his own books, von Rohr indicated at the end of a paragraph or of a section what sources he had used. However, his use of other sources was quite infrequently simply copying them word for word, copying entire sentences, paragraphs, or pages, without indicating what had been copied.⁸⁴ Only in isolated cases did he show it by using quotation marks, but most of the time he did not, and some examples of such copied fragments are indicated above in footnotes related to quotations from his *Phyto-Theologia*. He once stated that some plagiarize texts from other authors without mentioning their names and they should be fined.⁸⁵ Apparently, he found it sufficient just to mention the names of authors.

Another problem with his *Phyto-Theologia*, actually, with all his books, is the lack of illustrations. Curiously, he said that he had learned some drawing in his youth. He had a notebook that he carried with him on his walks, in which he described new plants he encountered and did it better with words than with a brush.⁸⁶ Apparently, he had more trust in the descriptive power of his words than in an illustration he could provide. The bulkiness of his books (several of

⁸¹ Cf. J.B. von Rohr, *Physicalisch-oeconomischer Tractat...*, op. cit., p. 154.

⁸² Cf. J.B. von Rohr, *Erleuchtete und zum Gebrauch des Menschlichen Lebens eingerichtete Tugend-Lehre*, Nürnberg 1740 [1729], p. 280.

⁸³ Cf. J.B. von Rohr, *Versuch einer erleichterten...*, op. cit., p. 252.

⁸⁴ For a quite serious infraction found in his Latin treatise, *Introductio in iurisprudentiam privatam Romano-Germanicam*, Lipsiæ 1718, see: F.C. Gottlob Hirsching, *Historisch-literarisches Handbuch*, Leipzig, vol. 2, pt. 1, pp 106–107.

⁸⁵ Cf. J.B. von Rohr, *Einleitung zur Staats-Klugheit*, op. cit., pp. 459–460.

⁸⁶ Cf. J.B. von Rohr, *Physicalisch-oeconomischer Tractat...*, op. cit., pp. [5–7].

them have a thousand pages or more) seems to indicate that he wanted to show that the adage about an image being worth a thousand words is indeed true. This lack of illustrations may have been a reason for his *Phyto-Theologia* not being a great commercial success (it had only two editions, in 1740 and 1745).

More importantly, his goal was to make people see the hand of God in nature to appreciate God's providential care, power, wisdom, and goodness. However, he made hasty transitions from the analysis of some parts of the flora to God's attributes, the transitions which are far from obvious. And so, he spoke about God's infinity, perfection, *omniscience*, *omnipotence*, and even about God's triune nature. It is not very clear how these attributes and particularly their infinite nature were derived from the investigation of even the most complicated aspects of nature. Von Rohr took these attributes from the Biblical teaching and from theological teachings of his church. This is where seemingly von Rohr's idea about the harmony of reason and faith is at play: reason concluded from the investigation of nature that God was powerful, wise, good, etc., which theology extended to infinite power, omniscience, i.e., infinite wisdom, infinite goodness, which all amounted to God's infinite perfection. However, for his readers, such theological subtlety may not have mattered much and they could be convinced by the richness of the botanical material competently presented to them that this conclusion was made on the basis of the investigation of nature alone.

References

- Hirsching F.C.G., *Historisch-litterarisches Handbuch*, Leipzig 1807.
 Lesser F.C., *Insecto-theologia*, Frankfurt 1738.
 Ludovici C.G., *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie*, Leipzig 1738.
 Michel P., *Physikotheologie: Ursprünge, Leistung und Niedergang einer Denkform*, Zürich 2008.
 Philipp W., *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen 1957.
 Rohr J.B. von, *Anweisung zur wahren Gemüths-Ruhe*, Leipzig 1732.
 Rohr J.B. von, *Compendieuse Haushaltungs-Bibliothek*, Leipzig 1726 [1716].
 Rohr J.B. von, *Compendieuse physicalische Bibliothek*, Leipzig 1724.
 Rohr J.B. von, *Derer Mathematischen Wissenschaften Beschaffenheit und Nutzen*, Halle 1713.
 Rohr J.B. von, *Einleitung zu der Klugheit zu leben*, Leipzig 1730 [1715].
 Rohr J.B. von, *Einleitung zur Staats-Klugheit*, Leipzig 1718.
 Rohr J.B. von, *Erleuchtete und zum Gebrauch des Menschlichen Lebens eingerichtete Tugend-Lehre*, Nürnberg 1740 [1729].
 Rohr J.B. von, *Historia naturalis arborum et fruticum sylvestrium Germaniæ*, Leipzig 1732.
 Rohr J.B. von, *Introductio in iurisprudentiam privatam Romano-Germanicam*, Lipsiæ 1718.

- Rohr J.B. von, *Physicalisch-oeconomischer Tractat, von dem Nutzen der Gewächse*, Coburg 1736.
- Rohr J.B. von, *Phyto-Theologia*, Frankfurt–Leipzig 1740.
- Rohr J.B. von, *Unterricht von der Kunst der Menschen Gemüther*, Leipzig 1732 [1714].
- Rohr J.B. von, *Versuch einer erleichterten und zum Gebrauch des menschlichen Lebens eingerichteten Vernunft-Lehre*, Leipzig 1726.
- Rohr J.B. von, *Viticultura Germaniae oeconomica*, Leipzig 1730.
- Stahl G.E., *Gründliche und nützliche Schrifften, von der Natur, Erzeugung, Bereitung und Nutzbarkeit des Salpeters*, Stettin 1748 [1734].
- Vassányi M., *Religious Awe at the Origin of Eighteenth-Century Physico-Theology*, [in:] *Philosophy Begins in Wonder: An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology, and Science*, M.F. Deckard, P. Losonczi (eds.), Cambridge 2011, pp. 72–104.
- Wolff C., *Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge*, Halle 1724.
- Wolff C., *Vernünfftige Gedancken von den Würckungen der Natur*, Halle 1723.

ADAM DROZDEK (PROF.) – is an Associate Professor at Duquesne University in Pittsburgh, USA, authors of numerous articles and books. Recently released: *Theological reflection in eighteenth-century Russia*, Lanham 2021.

Thomas Joseph White

Papieski Uniwersytet Świętego Tomasza z Akwinu w Rzymie, Włochy

tjwhiteop@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2494-691X

Wiedza wlana Chrystusa

The Infused Science of Christ¹

ABSTRACT: Contemporary theological debate about the historical human knowledge and self-understanding of Christ is wide ranging. In this essay I explore Aquinas' account of the relationship between the ordinary acquired knowledge of Christ and his "infused science" or supernatural understanding and prophetic insight. I argue that Aquinas' account of the acquired learning of Christ can provide helpful resources for the consideration of Jesus' communication and self-understanding when considered in its historical and cultural linguistic context. However, this emphasis on his ordinary human situatedness is rightly complemented by the acknowledgement of his graced understanding of his own identity, mission, and soteriological significance. Aquinas' treatment of the infused science of Christ allows us to acknowledge a habitual capacity for prophetic insight in Jesus, such that he would know all he needed to for the sake of his mission. At the end of the essay I explore ways that the affirmation of this latter infused science is also compatible with the traditional Catholic claim that Christ did not have the theological virtue of faith but instead possessed an economic mode of the beatific vision. I consider why one might hold to a distinction and compatibility of infused science and immediate, beatific intuition in the human mind of Christ.

KEY WORDS: Christ's self-understanding, acquired knowledge, infused science/knowledge, supernatural insight, Thomas Aquinas; Christ's beatific vision, Christ's human mind, Chalcedonian Christology

ABSTRAKT: Współczesna debata teologiczna szeroko omawia ludzkie poznanie i samozrozumienie Chrystusa w kontekście historycznym. W niniejszym artykule

¹ Artykuł *The Infused Science of Christ*, pierwotnie publikowany w „Nova et Vetera” English edition 2 (2018), s. 617–641, został przetłumaczony i opublikowany za zgodą autora tekstu oraz wydawcy czasopisma. Tekst powstał dzięki wsparciu grantu Fundacji Johna Templetona Virtue, Happiness, and the Meaning of Life. Wcześniej jego wersja została wygłoszona na III Międzynarodowej Konferencji Filozofii Tomistycznej na Universidad Santo Tomas, Chile, 19–21 lipca 2016 r.

analizowane jest rozróżnienie dokonane przez Akwinatę między zwykłą nabytą wiedzą Chrystusa a Jego „wiedzą wlaną” lub nadprzyrodzonym zrozumieniem i poznaniem profetycznym. To rozróżnienie w odniesieniu do nabytej wiedzy Chrystusa dostarcza materiału do rozważań na temat przekazu i samorozumienia Jezusa rozpatrywanych w historycznym i kulturowym kontekście językowym. Nacisk na zwykłe ludzkie uwarunkowania Chrystusa jest jednakże słusznie uzupełniony o wynikające z łaski zrozumienie własnej tożsamości, misji i soteriologicznego znaczenia. Święty Tomasz z Akwinu traktuje o wiedzy wlanej Chrystusa w taki sposób, aby umożliwić nam uznanie w Jezusie habitualnej zdolności do profetycznego poznania, dzięki której wiedziałby on wszystko, czego potrzebował dla dobra swojej misji. Ostatnia część artykułu jest poświęcona badaniu, w jaki sposób afirmacja wiedzy wlanej jest również zgodna z tradycyjnym katolickim twierdzeniem, że Chrystus nie miał teologicznej cnoty wiary, tylko w pewnym stopniu widzenie uszczęśliwiające. Końcowe rozważania dotyczą rozróżnienia i kompatybilności wiedzy wlanej oraz bezpośredniej, uszczęśliwiającej intuicji w ludzkim umyśle Chrystusa.

SŁOWA KLUCZOWE: samoświadomość Chrystusa, wiedza nabyta Chrystusa, wiedza wлана Chrystusa, poznanie profetyczne Chrystusa, Tomasz z Akwinu, widzenie uszczęśliwiające Chrystusa, ludzki umysł Chrystusa, chalcedońska doktryna chrystologiczna

Nauczanie św. Tomasza z Akwinu o wiedzy Chrystusa może wydawać się mało przydatne dla współczesnych historyczno-krytycznych studiów nad postacią Jezusa z Nazaretu. W *Summie teologicznej*, której emblematycznym przykładem jest część trzecia, Akwinata przedstawia wiedzę Chrystusa w poczwórnej perspektywie: od najwyższych form wiedzy do najbardziej podstawowych. Rozpoczyna od boskiej mądrości, którą Chrystus posiada jako Bóg, a następnie analizuje trzy sposoby ludzkiego poznania: (1) bezpośrednie widzenie Boga przez Chrystusa w Jego ludzkiej duszy, (2) wiedzę wlaną, którą Jezus posiada jako najdoskonalszy z proroków, oraz (3) wiedzę nabytą, którą Chrystus ma jako człowiek na mocy ludzkiej natury². Interpretacja przedstawiona przez Akwinatę wywodzi się z chalcedońskiej doktryny chrystologicznej. Podejście to można ogólnie scharakteryzować jako formę „chrystologii zstępującej” od bóstwa i boskiej mądrości Pana do ludzkiej nabytej wiedzy posiadanej w takim stopniu, w jakim jest On człowiekiem. Natomiast widzenie uszczęśliwiające i wiedza wлана Chrystusa są interpretowane jako łaski udzielone Jego ludzkiej naturze ze względu na Jego ludzkie działanie dla naszego zbawienia. To dzięki widzeniu uszczęśliwiającemu i prorockiej wiedzy wlanej Chrystus jako człowiek może na przykład doskonale wiedzieć, kim jest jako Syn Boży oraz kim są Ojciec i Duch Święty, aby nam ich objawić i autorytatywnie interpretować

² Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* (dalej: ST) III, qq. 9–12.

Pismo Święte, przepowiadając proroczo swoją mękę i zmartwychwstanie oraz skutecznie ustanawiając Kościół i sakramenty.

Odwrotne podejście metodologiczne pojawia się we współczesnym historyczno-krytycznym studium postaci Jezusa z Nazaretu, które wykorzystuje szereg normatywnych zasad wywodzących się z epoki Oświecenia, między innymi założenie o historycznej jednorodności przyczyn naturalnych. Oznacza to, że przyczyny ludzkiego doświadczenia i świadomości wszystkich ludzi w czasach Jezusa (łącznie z samym Jezusem) powinny być rozumiane na tle i w ciągłości z językiem, pojęciami i symbolami judaizmu Drugiej Świątyni³. Te z kolei powinny być rozumiane w ciągłości z przewidywalnymi naturalnymi zdarzeniami i przyczynami, których doświadczamy we współczesnej epoce naukowej. Tak więc, na przykład, elementy apokaliptyczne w kulturze judaizmu czasów Jezusa powinny być wykorzystane do wyjaśnienia immanentnego oczekiwania Jezusa na „królestwo Boże”, ale nie musi to oznaczać, że w rzeczywistości istnieje coś takiego jak wydarzenie eschatologiczne⁴. Podobnie obrazy przedstawiające postać Jezusa w Nowym Testamencie powinny być rozumiane jako ludzkie artefakty literackie i wyjaśniane w świetle ich kontekstu kulturowego, teologicznego punktu widzenia ich redaktorów oraz ich przeznaczenia dla historycznie usytuowanych społeczności ludzkich⁵. Nie musi to oznaczać, że są one natchnione lub że przedstawiony w nich obraz Chrystusa musi odpowiadać temu, kim Jezus z Nazaretu był naprawdę ontologicznie. Wynika z tego, że obraz Chrystusa znajdujący się w Ewangeliach może być bardzo różny od „prawdziwego” Jezusa historii.

Jak widzimy, wymienione podejścia metodologiczne stoją w pewnej opozycji do siebie. Jeśli Tomasz z Akwinu, przedstawiając wiedzę wlną Chrystusa, zdaje się sugerować wiedzę pochodzącą bezpośrednio od Boga, a zatem „spoza czasu”, to współczesne studium Jezusa ma tendencję do interpretowania jego świadomości poprzez proste odniesienie tylko do immanentnego i ograniczonego horyzontu Jego epoki. Jedną z tych interpretacji chętnie zatem podkreśla boskie pochodzenie przesłania Chrystusa i jego uniwersalność dla wszystkich wieków,

³ Doskonały przykład studium historycznego Jezusa przeprowadzonego w ten sposób zob. E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985. Naturalistyczne wyjaśnienie Ewangelii, a w szczególności postaci Jezusa, ma prawdopodobnie swoje teoretyczne korzenie w dziele Barucha Spinozy, *Tractatus Theologico-Politicus* (1690).

⁴ Zob. zwłaszcza A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913, a ostatnio E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, dz. cyt., s. 91–156, 334–340.

⁵ Argumenty na rzecz tego stanowiska interpretacyjnego zostały sformułowane z wielką klarownością przez Gottholda Ephraima Lessinga w: *Philosophical and Theological Writings*, tłum. H.B. Nisbet (ed.), Cambridge 2005.

ale czyni to z potencjalnym wykluczeniem jego historycznej partykularności jako Żyda z I wieku, podczas gdy druga interpretacja, odwrotnie, stara się określić historycznie partykularny i ograniczony charakter celów i samoświadomości Jezusa w kontekście judaizmu Drugiej Świątyni, ale czyni to z wykluczeniem jego boskiego pochodzenia i zbawczych zamiarów o uniwersalnym zasięgu.

Niniejszy artykuł ma na celu udowodnienie, że te dwa podejścia, choć rzeczywiście odrębne, nie muszą być uznawane za przeciwstawne. Wręcz przeciwnie, wyważona ocena doktryny Akwinaty o ludzkiej wiedzy Chrystusa może pozwolić nam zrozumieć wiele uzasadnionych poglądów współczesnych studiów historycznych dotyczących osoby Jezusa, z jednoczesnym zachowaniem nauczania o wiedzy wlanej Pana jako największego z proroków. W tym celu odwołam się do tomistycznej analizy wiedzy posiadanej przez Chrystusa. Natomiast w celu analizy kwestii historycznej samoświadomości Jezusa możemy odwrócić kolejność metody Akwinaty z perspektywy zstępującej z wyższej na niższą na perspektywę wstępującą. Zaczynając od rozważań na temat nabytej wiedzy Chrystusa, postaram się pokazać, że historyczność sposobu, w jaki Chrystus poznaje i wyraża siebie jako człowieka, jest zgodna zarówno *implicit*, jak i *explicit* z formami refleksji uniwersalnej. W drugiej części rozważę habitualną wiedzę wlaną Chrystusa w kontekście jego historycznie usytuowanej wiedzy nabytej. W ostatniej części przeanalizuję Jego widzenie uszczęśliwiające w kontekście Jego wiedzy wlanej i wiedzy nabytej. Moim celem jest ukazanie potencjalnej zgodności tradycyjnej teologii dotyczącej wiedzy wlanej Chrystusa z tym, co najlepsze we współczesnych badaniach historycznych nad Jezusem z Nazaretu na tle jego epoki. Ostatecznie równowaga tomistycznej perspektywy jest zakorzeniona w realizmie samej wiary biblijnej oraz w zasadach dogmatu chalcedońskiego, który potwierdza zarówno prawdziwe historyczne człowieczeństwo Boga Wcielnego, jak i Jego szczególne ludzkie łaski oraz przywileje jako człowieka, który jest w sposób wyjątkowy Synem Bożym.

Wiedza nabyta: o uniwersalności myśli ludzkiej i jej historycznych formach

Powszechnie uważa się, że św. Tomasz z Akwinu był pierwszym trzynastowiecznym doktorem scholastyki, który przyjął istnienie w Chrystusie naturalnie nabytej ludzkiej wiedzy, w przeciwieństwie do wiedzy wyłącznie wlanej⁶.

⁶ Zob. ST III, q. 12, a. 2, gdzie odnotowuje on zmianę zdania w tej kwestii w stosunku do wcześniejszego stanowiska *In III Sent.*, d. 14, a. 3. Zob. refleksje historyczne Jeana-Pierre'a Torrella,

Uczył to w oparciu o prostą zasadę, że Chrystus jest w pełni człowiekiem i że bycie człowiekiem pociąga za sobą posiadanie intelektu czynnego, dzięki któremu czerpiemy wiedzę stopniowo ze zmysłów, co jest oczywiście pochodną arystotelesowskiej antropologii filozoficznej⁷. Ta forma wiedzy pozwala nam stopniowo poznawać samą istotę rzeczy (przykładowo czym jest natura ludzka, wspólna wszystkim ludziom), ale pociąga za sobą również uczenie się za pomocą i poprzez zmysły wynikające z naszej przynależności do świata zwierząt⁸. Cechy zwierzęce są nie tylko indywidualne, ale i społeczne. Oznacza to, że uczymy się od innych i z innymi w ramach szerszej wspólnoty politycznej i kultury, od których jesteśmy zazwyczaj głęboko i na różne sposoby zależni, jeśli chodzi o naszą edukację. W tym miejscu powinniśmy zwrócić uwagę na kilka podstawowych pojęć filozoficznych, które są istotne dla teologicznego rozważania osoby Chrystusa w jego historycznym kontekście.

Po pierwsze, podczas gdy nasza nabyta wiedza pojęciowa zawsze odnosi się w jakiś sposób do tego, co uniwersalne, jest ona również zawsze zależna od zewnętrznych i wewnętrznych władz zmysłowych. Te ostatnie obejmują władzę wyobrażeniową (i pamięć zmysłową), syntetyczny zmysł „wspólny”, łączący różne wyobrażenia pochodzące z różnych zmysłów, namiętności oraz zmysłu poznawczego, które pociągają za sobą reakcje afektywne lub dążenie do przedmiotów wiedzy⁹. Innymi słowy, gdy zdobywamy wiedzę o zewnętrznych wobec nas rzeczywistościach, jednocześnie wyobrażamy sobie dźwięki i słowa, które działają jak wyobrażenia wspierające nasze duchowe postrzeganie i pojęciowe pojmanie rzeczy.

Po drugie, jak zauważył Arystoteles już w *O interpretacji*, istnieje rodzaj potrójnego odniesienia słów do pojęć i pojęć do rzeczy: konwencjonalne znaczenia języka oznaczają niekonwencjonalne, naturalne pojęcia umysłu, które same odnoszą się do niekonwencjonalnych, naturalnych rzeczywistości oznaczanych przez język¹⁰. Równocześnie możemy to twierdzenie rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze, rzeczywistość pojmujemy w dużej mierze dzięki stymulacji językowych

Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux, „Revue Thomiste” 101 (2001), s. 355–408.

⁷ Zob. ST III, q. 9, a. 4, który odwołuje się bezpośrednio do arystotelesowskich teorii wiedzy ludzkiej.

⁸ Zob. Tomasz z Akwinu, *In III de anima*, lec. 12, [w:] *De anima* 3,7.431a4–431b19; ST I, qq. 78–79.

⁹ Por. ST I, q. 78, a. 4; M. Barker, *Experience and Experimentation: The Meaning of Experimentum in Aquinas*, „The Thomist” 76/1 (2012), s. 37–71; M. Barker, *Aquinas on Internal Sensory Intentions: Nature and Classification*, „International Philosophical Quarterly” 52/2 (2012), s. 199–226.

¹⁰ Por. Arystoteles, *De interpretatione* i.i.16a3–6.

procesów nazywania, zarówno poprzez formalne, jak i nieformalne metody, za pomocą których podlegamy kształtowaniu przez naszą kulturę. Język nie tylko denotuje, ale także angażuje naszą zdolność rozróżniania poszczególnych aspektów rzeczywistości. Symbole, język, nazwy nie powstają w nas dopiero „po” tym, jak je postrzegamy i pojmujemy intelektualnie. Ich kulturowe przedstawienie również inicjuje w nas akt pojmowania rzeczy, które one oznaczają. Po drugie, oznaczane rzeczywistości są nie tylko czysto naturalne, ale także w dużej mierze stanowią wytwór ludzki. Wiele zewnętrznych rzeczywistości, które postrzegamy i nazywamy, jest przynajmniej częściowo kształtowanych przez procesy ludzkiej wolności etycznej i artystycznej (np. zwyczaje religijne i filozoficzne, polityczne i etyczne, sztukę i wytwory rzemieślnicze). Wiele ludzkich symboli lub konwencjonalnych odniesień jest rozumianych dopiero wtedy, gdy ma się wystarczającą wiedzę o kulturze danego czasu i miejsca oraz jej odniesieniach i symbolach funkcjonalnych¹¹.

Wreszcie, nawet jeśli podkreślamy realność wiedzy o istocie oraz uniwersalnym naturalnym i etycznym postrzeganiu, które jest nieuchronnie obecne w każdym ludzkim umyśle w każdej ludzkiej kulturze, musimy również uznać, że istnieją kultury, w których *stopień lub intensywność* takiego postrzegania różni się w danej sferze zrozumienia. Istnieją też bardzo odmienne stopnie naukowego, religijnego, filozoficznego i moralnego postrzegania (lub niewiedzy), obecne w różnych kulturach na przestrzeni czasu.

Celem moich rozważań nie jest sugerowanie, że wszystkie formy wiedzy są z natury *zdeteminowane* przez ich kulturowe otoczenie językowe (tak jakby można było wyuczyć się tylko tego, czego nas nauczano, a nigdy nie angażować się w samą rzeczywistość), ale jedynie, że są one rzeczywiście kwalifikowane lub uwarunkowane przez nie na różne sposoby, zarówno w odniesieniu do *sposobów zdobywania* tej wiedzy, jak i, do pewnego stopnia, *przedmiotów* wiedzy, które są łatwo dostępne (lub niedostępne) w danej kulturze. Nie powinniśmy oczekiwać, że Żydzi z I wieku będą stosować logikę symboliczną czy średniowieczną japońską kaligrafię. Nie powinniśmy też sądzić, że będą oni aktywnie zainteresowani filozofią konfucjańską z VI w. p.n.e. lub dwudziestowieczną einsteinowską teorią względności ogólnej. To uwarunkowanie naszej uniwersalnej formy poznania jest zarówno kulturowo indywidualizujące, jak i zasadniczo (uniwersalnie) ludzkie, podobnie jak materialna indywidualność, choć charakterystyczna dla każdej osoby, jest również (abstrakcyjnie biorąc)

¹¹ Zob. argumentację na ten temat u George’a A. Lindbecka w: *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-Liberal Age*, Louisville 1984.

przymiotem tego, co dla każdej istoty ludzkiej oznacza bycie człowiekiem¹². Podobnie jak wcielenie, kulturowy sposób zdobywania naszej wiedzy nie jest efektem naszej upadłej ludzkiej kondycji (jak sądził Orygenes), lecz po prostu cechą charakterystyczną naszej zwierzęcej natury z jej charakterystycznym rodzajem racjonalności, dzięki któremu poznajemy poprzez zmysły, zbiorowo, w danym czasie i miejscu.

Co z tej refleksji wynika teologicznie w naszych rozważaniach o Chrystusie? Po pierwsze, możemy powiedzieć, że istnieje pewna ograniczona kulturowo forma wiedzy, obecna w każdej osobie poznającej. Każdy z nas posługuje się określonym językiem (lub kilkoma językami) i zdobywa wiedzę w określonym horyzoncie czasu i miejsca, w kontekście dostępnych wzorców refleksji i debaty, które zazwyczaj kształtują myślenie danej kultury. Chrystus nie jest wyjątkiem od tej ogólnej reguły. Jeśli Bóg naprawdę stał się człowiekiem, to w swoim ludzkim życiu Słowo Wcielone nie tylko zdobywało wiedzę, ale także mówiło i myślało za pośrednictwem języka i symboli charakterystycznych dla swojej epoki na złożonym tle judaistycznym i hellenistycznym. Nie sugeruję oczywiście, że Chrystus nie był w stanie mówić w sposób jednoznacznie uniwersalistyczny o kondycji ludzkiej lub o znaczeniu wszystkiego, co istnieje, bo oczywiście był, podobnie jak jego współcześni i uczniowie. Twierdzę jednak, że istniały cechy ograniczające ludzkie poznanie, które stanowiły nieodłączną część rzeczywistości Wcielenia. Mówiąc słowami *Katechizmu Kościoła katolickiego*:

Dusza ludzka, którą przyjął Syn Boży, jest wyposażona w prawdziwe ludzkie poznanie. Jako takie nie mogło być ono nieograniczone; realizowało się w warunkach historycznych Jego istnienia w czasie i przestrzeni. Dlatego Syn Boży, stając się człowiekiem, mógł wzrastać w mądrości, w latach i w łasce (Łk 2,52), a także zdobywać wiadomości o tym, czego, będąc człowiekiem, trzeba uczyć się w sposób doświadczalny (Mk 6,38; 8,27; J 11,34). Odpowiadało to rzeczywistości Jego dobrowolnego uniżenia w postaci sługi (Flp 2,7)¹³.

Z tej perspektywy wynika, że nie musimy twierdzić, iż historyczny Chrystus, na mocy swej ludzkiej doskonałości, musiał być w stanie posiąść naturalną wiedzę na każdy możliwy temat intelektualny dostępny każdemu człowiekowi na przestrzeni czasu, taką jak wiedza rozwinięta dzięki naukom eksperymentalnym w XIX czy XX wieku. Chrystus posiadał nadzwyczajne poznanie kondycji ludzkiej, częściowo dzięki wiedzy wlanej, a to z kolei musiało mieć wpływ na

¹² Jak zauważa Tomasz z Akwinu w *De ente et essentia* 2.

¹³ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1992, nr 472.

rozwój jego nabytej wiedzy, jak zauważymy dalej. Podobnie, częściowo z powodu nadzwyczajnej łaski, jaką Chrystus cieszył się w swoim ludzkim intelekcie, nie musimy przypisywać umysłowi Jezusa żadnego błędu noetycznego¹⁴. Ograniczenie wiedzy przez okoliczności czasu i miejsca nie jest równoznaczne i nie musi pociągać za sobą obecności błędu intelektualnego. Istnieje zatem pewien rodzaj doskonałości w nabytej wiedzy Chrystusa. Doskonałość tę w jej nabytej postaci należy jednak rozumieć jako usytuowaną kulturowo i wyrażającą się w sposób zrozumiały w kontekście i na tle języka oraz symboli judaizmu Drugiej Świątyni.

Po drugie, kultura, w której żył Jezus z Nazaretu, była w świetle teologicznym wyjątkowa, ponieważ pod różnymi względami stanowiła produkt nadprzyrodzonego prorockiego objawienia, mającego swój początek w epoce patriarchalnej i mojżeszowej, a następnie w czasach monarchii, proroków większych i powygnaniowej redakcji tekstów biblijnych. Objawienie biblijne ma ostatecznie pochodzenie boskie, ale jest nam przekazane poprzez działanie mozaiki ludzkich autorów, tradycji i interpretatorów, a zatem wykorzystuje właśnie tę tkankę ludzkich zwyczajów, języka i symboli, do której nawiązaliśmy powyżej. Ma to ogromne znaczenie, ponieważ Jezus z Nazaretu wyraźnie odwoływał się do tradycji objawienia prorockiego, która Go poprzedzała. Oznacza to, że tak jak możemy badać księgi biblijne jednocześnie jako źródła Bożego objawienia i jako produkty ludzkiego działania w danym czasie i miejscu, tak samo możemy analizować, z braku lepszego określenia, „teologię” historycznego Chrystusa w takim stopniu, w jakim jest ona szczególnie natchnioną, teologicznie ostateczną *ludzką* interpretacją słowa Bożego¹⁵. Jezus jest przecież ludzkim interpretatorem Pisma, podobnie jak Paweł, Jan czy autor Listu do Hebrajczyków. Współcześni bibliści często szczegółowo analizują Jezusową interpretację Jonasza, Deutero-Izajasza czy Księgi Daniela, Jego szczególną eschatologię, Jego nauczanie na temat rozwodów lub Jego interpretację Psalmów Dawida. Po części czynią to na tle judaizmu Jego czasów, aby podkreślić oryginalność Jezusa z Nazaretu, cele Jego posługi

¹⁴ Jest to tradycyjne twierdzenie teologii katolickiej, wzmocnione również przez fakt, że Chrystus jest prawdą wcieloną, sam jest pierwszą prawdą, żyjącą wśród nas jako człowiek. Pojawiają się pytania dotyczące interpretacji Pisma Świętego przez Chrystusa. Czy traktuje On Jonasza jako postać historyczną, czy Mojżesza jako jedyne go autora Tory? Jeśli tak, to czy są to błędy ignorancji? Moja własna interpretacja jest taka, że Chrystus, jako Żyd z I wieku, często traktuje te postacie jako symbole typologii lub autorytetu, zgodnie ze zwyczajami religijnymi swojej epoki, i nie usiłuje w każdym przypadku wysuwać historycznych wniosków w odniesieniu do poszczególnych tropów Starego Testamentu, tak jak to czynią współcześni bibliści.

¹⁵ Zob. np. B. Witherington III, *The Christology of Jesus*, Minneapolis 1990; G.B. Caird, *New Testament Theology*, Oxford 1995, rozdz. 9; N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis 1997.

i Jego zarzuty wobec władz. Ten akt umiejscowienia nauczania w konkretnym kontekście historycznym nie jest sprzeczny z ideą, że Jezus jest Panem, Bogiem Izraela. Jeśli Bóg stał się człowiekiem, to jest również normalne, że ten człowiek, który jest Bogiem, powinien sam być aktywnym *ludzkim* interpretatorem znaczenia Tory, Proroków i literatury mądrościowej Biblii hebrajskiej, i powinien, *jako człowiek w swojej ludzkiej świadomości historycznej*, widzieć siebie wskazanego w prorocत्वach Starego Testamentu. Ta interpretacja jest wspomagana i kierowana przez obecność wiedzy wlanej, do czego wrócimy poniżej. Ale wyższe oświecenie prorocत्वa w umyśle Chrystusa nie musi wykluczać faktu, że jest On prawdziwym człowiekiem, aktywnie zaangażowanym w żywą tradycję judaizmu, którą poznaje w swoim życiu przez doświadczenie jako Żyd z I wieku.

Nasze rozważania możemy zakończyć następującym spostrzeżeniem. Właściwie rozumiana filozofia intelektu pośredniczącego pozwala nam zrozumieć, że wszystkie sposoby ludzkiego myślenia mają w sobie jawne stopnie uniwersalności. Myśl pojęciowa jest po prostu uniwersalna w swoim znaczeniu i strukturze, niezależnie od tego, jak prowincjonalny lub ograniczony może być horyzont rozumienia w danym czasie i miejscu. Z tego powodu, teologicznie rzecz ujmując, możemy powiedzieć, że zawsze jest niemożliwe wykazanie a priori (z filozoficznych przesłanek nieukierunkowanego rozumu naturalnego) niemożliwości objawienia biblijnego po prostu przez odwołanie się do ograniczeń kontekstu historycznego, w którym zostało ono skomponowane. Jeśli istnieje jakaś szczególna kultura, która stała się miejscem recepcji czy umiejscowienia objawienia, to kultura ta, tylko dlatego, że jest ludzka, będzie miała cechy i ograniczenia indywidualizujące. Jednocześnie, właśnie dlatego, że jest to kultura ludzka, jest ona zawsze potencjalnie zdolna do oznaczania prawd o Bogu i ludzkości, które mają zasięg uniwersalny. Chrystus to najważniejsza postać objawienia w historii, ale jest nią tylko zawsze w danym historycznym kontekście kulturowym. Jezus z Nazaretu jest postacią z I wieku, o świadomości historycznej głęboko uwarunkowanej przez charakterystyczną dla niego kulturę, ale jest również zdolny do przekazywania uniwersalnego objawienia prawdy o Bogu, ludzkości i zbawieniu. Nie ma żadnej wewnętrznej sprzeczności w jednoczesnej afirmacji tych dwóch prawd.

Wiedza włana: jej charakter i funkcja w Bożej ekonomii

Nie ulega wątpliwości, że każda z czterech Ewangelii kanonicznych przypisuje Jezusowi z Nazaretu nadzwyczajne rodzaje wiedzy. Opisy tych nadzwyczajnych rodzajów wiedzy są tak powszechne i tak wplecione w ewangeliczne narracje i nauczanie, że ich integralność i struktury narracyjne stałyby się praktycznie

niezrozumiałe lub wydawałyby się urywkami tekstów, gdybyśmy na siłę wyodrębnili z nich każdy przypadek pojawienia się któregoś rodzaju wiedzy. Jezus czyta w sercach i potrafi trafnie wypowiedzieć się na temat wiary lub sądów obecnych w umyśle danej osoby (Mk 2,1-2; Łk 7,50). Interpretuje Pismo Święte nie jako ten, kto szuka jego znaczenia, ale jako jego autorytatywny i ostateczny arbiter (Mk 12,1-12; Mt 5,17-48; 12,38-45). Przepowiada przyszłość, w tym swoje odrzucenie przez religijne władze Izraela, swoje publiczne tortury, swoją śmierć i zmartwychwstanie (Mk 8,31-32; 9,30-32; 10,32-34; 12,1-12; J 3,14; 8,28). Jest świadomy tego, że ma moc czynienia cudów, zanim je uczyni (Mt 8,3; J 11,4-11). Opisuje koniec świata, sąd ostateczny i życie w przyszłym świecie (Mt 24,3; 25,31-45; Łk 18,8). Wybiera dwunastu uczniów, aby przedłużali duchowe skutki Jego królestwa, oraz nakazuje im sprawować sakramenty, które ustanawia dla przyszłego życia Kościoła (Mk 3,14; 14,22-24; J 6,26-59). Mówiąc ogólniej, wydaje się, że wie, czym jest człowiek, i nie okazuje ani zdziwienia, ani zgorszenia czy jakichkolwiek trudności w zrozumieniu ludzkiej ignorancji, słabości czy zdrady (J 2,25; 13,27; 19,11; Mk 14,18). W swoim intelektualnym i moralnym opanowaniu wydaje się pozostawać w jakiś sposób duchowo nieskalany tymi cechami upadłej ludzkiej egzystencji (J 18,23; Mk 14,62).

Jest oczywiście możliwe, że cała ta wiedza subtelnie ujawniania przez Chrystusa, gdy Ewangelie przedstawiają Go w Jego promiennej świętości i majestatycznej pokorze, sama w sobie jest wyłącznie wytworem autorów piszących z perspektywy popaschalnej i składa się z retrospektywnych projekcji rzuconych sztucznie na historycznego Jezusa z powodów teologicznych. Istnieją jednak zarówno historyczno-krytyczne, jak i wyraźne teologiczne powody, by odrzucić ten pogląd. Na płaszczyźnie czysto naturalistycznej możemy zauważyć, że w starożytnej literaturze judaistycznej (lub grecko-rzymskiej) nie ma bardzo bliskich literackich paraleli dla postaci Jezusa przedstawionej w czterech Ewangeliach, szczególnie w zakresie zdolności prorokowania, która nie jest jedynie otrzymywana od czasu do czasu (aktualistycznie), ale posiadana zwyczajowo i wykonywana mocą Jego własnej osoby. Jego oryginalność wywodzi się z wczesnochrześcijańskiej wspólnoty, a nie jest aktem naśladowczym nawiązującym do istniejącego wcześniej modelu. Nie istnieje żadna bezpośrednia paralela w przedstawieniu proroka żydowskiego ani w pismach hebrajskich, ani w literaturze międzytestamentalnej. Co więcej, cztery kanoniczne Ewangelie nie są produktem jednej osoby ani dziełem grupy redaktorów, lecz noszą ślady odrębnego pochodzenia literackiego poszczególnych autorów, którzy przekazali autorytatywne tradycje zachowane we wspólnotach, które istniały przed nimi lub którym towarzyszyli. Biorąc pod uwagę wielorakie poświadczenia o wlanej nauce Chrystusa pochodzące z niezależnych źródeł, ich wczesne pochodzenie

i autorytet we wczesnym Kościele oraz jednolitość treści teologicznej pomimo różnorodności stylów czterech ewangelistów, można dojść do wniosku, że relacje o nadzwyczajnej wiedzy Chrystusa sięgają najwcześniejszych etapów chrześcijańskiego nauczania i przepowiadania, od czasów apostoelskich. W związku z tym sceptycyzm wobec rzeczywistości wiedzy wlanej nie jest ani zalecany, ani uzasadniony tekstowo i historycznie.

Co więcej, istnieją istotne powody teologiczne, aby wierzyć w proroczą wiedzę Chrystusa w czasie Jego ziemskiego życia przed zmartwychwstaniem. Pierwszy powód ma związek z tożsamością i misją Chrystusa jako Syna Bożego. Jeśli widzialna misja Syna ma nam objawić tajemnicę Ojca i być wstępem do zesłania Ducha Świętego, to Syn musi świadomie objawiać Ojca i Ducha, a także własną tożsamość jako Syna¹⁶. Musi On działać w jedności z Ojcem i Duchem jako Pan, który sam jest Bogiem, w swoich ludzkich działaniach, w nauczaniu i czynieniu cudów, w przepowiadaniu swojego cierpienia i w ustanowieniu kolegium apostołów. Ale, oczywiście, Chrystus może być takim Objawicielem, Nauczycielem i Odkupicielem w swoim *ludzkim życiu* pośród nas tylko wtedy, gdy *jako człowiek* cieszy się pomocą szczególnego nadprzyrodzonego poznania tajemnicy Boga i ekonomii odkupienia¹⁷.

Drugi powód teologiczny wynika z zasad ontologii biblijnej. Według św. Pawła Jezus został objawiony jako „nowy Adam” i „człowiek doskonały”. To twierdzenie ma przede wszystkim charakter soteriologiczny, ale zawiera również implikacje ontologiczne. Tam, gdzie stary Adam popadł w ignorancję, zło i słabość moralną, Chrystus wykazał się mądrością, miłością i bezgrzesznym posłuszeństwem. Tam, gdzie czyny starego Adama doprowadziły rodzaj ludzki do śmierci, оголошение nowego Adama dało początek ponownemu stworzeniu i zmartwychwstaniu (zob. Flp 2,6-11)¹⁸. Jeśli tak jest, to historyczny Chrystus przed swoim zmartwychwstaniem musiał posiadać wymagane duchowe poznanie, aby współpracować z planem zbawienia, który miał być zrealizowany przez

¹⁶ Zob. argumentację na ten temat w *The Consciousness of Christ Concerning Himself and His Mission* (wyd. pol.: *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu* [1985], tłum. J. Bielecki, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, J. Królikowski [red.], Kraków 2000, s. 237–250) Międzynarodowej Komisji Teologicznej, zwłaszcza w odniesieniu do czterech propozycji dotyczących ludzkiego poznania Chrystusa, niezbędnych dla każdej solidnej teologii katolickiej (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/-cfaith/cti_documents/rc_cti_1985_coscienza-gesu_en.html [dostęp: 7.10.2021]).

¹⁷ Zob. ST III, q. 7, a. 1, gdzie Tomasz z Akwinu przedstawia podobne argumenty za koniecznością obecności łaski habitualnej w ludzkiej duszy Chrystusa.

¹⁸ Na ten temat zob. N.T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Minneapolis 1993, s. 56–98.

Jego posłuszeństwo aż do śmierci i późniejsze uwielbienie. W tym przypadku konieczne jest przypisanie historycznemu Chrystusowi szczególnie ostrego, nadprzyrodzonego profetycznego poznania co do działania cnót pod wpływem Ducha Świętego, jak również natchnionego zrozumienia Boskiej ekonomii.

Ostatni powód teologiczny odnosi się do faktu, że cudowna zdolność Chrystusa do odczytywania serc lub przepowiadania przyszłości jest ewidentnie zamierzona w Ewangeliach, aby służyć jako powtarzający się „znak” Jego usankcjonowanego przez Boga autorytetu¹⁹. Sobór Watykański I nazwał tę zdolność „powodem wiarygodności”: cudowny znak dany naturalnemu ludzkiemu rozumowi, aby odsłonić obecność autentycznego objawienia Boga obecnego w historycznej postaci Jezusa²⁰. Jeśli samo objawienie sugeruje nam wiarygodność nadprzyrodzonej wiary w autorytet Chrystusa, oparty na nadzwyczajnych formach poznania, nie powinniśmy starać się wydobywać lub zaciemniać tego wymiaru Nowego Testamentu, jak gdyby był on czymś wstydlivym lub nieuzasadnionym dodatkiem. Wręcz przeciwnie, proroctwo Jezusa z Nazaretu jest cechą Jego egzystencji, która na swój sposób wyróżnia Go w szerszym kontekście historii religii.

Czym jednak jest włana wiedza Chrystusa i jak powinniśmy najlepiej zrozumieć teologicznie sposób jej działania? Święty Tomasz z Akwinu ujmuje ten temat w charakterystyczny dla siebie sposób. Akwinata postrzega wiedzę wlaną jako formę poznania lub intelektualnego zrozumienia, które nie jest uzyskiwane w zwykłym, naturalnym procesie działania intelektu czynnego za pośrednictwem zmysłów, ale otrzymywane bezpośrednio od Boga, i ma charakter proroczy²¹. Święty Tomasz mówi tu po łacinie o „formach poznawczych” wlnych lub wyższych pojęciach analogicznych do idei anielskich, ale nie identycznych z nimi²². Są to formy wiedzy, które zapewniają duszy intuicyjne zrozumienie rzeczy ukrytych przed innymi ludźmi i pozostających poza zasięgiem naturalnego rozumu ludzkiego, ale które może znać Bóg, jak ukryte dyspozycje moralne i intelektualne drugiego człowieka czy przyszłe wydarzenia. Taka wiedza, według Tomasza, nie narusza zwyczajnych ludzkich sposobów rozumienia, lecz integruje nasze zwyczajne poznanie z wewnątrz i objawia się poprzez zwyczajną ludzką mowę lub symboliczne wyrażenia, jak wtedy, gdy

¹⁹ C.H. Dodd opisał programowy charakter tego tematu u św. Jana w: *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, s. 297–289.

²⁰ Zob. Pius IX, *Dei Filius* (1870). Aktualniejsze badania zob. M. Wahlberg, *Revelation as Testimony: A Philosophical Theological Study*, Grand Rapids 2014.

²¹ ST II-II, q. 172, aa. 1–2.

²² ST II-II, q. 173, a. 2. Zob. także a. 4, o nadzwyczajnych formach zmysłowych wewnętrznych i zewnętrznych, jakie może przybierać proroctwo.

wielcy prorocy piszą lub wyrażają poprzez gesty w „zwyczajny” ludzki sposób to, co dane im było zrozumieć w wyższym trybie przez wiedzę wlną²³.

Przy każdym podejściu do tego tematu pojawiają się trzy kluczowe kontrowersje. Jedna dotyczy *zakresu lub rozszerzenia* wiedzy wcielonej, druga jej *rzeczywistego występowania* w danym momencie życia Chrystusa, a trzecia jej *zgodności* z historycznymi ograniczeniami wiedzy nabytej przez Chrystusa. Perspektywę maksymalistyczną można by scharakteryzować poprzez trzy twierdzenia: (1) Chrystus jako człowiek znał dzięki nauce wlanej wszystkie rzeczy możliwe do poznania przez człowieka, (2) znał je rzeczywiście w każdym momencie i (3) znał je w sposób, który przekraczał i był nieuwarunkowany przez jego historycznie nabytą wiedzę. Jeśli podążymy tym tokiem myślenia, możemy na przykład stwierdzić, że Chrystus był świadomy poprzez wcieloną wiedzę każdego możliwego twierdzenia geometrii, każdej prawdy filozoficznej i każdego prawa fizyki, jak również każdego warunkowego faktu historycznego i gramatyki każdego języka, i że miał świadomość tych rzeczywistości przez cały czas, w każdym momencie swojego życia, aczkolwiek w wyższym trybie świadomości. W konsekwencji w pewnym sensie był zmuszony aktywnie ukrywać lub świadomie maskować ogromne zasoby tej wiedzy w swoim zwykłym życiu w kontaktach z innymi, nawet podczas ujawniania im tej ograniczonej części nadzwyczajnej wiedzy, która mogła odnosić się do ich zbawienia i Jego misji jako Odkupiciela. Można by scharakteryzować ten punkt widzenia jako niepotrzebnie doketystyczny, ponieważ sugeruje on, że typowo ludzkie zachowanie Chrystusa wśród nas jest nieco nierealne lub dane tylko z pozoru.

Tomasz z Akwinu przedstawia zasady wyważonego potraktowania tego tematu, zwłaszcza przez charakterystykę wlanej wiedzy Chrystusa jako *habitualnej* z natury. Pierwszym spostrzeżeniem, jakie należy poczynić w tym względzie, jest to, że Chrystus jest wyjątkowy wśród proroków, według Akwinaty, ponieważ posiada charyzmat prorocki habitualnie, a nie tylko aktualistycznie²⁴. Oznacza to, że podczas gdy inni prorocy otrzymują chwilowe poznanie objawieniowe biernie, w określonym czasie poza ich kontrolą, Chrystus może w każdej chwili zwrócić się swobodnie do nadzwyczajnej wiedzy, którą posiada w sposób stały i nawykowy. Pod tym względem Chrystus nie jest według Akwinaty prorokiem

²³ Tak sugeruje ST II-II, q. 171, a. 5. Tomasz z Akwinu stosuje tę zasadę do przypadku Chrystusa wyraźnie w ST III, q. 12, aa. 1–2, gdzie argumentuje, że Chrystus, jako człowiek, może i musi posiadać zarówno wiedzę wlną, jak i nabytą.

²⁴ Zob. ST III, q. 11, a. 5. Por. ST II-II, q. 171, a. 2.

w ścisłym sensie, lecz kimś więcej niż prorokiem – właśnie ze względu na habitualny sposób, w jaki posiada wiedzę wlaną²⁵.

Jednakże z tego wynika również, w odniesieniu do drugiej kontrowersji wspomnianej powyżej, że według Akwinaty Chrystus nie wie wszystkiego, co może wiedzieć dzięki nauce wlanej w danym momencie w sposób aktualistyczny, tak jakby w każdej chwili swojego życia aktywnie myślał o pogodzie w Tokio w lutym AD 1437. Moc nadzwyczajnej wiedzy Chrystusa raczej urzeczywistnia się w określonych momentach – tak jak każdy nawyk pozostaje w potencji, dopóki nie zostanie urzeczywistniony²⁶. Jest to zgodne z *ludzkim sposobem działania* wiedzy Chrystusowej. Istota ludzka przechodzi od potencji do czynu w swojej aktywności życiowej, w tym także w aktywności myślenia i świadomego wyboru²⁷. Prorocze poznanie Chrystusa pojawia się na tle Jego zwykłego ludzkiego sposobu poznania, choć wewnętrznie jest ono stałym proroczym poznaniem dotyczącym poszczególnych przedmiotów w różnych czasach i miejscach.

Prowadzi nas z powrotem do pierwszego punktu kontrowersji, o którym była mowa powyżej, a mianowicie do kwestii ewentualnego poszerzenia lub zakresu wiedzy Chrystusa. Akwinata czyni tu dwie uwagi. Z jednej strony Chrystus posiada potencję poznania przez wiedzę wlaną wszystkiego, co może być poznane

²⁵ Tomasz z Akwinu, *Super Ioannem* 4, lec. 6 (Marietti nr 667): „Ale czy Chrystus był prorokiem? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nie, ponieważ proroctwo wymaga wiedzy ciemnej: «Jeśli jest u was prorok, objawię mu się przez widzenia» (Lb 12,6). Wiedza Chrystusa nie była jednak ciemnym poznaniem, choć był On jednak prorokiem, jak wynika ze słów: «Pan, Bóg twój, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał» (Pwt 18,15). Fragment ten odnosimy do Chrystusa. Odpowiadam, że prorok pełni dwojaką rolę. Po pierwsze, jest tym, który widzi: «Proroka bowiem dzisiejszego w owym czasie nazywano ‘Widzącym’» (1 Sm 9,9). Po drugie, daje poznać, ogłasza. Chrystus był prorokiem w tym sensie, ponieważ dał poznać prawdę o Bogu: «Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie» (poniżej, J 18,37). Jeśli chodzi o zdolność widzenia, należy zauważyć, że Chrystus był jednocześnie «pielgrzymem (*viator*)» i «objaśniającym (*comprehensor*)» oraz błogosławionym. On był wędrownym w cierpieniach swej ludzkiej natury i we wszystkich rzeczach, które się z tym wiążą. Był błogosławionym w swoim zjednoczeniu z boskością, przez co mógł cieszyć się Bogiem w najdoskonalszy sposób. Są dwa elementy widzenia proroka. Po pierwsze, intelektualne światło jego umysłu; jeśli chodzi o to, Chrystus nie był prorokiem, ponieważ jego światło wcale nie było niedoskonałe; jego światło było światłem błogosławionych. Po drugie, widzenie wyobrażeniowe; w tym względzie Chrystus był podobny do proroków, ponieważ był pielgrzymem i mógł tworzyć różne obrazy za pomocą swojej wyobraźni» (Tomasz z Akwinu, *Commentary on St. John's Gospel*, tłum. J.A. Weisheipl, t. 1, Albany 1998; tłum. pol. WPT).

²⁶ Zob. ST III, q. 11, a. 5, ad 1.

²⁷ Zob. ST III, q. 11, a. 5, corp.

przez istoty ludzkie na przestrzeni czasu. Z drugiej strony *urzeczywistnienie* tej habitualnej zdolności ma miejsce tylko w odniesieniu do tych rzeczy, które mają odpowiednie znaczenie dla soteriologicznej misji Chrystusa i dla objawienia, które pragnie on przekazać rodzajowi ludzkiemu²⁸. Oba te punkty są istotne. Ten ostatni jest niezmiernie ważny, ponieważ pozwala nam zrozumieć, dlaczego nadzwyczajna wiedza Chrystusa, która przejawia się w Ewangeliach kanonicznych, jest zawsze związana z objawieniem Jego tożsamości, Jego zbawczej misji, tajemnicy Krzyża i Jego zmartwychwstania. Wiedza ta jest *urzeczywistniania* w perspektywie objawienia Bożego i zbawienia rodzaju ludzkiego. Nie zawiera ona niczego, co nie jest związane z tym celem, jak prawdy geometrii czy bezpośrednie sądy o błędach filozoficznych pozytywizmu logicznego. Jednocześnie znamienne jest, że Chrystus może mieć, przynajmniej potencjalnie, wlane rozumienie wszystkiego, co ludzkie. Ma to decydujące znaczenie eschatologiczne, w zmartwychwstałym i uwielbionym stanie Chrystusa, gdzie Jego włana wiedza ma *teraz* znacznie szersze cel i zasięg. Nie powinniśmy na przykład twierdzić, że modlitwa wojskowego naukowca zwracającego się dziś do Chrystusa po angielsku w etycznej sprawie dotyczącej decyzji stworzenia głowicy nuklearnej jest *niezrozumiała* dla zmartwychwstałego Jezusa w jego ludzkim umyśle. Wręcz przeciwnie, właśnie dlatego, że Chrystus w swojej chwale jest w stanie wspomóc taką osobę darem swojej łaski, jej sytuacja musi być nie tylko bosko, ale i po ludzku zrozumiała, i to w świetle rozumienia samego Chrystusa. Można zatem stwierdzić, że Akwinata, charakteryzując habitualny charakter wiedzy wlanej Chrystusa, pozwala nam zrozumieć, dlaczego prorokowanie przez Chrystusa miałyby być z jednej strony ograniczone, choć istotne, w czasie Jego ludzkiego historycznego życia wśród nas, a z drugiej strony szeroko promieniujące w tajemnicy zmartwychwstania, jak to widzimy w samym Nowym Testamencie w prorocत्वach zmartwychwstałego Pana skierowanych do siedmiu Kościołów Azji w Księdze Apokalipsy (Ap 2,1-3, 22).

Na koniec pozostaje jeszcze kontrowersja dotycząca zgodności wiedzy wlanej Chrystusa z otaczającą go kulturą i jego własną wiedzą nabytą. Czy Chrystus musiał ukrywać przed swoimi słuchaczami ogromną większość tego, co wiedział jawnie i wprost, nawet gdy zachowywał się jak człowiek swojej epoki historycznej? W pewnym sensie trzeba powiedzieć wprost, że Chrystus w Ewangeliach wie oczywiście wiele rzeczy, które ujawnia swoim uczniom tylko częściowo i w sposób zawołowany. W związku z tym należy przyjąć, że Chrystus posiadał niezwykłą wiedzę, której *nie* ujawnił w pełni uczniom (Dz 1,7; J 14,26). Jednakże, na podstawie przedstawionej przez nas charakterystyki, powinno być

²⁸ Zob. ST III, q. 11, a. 5, ad 2.

oczywiste, że włana wiedza Chrystusa jest urzeczywistniania tylko w kontekście bardziej fundamentalnej struktury Jego ludzkiej wiedzy. Inaczej mówiąc, to właśnie jako Żyd z pierwszego wieku z epoki judaizmu Drugiej Świątyni, z jego szczególnie kulturowo-językowymi tropami i symbolami, Bóg, który stał się człowiekiem, działał w roli proroka w taki sposób, aby nauczać cały rodzaj ludzki. Jego niezwykła wiedza została przekazana jego słuchaczom z I wieku, a przez nich nam, i to wiedza przekazana *za* pośrednictwem języka i symboli jego epoki, w tym tych z natchnionego Pisma Świętego, które miało tak głęboki wpływ na ówczesną kulturę tamtego regionu. Można twierdzić, że Chrystus wiedział wiele rzeczy, których nie powiedział apostołom. Jednak, jak zauważa Akwinata, łaski charyzmatyczne mają na celu przede wszystkim pomóc tym, do których są skierowane, a nie temu, kto je posiada²⁹. Tak jest w przypadku wiedzy Chrystusowej: przekazuje on swoją wyższą prorocką wiedzę w formach, które otaczający go ludzie są w stanie odebrać (sami oświeceni łaską nadprzyrodzonej wiary) za pomocą języka danej epoki.

Ten schemat jest kontynuowany w późniejszym życiu Kościoła: wiedza włana jest charyzmatem, a charyzmaty są ukierunkowane na dobro wspólne wspólnoty kościelnej. Są one zatem znaczące kulturowo, czyli związane z epoką i ludźmi, którym zostały udzielone. Objawienia Katarzyny Sieneńskiej, mowy św. Teresy z Ávili, działalność św. Jana Marii Vianneya jako spowiednika są kulturowo usytuowane w określony sposób, a mimo to niezwykle wspaniałe i cudowne. Cuda i nauczanie Jezusa to znaki, które mają nam pozwolić dostrzec Jego własną tożsamość, soteriologiczną misję i eschatologiczny sąd nad światem. Zostały one dane ludziom Jego czasów i osadzone w kulturowo-językowych cechach Jego epoki historycznej, o których mówiliśmy powyżej. Innymi słowy, wiedza włana jest nadrzędna, ale i przekazywana tylko od wewnątrz, w pewnym sensie na służbę zwykłego świata ludzi, którzy poznają przez wiedzę nabytą i którzy są oświeceni łaską wiary.

Wiedza włana w odniesieniu do widzenia uszcześliwiającego Chrystusa

Naszym ostatnim zagadnieniem jest pytanie, w jaki sposób włana wiedza Chrystusa odnosi się do tej wyższej formy ludzkiej wiedzy, którą święty Tomasz z Akwinu określa jako uszcześliwiającą lub bezpośrednią wizję Boga w ludzkim intelekcie Chrystusa. W tym miejscu możemy najpierw zadać oczywiste pytanie:

²⁹ Zob. ST I-II, q. 111, a. 1.

dlaczego mielibyśmy zakładać coś więcej niż wlną wiedzę prorocką Chrystusa i wyszczególniać odrębną formę błogosławionej wiedzy obecnej w Jego ludzkim intelekcie? Czy wspomniana wyżej wiedza wlna nie wystarcza do pełnego zrozumienia szczególnej ludzkiej wiedzy Chrystusa w Jego ziemskim życiu?

Zagadnienie to można rozważać w dwóch etapach. Po pierwsze, możemy zapytać, jaką różnicę stanowiłoby uznanie uszczęśliwiającego lub bezpośredniego poznania Boga w ludzkim umyśle Chrystusa jako czegoś odrębnego od Jego wlanej wiedzy prorockiej. Po drugie, możemy zapytać, w jaki sposób te dwa rodzaje wiedzy odnoszą się do wiedzy nabytej Chrystusa.

Jeśli chodzi o pierwsze pytanie, kluczowe rozeznanie w tej kwestii pochodzi od Jeana-Pierre'a Torrella, który słusznie zauważa, że wlna wiedza prorocka, jakkolwiek wzniosła, jest zgodna z nadprzyrodzoną wiarą i w rzeczywistości jest „zazwyczaj” otrzymywana przez osoby, które mają taką wiarę³⁰. Prorocy Starego i Nowego Testamentu, jak również katolicy święci lub przyjaciele Boga, otrzymali wiedzę wlną, żyjąc w ciemnościach wiary, mimo takich nadzwyczajnych objawień od Boga. Ludzka natura Chrystusa nie różni się od ich ludzkiej natury, tak że gdyby posiadał on wlną wiedzę prorocką w swoim ludzkim intelekcie, również żyłby w wierze. Jednakże, w przeciwieństwie do proroków, apostołów i świętych, Jezus Chrystus jest zarówno prawdziwym Bogiem, jak i prawdziwym człowiekiem, osobą boską istniejącą w ludzkiej naturze. Jest On również jedynym w swoim rodzaju Zbawicielem rodzaju ludzkiego. Tradycyjnie więc, z różnych powodów, zarówno katolickie magisterium, jak

³⁰ Por. J.-P. Torrell, S. *Thomas d'Aquin et la science du Christ*, [w:] *Saint Thomas au XXe siècle*, S.-T. Bonino (ed.), Paris 1994, s. 394–409, zob. 403–404: „Jeśli zrezygnuje się z widzenia uszczęśliwiającego i jeśli pójdzie się za logiką perspektywy tomistycznej, trzeba powiedzieć, że Chrystus miał wiarę (...). Ten [kto przekazuje proroctwo] w swoim doświadczeniu [nauki wlanej] nie dosięga Boga, lecz jedynie wyraźne znaki boskości. Wie, że Bóg do niego przemawia, ale w *to, co* Bóg mówi, może tylko wierzyć. (...) Łaska wiary jest innym rodzajem daru nadprzyrodzonego (...). Jest ona stworzonym uczestnictwem w życiu Boga i dostosowuje wierzącego do samej tajemnicy (...). Innymi słowy, z wiarą jesteśmy w porządku nadprzyrodzonym *quoad essentiam*, podczas gdy z wiedzą prorocką pozostajemy w porządku nadprzyrodzonym *quoad modum (acquisitionis)*. Te dwa porządki oczywiście nie wykluczają się wzajemnie, ale drugi jest podporządkowany pierwszemu, a ponieważ są to dwa różne rodzaje rzeczywistości, nie można ich mylić ani czynić ich wzajemnie sobie bliskimi. Jeśli więc chodzi o Jezusa (...), jeśli przyznamy mu iluminację wlane, charakterystyczne dla charyzmatycznego poznania objawienia, będzie On uzdolniony do pełnienia roli Bożego posłańca, ale nadal nie będzie miał bezpośredniego dostępu do Boga, ponieważ iluminacje te nie wystarczą jako substytut wiary” (tłum. WPT). Na ten temat zob. także ST II-II, q. 171, a. 5.

i klasyczna teologia katolicka unikały przypisywania nadprzyrodzonej wiary Synowi Bożemu, który stał się człowiekiem³¹.

Możemy zwrócić uwagę na trzy powody takiego twierdzenia. Pierwszy powód jest podany przez Akwinatę: Jezus jest Zbawicielem rodzaju ludzkiego nie tylko ze względu na swoją boską naturę (jako źródło naszej łaski), ale także na mocy swojej ludzkiej natury. Chrystus jako Bóg przekazuje nam łaskę w jedności z Ojcem i Duchem Świętym. Chrystus jako człowiek przekazuje nam łaskę instrumentalnie, za pośrednictwem swoich ludzkich czynów świadomej woli, zgodnej z Jego Boską wolą jako Boga. Zbawienie dla rodzaju ludzkiego polega jednak nie tylko na odkupieniu od grzechu, ale także na zjednoczeniu z Bogiem, którego szczytem jest wizja uszczęśliwiająca, w której dusza poznaje Boga natychmiast i posiada Go w sposób doskonały, bez niebezpieczeństwa utraty. Jeśli zatem Chrystus nie posiadał tej łaski w swoim ziemskim życiu, to w bardzo realnym sensie nie był jeszcze zbawiony i żył w wierze, oczekując na zbawienie lub odkupienie swojej ludzkiej natury³². Jest to niespójne, ponieważ oznacza, że Chrystus, będąc solidarnym z nami na mocy swojej wiary, byłby również solidarny z nami w oczekiwaniu na odkupienie od kogoś innego (na przykład od Ojca). Nie byłby zbawicielem, ale tylko jednym ze zbawionych. Oznacza to, że jeśli Chrystus jako Bóg-Człowiek jest aktywnym zbawicielem rodzaju ludzkiego w swoim ziemskim życiu i poprzez nie, to jest nim częściowo na mocy swojego bezpośredniego i doskonałego poznania Boga. On *wie*, że jest jednym z Ojcem, a nie tylko rozpoznaje lub uważa, że jest nim poprzez wiarę, jak gdyby przeglądając się w ciemnym zwierciadle³³.

Drugim powodem jest to, że Chrystus jako człowiek powinien być w stanie, jak to zwykle czynią wszystkie istoty ludzkie, pojąć, kim jest jako osoba. Jednak Chrystus, w przeciwieństwie do wszystkich innych istot ludzkich, jest osobą boską, a to, kim jest osoba boska, można zrozumieć w sposób bezpośredni jedynie dzięki łasce widzenia uszczęśliwiającego. Dlatego, aby Chrystus w swojej ludzkiej samoświadomości mógł natychmiast pojąć, kim jest jako Syn Boży, konieczne jest, aby posiadał widzenie uszczęśliwiające. To widzenie jest,

³¹ Na temat najnowszego magisterium zob. zwłaszcza: Pius XII, *Mystici Corporis* (1943), § 75; *Katechizm Kościoła katolickiego* 473; Jan Paweł II, *Novo Millennio Ineunte* (2001), §§ 2–27; Kongregacja Nauki Wiary, *Notyfikacja w sprawie ks. Jona Sobrino* (2006), 8. Patrz niedawne studium i obrona tradycyjnego stanowiska przez Simona Francisca Gainę, *Did the Saviour See the Father? Christ, Salvation, and the Vision of God*, London 2015.

³² Zob. argument w ST III, q. 9, a. 2.

³³ Bardziej rozwiniętą wersję tego argumentu przedstawiłem w książce *The Incarnate Lord: A Thomistic Study in Christology*, Washington 2015, rozdz. 8. Argument ten zawdzięczam rozmowom z Bruce D. Marshall.

innymi słowy, niezbędne dla Jego osobowej jedności i integralności, ponieważ Chrystus jako osoba jest Bogiem istniejącym jako człowiek³⁴.

Ostatni powód ma związek ze zbawczą ludzką wolą Chrystusa. W przeciwieństwie do innych istot ludzkich, Chrystus jest osobą, która posiada dwie wole: boską i ludzką. Jego ludzka wola istnieje w zgodzie z Jego wolą boską i jest jej podporządkowana. Jeśli jednak człowiek żyje w wierze nadprzyrodzonej, nie może natychmiast dostrzec, jaka jest wola Boża dla jego życia w danym momencie. Człowiek musi postępować roztropnie w nadziei, że będzie żył w zgodzie z wolą Bożą, nawet w momentach trudnych do roztropnego rozeznania. Gdyby Chrystus jako człowiek żył w wierze (nawet z wiedzą wlaną), byłby zobowiązany do działania w ciemnej nadziei na dostosowanie swojego życia do woli Bożej w każdym przypadku, co jest wspólne dla wszystkich zwykłych wierzących. Jednak działałby on osobiście jako człowiek, z niejasną nadzieją na dostosowanie samego siebie do *swojej własnej woli* jako wiecznego Syna Bożego. Oznacza to, że życie wiary wprowadziłoby w rzeczywistość Chrystusa pewien rodzaj moralnego rozdwojenia czy dualizmu, ponieważ po ludzku, *bez żadnej pewności*, starałby się On czynić to, co sam chciałby czynić w sposób boski. Albo też w sposób boski starał się czynić rzeczy, których po ludzku nie mógł być pewien, a co do których jako człowiek miał tylko nadzieję, że czyni wiernie, choć nie potrafił tego jasno dostrzec. Taki obraz rzeczy nie odpowiada jednak dokładnie Ewangeliom, które przedstawiają Chrystusa jako działającego w sposób zdecydowany, z pewną wiedzą o swojej tożsamości i misji, a także o warunkowych wyborach, których chce od Niego Ojciec i których dokonuje jako człowiek w łączności z Ojcem i Duchem Świętym³⁵.

Z różnych powodów należy więc przypisać Chrystusowi wizję uszczęśliwiającą w Jego ziemskim życiu, ale w taki sposób, aby ta tajemnicza łaska respektowała ludzkie wymiary wiedzy nabytej i wlanej, o których mówiliśmy wyżej. W jaki sposób zatem wizja uszczęśliwiająca współistnieje w Chrystusie z Jego wiedzą nabytą i jak należy rozumieć to współistnienie w odniesieniu do wiedzy wlanej Chrystusa? Temat ten jest trudny do zrozumienia, nie sam w sobie, ale z naszego punktu widzenia. Musimy podjąć trud rozróżnienia i relacji dwóch form nadprzyrodzonej wiedzy, z których każda była obecna w ludzkim umyśle Chrystusa w trakcie Jego ludzkiego historycznego doświadczenia, i z których

³⁴ Zob. argumenty na ten temat: D. Legge, *The Trinitarian Christology of Thomas Aquinas*, Oxford 2017, rozdz. 3.

³⁵ Argument ten przedstawiam obszerniej w *The Incarnate Lord...*, dz. cyt., rozdz. 5. Zob. także J.-M. Garrigues, *La conscience de soi telle qu'elle était exercée par le Fils de Dieu fait homme*, „Nova et Vetera” 79/1 (2004), s. 39–51.

każda (na dwa różne sposoby) przewyższa łaskę nadprzyrodzonej wiary, którą my sami posiadamy.

Pomocne w potraktowaniu tego trudnego pytania jest poczynienie podstawowej obserwacji. Święty Tomasz daje nam powód, by sądzić, że wizja uszczęśliwiająca istnieje w historycznym Chrystusie w sposób, który zachowuje zwyczajną strukturę jego ludzkiej wiedzy nabytej i samoświadomości. Wskazuje na to na co najmniej dwa sposoby. Po pierwsze, zauważa on, że wizja uszczęśliwiająca jest obecna w historycznym życiu i działaniu Chrystusa zgodnie z określoną *dispensatio* czy też ekonomią³⁶. Wcielenie dokonuje się w perspektywie odkupienia rodzaju ludzkiego, a ta tajemnica uciłowienia Boga pociąga za sobą życie Boga w ontologicznej solidarności z nami. W Chrystusie Bóg wziął na siebie naszą rzeczywistą ludzką kondycję. Ponieważ Chrystus podlegał zwyczajnym warunkom ludzkiej egzystencji (do których należy cierpienie psychiczne i umysłowe), Akwinata uważa, że miał on widzenie uszczęśliwiające w taki sposób, że jego niższe władze (cielesne i zmysłowo-psychiczne doświadczenie rzeczywistości) zachowały swoją zwyczajną strukturę i wrażliwość³⁷. Ten stan należy przeciwstawić zmartwychwstaniu, w którym Chrystus w swoim uwielbionym człowieczeństwie cieszy się skutkami uszczęśliwiającego widzenia Boga nie tylko na wyżynach swojej duszy, ale także w swojej cielesno-zmysłowej podmiotowości i jest dotknięty tą łaską nawet w samej istocie swojego uwielbionego ludzkiego ciała³⁸.

Druga zasada jest analogiczna do pierwszej. Akwinata podkreśla nie tylko to, że Chrystus posiadał widzenie uszczęśliwiające pośród zwykłego ludzkiego życia, które było psychologicznie i fizycznie poddane słabości. Podkreśla również, że wyższe poznanie intuicyjne, pochodzące z tego widzenia, nie utrudniało ani nie nadzorowało zwykłego zdobywania wiedzy, które przychodzi poprzez ludzkie doświadczenie. Akwinata przeciwstawia tu „rozum wyższy” „rozumowi niższemu”, ale nie po to, by wyróżnić dwie zdolności intelektu czy nawet dwa nawyki (jak rozum spekulatywny i praktyczny). Chodzi mu raczej o rozróżnienie dwóch rodzajów przedmiotów poznania³⁹. W odniesieniu do tajemnicy Boga ludzki rozum Chrystusa był zawsze oświecony z góry przez intuicyjne poznanie Ojca, Jego samego i Ducha Świętego. Natomiast w odniesieniu do rzeczy doczesnych wizja nie towarzyszyła zdobywaniu przez Niego wiedzy na drodze bezpośredniego doświadczenia.

³⁶ Zob. ST III, q. 14, a. 1, ad 2; III, q. 15, a. 5, ad 3; q. 45, a. 2; q. 46, a. 8.

³⁷ Zob. ST III, q. 46, aa. 6-8.

³⁸ Zob. ST III, q. 46, a. 8; q. 54, a. 3.

³⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae* I, rozdz. 232.

Interpretatorzy spierają się o to, czy Akwinata mógł sądzić, że ludzki intelekt Chrystusa mógł „naturalnie” skorzystać z wiedzy płynącej z widzenia Boga i przełożyć ją na wiedzę pojęciową w sposób niemal natychmiastowy. Jan od św. Tomasza uważa, że nie, podczas gdy współcześni interpretatorzy, tacy jak Marie-Joseph Nicolas i Simon Francis Gaine, dopuszczają taką możliwość⁴⁰. Według jednej interpretacji Chrystus wiedziałby, że jest Synem Bożym przez bezpośrednie widzenie, a nie przez wiarę, ale byłby w stanie aktywnie poznawać tę wiedzę na sposób ludzki, przede wszystkim poprzez swoją wiedzę wlną, a dopiero wtórnie przez wiedzę nabytą. Ponieważ wizja uszczęśliwiająca nie jest pojęciowa, a więc w pewnym sensie jest nieprzekazywalna, Chrystus potrzebowałby wlanej wiedzy prorockiej, aby „przetłumaczyć” swoje widzenie na pojęcia, które mógłby opracować i przedstawić nam w zwykłych kategoriach⁴¹. Alternatywnie, według drugiej interpretacji, Chrystus wiedziałby, że jest Bogiem poprzez widzenie uszczęśliwiające, a nie przez wiarę, ale byłby również w stanie zrozumieć coś z tego widzenia i wyrazić tę wiedzę bezpośrednio za pomocą swojej zwykłej, nabytej wiedzy, bez uciekania się do jakiejś specjalnej, wlanej, prorockiej wiedzy. Jego intelekt pośredniczący w swoim zwykłym ludzkim trybie działania miałby jakąś formę dostępu do wyższej wiedzy intuicyjnej, którą posiada na mocy widzenia⁴².

Nie musimy starać się tutaj rozwikłać tego sporu, który jest uboczny dla argumentacji niniejszego artykułu. Niezależnie bowiem od tego, jak się go rozstrzygnie, pozostaje kluczowa różnica co do *natury* dwóch form poznania: bezpośredniego widzenia Boga i łaski wiedzy wlanej. Akwinata wyraźnie stwierdza, że wizja uszczęśliwiająca daje o wiele wyższą formę poznania niż wiedza wlna, ponieważ pozwala ludzkiej naturze Chrystusa na bezpośrednie poznanie boskiej istoty. Jest to jednak również ta forma poznania, która najbardziej bezpośrednio zaspokaja naturalną ludzką tęsknotę za absolutnym poznaniem Boga⁴³. Łaska

⁴⁰ Zob. Jan od św. Tomasza, *Cursus theologicus*, t. 8, q. 9, d. 11, a. 2, nr 3–5; M.-J. Nicolas, *Voir Dieu dans la 'condition charnelle'*, „Doctor Communis” 36 (1983), s. 384–394; S.F. Gaine, *Is There Still a Place for Christ's Infused Knowledge in Catholic Theology and Exegesis?*, „Nova et Vetera” English edition 2 (2018). Odnośnie do poniższych argumentów wiele zawdzięczam publikacjom Gaine'a i jego ostatniemu ujęciu tej kwestii, choć nie zgadzam się z nim we wszystkich punktach.

⁴¹ Tekst Akwinaty, który najbardziej zbliża się do potwierdzenia tej idei, znajduje się w ST III, q. 9, a. 3, corp. i ad 3, w połączeniu z q. 11, a. 5, ad 1.

⁴² Tekst, który wydaje się popierać tę tezę w tym sensie, zob. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 20, a. 3, ad 4.

⁴³ Zob. ST I-II, q. 3, a. 8. Swoje własne ujęcie słynnego pytania o „naturalne pragnienie Boga” przedstawiłem w T.J. White, *Imperfect Happiness and the Final End of Man: Thomas Aquinas and the Paradigm of Nature-Grace Orthodoxy*, „The Thomist” 78 (2014), s. 247–289.

widzenia uszczęśliwiającego jest oczywiście formalnie nadprzyrodzona, jest najwyższą i najbardziej naturalnie niedostępną ze wszystkich form łaski. Jednak co do warunków czy celu łaska ta jest wewnętrznie ludzka i uosabia maksymę, że łaska nie niszczy natury, ale doprowadza ją do końca. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy współlistnieje ona w Chrystusie z tym wszystkim, co jest właściwe zwykłemu doświadczeniu: z Jego psychologicznym rozwojem zmysłowym oraz z ludzką wrażliwością i cierpieniem. Jest to w zasadniczy sposób zbieżne z życiem po zmartwychwstaniu. Tam nie ma cierpienia, ponieważ wiąże się ono ze stanem przemienionym. Jest jednak również tak, że nawet w zmartwychwstaniu łaska widzenia uszczęśliwiającego współlistnieje w Chrystusie w doskonałej harmonii z jego zwykłymi doświadczeniami zmysłowymi i z jego sposobem nabytego rozumowania zwierzęcego. Innymi słowy, wizja uszczęśliwiająca jest o wiele wyższą formą poznania, ale także bardziej „zwyczajną”, ponieważ urzeczywistnia doskonałość błogosławieństw.

Natomiast wiedza wlana nie jest zwyczajna z naturalnego punktu widzenia, ani pod względem formalnym, ani teleologicznym, lecz nadzwyczajna, ponieważ stanowi poznanie, które nie jest zdobywane za pomocą zmysłów i aktywności intelektu czynnego ani nie przyczynia się zasadniczo do ostatecznego spełnienia podmiotu. Jest ona raczej szczególnie bezinteresowna i polega na charyzmatycznej formie poznania, ukierunkowanego przede wszystkim nie na dobro jednostki, lecz na pomoc innym. Prorok może wyrażać swoją wiedzę w zwykłym języku swoich czasów i posługiwać się zrozumiałymi dla wszystkich symbolami, ale nawet wtedy czyni to w oparciu o dar wiedzy, którego inni nie posiadają i który jest charyzmatyczny w swoim rodzaju.

Możemy z tego wywnioskować, że uszczęśliwiające widzenie Chrystusa i prorocze poznanie (wlana wiedza) Chrystusa są soteriologiczne na dwa różne sposoby. Pierwsze z nich jest soteriologiczne w sposób bardziej wzorcowy i uniwersalistyczny. Bezpośrednie widzenie Boga jest zwieńczeniem noetycznego błogosławieństwa dla każdej istoty ludzkiej⁴⁴. Chrystus jest Zbawicielem, ponieważ może nam przekazać to, co sam najpierw posiada, doskonałość poznania Boga, która całkowicie i ostatecznie wypełnia ludzki umysł i serce. Druga forma poznania jest soteriologiczna, ponieważ reprezentuje nadzwyczajny charyzmatyczny dar prorocstwa, którego większość nie otrzymuje i którego nikt poza Chrystusem nie posiada w sposób habitualny. Jest ona ukierunkowana na ekonomię objawienia i pozwala Chrystusowi nauczać innych odnośnie do tych otrzymanych prawd, istotnych dla objawienia Nowego Testamentu. Prawdą jest, że błogosławieni w przyszłym życiu mogą cieszyć się wiedzą wlaną i widzeniem

⁴⁴ Zob. 1 J 3,2; 1 Kor 13,12; Ap 22,4; *Katechizm Kościoła katolickiego* 1023-29; ST I, q. 12, a. 1.

uszcześliwiającym, tak jak dusza świętego odłączona od ciała musi posiadać jakąś formę wiedzy wlanej, aby przy braku ciała móc nadal poznawać⁴⁵. Niemniej jednak wiedza wlana nie jest typowo ludzka i pozostaje nadzwyczajna dla naszej ludzkiej natury, podczas gdy wiedza nabyta i widzenie uszcześliwiające są bardziej typowo ludzkie, pierwsze z natury, a drugie z łaski⁴⁶. Ta ostatnia jest łaską najwyższą i najbardziej nadzwyczajną, ale wypełnia to, co w człowieku jest najgłębsze i najbardziej racjonalne: naturalne pragnienie prawdy i naturalne pragnienie natychmiastowego poznania Boga.

Wnioski

Współczesny rozwój studiów historyczno-Jezusowych powstał początkowo w opozycji do klasycznych dogmatycznych perspektyw dotyczących osoby Chrystusa⁴⁷. Wielu sądziło, że metoda historyczno-krytyczna może być wykorzystana do pogłębionej analizy obrazu Chrystusa w Nowym Testamencie i we wczesnym Kościele w celu odzyskania bardziej realistycznej wizji Jezusa z Nazaretu „uprzedniej względem dogmatu”. Chociaż niektórzy nadal utrzymują to podejście, nie jest już kojarzone ze stosowaniem metody historyczno-krytycznej jako takiej. Przeciwnie, współczesne poszukiwania Jezusa historycznego są coraz częściej prowadzone w pozornej zgodności z klasycznym nauczaniem dogmatycznym, zwłaszcza przez niektórych przedstawicieli „trzeciego poszukiwania”, którzy podkreślają eschatologiczne przesłanie Jezusa w kontekście judaizmu Drugiej Świątyni⁴⁸. Wielu z tych badaczy argumentuje, że Jezus z Nazaretu musiał uznawać siebie za ostatecznego, eschatologicznego wysłannika Boga w historii, tego, który doprowadza przymierze Izraela do ostatecznego wypełnienia⁴⁹. Rozumując w ten sposób, można pogodzić współczesne uznanie dla historycznie uwarunkowanej ludzkiej świadomości Jezusa (w kontekście judaizmu Drugiej Świątyni) z zasadami chrystologii nicejskiej.

⁴⁵ Zob. ST I, q. 89.

⁴⁶ Można to przeciwstawić przypadkowi aniołów, dla których typowa jest wiedza infantylna (ST I, q. 55).

⁴⁷ Zob. tutaj argument historyczny J. Israela, *Radical Enlightenment: Philosophy in the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford 2001, s. 197–229, 447–476.

⁴⁸ Zob. argument S. Neilla, N.T. Wrighta, *The Interpretation of the New Testament 1861–1986*, Oxford 1988.

⁴⁹ Zob. np. T.J. Wright, *Jesus and the Victory...*, dz. cyt., rozdz. 8; J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003, rozdz. 12, 15–16.

Niemniej współczesna synteza historyczna często ulega także pewnemu rodzajowi teologicznego apolinaryzmu, nie klasycznego (w którym ludzki umysł Chrystusa był negowany w celu potwierdzenia rzeczywistości Jego boskości), ale odwróconego. W tym ujęciu boska mądrość Chrystusa jako Boga jest zamknięta w duchu kenotycznym na czas Jego wcielonego życia wśród nas. Jedynie ludzka historyczna świadomość Chrystusa ukazuje się w całej swej warunkowej zwyczajności, a łaski prorockiej świadomości Chrystusa i szczególnej wiedzy o własnej tożsamości są rozumiane jako zwykłe „teologumeny popaschalne”, dodane przez późniejszą wspólnotę chrześcijańską w celu wywyższenia historycznej postaci Chrystusa⁵⁰. Teologia ta jest nicejska, ponieważ potwierdza boskość Chrystusa, ale nie jest w pełni chalcedońska, ponieważ kenotyzm przesłania obecność boskich działań w historycznym Chrystusie, przez co nie jest w stanie zmierzyć się z autentycznym dioteletyzmem, w którym boskie i ludzkie działania Chrystusa są obecne i koordynowane hierarchicznie⁵¹. Wiedza włana i widzenie uszczęśliwiające Chrystusa są łaskami, które odnoszą się do Jego ludzkiej natury, ale są to łaski, które pozwalają Jego ludzkiemu umysłowi aktywnie współpracować z boską mądrością, którą posiada jako Bóg, z Ojcem i Duchem Świętym. Afirmacja tych łask w ludzkim umyśle Chrystusa jest konieczna, aby właściwie zrozumieć rzeczywistą współpracę i skoordynowaną harmonię Boskiej mądrości Chrystusa z ludzkim rozumieniem, Jego boskiej woli z ludzkim podejmowaniem decyzji. Jak zatem można zaakceptować klasyczne zasady dioteletyzmu, a jednocześnie przyjąć słuszne spostrzeżenia współczesnych badań historyczno-krytycznych?

Powrót do równowagi wymaga uznania dorobku współczesnych badań historycznych i wynikającego z nich realizmu w odniesieniu do historycznego Wcielenia, a jednocześnie znalezienia sposobu na uznanie wiedzy wlanej Chrystusa jako kluczowego elementu Jego historycznej misji. Nadzwyczajna ludzka wiedza o Chrystusie jest czymś integralnym w Nowym Testamencie, a zatem realnym

⁵⁰ Problem ten w ramach teologii systematycznej najlepiej opisuje intrygujące i historycznie wpływowe dzieło W. Pannenberg, *Jesus-God and Man*, Philadelphia 1968, zwłaszcza s. 307–364, w którym systematycznie kwestionuje tradycyjny dioteletyzm. Wydaje się, że obraz Jezusa przedstawiony przez Wrighta w *Jesus and the Victory of God* w znaczący sposób pokrywa się (celowo lub nie) z obrazem Pannenberg.

⁵¹ Joseph Ratzinger zauważył potrzebę odnowienia chrystologii dioteletycznej w nowoczesnym kontekście w *Behold the Pierced One*, San Francisco 1986. Na temat perspektyw dioteletyzmu w zestawieniu ze współczesnymi zastrzeżeniami zob. T.J. White, *Dyothelitism and the Instrumental Human Consciousness of Jesus*, „Pro Ecclesia” 17/4 (2008), s. 396–422. Omówienie historycznych źródeł dioteletyzmu można znaleźć w: D. Bathrellos, *The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford 2005.

elementem życia Jezusa z Nazaretu, który może być przedmiotem historycznych rozważań. Wczesna wspólnota chrześcijańska rozumiała ziemskiego Jezusa jako osobę obdarzoną nadzwyczajną wiedzą na temat boskiej ekonomii, zdolną do przepowiadania kluczowych wydarzeń, które miały nadejść, potrafiącą czytać w sercach i umysłach oraz w wyjątkowy sposób świadomą własnego autorytetu i tożsamości jako Syna Bożego.

Podójście świętego Tomasza do wiedzy wlanej i widzenia uszczęśliwiającego Chrystusa stanowi potrzebną równowagę dla teologii chrześcijańskiej, ponieważ pomaga nam zrozumieć łaskę ludzkiego umysłu Chrystusa i wyjaśnić, w jaki sposób łaska ta jest zakorzeniona w Jego naturze, a zatem w kontekście Jego ludzkiej wiedzy nabytej wraz z jej kulturowo-językowym i czasowym kształtem. Ta afirmacja ludzkiego zdobywania wiedzy przez Jezusa pozwala nam zrozumieć, w jaki sposób Słowo Wcielone mogło uczyć się na podstawie swojego doświadczenia w kontekście otaczającej go kultury. Ta czasowa specyfika wiedzy i języka Chrystusa nie musi oznaczać, że misja Chrystusa jest mniej uniwersalna. Przeciwnie: Słowo stało się ciałem w Galilei I wieku i z tego konkretnego ciała, w tym konkretnym czasie i miejscu, rzuciło światło na cały świat. Jak mówi proroczko Jezus o swoim własnym ukrzyżowaniu jako uprzywilejowanym miejscu objawienia Jego boskiej tożsamości: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM” (J 8,28). Jezus mógł myśleć o znaczeniu boskiego imienia z Wj 3,14-15 w oparciu o swoją naturalną nabytą wiedzę jako Żyd z I wieku. Na mocy własnego widzenia i wiedzy wlanej wiedział również, że może zastosować to imię do siebie samego jako tego, który jest jednym z Ojcem (J 10,30). Realizm chrystologiczny wymaga, abyśmy łączyli te dwa twierdzenia, tak jak uznajemy zarówno prawdziwą boskość, jak i prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa. W tym dążeniu teologiczna wizja wiedzy Chrystusa, jaką proponuje Tomasz z Akwinu, stanowi istotną pomoc dla solidnej współczesnej chrystologii.

Bibliografia

Arystoteles, *De interpretatione*.

Barker M., *Aquinas on Internal Sensory Intentions: Nature and Classification*, „International Philosophical Quarterly” 52/2 (2012), s. 199–226.

Barker M., *Experience and Experimentation: The Meaning of Experimentum in Aquinas*, „The Thomist” 76/1 (2012), s. 37–71.

Bathrellos D., *The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford 2005.

Caird G.B., *New Testament Theology*, Oxford 1995.

- Dodd C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.
- Dunn J.D.G., *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003.
- Gainé S.F., *Did the Saviour See the Father? Christ, Salvation, and the Vision of God*, London 2015.
- Gainé S.F., *Is There Still a Place for Christ's Infused Knowledge in Catholic Theology and Exegesis?*, „Nova et Vetera” English edition 2 (2018).
- Garrigues J.-M., *La conscience de soi telle qu'elle était exercée par le Fils de Dieu fait homme*, „Nova et Vetera” 79/1 (2004), s. 39–51.
- Israel J., *Radical Enlightenment: Philosophy in the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford 2001.
- Jan od św. Tomasza, *Cursus theologicus*.
- Jan Paweł II, *Novo Millennio Ineunte* 2001.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1992.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Notyfikacja w sprawie ks. Jona Sobrino*, 2006.
- Legge D., *The Trinitarian Christology of Thomas Aquinas*, Oxford 2017.
- Lessing G.E., *Philosophical and Theological Writings*, tłum. H.B. Nisbet (ed.), Cambridge 2005.
- Lindbeck G.A., *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-Liberal Age*, Louisville 1984.
- Neill S., Wright N.T., *The Interpretation of the New Testament, 1861–1986*, Oxford 1988.
- Nicolas M.-J., *Voir Dieu dans la 'condition charnelle'*, „Doctor Communis” 36 (1983), s. 384–394.
- Pannenberg W., *Jesus-God and Man*, Philadelphia 1968.
- Pius IX, *Dei Filius* 1870.
- Pius XII, *Mystici Corporis* 1943.
- Ratzinger J., *Behold the Pierced One*, San Francisco 1986.
- Sanders E.P., *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985.
- Schweitzer A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913.
- Spinoza B., *Tractatus Theologico-Politicus* 1690.
- The Consciousness of Christ Concerning Himself and His Mission*, Międzynarodowa Komisja Teologiczna, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/-cfaith/cti_documents/rc_cti_1985_coscien-za-gesu_en.html [dostęp: 7.10.2021]; wyd. pol.: *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim postaniu* (1985), tłum. J. Bielecki, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, J. Królikowski (red.), Kraków 2000, s. 237–250.
- Tomasz z Akwinu, *Commentary on St. John's Gospel*, tłum. J.A. Weisheipl, t. 1, Albany 1998.
- Tomasz z Akwinu, *De anima*.
- Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*.
- Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae*.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.
- Torrell J.-P., *Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux*, „Revue Thomiste” 101 (2001), s. 355–408.
- Torrell J.-P., *S. Thomas d'Aquin et la science du Christ*, [w:] *Saint Thomas au XXe siècle*, S.-T. Bonino (ed.), Paris 1994, s. 394–409.
- Wahlberg M., *Revelation as Testimony: A Philosophical Theological Study*, Grand Rapids 2014.
- White T.J., *Imperfect Happiness and the Final End of Man: Thomas Aquinas and the Paradigm of Nature-Grace Orthodoxy*, „The Thomist” 78 (2014), s. 247–289.
- White T.J., *The Incarnate Lord: A Thomistic Study in Christology*, Washington 2015.

Witherington B. III, *The Christology of Jesus*, Minneapolis 1990.

White T.J., *Dyothelitism and the Instrumental Human Consciousness of Jesus*, „Pro Ecclesia” 17/4 (2008), s. 396–422.

Wright N.T., *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis 1997.

Wright N.T., *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Minneapolis 1993.

THOMAS JOSEPH WHITE (O. PROF.) – wykładowca w Angelicum, od 2021 roku rektor Papieskiego Uniwersytetu Świętego Tomasza z Akwinu w Rzymie, dyrektor Instytutu Tomistycznego w Rzymie, od 2011 roku członek Papieskiej Akademii im. św. Tomasza z Akwinu. Naukowo interesują go tematy związane z metafizyką tomistyczną i chrystologią oraz dialog ekumeniczny rzymskokatolicko-reformatorski.

Sławomir Zatwardnicki

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
zatwardnicki@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7597-6604

Świętość Kościoła a świętość Pisma

The Holiness of the Church and the Holiness of Scripture

ABSTRAKT: W artykule wykorzystano sugestię Telforda Worka, który w swojej monografii *Living and Active* zaproponował zużytkowanie przymiotów Kościoła do teologicznej refleksji nad Pismem Świętym. Według ewangelikalnego teologa znaki szczególne Kościoła mogą być traktowane również jako znaki szczególne Biblii. W artykule ograniczono się do przymiotu świętości Kościoła widzianej z perspektywy katolickiej. Ze współczesnych refleksji eklezjologicznych wyprowadzono konkluzje dotyczące świętości i natchnienia Pisma Świętego. Świętość Pisma wynika z nierozwalnego związku między Pismem a Chrystusem i Jego uniżeniem. Pismo jest również owocem zbawczego działania, ponieważ Kościół jako Oblubienica Chrystusa jest współautorem Biblii. Pismo jest święte, bo jego podmiotami są święty Bóg oraz święty Kościół. Należy jednak odróżnić świętość Pisma od świętości hagiografów oraz świętości w Piśmie. Świętość Pisma leży na poziomie ontologicznym, którego warstwa treściowa i literacka może być znakiem. Pismo, podobnie jak Kościół, niesie grzechy ludzi i nie pomimo tego, ale w tym jest święte. Pisma nie wolno jednak określać protestanckim wyrażeniem *simul iustus et peccator*. Dopiero w pamięci Kościoła jest możliwe pełniejsze uchwycenie świętości pism. Świętość Pisma jest zawsze większa od świętości w Kościele, a świętość w Piśmie nie musi być większa niż świętość w Kościele. Wraz ze wzrostem świętości wzrastają Pisma, z drugiej strony Pismo powoduje wzrost świętości (koło hermeneutyczne). Pismo jest jednym ze środków zbawienia, bo uwielbiony Chrystus posługuje się natchnionym słowem. Dar natchnienia polegał na głębszym utożsamieniu hagiografa z istotą Kościoła i w tym sensie był to dar proroczy, który pozwala rozpoznać świętość Kościoła i dzięki temu prowadzi do uświęcenia wspólnoty wierzących.

SŁOWA KLUCZOWE: znamiona Kościoła, przymioty Kościoła, znamiona Pisma Świętego, przymioty Pisma Świętego, świętość Kościoła, świętość Pisma Świętego, świętość a grzech w Kościele, *simul iustus et peccator*, teologia Pisma Świętego, natchnienie biblijne

ABSTRACT: This paper takes up a suggestion made by Telford Work, who in his monograph *Living and Active* proposed the use of the marks of the Church for theological reflection on Scripture. The evangelical theologian posits that the Church's distinctive marks can also be viewed as distinctive marks of the Bible. The article is limited to the Church's mark of holiness seen from a Catholic perspective. Contemporary ecclesiological reflections led to the conclusions about the holiness and inspiration of Scripture. The holiness of Scripture results from the inseparable connection between Scripture and Christ and His humility. Scripture is also the fruit of salvific action because the Church as the Bride of Christ is the co-author of the Bible. Scripture is holy because its subjects are holy God and the holy Church. The holiness of Scripture must, however, be distinguished from the holiness of the hagiographers and the holiness in Scripture. The holiness of Scripture lies at the ontological level, of which the content and literary layer can be a sign. Scripture, like the Church, bears the sins of men and remains holy not in spite, but because of it. Scripture must not be described with the Protestant expression *simul iustus et peccator*. Only in the memory of the Church is it possible to grasp more fully the holiness of Scripture. The holiness of Scripture is always greater than the holiness in the Church, while the holiness in Scripture need not be greater than the holiness in the Church. As holiness increases, Scripture increases; on the other hand, Scripture causes holiness to increase (the hermeneutic circle). Scripture is one of the means of salvation because the glorified Christ uses the inspired word. The gift of inspiration consisted in a deeper identification of the hagiographer with the essence of the Church and in this sense it was a prophetic gift which allows one to recognise the holiness of the Church and thus leads to the sanctification of the community of believers.

KEYWORDS: marks of the Church, attributes of the Church, marks of Scripture, attributes of Scripture, holiness of the Church, holiness of Scripture, holiness versus sin in the Church, *simul iustus et peccator*, theology of Scripture, biblical inspiration

Telford Work sugeruje w swojej znakomitej i dlatego wartej krytycznego dialogu monografii¹ wykorzystanie eklezjologii do namysłu nad teologią Pisma². Ze względu na pewne podobieństwo Pisma Świętego i Kościoła teologia Pisma może zdaniem autora *Living and Active* skorzystać z zastosowania eklezjalnych kategorii. Znaki szczególne Kościoła byłyby zarazem znakami szczególnymi Pisma³. Niniejszy artykuł jest próbą podjęcia propozycji ewangelikalnego

¹ Por. T. Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002.

² W literaturze angielskojęzycznej stosuje się termin *bibliology*, który jednak nie odpowiada polskiemu „bibliologia”. Chodzi o refleksję teologiczną nad Pismem jako takim (nie nad teologią obecną w Piśmie, lecz właśnie nad Pismem jako podstawą chrześcijańskiej teologii) – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 8 (wraz z przypisem nr 7), 9–10; C. Pinnock, *The Scripture Principle*, San Francisco 1984, s. 16, 86.

³ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 218, 260. Związek przymiotów Kościoła z przymiotami Biblii został podjęty w pracy: D. Castelo, R.W. Wall, *The Marks of Scripture:*

teologa, przy czym rozważania zostaną ograniczone do zbadania jednego tylko przymiotu Kościoła, i to z perspektywy teologii katolickiej. Celem zaś przyświecającym autorowi jest wyciągnięcie wniosków dotyczących natury natchnienia oraz prawdy biblijnej, które to kategorie, zdaniem Benedykta XVI, domagają się pogłębienia teologicznego⁴. Wymiar polemiki z Workiem jest w tekście drugorzędny. Struktura opracowania zostanie zbudowana następująco: współczesne refleksje eklezjologiczne dotyczące przymiotu świętości uzupełnione o spostrzeżenia autora zostaną uporządkowane w kolejne paragrafy. W każdym z nich znajdzie się prócz systematycznej prezentacji również spekulatywny namysł nad przymiotem świętości Pisma, jaki daje się uchwycić właśnie na mocy wzajemnego związku przymiotów Eklezji i Biblii.

Świętość ontologiczna, nie moralna

Kościół może być nazywany świętym Ludem Bożym złożonym ze „świętych” (por. Dz 9,13; 1 Kor 6,1; 16,1) ze względu na: obdarowanie Chrystusową miłością uświęcającą Kościół, złączenie Oblubienicy z Oblubieńcem oraz obdarzenie Kościoła Duchem Świętym – pisze o świętości jako darze Henryk Seweryniak⁵. Świętość Kościoła jest zatem związana z Trójcą działającą w ramach ekonomii zbawienia; Kościół jest Ludem Boga, Ciałem Syna i świątynią Ducha⁶. Kościół staje się święty dzięki sakramentowi chrztu oraz słowu Bożemu:

Rethinking the Nature of the Bible, Grand Rapids 2019. Dzieło to pozostawia wiele do życzenia, a w każdym razie temat nie został wyczerpany, zwłaszcza z punktu widzenia oczekiwania dogmatyka.

⁴ Por. Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, nr 19 (dalej: VD).

⁵ Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010, s. 29. Por. również: A. Czaja, *Traktat o Kościele*, [w:] E. Adamiak, A. Czaja, *Dogmatyka*, t. 2, Warszawa 2006, s. 460; G. Dziewulski, *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, „Roczniki teologiczne” 63/9 (2016), s. 46; A. Jankowski, *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37/2 (1984), s. 115–116; *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2009 (dalej: KKK), nr 823; Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 39 (dalej: LG).

⁶ Por. J. Berr, *The Trinitarian Being of the Church*, „St Vladimir’s Theological Quarterly” 48/1 (2004), s. 71–78, 88. Por. również: D. Castelo, R.W. Wall, *The Marks of Scripture...*, dz. cyt. W rozdziale poświęconym świętości Pisma (s. 63–88), mocno znaczącym metodystyczną teologią autorów, znalazło się ujęcie, które można określić jako soteriologiczno-trynitarne. Obecność Ojca, urzeczywistniona w dziełach Syna, o których świadczą kanoniczne teksty, jest wykorzystywana przez Ducha Świętego w celu uświęcenia Kościoła, a tym samym przygotowania go do misji. Autorzy podkreślają mocno, że to święty Bóg uświęca Kościół i Biblię (pochodna albo relacyjna świętość), żeby mogły służyć celowi świętości.

Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany (Ef 5,25-27).

Również liturgia Kościoła może być określona jako święta⁷.

Wierzący są świętymi ze względu na to, że uświęcił ich Bóg i zamieszkuje w nich Duch Święty (por. 1 Kor 3,16-17). W określeniach Kościoła jako świętyni Ducha Świętego (por. 1 Kor 6,19) odzwierciedla się przekonanie o spełnieniu się obietnicy starotestamentalnej o zamieszkaniu Boga ze swoim ludem (por. 2 Kor 6,16-18 z odniesieniem do Kpł 26,11-12). Wspólnota chrześcijańska ma współluczestnictwo (*koinonia*) z Ojcem i Synem (por. 1 J 1,3). Wszystko to uprawnia do mówienia o świętości Kościoła oraz jego członków – uważa Walter Kasper⁸. Tak rozumiany Kościół jest Kościołem świętym (*Ecclesia sancta*) oraz Kościołem świętych (*Ecclesia sanctorum*)⁹.

W określeniu chrześcijan świętymi nie chodzi o przyznanie im doskonałej moralności¹⁰. Egzystencjano-moralna świętość stanowić może konsekwencję świętości ontologicznej, która jako taka stanowi wyłączny przymiot Boga (Świętego), w którego świętości Kościół może jedynie partycypować¹¹. Świętości nie uzyskuje Kościół od swoich wiernych; owszem, to właśnie podstawowa cecha ontologiczna świętości pochodzącej od Chrystusa i uprzedniej względem świętości wiernych może służyć ich wzrostowi duchowemu¹². Świętość Kościoła,

⁷ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 296.

⁸ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 295–297. Gillian Ahlgren uważa, że najlepsza dla wyrażenia świętości Kościoła jest koncepcja Kościoła jako *communio* – wspólnoty z Chrystusem i wiernymi przekraczającej czas i przestrzeń – por. G.T.W. Ahlgren, *The Church is Holy*, [w:] *The Many Marks of the Church*, W. Madges, M.J. Daley (eds.), New London 2006, s. 36–37.

⁹ Por. K. Góźdz, *Kościół świętych – Kościół grzeszników według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 8/2 (2014), s. 31.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, Bulla *Incarnationis mysterium*, nr 11; R. Ellsberg, *The Church is Holy*, [w:] *The Many Marks of the Church*, dz. cyt., s. 40.

¹¹ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 46.

¹² Por. A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu w Kościele proszącym o przebaczenie*, „Studia Gdańskie” 18/19 (2005/2006), s. 93–107. Por. G.L. Müller, *Prośba Kościoła o przebaczenie w Świętym Roku Pojednania*, tłum. J. Balter, „Communio” wyd. polskie 3 (2002), s. 42: wyznajemy świętość Kościoła „nie dlatego jednak, że możliwe wielu jego członków dzięki swym własnym wysiłkom rozjaśniło chrześcijańskie ideały w ciasnym, moralistycznym znaczeniu”. Za krytyką Kościoła „stoi sprowadzanie pojęcia świętości do doskonałości czysto moralnej”.

pisze Augustyn Jankowski, „jest ontyczna. Jej przyczyną jest nie sam wysiłek moralny w zachowaniu Prawa, lecz Chrystus, Bóg, Człowiek, Arcykapłan Nowego i Wiecznego Przymierza, a Dawcą jest działający w Kościele Chrystusa Duch Paraklet”¹³. Jak przypomniał Gerhard Ludwig Müller, „hermeneutyki dla pojęcia Kościoła dostarcza wyznanie wiary”¹⁴. Fakt, że przymiot świętości znalazł się w *credo* nicejsko-konstantynopolitańskim (DH 150) wskazuje, że chodzi tutaj przede wszystkim o ontyczny, a nie etyczny charakter świętości Kościoła, który jako taki jest przedmiotem wiary¹⁵. Dlatego słusznie proponuje Dziewulski wprowadzenie metodologicznego rozróżnienia różnych wymiarów związanych ze świętością Kościoła. Wyjaśnienie genezy i natury świętości Eklezji należy do kompetencji *scientia fidei*¹⁶.

Prawda o „świętości Kościoła” odnosi się zatem przede wszystkim do rzeczywistości teologicznej wraz z powiązaną z nią sferą egzystencjalno-historyczną. Świętość, traktowana jako wysoka jakość moralna i pochodna idealnego obrazu Kościoła, jest o tyle niewystarczająca, że nie liczy się z danymi antropologii teologicznej, potwierdzającej godność i wolność człowieka, ale też i jego realną skłonność do grzechu, będącą następstwem grzechu pierworodnego (KKK 311, 404). Ponadto taka świętość nie uwzględnia procesu moralnego dojrzewania i wzrostu ochrzczonego wraz z nieuchronnie towarzyszącymi mu porażkami i nawróceniami, z ich kulturowymi, społecznymi i historycznymi uwarunkowaniami. W ten sposób zapoznany zostaje tak indywidualny, jak i społeczny realizm egzystencjalnej sytuacji chrześcijanina na drodze ku (pełni) świętości¹⁷.

Zarówno apologetyczne wysiłki, jak i agresywne postawy wobec Kościoła powielają ten sam błąd – wiążą się z perspektywą „idealne – rzeczywiste”, zamiast uwzględniać inne ramy hermeneutyczne – „istotna świętość – grzeszność

¹³ A. Jankowski, *Biblijne pojęcie...*, dz. cyt., s. 115.

¹⁴ G.L. Müller, *Prośba Kościoła...*, dz. cyt., s. 39.

¹⁵ Należy jednak zwrócić uwagę na to, że czym innym wiara w Boga (łac. *credo in Deum*), a czym innym wiara w Kościół (*credo Ecclesiam*), a zatem i jego przymioty – por. KKK 750.

¹⁶ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 44–46. Por. również: A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 99–100: „Naturalnie nie można rozumieć świętości Kościoła inaczej niż tajemnicę, która swoje źródło posiada w Chrystusie. Świętość Kościoła w takim rozumieniu wymyka się empirycznej oczywistości i sytuuje się na innym poziomie. (...) Znajdując się na płaszczyźnie misterium i nie będąc zawsze dostrzegalną na płaszczyźnie doświadczenia, świętość Kościoła jest przede wszystkim daną objawienia, a nie wynikiem myślenia empirycznego, co nie oznacza oczywiście niemożliwości doświadczenia świętości Kościoła jako rzeczywistości weryfikowalnej przez fakty”.

¹⁷ G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 45–46.

członków Kościoła”¹⁸. Świętość Kościoła urzeczywistnia się w dziejach, a zatem odzwierciedla nawrócenie i *caritas* ochrzczonych na danym etapie; aż do Paruzji będzie zatem prawdziwą, ale jednak niedoskonałą świętością¹⁹. Zaprzeczanie temu byłoby w istocie uleganiem pelagianizmowi, jednej z dwóch pokus (obok gnostycyzmu) piętnowanych przez obecnego papieża. Franciszek zwraca uwagę na potrzebę rzeczywistego rozwoju w łasce, która działa historycznie i stopniowo²⁰.

* * *

Pismo jest święte, bo Bóg wypowiedział słowo do wybranego przez siebie ludu. Lud Boży pod natchnieniem Ducha zaświadczył o Bożym Objawieniu (w pojmowaniu natchnienia należy uwzględniać różnicę między działaniem Ducha w Starym Przymierzu a aktywnością Ducha w Kościele jako Jego świątyni w Nowym Przymierzu). Pismo jest święte na mocy nierozzerwalnego związku z Chrystusem jako żywym Słowem; jak nie ma zbawienia poza Chrystusem (łac. *extra Christum nulla salus*), tak nie może być zbawienia poza Pismem (*extra Scripturam nulla salus*), które odgrywało niezastąpioną rolę w życiu Jezusa z Nazaretu. Również urzeczywistnianie zbawienia w czasie Kościoła nie mogłoby być kontynuowane bez udziału Pisma Świętego, i odwrotnie, tylko w Kościele Pismo może być zbawcze (i w tym sensie: *extra Ecclesiam nulla salus*).

Pismo Święte należy widzieć, podobnie jak Kościół, w relacji do Boga Trójjedynego. To Ojciec posyła Syna i Ducha *propter nos homines et propter nostram salutem*. Chrystus obdarowuje swój Kościół miłością, której jednym z wyrazów jest Pismo Święte – zapowiadające Go w Starym Testamencie (por. J 5,39-40) oraz świadczące o Nim w Nowym Testamencie. Kościół jest święty, ponieważ są w nim pisma, które są świętymi. Czytanie i słuchanie ksiąg natchnionych w Duchu Świętym umożliwia spotkanie się z żywym Bogiem. Wejście w poznawczy kontakt z rzeczywistościami Boskiej ekonomii jest wejściem w niesioną przez te rzeczywistości tajemniczą obecność Boga²¹. Pismo Święte powstało w Ludzie Bożym zgromadzonym wokół słowa Bożego, i jako takie dalej gromadzi Lud Boży i uświęca go, jednocześnie przygotowując do „wgromadzenia” się w żywe Słowo, którym jest Chrystus. Liturgia słowa i liturgia eucharystyczna

¹⁸ Por. G.L. Müller, *Prośba Kościoła...*, dz. cyt., s. 42.

¹⁹ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 48; LG 48; KKK 825.

²⁰ Por. Franciszek, Adhortacja *Gaudete et exsultate*, nr 50.

²¹ Por. W.M. Wright IV, F. Martin, *Encountering the Living God in Scripture: Theological and Philosophical Principles for Interpretation*, Grand Rapids 2019, s. 189.

pozostają ze sobą nierozzerwalnie związane (o czym świadczy już samo Pismo)²² i stanowią o świętości Kościoła. Słowa i czyny składające się na historię zbawienia i objawienia, a przede wszystkim kulminacja wydarzeń soteriologiczno-revelatywnych urzeczywistnia się dzięki Duchowi Świętemu w Eucharystii, w czasie której celebrowane jest „wydarzenia historyczno-metahistoryczne Jezusa Boga-Człowieka”²³. Świętość Kościoła jest owocem zastępczego wydania się Chrystusa, którego jednym z wymiarów – ze względu na jego znaczenie w życiu i misji Wcielonego – jest również Pismo Święte.

Pismo jest święte jednakże i na mocy owocności Chrystusowej Paschy. Już na etapie Starego Przymierza Bóg „uprzystępnia” się (łac. *condescensio*, gr. *συγκαταβασις*) poprzez słowa, co należy widzieć w ramach uniżenia prowadzącego ku przyszłemu Wcieleniu i Krzyżowi²⁴; a nawet więcej: wybrany lud czerpie już uprzednio z przyszłych zasług Chrystusa, a autorzy natchnieni należą antycypacyjnie do Chrystusowego Ciała:

Jeśli jest prawdą, że owo mówienie Boga na ludzki sposób od samego początku jest skierowane ku Wcieleniu, to w ludzkich autorach trzeba widzieć nie tyle antycypację, co prefigurację postaci Chrystusa. Należą oni do przyszłego Ciała Chrystusa i tylko w ten sposób są Jego głosem²⁵

– pisał Joseph Ratzinger. Zbawcze działanie Chrystusa-Oblubieńca skutkuje tym, że Oblubienica może przemawiać wspólnym głosem z Panem – słowo Boże zostaje zapośredniczone przez Kościół, a Biblia powstająca z łona Kościoła (VD 19) jest dziełem Bosko-ludzkim, którego drugorzędny współautorem jest

²² Por. VD 55: „samo Pismo daje nam wskazówki, pozwalające dostrzec jego nierozzerwalny związek z Eucharystią. (...) Słowo i Eucharystia tak ściśle przynależą do siebie, że nie można zrozumieć pierwszego bez drugiej: słowo Boże staje się sakramentalnym ciałem w wydarzeniu eucharystycznym. Eucharystia otwiera nas na zrozumienie Pisma świętego, tak jak Pismo święte oświeca i wyjaśnia tajemnicę eucharystyczną. Faktycznie, jeśli nie uzna się, że Pan jest realnie obecny w Eucharystii, rozumienie Pisma pozostaje niepełne”.

²³ Por. B. Nadolski, *Christus heri, hodie et in saecula saeculorum. Uobecniająca pamięć misterium paschalnego*, „Ethos” 25/3 (2012), s. 30.

²⁴ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 13 (dalej: DV); Jan Chryzostom, *In Gen.*, Hom. 17, 1 (PG 53, 134); J. Prothro, *The Christological Analogy and Theological Interpretation: Its Limits and Use*, „Journal of Theological Interpretation” 14/1 (2020), s. 113; A. Oliynyk, *Liturgiczno-sakralne źródła inspiracji dla homilii prawosławnej*, „Roczniki Teologiczne” 64/12 (2017), s. 121.

²⁵ J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 627 (*Opera omnia*, t. 9/1).

Kościół²⁶. Nie oznacza to jednak, że Oblubienica zostaje w ten sposób zrównana z Oblubieńcem – owszem, winna być Jemu posłuszna; jest to możliwe właśnie dlatego, że Pismo jest co prawda słowem Bożym wyrażonym w ludzkich słowach, ale prymat należy do słowa, a nie odpowiedzi człowieka; dlatego Pismo autorytatywnie panuje nad Kościołem, któremu z kolei ten służy (por. DV 10; VD 22). Pismo już jest święte, i dlatego może być również uświęcające.

W samym spisaniu pod natchnieniem słowie daje o sobie znać to splatanie się świętości słowa z ludzką odpowiedzią, którą znaczy nie tylko świętość, ale i grzech. Podobnie jak „teologiczna” świętość Kościoła, choć powiązana ze sferą egzystencjalno-historyczną Kościoła, nie utożsamia się z nią w pełni, tak również świętość Pisma musi zostać odróżniona od stopnia świętości Ludu Bożego oraz autorów natchnionych, których nieabsolutna świętość z kolei nie może nie znaczyć treści ksiąg biblijnych. Można by zaryzykować tezę, że jak „Kościół już na ziemi jest naznaczony prawdziwą, choć niedoskonałą jeszcze świętością” (KKK 825; LG 48), tak również Pismo Święte jest prawdziwie święte jako słowo Boże (wymiar Boski), ale jednocześnie jest naznaczone niedoskonałą świętością (wymiar ludzki). Należy brać pod uwagę proces moralnego dojrzewania oraz kulturowe, społeczne i historyczne uwarunkowania, w jakich pisma święte powstawały²⁷. Ten proces wzrastania, który można w dużym stopniu utożsamiać z uświęcaniem, dokonywać się musi w pamięci Ludu Bożego, czego samo Pismo jest już wyrazem (kolejne reлектury jako proces przekraczania, oczyszczania i wzrostu, w którym działał dający natchnienie Duch²⁸). Ostatecznie dopiero w pamięci Kościoła jest możliwe adekwatniejsze – choć nigdy pełne – uchwycenie świętości pism. Natchnienia nie wolno oddzielać od działania Ducha Świętego w *memoria Ecclesiae*, którego spisaną formą jest właśnie Pismo²⁹, i które jako takie żyje nie inaczej niż w kościelnej pamięci prowadzonej przez

²⁶ Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, tłum. W. Szymona, Lublin 2016, s. 178–179 (*Opera omnia*, t. 7/1); J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016, s. 699 (*Opera omnia*, t. 7/2); J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...*, dz. cyt., s. 627.

²⁷ Por. VD 42, 109; T.J. White, *Światło Chrystusa. Wprowadzenie do katolicyzmu*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2019, s. 34.

²⁸ Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015, s. 126 (*Opera omnia*, t. 6/1); J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 942 (*Opera omnia*, t. 9/2).

²⁹ Por. R. Sokolowski, *God's Word and Human Speech*, „Nova et Vetera” English Edition 11/1 (2013), s. 194. Można postrzegać w Kościele wspólnotę pamięci, która generuje chrześcijańską Tradycję – por. G. O'Collins, D. Braithwaite, *Tradition as Collective Memory: A Theological Task to Be Tackled*, „Theological Studies” 76/1 (2015), s. 35.

Parakleta (por. J 14,26; 16,13b-14) nazywanego w *Katechizmie* żywą pamięcią Kościoła (nr 1099).

Od drugiej strony: pomimo tego, że Bóg wypowiada swoje słowo przez ludzkich autorów, których świętość tylko w ograniczonym stopniu odpowiada świętości Boga, jest możliwy kontakt z rzeczywistością Świętego Boga właśnie poprzez biblijne teksty. Świętość w Biblii i świętość autorów Biblii jest znakiem świętości Boga, ale jest też czymś więcej: pisma są przede wszystkim świadectwem świętości samego Boga, i jako takie są świętym słowem Boga. Księgi natchnione są już wynikiem uświęcającego działania Bożego, ale przede wszystkim stanowią narzędzie, którym posługuje się Duch Święty, i stąd są darem dla Kościoła i mogą mu służyć w procesie przechodzenia od świętości jako daru do świętości zrealizowanej. Wymaga to jednak wznoszenia się ponad słowo ludzkie ku słowu Bożemu (od litery do ducha, od Biblii jako świadectwa Objawienia ku samemu Objawieniu Bożemu), ponieważ samo biblijne słowo niesie w sobie pewien „naddatek” sensu wynikający z dysproporcji między rzeczywistością Objawienia a świadczącym słowem; Ratzinger mówi w związku z tym o wewnętrznej samotranscendencji słowa historycznego³⁰.

Jednym z wielorakich przejawów obdarowania Kościoła Duchem Świętym jest właśnie aktywność Ducha Bożego związana z Pismem Świętym. Ten sam Duch, który oddziaływał na hagiografów, jest teraz na trwałe złączony ze spisаныmi pod Jego natchnieniem pismami. Kościół jest zatem ontologicznie święty właśnie na mocy tego, że Pismo żyje w Kościele i w Duchu Świętym. Tym samym Kościół może być uświęcany w swoich członkach dzięki Duchowi sprawiającemu, że „żywe (...) jest słowo Boże, skuteczne” (Hbr 4,12). Na podkreślenie zasługuje zwłaszcza zbawcze oddziaływanie Pisma w jego związku z sakramentami. Nie przypadkiem Apostoł Paweł pisze, że Chrystus uświęcił Kościół, oczyściwszy go wodą, której towarzyszy słowo (por. Ef 5,26).

Przymiot świętości Kościoła znalazł się w credo nicejsko-konstantynopoli-tańskim w części poświęconej trzeciej Osobie Boskiej, która „z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę”. Ten sam Duch Święty, Pan i Ożywiciel, „który mówił przez Proroków”, sprawia również świętość Kościoła (DH 150).

³⁰ Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 37; J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...* (*Opera omnia*, t. 9/1), dz. cyt., s. 442; J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...* (*Opera omnia*, t. 9/2), dz. cyt., s. 717–718; S. Hahn, *Przymierze i komunია*. *Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021, s. 138–139. Należy w związku z tym przestrzegać przed „tekstualizmem” umieszczającym tekst, a nie przedstawione przez niego rzeczywistości, w centrum uwagi – por. F. Martin, *Revelation and Understanding Scripture: Reflections on the Teaching of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI*, „Nova et Vetera” English Edition 13/1 (2015), s. 260.

Związek między Duchem Świętym stojącym za Pismem Świętym oraz świętością Kościoła nie jest przypadkowy i należy go dobrze interpretować: z jednej strony starotestamentalne prorocтво (cały Stary Testament jako prorocтво³¹) ustąpiło miejsca rzeczywistości nowotestamentalnej, czyli Kościołowi. Z drugiej strony przepowiadanie tego Kościoła, będące w istocie interpretacją Starego Testamentu, również zostaje spisane pod natchnieniem Ducha Świętego i tworzy Nowy Testament, a razem ze starotestamentalnymi pismami kanon chrześcijański. W tym sensie rzeczywistość Kościoła i Pisma Świętego łączą się nierozzerwalnie, zatem konsekwentnie należy powiedzieć, że uświęcająca Kościół aktywność Ducha Świętego skutecznia się w dużej mierze dzięki natchnionej literaturze, ale czytanej, słuchanej i interpretowanej zawsze w Kościele³².

„Mimo to” świętości

Krzysztof Góźdz rekapiuluując poglądy Josepha Ratzingera w interesującej nas kwestii, wskazuje na odróżnienie grzeszności związanej z moralnością od świętości związanej przede wszystkim z łaską Bożą podarowaną Kościołowi pomimo niemoralności człowieka czy nawet właśnie z jej powodu (zbawczy cel)³³. Bawarski teolog istotę Kościoła wyprowadzał z różnicy między Nowym a Starym Testamentem. W związku z tym przypominał, że w Starym Przymierzu prócz instytucji kapłaństwa istniał jeszcze urząd proroków. W nich Bóg jak gdyby rezerwował sobie prawo wypowiedzania krytyki (por. Iz 58). Jej motywem była warunkowość przymierza obwarowanego wypełnianiem Prawa, a zatem związanego z ludzką moralnością. Ludzkość w związku z własną niewiernością Bogu znalazła się w tragicznym położeniu, a wtedy Bóg podjął decyzję rozstrzygającą na korzyść ludzkości, posyłając swojego Syna dla odkupienia świata. Nowe Przymierze w Chrystusie polega odtąd jedynie na absolutnej wierności Boga, i jako takie nie jest więcej uwarunkowane moralnością drugiej strony przymierza³⁴. Kościół jako bezwarunkowo przyjęty przez Boga

³¹ Por. C. Jakubiec, *Prorok i hagiograf*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 32/2–3 (1979), s. 67, 73.

³² Podstawowe kryterium hermeneutyki biblijnej: miejscem interpretacji Biblii jest życie Kościoła – VD 29. Objawienie wydarzające się przez posłanie Syna i Ducha jest nierozdzielnie związane z Kościołem, dlatego działanie Trójjedynego Boga nie może być pojmowane poza partycypacją i pośrednictwem Kościoła – por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, s. 55–56.

³³ Por. K. Góźdz, *Kościół świętych...*, dz. cyt., s. 34.

³⁴ Por. S. Zatwardnicki, *Kościół zgorszenia – tajemnica obrazu*, Katowice 2018, s. 173–175.

„opiera się na «mimo to» – «mimo to» łaski Bożej, która nie wiąże się już z żadnym warunkiem, lecz podjęła definitywną decyzję ocalenia człowieka”³⁵. Podsumowując wywód Ratzingera:

W odróżnieniu od Izraela Kościół jest przyjęty przez Boga absolutnie, czyli niezależnie od kondycji, w jakiej się znajdują sami wierzący. (...) Kościół jako rzeczywistość definitywna, za którą Pan poręczył swoją krwią, pozostaje święty właśnie ze względu na to, że już nic i nikt nie może usunąć owego „mimo to” łaski Bożej³⁶.

I właśnie ten i taki Kościół pozostaje święty. Chodzi zatem o specyficzny rodzaj świętości – pochodzącej z Paschy Chrystusa. Świętość Kościoła jest zatem tym samym co owocność wydania się Syna Bożego. „Geneza Eklezji jest wpisana w dynamikę odkupieńczego działania Trójjedynego Boga w historię grzechu i wolności człowieka”³⁷. Ponieważ ofiara Zbawiciela jest skuteczna, Kościół jest święty. „Określenie Kościoła jako świętego oznacza jego pochodzenie z ofiary Chrystusa”³⁸. Znamienna jest tutaj modlitwa praktykowana w liturgii rzymskiej: „nie zważaj na grzechy moje, lecz na wiarę Twojego Kościoła”. Joseph Ratzinger w związku z tym notował, że nie mówi się w tej modlitwie o świętości, lecz o wierze Kościoła³⁹. Również to potwierdza, że świętość Kościoła (przymiot przyjmowany przez wiarę) rodzi się z odkupienia oraz jego recepcji przez wiarę, a nie z możliwej do empirycznego stwierdzenia świętości moralnej. „Mimo to” łaski Bożej oznacza, że świętość istnieje w Kościele „mimo” grzechu, i właśnie ta świętość ma moc dać nowe życie w Chrystusie Jezusie i wyzwolić spod prawa grzechu, udzielając Ducha Świętego (por. Rz 8,1-4).

* * *

³⁵ J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tłum. W. Szymona, Lublin 2013, s. 445 (*Opera omnia*, t. 8/1). Nic już zatem nie może oddzielić człowieka od Boga (por. Rz 8,31-39), skoro nic nie mogło oddzielić Boga od siebie samego (Syn Boży, który stał się dla nas grzechem, został przyjęty w Zmartwychwstaniu przez Ojca) – por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy*, tłum. K. Stopa, Kraków 2014, nr 92.

³⁶ S. Zatwardnicki, *Kościół zgorszenia...*, dz. cyt., s. 174–175.

³⁷ A. Napiórkowski, *Ecclesia semper purificanda et reformanda*, „Communio” wyd. polskie 4 (2013), s. 104.

³⁸ G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 46.

³⁹ Por. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, tłum. J. Kobienia, Lublin 2014, s. 598 (*Opera omnia*, t. 10).

Skoro świętość Kościoła pochodzi z bezwarunkowego wydania się Chrystusa dla zbawienia, z tej perspektywy wolno również spojrzeć na świętość Pisma Świętego. Odwołujemy się tutaj do analogii pomiędzy wcieleniem odwiecznego Logosu (Słowo staje się ciałem) a „wcieleniem” słowa Bożego w ludzkie słowa (słowo staje się księgą) (por. DV 13; VD 18)⁴⁰. W istocie mamy tutaj do czynienia z jednym misterium Chrystusa (analogia, a nie paralela!), ponieważ Bóg posługuje się tak człowieczeństwem Syna zrodzonego z Maryi Dziewicy „za sprawą Ducha Świętego”, jak i „człowieczeństwem” Pisma, przez które mówi ten sam Duch. Nie mielibyśmy Chrystusa bez natchnionego Pisma – żeby to sobie uzmysłowić, wystarczy uwzględnić związek Wcielonego z Pismem. Słowo rozumie siebie w odniesieniu do słów pism, właściwie je interpretuje, wypowiada słowa, które stają się potem częścią Nowego Testamentu i bez których On sam i Jego dzieło pozostawałyby nie tylko niezrozumiane, ale wręcz nierozpoznane, a zatem bezskuteczne. Jeśli cała historia zbawienia dokonuje się przez wewnętrznie ze sobą powiązane *gesta et verba* (DV 2), to z kolei słowa i czyny jednoczą się ostatecznie w Osobie Zbawiciela, tym samym wypełniając Pismo. Wracając do analogii – trzeba powiedzieć, że Pan wydaje się wierzącym również przez to, że wypowiada słowo pomimo niewierności Ludu Bożego. Dar natchnienia będzie związany z retrospekcyjnym dostrzeżeniem wierności Boga w historii niewiernego narodu (Stary Testament), a ostatecznie z uchwyceniem właśnie istoty Nowego Przymierza („mimo to”).

Chrystus działa także przed Chrystusem, między innymi właśnie przez natchnione słowo. Ono jest z jednej strony wyrazem „mimo to” łaski Bożej, a w Starym Testamencie dodatkowo jawi się przygotowaniem zrozumienia potrzeby „mimo to” przez niewykonalny nakaz wypełnienia Prawa, i jako takie jest już właśnie owym „mimo to”. Jankowski streszczając Pawłowe rozumienie relacji między Prawem i Ewangelią, pisze:

⁴⁰ W literaturze teologicznej nie brakuje odwołań do tej analogii – zob. m.in.: D. Farkasfalvy, *A Theology of the Christian Bible: Revelation – Inspiration – Canon*, Washington 2018, s. 63–86; T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt.; P. Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids 2015; H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, J. Szłaga (red.), Poznań 2008, s. 40; S. Zatwardnicki, *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Lublin 2021, s. 219–225; M.E. Healy, *Behind, in Front of... or through the Text? The Christological Analogy and the Lost World of Biblical Truth*, [w:] *“Behind” the Text. History and Biblical Interpretation*, C. Bartholomew, C.S. Evans, M. Healy, M. Rae (eds.), Grand Rapids 2003, s. 191–192; N.M. de S. Cameron, *Incarnation and Inscripturation. The Christological Analogy in the Light of Recent Discussion*, „Scottish Bulletin of Evangelical Theology” 3 (1985), s. 35–46; J. Prothro, *The Christological Analogy...*, dz. cyt. (autor poddaje analogię krytyce).

wbrew więc pozornej wrogości wobec Prawa Apostoł konsekwentnie przeprowadził dowód „według Pisma”, że Prawo jako Boży środek pedagogiczny, wprowadzie konieczny, ale zarazem tylko względny, kończy się dlatego ze śmiercią krzyżową Chrystusa, że w Nim jako swoim „kresie” ostatecznie się „wypełnia”⁴¹.

To, co od naszej strony jest Bożą decyzją rozstrzygającą w sposób pozytywny o losie ludzkości, od strony Bożej jest realizowaniem odwiecznego zamiaru. Hagiografowie Starego Testamentu zaświadczyli o niemożliwości wypełnienia warunków Starego Przymierza oraz zapowiedzieli proroczo potrzebę stworzenia „nowego serca” (por. Ez 36,26) oraz złożenia zastępczej ofiary (por. Iz 52,13-53,12⁴²) nie tylko przez poszczególne swoje wypowiedzi, lecz w pismach starotestamentalnych jako całości.

Jednak Pismo jest czymś więcej niż samym „mimo to”; jest także odpowiedzią człowieka na słowo Boże, zawsze niedoskonałą, jeśli sytuacja miała rzeczywiście okazać się na tyle tragiczna, że bez Krzyża zbawienie nie było możliwe. Zatem staje się zrozumiałe, że całe Pismo musi mówić o Chrystusie – nawet jeśli czyni to również na sposób taki, który przez nieodkupionych jeszcze ludzi jest nie do uchwycenia, albo przez to, że same wypowiedzi Pisma – jako słowa ludzkiego, a zatem wypowiedzianego nie przez świętych, lecz uświęcanych ludzi – wołają o „mimo to” łaski Bożej. Potrzeba zbawienia okazuje się – paradoksalnie – ponadto w tym, że na etapie Starego Przymierza łudzono się, że Mesjasz zwycięży inaczej niż przez krzyż. Nic dziwnego, że uczniowie potrzebowali oświecenia umysłów (por. Łk 24,45) dla rozpoznania, że wszystkie Pisma (w. 27), Prawo, prorocy i Psalmi (w. 44) mówią o Passze Chrystusa (w. 46). Natchnienie Starego Testamentu, podobnie jak Prawo, posiada „tylko cień przyszłych dóbr, a nie sam obraz rzeczy” (por. Hbr 10,1) nowotestamentalnego natchnienia. Jako takie natchnienie Nowego Testamentu jest owocem „mimo to” łaski Bożej darowanej w Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym posyłającym swojego Ducha, który umożliwia właściwą interpretację świętych pism⁴³.

⁴¹ A. Jankowski, *Idea wyzwolenia w listach św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40/2 (1987), s. 117.

⁴² Tzw. czwarta pieśń o Słudze Jahwe była jednym z kluczowych dla pierwotnego Kościoła tekstów Starego Testamentu, który czytano w świetle kulminacyjnego w przekonaniu chrześcijan wydarzenia Chrystusa i Zesłania Ducha Świętego. Być może sam Jezus odwoływał się do pieśni o Słudze Jahwe w samorozumieniu swojej misji – por. G. O’Collins, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pocię, Kraków 2009, s. 133–136; G. O’Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008, s. 74–75.

⁴³ W Kościele pierwotnym „Pismem” były księgi Starego Testamentu, z kolei dzisiejszy Nowy Testament był chrystologiczną interpretacją Starego – por. VD 39.

To zaś oznacza, że natchnienie Starego Testamentu musiało polegać na darze takiego wypowiedzenia Bożego słowa, żeby w efekcie Paschy i Zesłania Ducha możliwe było odczytanie Pisma prowadzące ku Chrystusowi. Charyzmat natchnienia sam w sobie nie musiał wcale powodować ani doskonałej świętości hagiografa, ani nawet doskonałego wyrażenia słowa Bożego – owszem, Duch Święty uwzględniał konkretny stan ducha autora natchnionego (nawet jeśli w jakimś stopniu uświęconego, to nie „pełnego łaski” jak NMP). Uświęcająca rola Pisma nie może zatem polegać jedynie na wyizolowanym wpływie natchnionego słowa na odbiorcę, ale raczej winna być widziana w całokształcie zbawienia, jakiego człowiek dostępuje w Kościele. Zatem Pismo nie może nie prowadzić ku sakramentom, w których owoce odkupienia stają się dostępne wierzącym, a ich skuteczność otwiera na właściwe rozumienie pism.

Odkupione pojęcie świętości

Międzynarodowa Komisja Teologiczna sugeruje teologiczne rozwiązanie godzące świętość Kościoła wyznawaną w *Credo* (LG 39 mówi wręcz o „nieskazitelnej świętości”) z istnieniem grzechu. Takie określenia stosowane względem Kościoła jak *casta meretrix* („czysta nierządnicą”) ⁴⁴ czy też Oblubienica czarna, lecz piękna (por. PnP 1,5) ⁴⁵ można rozpatrywać w odwołaniu do analogii między Słowem Wcielonym a Kościołem. Należy widzieć w ramach jednego misterium zarówno świętość Kościoła jako owoc działania Ojca przez ofiarę Syna i dar Ducha Świętego, jak i grzeszność wynikającą z tego, że Kościół „przyjmuje na siebie grzech tych, których zrodził w chrzcie, analogicznie do tego, jak Chrystus przyjął grzech świata” ⁴⁶. Bóg bowiem „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,21;

⁴⁴ Por. H. Wagner, *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, seria: *Mysł Teologiczna* 58, Kraków 2007, s. 91. Walter Kasper poddaje w wątpliwość opinię, zgodnie z którą Ojcowie Kościoła mieliby posługiwać się tym terminem; na pewno nie wolno go odczytywać w znaczeniu *simul iusta et peccatrix* – por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 306, przyp. 109, oraz s. 308. Por. A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 106.

⁴⁵ Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów...* (*Opera omnia*, t. 8/1), dz. cyt., s. 420; J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 240. Napiórkowski używa jeszcze dosadniejszego języka na określenie „nierządniczy” – por. A. Napiórkowski, *Ecclesia semper purificanda...*, dz. cyt., s. 109.

⁴⁶ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, tłum. J. Królikowski, Kraków 2000 (dalej: KWP), nr 3 (wstęp). Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 309–310; A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 105.

por. Rz 8,3; Ga 3,13; 1 P 2,24). Kościół pozostaje święty w swojej istocie, jeśli ma uświęcać swoje członki⁴⁷, jest jednak grzeszny, jako że bierze na siebie grzechy swoich członków.

Należałoby w związku z tym mówić o nowym rozumieniu świętości – Chrystusowe odkupienie obejmowałoby swoim zasięgiem również pojmowanie tego, czym jest odkupienie, a także czym jest świętość (zwłaszcza w jej nierozzerwalnym związku z działaniem odkupieńczym). Ratzinger zwracał uwagę, że jak świętość Chrystusa nie jest wykluczaniem, lecz otwartością, tak

Kościół stanowi wyraz i przejaw owej miłości Boga, która w Chrystusie z grzesznikami zasiadała do stołu i do tego stopnia z nimi się zespalała, że Paweł mógł nawet powiedzieć: stał się dla nas grzechem przez to, że wziął na siebie cały grzech, stał się jego uczestnikiem i w ten sposób objawił, czym jest miłość. (...) Wtedy w tej nieświętej świętości Kościoła (...) objawiłaby się nam ta specyficznie nowa, autentyczna świętość miłości Boga, która nie trzyma się z daleka od tego, co nietykalne, lecz miesza się z brudem świata, ażeby go przez to oczyścić. Wyraziłaby się w tym taka świętość, która w przeciwstawieniu do starożytnych pojęć czystości jest ze swej istoty miłością, a więc poręczeniem za drugiego, zastępowaniem go, niesieniem drugiego i w ten sposób odkupieniem⁴⁸.

Zgodnie z optyką Biblii słowo „święty” (hebr. *kadosz*, gr. *agios*, łac. *sanctus*) oznacza to, co wydzielone, wyłączone czy odseparowane, tak jak Bóg jako święty jest kimś absolutnie różnym od świata (transcendencja Boga). „Święty Izraela” (por. Iz 12,6) jest jednak zarazem miłosiernym, którego wnętrzości rozpalają się, a serce wzdryga na myśl, że miałby porzucić wybrany lud (por. Oz 11,8-9). Święty

⁴⁷ Por. Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, nr 19, tłum. J. Królikowski, Kraków 2012: Kościół jest święty, „ponieważ nie posiada innego życia niż życie łaski”, dzięki której dzięży „władzę leczenia swoich synów krwią Chrystusa i darem Ducha Świętego”. Kasper mówi o wynikającej z nierozzerwalnego związku Kościoła z Chrystusem „świętości strukturalnej” Kościoła, w którym znajdują się środki zbawcze – por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 298–299. Por. również: A. de Poulpiquet, *Tylko Kościół. Apologetyka*, tłum. J. Zoppa, Sandomierz 2015, s. 370.

⁴⁸ Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów...* (*Opera omnia*, 8/1), dz. cyt., s. 315. Por. S. Zatwardnicki, *Kościół zgorszenia – tajemnica obrazu*, dz. cyt., s. 156. Jednym ze słów kluczowych teologii Ratzingera jest „*Stellvertretung*”, zastępcza reprezentatywność. Istotą bycia i misji Kościoła jest „bycie dla” (proegzystencja). Kościół złączony z Chrystusem jako „niewielka garstka” staje się sakramentem zbawienia dla „wielu” – por. Z. Kubacki, *Wprowadzenie do teologii religii*, seria: *Bobolanum* 11, Warszawa 2018, s. 183; C. Ruddy, „*For the Many*”: *The Vicarius-Representative Heart of Joseph Ratzinger's Theology*, „*Theological Studies*” 75/3 (2014), s. 564–584 (zwłaszcza s. 574–579).

Bóg okazuje się zatem całkowicie Inny także w swoim miłosierdziu. Wyzwala z grzechu i pozwala uczestniczyć w swojej świętości (por. Hbr 12,10)⁴⁹. Święty Jahwe „przybliża” się do wybranego przez siebie ludu, w którego losy się włącza i w którego historii działa, tak że świętość oznacza nie tylko transcendencję, ale również immanencję Boga, który jawi się Emmanuelem – „Bogiem z nami” (por. Iz 6,14). Najdoskonalszy przejaw to zbliżenie Boga do człowieka przyjmuje oczywiście we Wcielonym (por. Mt 1,23)⁵⁰. „Jak w Starym Testamencie świętość Boga wyrażała się w Jego transcendencji i immanencji, tak w Nowym Testamencie podkreślona jest szczególnie immanencja” – pisze Roman Krawczyk⁵¹. Związek świętości Boga z miłością podsumowuje Jankowski:

Świętość w Piśmie św. jest przede wszystkim cechą samego Boga, wyrazem Jego niewystawionej transcendencji, a następnie doskonałości moralnej. Jej przejawem jest zbawcza ekonomia podyktowana miłością. Określenie „Święty Izraela” jest synonimem Boga, który zbawia⁵².

Analogicznie Kościół jest święty, bo przekazuje zbawienie grzesznikom; jest grzeszny „nie jako podmiot grzechu, ale o ile z macierzyńską solidarnością bierze na siebie ciężar win swoich synów, by współdziałać w ich przezwyciężeniu na drodze pokuty i nowości życia”⁵³. Właśnie dlatego, że Kościół gromadzi grzeszników objętych Chrystusowym zbawieniem, jego znamię jest nie grzeszność, lecz świętość⁵⁴; jest to *Ecclesia peccatorum* – Kościół grzeszników, ale nie *Ecclesia peccatrix* – Kościół grzeszny⁵⁵. Kościół, który żyje na mocy misteryjnego złączenia z Chrystusem, nie zapomina o grzeszności swoich członków, którzy potrzebują miłosierdzia Bożego. Nie „pomimo” ich słabości, ale właśnie jako grzeszni i potrzebujący lekarza chorzy są oni członkami Kościoła⁵⁶.

⁴⁹ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 293–294.

⁵⁰ Por. R. Krawczyk, *Biblijna koncepcja świętości*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 67/4 (2014), s. 349–350, 361.

⁵¹ Por. R. Krawczyk, *Biblijna koncepcja...*, dz. cyt., s. 353.

⁵² Por. A. Jankowski, *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, dz. cyt., s. 118.

⁵³ KWP 3.4.

⁵⁴ Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 31; KKK 827.

⁵⁵ Por. K. Gózdź, *Kościół świętych...*, dz. cyt., s. 31. Autor jednak przyznaje, że Kościół jest nieraz nazywany *Ecclesia peccatrix*. Również Ratzinger pisał o Kościele świętym i grzesznym – por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów...* (*Opera omnia*, t. 8/1), dz. cyt., s. 421.

⁵⁶ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 56–57. Por. również: W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 304: Kościół nigdy nie był Kościołem jedynie świętych, „nosił w swym łonie zawsze także grzeszników. Gdyby tak nie było, nie należelibyśmy do niego”.

Kościół jest Kościołem Świętym i dlatego nie może inaczej niż tylko w zastępstwie innych nieść i znosić ciężar grzechu swych członków i świata, aby ich zbawić i uświęcić. (...) Paradoks istoty Kościoła polega na tym, że właśnie jego świętość ukazuje go jako grzesznika i tym samym sprawia, że można go atakować i ranić. Wyrażając to bardziej dosadnie, możemy stwierdzić, że Kościół jest święty nie mimo tego, lecz przez to, że grzesznicy należą do niego, a on niesie ich grzechy, aby ich zbawić i uświęcić⁵⁷.

Można się tutaj odwołać do idei „Kościola Matki” przyjmującej z wiarą słowo Boże i zdolnej rodzić do nowego życia synów z Boga zrodzonych. *Mater Ecclesia* ma moc zrodzić świętych ze swoich grzesznych synów, bo to, co otrzymała od Chrystusa, przekazuje dalej w słowie i sakramencie⁵⁸. Henri de Lubac macierzyńską rolę łączy z Kościołem widzialnym ze względu na to, że ten jest jednocześnie niebiańskim Jeruzalem – matką wierzących⁵⁹. Ta płodna Małżonka Oblubienica rodzi jednak w bólach, skoro w jej łonie znajdują się grzesznicy. Jak Niewiasta z Apokalipsy, również Kościół „woła cierpiąc bóle i męki rodzenia” (Ap 12,2). Jako Matka bolesna kontynuuje swoją miłość do grzeszników, tak że bierze na siebie ciężar spowodowany ich winami⁶⁰.

* * *

Paradoksowi istoty Kościoła, którego świętość sprawia, że niesie on grzechy swoich członków i jako taki jest postrzegany jako Kościół grzeszny, odpowiada paradoksalność Pisma Świętego. Również ono właśnie przez to, że jest świętym słowem Bożym skierowanym do grzeszników i pisanym przez ludzi niedoskonale świętych, a zatem dostosowującym się do ich poziomu, narażone jest na krytykę. Natchnione pisma są elementem Chrystusowego stawania się „przekleństwem” prowadzącego do odkupienia. „Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem” (Ga 3,13). Te same pisma, przez które Chrystus został uczyniony grzechem, stają się sprawiedliwością Bożą i współsprawiają przemianę starego w nowe stworzenie: „Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło,

⁵⁷ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 310. Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 32.

⁵⁸ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 350.

⁵⁹ Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988, s. 47.

⁶⁰ KWP 3,4; LG 8, 15, 64; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 43.

a oto stało się nowe. (...) On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abysmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,17,21). Zasłona spoczywająca na sercach opada, gdy ktoś zwraca się do Pana – poza Nim i Jego interpretacją Pisma pozostaje litera, która zabija (por. 2 Kor 3,6.16).

Jak Wcielone Słowo nie zostało przyjęte przez swoich (por. J 1,11), a wypowiadane przez Chrystusa słowa zostały uznane za grzeszne czy wręcz bluźniercze, podobnie również nie przyjmuje się słowa Bożego głoszonego i spisane; więcej nawet: samo Pismo jest już niepełnym przyjęciem, a nieraz nawet słowem Bożym pośrednio, w odrzuceniu tego słowa przez adresata. By sobie to uświadomić, wystarczy porównać wypowiedzi Mojżesza i Jezusa – Drugiego Mojżesza w temacie nierozzerwalności małżeństwa. Obie wykluczające się interpretacje znalazły się w Piśmie Świętym, a jedna z nich, ta odbiegająca od pierwotnej woli Bożej, wynikała z zatwardziałości serc: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony; lecz od początku tak nie było” (Mt 19,8). Święte Pismo, żeby mogło być świętym, wymaga interpretacji zgodnej ze świętością Boga, ta zaś nie jest możliwa bez uświęcenia interpretatora słowa – bez powrotu do „początku” przed upadkiem. Bóg również w Piśmie – według metafory Ratzingera – szuka grzeszników i zasiada przy ich stole, mieszając się z nimi⁶¹ (lepiej byłoby powiedzieć, że jednocząc się „bez zmieszania i bez rozdzielania”) w tym celu, żeby ostatecznie także przez to Pismo poprowadzić ich ku świętości.

Bez ogródek pisał Ratzinger, że

Abraham, Izaak, Jakub i Mojżesz ze swoimi kruczkami, chytrącością, temperamentem i skłonnością do przemocy, naprawdę mogą wydawać się przeciętni i marni

⁶¹ Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7/2), dz. cyt., s. 869–870. Por. również: J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów...* (*Opera omnia*, t. 8/1), dz. cyt., s. 456: „Ciągłe na nowo pojawiały się tendencje tworzenia Kościoła całkowicie czystych, Kościoła, w którym by w ogóle nie było grzeszników. Tym zupełnie zrozumiałym programom przeczyła pamięć o tym, że Pan przyszedł po to, żeby szukać grzeszników i że zasiadał przy ich stole. Kościół wiedział, że ta biesiadna wspólnota Chrystusa z grzesznikami trwa w nim nadal i że to właśnie stanowi nadzieję dla nas wszystkich. Kościół Jezusa Chrystusa nie może się odłączyć od grzeszników; musi przyjmować fakt, że w jego sieci znajdują się rozmaite ryby i że na jego roli w pszenicy rosną także chwasty”. Hans Urs von Balthasar pisał, że „czysty i przemądrzały Kościół, który uderza w stary, zakurzony, nie jest Kościołem, tylko sektą montanistyczno-donatystyczno-pelagianą, w której nie warto pozostawać, bo ona nie ma nic wspólnego z Kościołem Jezusa Chrystusa” – *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowska, Poznań 2013, s. 212. Por. również: J. Salij, *Dar Kościoła*, Poznań 2007, s. 167.

w porównaniu z Buddą, Konfucjuszem czy Lao tse, a nawet tak wybitni prorocy jak Ozeasz, Jeremiasz czy Ezechiel wcale nie wypadają lepiej w tej paraleli⁶².

Bawarski teolog dostrzegał w historii religii dwie drogi: mistyki oraz wiary (ew. mistyki oraz Objawienia). Bóg Biblii nie jest postrzegany oczami wielkich mistyków, którzy o własnych siłach próbowali przebić się do tego, co Boskie. Owszem, jest to Bóg szukający człowieka w jego świecie i działający w jego historii, dlatego człowiek przyjmuje Boże objawienie, słuchając głosu Bożego i odpowiadając na nie. Z tego wynika historyczny charakter wiary (w przeciwieństwie do ahistorycznej natury drogi mistycznej), bo stosunek między Bogiem a człowiekiem realizuje się w historii⁶³. I jako taki właśnie znajduje odzwierciedlenie w księgach biblijnych, których autorzy, pomimo otrzymanego daru natchnienia, tkwili na danym etapie historii zbawienia. Charyzmat natchnienia pozwala uchwycić to splatanie się nieświętości ze świętością (Stary Testament) oraz rozplątać świętość słowa Bożego (Nowy Testament).

Matka Kościoł w przywracaniu zdrowia swoim słabym członkom aplikuje im sakramenty, w tym „lekarstwo nieśmiertelności”⁶⁴, oraz słowo Boże – czyli to wszystko, co sama otrzymała od Wcielonego. Natchnione świadectwo słowa Bożego może zarówno napominać, jak i pocieszać, również przez to, że Pismo ukazuje potrzebę zbawienia. Konsekwentnie należałoby rozróżnić natchnienie na etapie Starego Testamentu od nowotestamentalnego natchnienia. Ryzykując nadmierne uproszczenie, można by powiedzieć, że świętość ksiąg pisanych za czasów Starego Przymierza będzie zagłuszona ludzkim grzechem, a słowo Boże będzie słyszane przede wszystkim w działaniu Boga „pomimo to”, z kolei świętość Nowego Przymierza będzie owocem zbawienia oraz jego świadectwem. Tylko w ten sposób Jezus ukrzyżowany może być sercem „świętych pism” („czyż Mesjasz...” – por. Łk 24,26). Dopiero Chrystusowa Pascha i związana z tym „rewolucja hermeneutyczna” pozwalają pełniej przemawiać słowu Bożemu. Autorzy Nowego Testamentu jako członkowie Kościoła będącego uczestnikiem Chrystusowej interpretacji pism oraz hermeneutą wydarzenia Chrystusa znajdują się oczywiście w innej sytuacji od autorów Starego Testamentu. Jednak i na tym etapie historii zbawienia świętość Biblii, choć prawdziwa, nie może być doskonała ze względu na ludzkie autorstwo oraz realizowanie się przymierza w historii.

⁶² J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 34.

⁶³ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 27–35; Z. Kubacki, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 235–236.

⁶⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, nr 18.

Wszystko to prowadzi do wniosku, że świętość Pisma należy widzieć przede wszystkim w kategoriach soteriologicznych. Bóg posługuje się w Kościele i przez Kościół natchnioną literaturą w ramach całokształtu działań zbawczych. Razem z „odkupionym” pojęciem świętości jako gotowej aż do krzyżowego utożsamienia się z grzesznikami, w innym świetle ukazuje się również soborowa wypowiedź o księgach Pisma, które „w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia” (DV 11). Nie może tutaj chodzić ani o ograniczenie objawienia do prawd zbawienia, ani nawet o to, że poszczególne stwierdzenia same w sobie są bezbłędnie prawdziwe, lecz że Pismo jako całość, i to interpretowana życiem kościelnym, uczy prawdy prowadzącej do zbawienia⁶⁵. Prawda i świętość Boga odślaniają się jednak nie inaczej niż na sposób kenotyczny: „Tak więc w Piśmie świętym objawia się, bez żadnego jednak uszczerbku dla prawdy i świętości Boga, przedziwne «znížanie się» wiecznej Mądrości” (DV 13). Pismo jest święte nie dlatego, że każde zdanie samo w sobie miałoby być święte, wypowiedziane w sposób niezapoeśredniczony przez świętego, ale że ukazuje Świętego i pozwala Mu działać przez słowo i w nim się wypowiedzieć.

Nie dla *simul iustus et peccator*

Grzech wierzących sprawia, że można mówić nie tylko o grzechu, ale i o „strukturach grzechu” w Kościele, jednak nie o „grzesznych strukturach” czy grzesznym Kościele – uważa Kasper⁶⁶. Gdyby Kościół był rzeczywistością jedynie socjologiczną, wtedy – choć jedynie *per analogiam* – uzasadnione byłoby twierdzenie o grzeszności Kościoła. Ale ze względu na to, że jest Ciałem Chrystusa i świętą Ducha, a także ze względu na jedność Kościoła ziemskiego z niebieskim (do którego należy Maryja jako *Immaculata*), nie jest usprawiedliwione określenie

⁶⁵ Pismo jest pełnym napięciem świadectwem relacji Boga i ludzi, dlatego nie wolno w sposób mechaniczny stosować kryterium bezbłędności, uznając każde pojedyncze zdanie za prawdziwe samo w sobie – por. J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 139. Dlatego kwestię bezbłędności należy odnosić do kryterium zamiaru całej Biblii interpretowanej w Kościele, a zatem wiązać ją z kwestią hermeneutyki – por. Por. G. Mansini, *Fundamental Theology*, Washington 2018, s. 107–108.

⁶⁶ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 307. Por. również: Jan Paweł II, Adhortacja *Reconciliatio et poenitentia*, nr 16; Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 34; Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 36. Również Gerhard Müller uważa, że Kościół nie może grzeszyć, mogą to czynić jedynie jego córki i synowie – por. G.L. Müller, *Prośba Kościoła...*, dz. cyt., s. 38.

Kościół grzesznym. Uznanie świętego Kościoła za grzeszny równałoby się przyjęciu, że podmiotem grzesznego postępowania jest bezgrzeszny Chrystus jako Głowa Kościoła oraz Duch Święty jako dusza Kościoła⁶⁷.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna podkreśliła współistnienie świętości i grzechu w Kościele, jednak opowiedziała się przeciw wprowadzaniu wszelkich rodzajów paralelizmu (symetrii czy relacji dialektycznej) między nimi, gdyż świętość będąca owocem łaski jest silniejsza od grzechu. W Kościele jako Oblubienicy uświęconej przez Oblubieńca i związanej z Nim w jedno Ciało już istnieje prawdziwa, choć jeszcze niedoskonała świętość. Pełnia świętości należy do czasu eschatologicznego⁶⁸. Grzegorz Dziewulski, streszczając poglądy Karla Rahnera, pisze o „dialektycznej jednoczesności”: świętości i grzechu w Kościele czy też dzieł Boga i czynów człowieka (z jednej strony nieodwołalne Nowe Przymierze, z drugiej zaś ludzka niewierność). Nie można jednak mówić o równorzędnym związku jednego i drugiego z istotą Kościoła ani widzieć w nich dwóch heterogenicznych, lecz symetrycznych wartości. Raczej ich wzajemne odniesienie postrzegać trzeba jako antynomiczne, antytetyczne (światło, życie i prawda po jednej stronie, a po drugiej ciemność, śmierć i kłamstwo)⁶⁹. Ostatecznie jedno i drugie, świętość i grzech, znajdują się na innym poziomie, i dlatego pozostają do siebie w stosunku nie tyle chwastu i pszenicy (Mt 13,24-30), ile raczej zaczynu i ciasta (por. Łk 13,20-21). Z tej przyczyny autorzy *Katechizmu* piszą o Kościele, że „choć obejmuje grzeszników, jest «nieskalany, choć złożony z grzeszników»” (nr 867). Sformułowanie to pozostaje zresztą w zgodzie ze świadectwem Nowego Testamentu, w którym mówi się tylko o świętym, a nigdy o grzesznym Kościele⁷⁰.

⁶⁷ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 307-309; G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 55-56; A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 103, 104.

⁶⁸ Por. KWP 3,3; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1984), nr 10.1; LG 39, 48. Swoją doskonałość osiągnął już Kościół jedynie w osobie Najświętszej Maryi Panny, dlatego jest Ona obrazem tego Kościoła, który dopiero osiągnie swoją pełnię – por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienie z eklezjologii*, dz. cyt., nr 10.4; LG 65, 68.

⁶⁹ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 56. Rahner wyrażał liczne zastrzeżenia względem formuły *simul iustus et peccator* – por. W. Medwid, *Przekroczyć próg jednoczesnej sprawiedliwości i grzeszności wierzącego*, „Polonia Sacra” 19/4 (2015), s. 121-122. Jednak jezuita uznawał tezę o grzeszności Kościoła – por. A. Napiórkowski, *Ecclesia semper purificanda...*, dz. cyt., s. 113. Autor artykułu przychylił się do poglądu, że ze względu na grzechy ludzi oraz struktury grzechu wolno (trzeba?) mówić o grzesznym Kościele – por. A. Napiórkowski, *Ecclesia semper purificanda...*, dz. cyt., s. 112-113, 114.

⁷⁰ Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...* (*Opera omnia*, t. 7/2), dz. cyt., s. 862; A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 98.

Teologiczne rozwiązanie problemu grzechu i grzeszników w Kościele każe zdaniem Kaspera uznać, że w pełni do Kościoła należy tylko ten mający Ducha Świętego i żyjący wiarą i miłością w Kościele i z Kościołem; i odwrotnie, kto odwraca się od Kościoła w rezultacie grzechu ciężkiego i tłumi głos Ducha w sumieniu, jest jak gdyby martwym członkiem Kościoła, raną na Ciele⁷¹. Tomasz z Akwinu przyznawał, że Kościół będzie bez skazy dopiero w Ojczyźnie niebieskiej. Jednak już w obecnym czasie członki Chrystusa żyją poza grzechami śmiertelnymi. Z kolei obarczeni tym rodzajem grzechów są raczej potencjalnymi, a nie aktualnymi członkami Chrystusa. Jeśli są członkami, to ewentualnie przez niedoskonałą wiarę łączącą z Chrystusem; ale ponieważ wiara bez uczynków jest martwa, przejawia się jedynie na sposób analogiczny do tego, gdy człowiek porusza obumarłym członkiem⁷². Również Avery Dulles uznaje, że święci i grzesznicy są w różnej relacji do Kościoła; pierwsi stanowią przykład, czym Kościół ze swej natury może być, a drudzy oddzielają się w jakimś stopniu od Kościoła (stąd sakrament pokuty jedna nie tylko z Bogiem, ale i z Kościołem – LG 11) i ukazują nie prawdziwą naturę, lecz raczej „nie-naturę” Kościoła⁷³.

Dziewulski sprzeciwia się próbom „usprawiedliwiania” świętości Kościoła czy to przez odnoszenie grzechu jedynie do osoby grzesznika, czy przez wykluczanie go z „właściwego”, „idealnego” Kościoła, jakby miał on być niezależną *realitas*. Zdaniem teologa fundamentalnego należałoby przyznać, że Kościół jest „podmiotem” grzechu i winy, podobnie jak jest podmiotem oczyszczenia i odnowy (por. LG 8). Jednak soborowa wypowiedź o Kościele świętym a zarazem potrzebującym oczyszczenia nie może jego zdaniem oznaczać zrównania sposobu, w jaki grzesznik i Kościół mieliby być podmiotem grzechu. Określenie „Kościół grzeszny” trzeba by interpretować w ten sposób, że analogicznie do Chrystusa stojącego się przekleństwem i grzechem (por. 1 Kor 5,21; Ga 3,13) również Kościół dźwiga winy swoich wiernych, którymi zostaje obciążony⁷⁴. Z powodu tego, że „grzech nie istnieje poza grzesznikiem, (...) przez grzesznika i w nim staje się on udziałem Kościoła”⁷⁵. Mimo tego wszystkiego Dziewulski także uznaje, że „grzesznik stawia się na «obrzeżach» i peryferiach Kościoła,

⁷¹ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 305, 310. Por. również: J. Salij, *Dar Kościoła*, dz. cyt., s. 165. Także Hans Urs von Balthasar nie zaliczał grzeszników do Kościoła, uważał ich za „niewłaściwych” czy „tak zwanych” członków – por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, dz. cyt., s. 314.

⁷² Por. ST III, q. 8, a. 3, ad. 2.

⁷³ Por. A. Dulles, *The Church as 'One Holy, Catholic, and Apostolic'*, „Evangelical Review of Theology” 23/1 (1999), s. 17.

⁷⁴ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 50, 54.

⁷⁵ G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 55.

równocześnie jednak pozostaje wzywany do powrotu do centrum, tj. do pojednania i do wspólnoty z Bogiem⁷⁶.

Joseph Ratzinger oponował przeciw próbom odłączenia „Kościoła” od „ludzi w Kościele”; Kościół zawierający Boską tajemnicę żyje bowiem w ludziach tego świata i na autentycznie ludzki sposób, tak że nie tylko pojedynczy ludzie, ale i instytucja dzieli samowolę tego człowieczeństwa. Właśnie taki Kościół, święty i grzeszny, jest zdaniem bawarskiego teologa świadectwem i rzeczywistością niepokonalnej miłości i łaski Bożej⁷⁷. Jak przytomnie zauważa Andrzej Dańczak, należałoby mówić nie tyle, że Kościół za swoje uznaje grzechy swoich dzieci (stanowisko Międzynarodowej Komisji Teologicznej), ile że uznaje same dzieci, które zgrzeszyły⁷⁸. „Kościół nie wyrzeka się nawet wyrodných swoich dzieci”⁷⁹, i dlatego „teologia zawsze stanowczo przeciwstawiała się wyłączeniu człowieka grzesznego z Kościoła”⁸⁰.

Wydaje się, że na mocy nierozzerwalnego zjednoczenia Chrystusa z Kościołem („mimo to”!), oraz przez sakramentalne włączenie w Kościół, zarówno święci, jak i grzesznicy należą do Kościoła; pozostają z nim złączeni, tyle że w inny sposób. Święci żyją istotą Kościoła i ją odbijają, a o grzeszników – niepełnosprawnych członków Chrystusowego Ciała – Kościół musi się troszczyć (por. 1 Kor 12,23,26); nie oni sami, ale działanie Kościoła wobec nich jest wtedy znakiem świętości. Na pewno trzeba powiedzieć, że dopiero nierozdzielanie *realitas* grzesznika od Kościoła umożliwia uświęcający wpływ Kościoła na grzesznika; gdyby pozostawał on poza Kościołem, aktywność Eklezji polegać mogłaby jedynie na głoszeniu Dobrej Nowiny i wezwaniu do nawrócenia. Gdyby grzesznik nie był członkiem Kościoła, nie byłaby możliwa sytuacja, o której pisze św. Paweł – że ktoś „spożywa i pije, nie zważając na Ciało [Pańskie]”, a przez to „wyrok sobie spożywa i pije” (por. 1 Kor 11,29)⁸¹. Z kolei dopiero ten, który

⁷⁶ G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 53. Por. H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 47.

⁷⁷ Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów...*, dz. cyt., s. 421; K. Góźdz, *Kościół świętych...*, dz. cyt., s. 421. Również Karl Rahner sprzeciwiał się oddzielaniu wiernych od Kościoła, a zatem konsekwentnie grzechów ludzkich od pojmowanego konkretnie grzesznego Kościoła – por. A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 101. Bernard Prusak twierdzi, że odróżnienie świętości Kościoła od grzeszności członków Kościoła musi koniecznie oznaczać rozdzielenie Kościoła od jego członków – por. B.P. Prusak, *Theological Considerations – Hermeneutical, Ecclesiological, Eschatological Regarding Memory and Reconciliation: the Church and the Faults of the Past*, „Horizons” 32/1 (2005), s. 142.

⁷⁸ Por. A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 103.

⁷⁹ J. Salij, *Dar Kościoła*, dz. cyt., s. 184.

⁸⁰ A. Czaja, *Traktat o Kościele*, dz. cyt., s. 461.

⁸¹ Interesujący jest w tym kontekście fragment *Dzienniczka*, w którym św. Faustyna pisze: „Dziś poznałam, z jaką niechęcią przychodzi Pan do pewnej duszy w Komunii świętej.

karmi się Ciałem Pańskim, ma udział w Ciele Chrystusa (por. 1 Kor 10,16), i staje się Jęgo (i zjednoczonego z Nim Kościoła) członkiem.

Rozbieżność powyżej zaprezentowanych stanowisk daje się chyba sprowadzić do wspólnego mianownika, jakim jest koncepcja relacji między Kościołem a wierzącymi. Można albo uznać, że nie ma Kościoła inaczej jak tylko „w” wierzących⁸², albo przyjąć, że Kościół istnieje również „poza” czy „ponad” nimi, jako uprzedni względem nich. W tym drugim przypadku nie ma w ogóle potrzeby godzenia świętości Kościoła z grzesznością członków. Kościół jako święty udziela świętości, ale przecież nie grzechu swoim członkom. Jeśli Kościół nie byłby czymś więcej niż sumą „świętych”, wtedy świętość czerpałby od nich lub – w jaki sposób? – od Chrystusa. W ujęciu pierwszym pozostaje problem uzgodnienia, skoro zarówno świętość, jak i grzech nie istnieją poza wierzącymi. Wtedy kwestia ta przybrałaby postać pytania, pod jakimi warunkami można by ewentualnie uznać kontrowersyjną formułę *simul iustus et peccator*.

Katolickie rozumienie usprawiedliwienia wskazuje na istotowe, dokonujące się w człowieku ochrzczonym oczyszczenie z grzechu, odnowienie i ontologiczną przemianę. Nie ma mowy o grzechu, pozostaje jednak niebędąca sama w sobie grzechem *concupiscentia* – zarzewie grzechu mogące skłaniać do jego popełnienia. W luteranśkim stanowisku można wyróżnić relacyjną ontologię, w której ramach człowiek byłby cały sprawiedliwy ze względu na stosunek do Chrystusa, oraz ontologię substancji – w tej kategorii człowiek byłby wciąż grzesznikiem; innymi słowy, już sama pożądlivość zostaje tutaj uznana za grzech⁸³. W interesującej nas kwestii oznaczałoby to, że również w przypadku uznania istnienia Kościoła jedynie w wierzących katolicka perspektywa nie pozwala przyjąć, że Kościół jest zarazem święty i grzeszny; raczej jest już święty w swoich członkach, ale zarazem skłonny do grzechu ze względu na pozostające w nich zarzewie grzechu – i o tyle tylko grzeszny, o ile chrześcijanie rzeczywiście popełniają grzech (nie byłby to stan właściwy dla nich, raczej przejaw „starego człowieka”). Nawet w takim jednak przypadku należałoby wprowadzić rozróżnienie na świętość

Idzie do tego serca jak do ciemnicy – na mękę i udręczenie” – por. św. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków [b.r.], nr 1280.

⁸² Dańczak twierdzi, że Kościół jako taki nie istnieje ponad konkretnymi wiernymi, ale z nich się składa i w ten sposób jest zniekształcany przez ich grzechy. Różnica polega na tym, że indywidualny podmiot (człowiek, a nie Kościół) jest źródłem powstania grzechu – por. A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 104. Ale w takim razie Kościół byłby jednak innym podmiotem niż pojedynczy ludzie, nawet jeśli istniałby jedynie w nich.

⁸³ Por. W. Medwid, *Przekroczyć próg...*, dz. cyt., s. 114–115, 119–120. Por. cytowane wyżej *Lumen gentium*, gdzie wprost nazywa się ochrzczonych świętymi – jako że stali się dziećmi Bożymi i uczestnikami natury Bożej.

(a nawet przebóstwienie) jako pochodną Bożego działania (por. LG 40) oraz grzeszność jako wynik upadku człowieka.

Według Wojciecha Medwida „nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że *Vaticanum II* wyraził to, co można by nazwać katolicką nauką *simul iustus et peccator*”⁸⁴. Miałaby ona zdaniem autora zostać wyłożona w *Lumen gentium* w części dotyczącej właśnie Eklezji (nr 8):

Podczas gdy Chrystus, „święty, niewinny, niepokalany”, nie znał grzechu, lecz przyszedł jedynie dla przebłagania za grzechy ludu, Kościół, w którego łonie znajdują się grzesznicy, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, nieustannie podejmuje pokutę i odnowę⁸⁵.

Niemniej wypowiedź ta wskazuje niedwuznacznie na to, że Kościół nie jest sumą „świętych grzeszników” (czy raczej: świętych grzeszących), lecz jakimś odrębnym bytem, w którego „łonie” znajdują się grzesznicy (nawet jeśli nie miałby istnieć poza nimi, to jednak nie utożsamia się z nimi całkowicie); już jest święty, ale potrzebuje oczyszczenia właśnie ze względu na nich. Jeszcze inaczej: z powodu popełnienia grzechu człowiek nie wypada poza Kościół, w którym został poczęty i przez który jest niejako rodzony. Na pewno w każdym razie nie wolno wypowiedzi Ojców Soboru czytać w duchu Marcina Lutra rozumienia formuły *simul iustus et peccator*, który dialektykę „już” i „jeszcze nie” wyjaśniał na sposób: „jest się grzesznikiem w rzeczy samej (*in re*), ale usprawiedliwionym w nadziei (*in spe*)”⁸⁶. Ostatecznie misterium, jak zawsze, okazuje się trudniejsze do pojęcia niż upraszczające ujęcia. Kościół „już” jest święty, nawet jeśli „jeszcze” potrzebuje oczyszczenia i odnowy.

* * *

Ojciec działa przez Syna, który z kolei jednoczy się z Kościołem tak, że działający w nim Duch Święty może działać na hagiografów. Ze względu na to, że podmiotem ksiąg natchnionych pozostają święty Bóg i święty Kościół, Pismo jest święte i zarazem uświęcające. Pismo jest jednak zrodzone z łona Kościoła świętego w swojej istocie, ale złożonego z ludzi niedoskonale świętych. Zapewne dar natchnienia wiązał się z jakimś uświęcającym działaniem na hagiografa (por. 2 P 1,21: „kierowani Duchem Świętym mówili Boga święci ludzie”), ale przecież nie mogło to oznaczać eschatologicznej, doskonałej świętości czy tym bardziej wyabstrahowania

⁸⁴ W. Medwid, *Przekroczyć próg...*, dz. cyt., s. 126.

⁸⁵ Por. KKK 827; Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 3, 6.

⁸⁶ W. Medwid, *Przekroczyć próg...*, dz. cyt., s. 116.

autora natchnionego z danego etapu historii zbawienia, w jakim Lud Boży, którego był częścią, znajdował się w momencie spisywania słowa. To zaś oznacza, że świętości Pisma należy poszukiwać na poziomie ontologicznym, którego warstwa literacka i treściowa może być jedynie mniej lub bardziej wyraźnym znakiem.

Współlistnienie świętości oraz grzechu, jakie siłą rzeczy musi znaczyć księgi biblijne, nie może oznaczać paralelizmu dialektycznego (czy tym bardziej symetrii) między nimi, ponieważ pochodząca z łaski Bożej świętość jest innego „gatunku”. Pismo jako święte odboską świętością może pełnić rolę zbawczą w Kościele grzesznym odludzką grzesznością. Umożliwia zerwanie z grzechem, a potem uświęcenie wiernych, oraz prowadzi do rozbicia „struktur grzechu” i przywrócenia właściwego funkcjonowania różnych członków Ciała pochodzących z ustanowienia Bożego (por. 1 Kor 12,27-28). „Wszelkie Pismo od Boga natchnione [jest] i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości – aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu” (2 Tm 3,16-17). Można by dopowiedzieć, że takie może być Pismo jedynie w rękach świętej Matki Kościoła.

Dar natchnienia wolno widzieć jako „głębsze” utożsamienie hagiografa z istotą Kościoła (na etapie Starego Testamentu odpowiednio z istotą Ludu Przymierza), w tym z jego świętością, dzięki czemu mógłby on wyrażać słowo Boże w taki sposób, który z kolei potem służyłby uświęceniu Kościoła (członków świętego ludu). Zapewne wiązało się to z jakimś „wywindowaniem” pisarza natchnionego na pewien poziom świętości, ale bynajmniej nie musi to oznaczać widzenia w nim „superświętego” (prawdziwa, lecz niedoskonała świętość); owszem, wystarczyło dopuszczenie go do poznania i wyrażenia misterium świętości Kościoła jako źródła jego własnego uświęcenia. Uzasadnieniem tezy może być proces rozpoznawania kanoniczności danej księgi. Z jednej strony wspólnota wierzących dostrzegła adekwatne odzwierciedlenie w pismach tego, czym w swojej istocie została uczyniona przez Chrystusa. Z drugiej strony pisma, które weszły do kanonu, nie były jedynie zwierciadłem dla aktualnego, empirycznego stanu Kościoła, raczej wspólnota w wierze dostrzegła swoją tajemnicę wyrażoną w pismach natchnionych, które tym samym mogły ją prowadzić do przekształconego życia. Dlatego można mówić za Geraldem O’Collinsem o cyrkularności: „tak jak chrześcijańska wspólnota ukształtowała kanon, tak wspólnota i jej podstawowa tożsamość zostały ukształtowane przez kanon”⁸⁷. A raczej ciągle jest kształtowana przez niego, z czego można wnioskować, że dar

⁸⁷ Por. G. O’Collins, *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018, s. 144; G. O’Collins, *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016, s. 172.

Ducha Świętego udzielonego świętym pisarzom musiał korespondować właśnie z postrzeganą jedynie przez wiarę tajemnicą (w tym: świętością) Kościoła.

Wszystko to prowadzi nas do uznania, że ontologicznej świętości Kościoła musiała odpowiadać ontologiczna świętość hagiografa. To zaś kieruje naszą uwagę ku sakramentowi Eucharystii. Nie jest przypadkiem, że w liście apostoła Pawła część poświęcona charyzmatom Ducha Świętego pojawia się po fragmencie dotyczącym Wieczerzy Pańskiej. Sakramentalny chleb włącza wierzących w Chrystusa i czyni z nich jedno Ciało, w którym działa Duch Święty, udzielając swoich darów (por. 1 Kor 10,17). Podobnie charyzmat natchnienia musi być związany z eucharystycznym przeobrażeniem dokonującym się na poziomie ontologicznym („nuklearne rozszczepienie”, by użyć metafory Benedykta XVI⁸⁸). Teza o eucharystycznej proveniencji Nowego Testamentu głoszona przez Denisa Farkasfalvy’ego⁸⁹ nabiera w związku z tym dodatkowej wiarygodności. Również pisarze natchnieni na etapie Starego Przymierza w jakiś antycypacyjno-misteryjny sposób łączyli się z Chrystusem sakramentalnym, kiedy „spożywali ten sam pokarm duchowy i pili ten sam duchowy napój (...) z towarzyszącej im duchowej skały”, którą „był Chrystus” (1 Kor 10,3-4)⁹⁰. Przy okazji: wszystko, co wydarzyło się Izraelitom, stało się dla przykładu i pouczenia chrześcijan, jako zapowiedź rzeczy przyszłych (por. 1 Kor 10,6,11). Mamy zatem tutaj do czynienia z eklezjologiczną interpretacją Starego Testamentu, która musiała się pojawić razem z chrystologiczną „rewolucją hermeneutyczną” stosowaną w pierwotnym Kościele⁹¹.

Ani Pismo w swojej naturze, ani jego ludzcy autorzy nie mogą być określani protestanckim wyrażeniem *simul iustus et peccator*. Nie przez moralną świętość autorów natchnionych, i nawet nie przez moralną świętość wyrażanych przez nich treści Pismo jest święte. Jest ono święte w darze, czyli w tym, co pochodzi od Ducha Świętego za pośrednictwem Kościoła świętego (jako Ciała Chrystusa i świątyni Ducha Świętego), oraz jako prowadzące do uświęcenia (Pismo

⁸⁸ Por. Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*, nr 11.

⁸⁹ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington, 2010, s. 63–87; P. McPartlan, *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh 1995, s. 3; A. Giambrone, *The Quest for the Vera et Sincera de Jesu. Dei Verbum §19 and the Historicity of the Gospels*, „Nova et Vetera” English Edition 13/1 (2015), s. 113–114.

⁹⁰ Por. J. Lambrecht, *Pierwszy List do Koryntian*, tłum. B. Widła, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, W.R. Farmer (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), tłum. H. Bednarek i in., Warszawa 2001, s. 1468: Pawła „kombinacja różnych danych z Księgi Wyjścia – jest podporządkowana jego typologicznej interpretacji sakramentalnej”.

⁹¹ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 218–220.

w Kościele). Na tle tego stwierdzenia można zrozumieć nacisk Ratzingera na to, że również autorzy Starego Testamentu należeli do Ciała Chrystusa. Świętość Pisma polega na tym, że dzięki działaniu Ducha Świętego na pisarzy natchnionych ich słowa „jako natchnione rzeczywiście są słowem Boga” (DV 24), „przekazują Boże słowo i sprawiają, że w wypowiedziach Apostołów i proroków rozbrzmiewa głos Ducha Świętego” (DV 21). Benedykt XVI pisze w odwołaniu do cytowanego numeru *Dei verbum*, że „słowo Boże przemawia bowiem do nas w Piśmie świętym jako natchnione świadectwo Objawienia” (VD 18). Innymi słowy charyzmat natchnienia należy identyfikować z takim darem dania świadectwa Objawieniu, żeby Pismo pozwalało samemu Bogu przemawiać. Podobnie jak świętość podarowana Kościołowi we wszelkich innych dobrach duchowych udzielana jest przez grzeszących ludzi, co nie przeszkadza ich uświęcającemu działaniu, tak samo sprawa się ma z Pismem Świętym. Zarówno gdy chodzi o głoszenie słowa Bożego, jak i samo spisywanie pod natchnieniem – świętość Boga prześwieca „mimo” ludzkiej słabości, albo nawet w niej.

Soborowe stwierdzenie, że „wszystko to, co autorzy natchnieni, czyli hagiografowie, twierdzą, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego” (DV 11), wymaga reinterpretacji. W obecnej postaci sugerowałoby, że wszystkie twierdzenia pisarzy natchnionych są tożsame z twierdzeniami Ducha Świętego, co przecież nie może być prawdą już choćby z tego powodu, że równałoby się przypisaniu Bogu ludzkich ograniczoności oraz niedoskonałej świętości. Poza tym słowo Boże, analogicznie jak w ludzkiej mowie, żeby było zrozumiane, musi zostać wypowiedziane do końca – wynika z tego, że należy dopiero poszukiwać tego, co Duch Święty mówi w Piśmie jako całości. Ostatecznie Pismo może być święte także jako znak (prawdziwa, lecz niedoskonała świętość) dopiero dzięki jedności diachronicznej Kościoła (w tym jedności Kościoła ziemskiego i niebieskiego), w którego pamięci również słowa dawniej wypowiedziane, nieraz w niedoskonały (czy nawet grzeszny – por. raz jeszcze zatwardziałość serc uwzględnioną przez hagiografa) sposób, nabierają właściwego znaczenia i interpretacji⁹², a ostatecznie w pełni zaświecą świętością dopiero w chwale („Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą” – Mt 24,35 i par.⁹³).

⁹² Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, H. Urs von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 129: „Niegrzecznie jest przerywać drugiemu, gdy coś mówi; człowiek taki słusznie się broni, mówiąc: pozwól mi dokończyć! Tak samo niegrzecznie jest przerywać tok wypowiedzi Nowego Testamentu i stoperem zatrzymywać go na którymś stopniu jego refleksji”.

⁹³ Próba obrony jakiejś formy trwania Biblii również po zakończeniu pielgrzymki ziemskiej – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 310–313.

Mozna do świętości odnieść to, co Ratzinger pisał o prawdzie, która jest obecna absolutnie jedynie w Zmartwychwstałym. Dlatego należy jej szukać nie w danym momencie historii, ale raczej w całości dziejów wiary i w napięciu wiary wykraczającym poza historię⁹⁴.

Od świętości do uświęcania

Telford Work przekonuje, że w eklezjologii należy uszanować dwa pola dialektyki eschatologii: „już” i „jeszcze nie”. Podstawowe przymioty Kościoła są jakościami już obecnymi w Kościele, ale jednak stanowią obietnicę, która w pełni zrealizuje się dopiero w przyszłości⁹⁵. Teolog nie wziął pod uwagę różnicy między „już” Kościoła a „jeszcze nie” jego członków, a być może również rozróżnienie między świętością podarowaną na drodze sakramentalnej i świętością egzystencjalną sprowadził do różnicy ilościowej, a nie jakościowej. Zdaje się, że perspektywa eschatologii zainaugurowanej (ale nie spełnionej) jest rozumiana przez Worka na sposób nazbyt chronologiczny. A przecież jeśli Chrystusowe powstanie z martwych już się dokonało, i dlatego eschatologiczny zacząć może teraz zaczynać całą mąkę historii (por. Mt 13,33)⁹⁶, wolno uznać również już obecną świętość Kościoła. Z perspektywy katolickiej trzeba zatem zaproponować inne rozwiązanie. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w jednym ze swoich opracowań zwróciła uwagę na

rozróżnienie (wł. *distingue*) między wolną od braku wiernością Kościoła i słabościami swoich członków, duchownych bądź świeckich, wczoraj jak i dzisiaj, a więc między Kościołem jako Oblubienicą Chrystusa „bez skazy czy zmarszczki (...) świętą i nieskalaną” (por. Ef 5,27) a jego synami, grzesznikami, którym ofiarowane jest przebaczenie, powołanymi do stałego *nawrócenia* – do odnowy w Duchu Świętym⁹⁷.

W związku z tym komisja poleciła „odróżnić *świętość Kościoła* od *świętości w Kościele*”. Pierwsza z nich, wynikająca z posłania Syna i Ducha Świętego, stanowi warunek osiągnięcia drugiej, osobistej świętości wierzących. „Świętości

⁹⁴ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...* (*Opera omnia*, t. 9/1), dz. cyt., s. 162–164.

⁹⁵ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 260.

⁹⁶ Por. S. Zatwardnicki, *Kościół zgorszenia – tajemnica obrazy*, dz. cyt., s. 125–131. Por. również: A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 100: „Rzeczywistość eschatologiczna nie jest bowiem przyszłością chronologiczną. Już dzisiaj oddziałuje ona na teraźniejszość, «pociągając» ją”.

⁹⁷ KWP 1.2.

Kościół powinna więc odpowiadać świętość w Kościele”, analogicznie jak ochrzczony ma całą swoją egzystencję stawiać się tym, kim już stał się na mocy chrztu świętego. Dlatego też wszelka odnowa Kościoła polegałaby na wzrastaniu w wierności jego powołaniu⁹⁸. Podobnie pisał Henri de Lubac, według którego „tym, czym Kościół jest w swojej istocie, musi być także w swoich członkach. Musi być *przez nas* tym, czym jest *dla nas*”⁹⁹. Niedaleko tym stwierdzeniom od wypowiedzi soborowej:

Wyznawcy Chrystusa, powołani przez Boga i usprawiedliwieni w Panu Jezusie nie ze względu na swe uczynki, lecz według postanowienia i łaski Bożej, w chrzcie wiary zostali prawdziwymi dziećmi Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a przez to rzeczywiście stali się święci. Dlatego powinni zachowywać w życiu i w pełni urzeczywistniać świętość, którą otrzymali z daru Bożego. Napomina ich Apostoł, aby żyli „jak przystoi świętym” (Ef 5,3) (...) (LG 40)¹⁰⁰.

Chodzi zatem o przechodzenie od daru do urzeczywistniania w życiu wierzących, od obiektywnej świętości Kościoła do subiektywnej świętości w Kościele¹⁰¹: „Świętość podarowana w Duchu jest przede wszystkim darem. Jest jednak także zadaniem i tym samym staje się wyzwaniem, aby odpowiadać świętym życiem na podarowaną świętość”¹⁰². Poruczeniem wynikającym ze świętości Kościoła jest przyjęcie powszechnego powołania do świętości i podjęcie wysiłku dążenia do świętości¹⁰³. Dlatego autor natchniony wzywa chrześcijan: „w całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał, gdyż jest napisane: Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty”

⁹⁸ Por. KWP 3,2; *Unitatis redintegratio* 6. Por. także W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 301: „Wylącznie Duch może uczynić nas nowym stworzeniem (2 Kor 5,17; Ga 6,15), co zasadniczo dokonuje się przez nowe narodzenie w chrzcie (J 3,5). Tym samym uświęcenie byłoby więc pozwoleniem na to, aby rzeczywistość chrzcielna zrealizowała się w naszym życiu i abyśmy żyli jako nowi ludzie”. Por. również: A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 100, 102–103; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 30; H. Urs von Balthasar, *Duch chrześcijański*, dz. cyt., s. 271.

⁹⁹ H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 70.

¹⁰⁰ Por. A. Dulles, *The Church...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁰¹ Por. A. Czaja, *Traktat o Kościele*, dz. cyt., s. 461; A. Napiórkowski, *Ecclesia semper purificanda...*, dz. cyt., s. 107; G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 49; A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 99; R. Krawczyk, *Biblijna koncepcja...*, dz. cyt., s. 356–357.

¹⁰² W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 299. Święci są, można by rzec, „tworzą” świętego Kościoła; jako „żywa Ewangelia” ukazują, kim możemy i powinniśmy być, a w każdym razie wskazują na powołanie wszystkich chrześcijan – por. R. Ellsberg, *The Church is Holy*, [w:] *The Many Marks of the Church*, dz. cyt., s. 40, 42.

¹⁰³ Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 30; KKK 825; LG 11.

(1 P 1,15-16; por. Kpł 11,44). A apostoł Paweł zwraca się „do Kościoła Bożego w Koryncie, do tych, którzy zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie i powołani do świętości wspólnie ze wszystkimi, którzy na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa, ich i naszego [Pana]” (1 Kor 1,2). Sam Jezus zresztą oczekiwał po swoich uczniach doskonałości na wzór doskonałości Ojca niebieskiego (por. Mt 5,48¹⁰⁴). Świętość Kościoła jako świątyni Bożej domaga się dążenia wierzących do świętości (por. 2 Kor 7,1), przy czym świętość ta nie ma być dodatkiem, ale winna obejmować całe życie jako ofiarę składaną Bogu (por. Rz 12,1)¹⁰⁵.

Dochodzimy tutaj do drugiego aspektu pojmowania przymiotu świętości – wyznajemy, że Kościół jest święty ze względu na to, że jest w nim pełnia środków zbawienia; Kościół musi być święty, skoro uświęca wierzących¹⁰⁶. „Kościół zjednoczony z Chrystusem jest uświęcany przez Niego; przez Niego i w Nim staje się on również uświęcający”¹⁰⁷. Dar Świętego Boga sprawia zarazem świętość Kościoła, jak i uzdalnia do posłannictwa uświęcania¹⁰⁸. „Kościół nie uzyskuje świętości od swoich wiernych”, owszem, „świętość jest jego podstawową cechą ontologiczną i jako taka pochodzi ona od Chrystusa, będąc zawsze uprzednia wobec świętości wiernych”. I właśnie „dzięki świętości Kościoła wierni stają się członkami ludu Bożego i otrzymują w jego wspólnocie pomoc w osobistym wzroście duchowym”¹⁰⁹.

* * *

Pełnia świętości należy do czasu eschatologicznego, ale już teraz można mówić o prawdziwej świętości Kościoła. Podobnie Pismo Święte już teraz święte i działające uświęcająco na wierzących – dopiero w chwale ukaże się, podobnie jak Oblubienica Chrystusa, bez skazy i zmarszczki (por. Ef 5,27). Jak należy odróżnić świętość Kościoła od świętości w Kościele, tak należy odróżnić świętość Pisma od świętości w Kościele, a także świętość Pisma od świętości w Piśmie

¹⁰⁴ U Łukasza doskonałość utożsamia się z miłosierdziem (por. Łk 6,36), w czym ukazuje się związek świętości z miłosierdziem.

¹⁰⁵ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 299–300.

¹⁰⁶ Por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 29; LG 48; *Unitatis redintegratio* 3. De Lubac uznaje, że właśnie dlatego, że Kościoła moc uświęcająca pochodzi od samego Boga, jest on święty i bez skazy – por. *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 97.

¹⁰⁷ KKK 824; Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (dalej: SC), nr 10.

¹⁰⁸ Por. G. Dziewulski, *Święty Kościół...*, dz. cyt., s. 46; KKK 823; LG 39.

¹⁰⁹ A. Dańczak, *Wymiar świętości i grzechu...*, dz. cyt., s. 99.

oraz świętość w Piśmie od świętości w Kościele. Świętość w Piśmie Świętym jest prawdziwa (jej źródłem jest Duch Święty), ale niedoskonała (jako pochodząca od pisarzy natchnionych). Świętość hagiografa czy treści natchnionych to znak świętości, która jest podarowana spisanemu słowu Bożemu, ale z którą to świętością słowa Bożego nie utożsamia się w pełni. Świętość w Piśmie jest albo większa od świętości w Kościele (najwyraźniej przez związek z Chrystusem), albo mniejsza (bo Pismo mogło już wykonać uświęcającą pracę w Kościele). Świętość Pisma jest zawsze większa od świętości w Kościele.

Pochodząca z natchnienia świętość Pisma przemienia adresata słowa Bożego (Kościół i poszczególnych wierzących), dzięki czemu z kolei możliwa staje się interpretacja Pisma odpowiadająca jego świętej naturze. Przykładem może tutaj być sprawa niewolnictwa – dopuszczanego przez św. Pawła, którego z kolei wypowiedzi dzisiejszy Kościół interpretuje w świetle pozytywnej zmiany, jaką Pismo spowodowało w dziejach ludzkości. (Przy okazji stosunek apostoła do niewolnictwa wskazuje na prymat uświęcenia wierzących przed reformą w Kościele). W procesie kolejnych relektur (obecnych już w samej Biblii, a koniecznych w całej historii Kościoła) odsłania się coraz bardziej świętość Pisma i – w kolejnym ruchu po kole hermeneutycznym – może ono silniej oddziaływać. Zawsze istotny pozostaje związek świętości (Pisma i w Piśmie) z hermeneutyką biblijną. Na tym tle można odczytywać wskazania Benedykta XVI, według którego „świętość w Kościele jest hermeneutyką Pisma, od której nikt nie może abstrahować” (VD 49). Pismo rośnie wraz ze wzrostem świętości odbiorcy słowa Bożego (VD 30), a zarazem Pismo ten wzrost powoduje.

To stwierdziwszy, trzeba by od razu dodać, że nie samo Pismo to czyni, ale Pismo obecne i działające w Kościele (chodzi o całe życie Kościoła, ale przede wszystkim o sakramenty, w tym zwłaszcza Eucharystię). Raz jeszcze ukazuje się tutaj wzajemne powiązanie Kościoła i Pisma Świętego, które Robert Sokolowski prezentuje jako relację łączącą część i całość. Misterium słowa-w-Kościele polega jego zdaniem na tym, że zarówno Pismo jest całością względem części, jaką jest Kościół, jak i odwrotnie. Ponieważ księgi natchnione nie tylko powstały, ale i żyją jedynie w Kościele, z tej perspektywy to Kościół jest dla Pisma całością. Z kolei z innego punktu widzenia częścią jest Kościół, a Pismo stanowi całość – jako że przedstawia i ugruntowuje Kościół w jego istocie oraz wskazuje normatywny obraz, do którego Kościół winien się dostosowywać¹¹⁰. W rzeczywistości sprawy się jeszcze bardziej komplikują: Pismo jako żyjące w Kościele może być święte jedynie w nim – i w tym sensie to Kościół jest całością, a Pismo częścią. Jeśli zaś spojrzeć się na uświęcające oddziaływanie Pisma na Kościół – Pismo jest

¹¹⁰ Por. R. Sokolowski, *God's Word...*, dz. cyt., s. 192–193.

całością względem Kościoła jako części, ale zarazem Kościół jest całością, bo uświęcającą rolę pełni nie samo Pismo, ale dopiero w całokształcie soteriologicznej (zwłaszcza sakramentalnie) funkcji Kościoła. To wszystko jest możliwe jedynie pod warunkiem, że i Kościół jest ontologicznie święty, i Pismo pozostaje ontologicznie święte – tylko jako takie może przez całe dzieje Kościoła wywierać uświęcający wpływ, gdy jest słuchane przez Kościół, przepowiadane, wyjaśniane (por. DV 1,10) i aplikowane.

Pismo może być zaczynem świętości nawet „mimo tego”, że jest ono nie samym zaczynem, lecz zaczynem już włożonym w ludzkie ciasto¹¹¹. Zauważmy, że powstała prawdopodobnie w wyniku długotrwałej refleksji Ludu Bożego nad własną historią znaczoną ingerencjami Bożymi Księga Rodzaju ukazuje, jak było „na początku”. Ten początek jest objawiony według zasady, że wszystko, co nastąpiło później, zostało rozpoznane jako mające związek z ludzkim upadkiem. W takim razie już w samym Piśmie znajdujemy potwierdzenie, że nawet niedoskonałe uświęcenie pozwoliło Bogu wyrazić prawdę o początkowym, a zatem również końcowym stanie (protologia i eschatologia muszą sobie nawzajem odpowiadać¹¹²). Zresztą sam Chrystus odsyłając do tego, jak było „od początku” (Mt 19,4.8) czy „na początku” (Mk 10,6), posługiwał się Pismem, którego „nie można odrzucić” (J 10,35). Oznacza to, że dokonujący się już w pamięci narodu wybranego proces pozwolił w jakimś stopniu odbić w księgach natchnionych i życiu narodu wybranego świętość Boga i słowa Bożego. Tym bardziej dzieje się to w *memoria Ecclesiae*, w której dokonana się relektura Starego Testamentu w świetle „rewolucji chrystologicznej i pneumatologicznej”, i w której Duch Święty pozwala odkrywać podarowaną pełnię Objawienia. Można zatem powiedzieć, że dzięki darowi natchnienia to, co już zostało otrzymane przez Kościół, może być rozpoznane, by było realizowane w *praxis*. W tym sensie charyzmat natchnienia byłby darem prorockim, tyle że niedotyczącym spraw przyszłych, ale już obecnej istoty Kościoła wynikającej ze związku z tajemnicą Chrystusa, która nie była „oznajmiona synom ludzkim w poprzednich pokoleniach, tak jak teraz została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom” (Ef 5,3).

¹¹¹ Warto w tym miejscu przywołać rozróżnienie wprowadzone przez O'Collinsa w kwestii autorytetu Pisma Świętego. Autorytet *de iure* polega na tym, że Pismo pełni rolę głównej normy w określaniu wiary i praktyki Kościoła. Z kolei autorytet *de facto* wskazuje na to, że Pismo jest o tyle autorytetem, o ile oddziałuje na Kościół w praktyce – por. G. O'Collins, *Inspiration...*, dz. cyt., s. 149; G. O'Collins, *Revelation...*, dz. cyt., s. 175.

¹¹² Por. C. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 45: „Stworzenie i odkupienie wzajemnie sobie odpowiadają”.

Pismo Święte ukazuje owocność zbawienia objawiającą się między innymi w tym, że zbawiony staje w służbie zbawienia innych; innymi słowy, prawdziwe zbawienie czyni ze zbawionego współpracownika Boga w zbawieniu (por. 2 Kor 6,1). Dlatego odkupiony przez Chrystusa Kościół nie może nie być współautorem Pisma Świętego; autorzy natchnieni otrzymując charyzmat natchnienia, a zatem jakiegoś rodzaju owoc zbawienia, zbawieniu temu następnie służą, współtworząc literaturę natchnioną. Pismo Święte jest jednym z uprzywilejowanych środków zbawienia. Tego uprzywilejowania nie wolno oczywiście rozpatrywać jako wyizolowanego daru (przeciwnie, Pismo wymaga życia kościelnego, by było owocne) czy też jako daru ponad innymi darami. Avery Dulles pośród trzech aspektów świętości Kościoła na pierwszym miejscu wyróżnia elementy formalne (konstytutywne), do których zalicza: słowo Boże, sakramenty, urząd hierarchiczny i dary charyzmatyczne¹¹³. Rozumienia „środków zbawienia” czy też „elementów konstytutywnych” Kościoła nie można „urzeczawiać”; Pismo, podobnie jak sakrament, nie jest „rzeczą”. Raczej należy w Biblii widzieć środek, przez który to sam Pan może działać i mówić (por. SC 7,33). Raz jeszcze: księgi natchnione są nierozdzielnie związane z Osobą Wcielonego. To sam wywyższony Chrystus szafuje w Kościele wszelkimi środkami łaski¹¹⁴, w tym sakramentami oraz Pismem Świętym czy też raczej przepowiadaniem słowa, którego natchnionym świadectwem są święte pisma¹¹⁵.

Zakończenie

W artykule wykorzystano sugestię Telforda Worka, który na mocy wzajemnego powiązania między Kościołem i Pismem Świętym polecił zużytkowanie

¹¹³ Por. A. Dulles, *The Church...*, dz. cyt., s. 16. Drugi aspekt świętości łączy się z tym, że Kościół i jego członkowie są „święci” = konsekrowani Bogu (co dokonuje się w sakramencie chrztu). Trzeci aspekt wiąże się z tym, że członkowie Kościoła, odpowiadając na Boże dary, dopełniają w życiu otrzymaną świętość (świętość osobista) – por. A. Dulles, *The Church...*, dz. cyt., s. 16. Te trzy aspekty świętości Kościoła powtarza amerykański teolog za: F.A. Sullivan, *The Church We Believe In: One, Holy, Catholic and Apostolic*, New York 1988, s. 69–74.

¹¹⁴ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 299. Dlatego „ważność sakramentów nie zależy od osobistej świętości szafarza, lecz od wiary i świętości Kościoła (*ex opere operato*)” – por. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 31. Coś podobnego wolno by chyba powiedzieć również o Piśmie Świętym.

¹¹⁵ W artykule korzystałem również ze swoich wcześniejszych refleksji dotyczącej świętości Kościoła – por. S. Zatwardnicki, *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Wrocław 2018, s. 100–108.

przymiotów Eklezji do refleksji nad Pismem. Według ewangelikalnego teologa znaki szczególne Kościoła mogą być traktowane również jako znaki szczególne Biblii, przy czym Work wprowadza jednak pewne ograniczenie. Pismo, jak przypomina autor *Living and Active*, nie jest jednym z produktów Kościoła, nad którym z kolei sprawuje autorytet. Dlatego na przykład świętość Pisma nie może być przyrównana do obecnej świętości Kościoła. Biblia nie tylko odbija, ale i nadaje Kościołowi jego znamiona. Pismo Święte jest nie tylko odpowiedzią Oblubienicy Chrystusa, ale również głosem Oblubieńca mówiącego w autorytecie. Prorocki głos Pisma potrafi zwracać Kościół na powrót w kierunku Boga, gdy ten odchodzi od tego, czym Bóg chciałby go widzieć¹¹⁶.

Te generalnie słuszne poglądy wymagały jednak pewnych dopowiedzeń z perspektywy katolickiej. Work nie uwzględnił bowiem rozróżnienia na ontologiczną świętość Kościoła (odboski dar) i świętość w Kościele (znak i zadanie). Gdy teolog pisze o obecnej świętości Kościoła, ma chyba na myśli raczej świętość w Kościele. To nie może z kolei nie wpływać na teologię świętości Pisma Świętego, które w takiej perspektywie łatwo ustawić w pozycji autorytetu nad Kościołem, zgodnie z protestanckim principium. W artykule wykorzystano współczesną katolicką eklezjologię, by na tej podstawie dokonać namysłu nad Pismem Świętym i stojącym u jego genezy natchnieniem. Poniżej przedstawiono streszczenie głównych wniosków.

Świętość Pisma wynika z nierozzerwalnego związku między Pismem a Chrystusem i Jego uniżeniem. Pismo jest ponadto jednym z darów soteriologicznego działania Trójjedynego Boga, a także owocem zbawczego działania, ponieważ Kościół jako Oblubienica Chrystusa jest współautorem Biblii. Pismo jest święte, bo jego podmiotem jest święty Bóg oraz święty Kościół. A ponieważ Kościół jest jednak złożony z ludzi, dlatego w natchnionych księgach świętość słowa splata się z ludzką odpowiedzią. Z tego wynika, że trzeba odróżnić świętość Pisma od świętości hagiografów oraz świętości w Piśmie. Jest Pismo znaczone prawdziwą, ale niedoskonałą świętością. Dopiero w pamięci Kościoła jest możliwe pełniejsze uchwycenie świętości pism – zatem natchnienia nie wolno oddzielać od ciągłej aktywności Ducha prowadzącego do pełni prawdy. W interpretacji ksiąg natchnionych należy wznosić się od ludzkich słów ku słowu Bożemu, a ruch ten może odbywać się jedynie w Kościele – tym samym podmiocie, który zrodził święte teksty.

¹¹⁶ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 260–261. Por. również: G.T.W. Ahlgren, *The Church is Holy*, [w:] *The Many Marks of the Church*, dz. cyt., s. 35. Ahlgren rozpoznaje już obecną świętość, ale jednocześnie uznaje, że jest ona raczej sprawą nadziei niż w pełni zrealizowanej rzeczywistości.

Świętość Pisma winna być odróżniona od świętości w Piśmie, od świętości Kościoła oraz od świętości w Kościele. Świętość Pisma jest zawsze większa od świętości w Kościele, a świętość w Piśmie nie musi być większa niż świętość w Kościele. Biblia wymaga interpretacji zgodnej ze świętością Boga; wraz ze wzrostem świętości wzrastają także Pisma, stąd świętość jest jedną z zasad hermeneutycznych. Z drugiej strony Pismo powoduje wzrost świętości przez to, że działa przemieniająco i uświęcająco na adresata (koło hermeneutyczne), przy czym może to czynić w całokształcie życia kościelnego, zwłaszcza w związku z sakramentem Eucharystii. Uświęcająca funkcja Pisma jest możliwa tylko dlatego, że zarówno Kościół, jak i Pismo są ontologicznie święte. Kościół może być ontologicznie święty między innymi dlatego, że żyje w nim Pismo Święte; z kolei ontologicznie święte Pismo nie istnieje inaczej niż w świętym Kościele. Świętość Pisma leży na poziomie ontologicznym, którego warstwa treściowa i literacka może być znakiem.

Natchnione pisma są elementem Chrystusowego stawania się przekleństwem i grzechem – Pismo, podobnie jak Kościół, niesie grzechy ludzi i nie pomimo tego, ale w tym jest święte. To tłumaczy istnienie grzechu również w samym słowie biblijnym (por. zatwardziałość serc wzięta pod uwagę przez Mojżesza). Kościół jako Matka leczy swoje chore członki sakramentami i słowem Bożym. Współistnienie świętości i grzechu naznaczające księgi biblijne nie oznacza paralelizmu dialektycznego; owszem, odboska świętość umożliwia uświęcającą rolę Pisma. Pismo jest jednym ze środków zbawienia dzięki temu, że uwielbiony Chrystus posługuje się natchnionym słowem w Kościele. Bóg przez słowa natchnione przygotowuje do „wzgromadzenia” Ludu Bożego w Ciało Chrystusa.

Dar natchnienia polegał na głębszym utożsamieniu hagiografa z istotą Kościoła i o tyle był to dar proroczy, że pozwalał rozpoznać świętość Kościoła i dzięki temu może prowadzić do uświęcenia wspólnoty wierzących. Ontologicznej świętości Kościoła musiała odpowiadać ontologiczna świętość hagiografa (przemieniający wpływ Eucharystii), ale już niekoniecznie doskonała egzystencjalno-moralna świętość. Ani do Kościoła, ani do Pisma nie wolno odnosić protestanckiego wyrażenia *simul iustus et peccator*. Jest Pismo Święte w tym, co pochodzi od Ducha Świętego za pośrednictwem świętego Kościoła, i dlatego służy uświęceniu Ludu Nowego Przymierza. Jako znak może być święte tylko w jedności diachronicznej Kościoła, a w pełni jedynie w chwale.

Sposób postępowania zaprezentowany w niniejszym artykule może być kontynuowany w rozpracowaniu pozostałych trzech przymiotów Kościoła oraz Biblii: jedności, powszechności i apostołskości. Zaś znamię świętości Pisma, jeśli rozumieć je w kategoriach soteriologicznych, daje nadzieję na pogłębione pojmowanie biblijnej prawdy.

Bibliografia

- Ahlgren G.T.W., *The Church is Holy*, [w:] *The Many Marks of the Church*, W. Madges, M.J. Daley (eds.), New London 2006, s. 35–38.
- Balthasar von H.U., *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowska, Poznań 2013.
- Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*.
- Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*.
- Berr J., *The Trinitarian Being of the Church*, „St Vladimir’s Theological Quarterly” 48/1 (2004), s. 67–88.
- Cameron S. de N.M., *Incarnation and Inscripturation. The Christological Analogy in the Light of Recent Discussion*, „Scottish Bulletin of Evangelical Theology” 3 (1985), s. 35–46.
- Castelo D., Wall R.W., *The Marks of Scripture: Rethinking the Nature of the Bible*, Grand Rapids 2019.
- Czaja A., *Traktat o Kościele*, [w:] E. Adamiak, A. Czaja, *Dogmatyka*, t. 2, Warszawa 2006, s. 289–551.
- Dańczak A., *Wymiar świętości i grzechu w Kościele proszącym o przebaczenie*, „Studia Gdańskie” 18/19 (2005/2006), s. 93–107.
- Dulles A., *The Church as ‘One Holy, Catholic, and Apostolic’*, „Evangelical Review of Theology” 23/1 (1999), s. 11–23.
- Dziewulski G., *Święty Kościół grzesznych chrześcijan*, „Roczniki teologiczne” 63/9 (2016), s. 43–63.
- Ellsberg R., *The Church is Holy*, [w:] *The Many Marks of the Church*, W. Madges, M.J. Daley (eds.), New London 2006, s. 39–42.
- Enns P., *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids 2015.
- Farkasfalvy D., *A Theology of the Christian Bible: Revelation – Inspiration – Canon*, Washington 2018.
- Farkasfalvy D., *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington 2010.
- Franciszek, Adhortacja *Gaudete et exsultate*.
- Giambrone A., *The Quest for the Vera et Sincera de Jesu. Dei Verbum §19 and the Historicity of the Gospels*, „Nova et Vetera” English Edition 13/1 (2015), s. 87–123.
- Góźdz K., *Kościół świętych – Kościół grzeszników według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 8/2 (2014), s. 31–41.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009.
- Hahn S., *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021.
- Healy M.E., *Behind, in Front of.. or through the Text? The Christological Analogy and the Lost World of Biblical Truth*, [w:] *“Behind” the Text. History and Biblical Interpretation*, C. Bartholomew, C.S. Evans, M. Healy, M. Rae (eds.), Grand Rapids 2003, s. 181–195.
- Jakubiec C., *Prorok i hagiograf*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 32/2–3 (1979), s. 66–73.
- Jan Chryzostom, *In Gen.*, Hom. 17, 1 (PG 53, 134).
- Jan Paweł II, Adhortacja *Reconciliatio et paenitentia*.
- Jan Paweł II, Bulla *Incarnationis mysterium*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*.

- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*.
- Jankowski A., *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37/2 (1984), s. 109–118.
- Jankowski A., *Idea wyzwolenia w listach św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40/2 (1987), s. 110–119.
- Kasper W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2009.
- Kowalska F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków [b.r.].
- Krawczyk R., *Biblijna koncepcja świętości*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 67/4 (2014), s. 345–362.
- Kubacki Z., *Wprowadzenie do teologii religii*, seria: *Bobolanum* 11, Warszawa 2018.
- Lambrecht J., *Pierwszy List do Koryntian*, tłum. B. Widła, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, W.R. Farmer (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), tłum. H. Bednarek i in., Warszawa 2001, s. 1452–1480.
- Levering M., *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014.
- Lubac H. de, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1988.
- Lubac H. de, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, seria: *Mysł Teologiczna* 15, Kraków 1997.
- Mansini G., *Fundamental Theology*, Washington 2018.
- Martin F., *Revelation and Understanding Scripture: Reflections on the Teaching of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI*, „Nova et Vetera” English Edition 13/1 (2015), s. 253–272.
- McPartlan P., *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh 1995.
- Medwid W., *Przekroczyć próg jednoczesnej sprawiedliwości i grzeszności wierzącego*, „Polonia Sacra” 19/4 (2015), s. 107–131.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Bóg Trójca, jedność ludzi. Monoteizm chrześcijański przeciwko przemocy*, tłum. K. Stopa, Kraków 2014.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, tłum. J. Królikowski, Kraków 2000.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1984), tłum. A. Michalik, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, J. Królikowski (red.), Kraków 2000, s. 197–236.
- Müller G.L., *Prośba Kościoła o przebaczenie w Świętym Roku Pojednania*, tłum. J. Balter, „Communio” 3, wyd. polskie (2002), s. 35–54.
- Muszyński H., *Charyzmat natchnienia biblijnego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, J. Szłaga (red.), Poznań 2008, s. 17–68.
- Nadolski B., *Christus heri, hodie et in saecula saeculorum. Uobecniająca pamięć misterium paschalnego*, „Ethos” 25/3 (2012), s. 21–35.
- Napiórkowski A., *Ecclesia semper purificanda et reformanda*, „Communio” wyd. polskie 4 (2013), s. 102–118.
- O’Collins G., Braithwaite D., *Tradition as Collective Memory: A Theological Task to Be Tackled*, „Theological Studies” 76/1 (2015), s. 29–42.
- O’Collins G., *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008.

- O'Collins G., *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018.
- O'Collins G., *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pocię, Kraków 2009.
- O'Collins G., *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God's Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016.
- Oliynyk A., *Liturgiczno-sakralne źródła inspiracji dla homilii prawosławnej*, „Roczniki Teologiczne” 64/12 (2017), s. 117–127.
- Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, tłum. J. Królikowski, Kraków 2012.
- Pinnock C., *The Scripture Principle*, San Francisco 1984.
- Poulpiquet A. de, *Tylko Kościół. Apologetyka*, tłum. J. Zoppa, Sandomierz 2015.
- Prothro J., *The Christological Analogy and Theological Interpretation: Its Limits and Use*, „Journal of Theological Interpretation” 14/1 (2020), s. 102–119.
- Prusak B.P., *Theological Considerations – Hermeneutical, Ecclesiological, Eschatological Regarding Memory and Reconciliation: the Church and the Faults of the Past*, „Horizons” 32/1 (2005), s. 136–151.
- Ratzinger J. / Benedykt XVI, Balthasar von H.U., *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015 (*Opera omnia*, t. 6/1).
- Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklesjologiczne i ekumeniczne*, tłum. W. Szymona, Lublin 2013 (*Opera omnia*, t. 8/1).
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, tłum. W. Szymona, Lublin 2016 (*Opera omnia*, t. 7/1).
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, tłum. E. Grzesiuk, Lublin 2016 (*Opera omnia*, t. 7/2).
- Ratzinger J., Seewald P., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018 (*Opera omnia*, t. 9/1).
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018 (*Opera omnia*, t. 9/2).
- Ratzinger J., *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, tłum. J. Kobienia, Lublin 2014 (*Opera omnia*, t. 10).
- Ruddy C., „For the Many”: *The Vicarius-Representative Heart of Joseph Ratzinger's Theology*, „Theological Studies” 75/3 (2014), s. 564–584.
- Salij J., *Dar Kościoła*, Poznań 2007.
- Schönborn C., *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010.
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*.

- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*.
- Sokolowski R., *God's Word and Human Speech*, „Nova et Vetera” English Edition 11/1 (2013), s. 187–210.
- Sullivan F.A., *The Church We Believe In: One, Holy, Catholic and Apostolic*, New York 1988.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 2, Katowice 2012.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I–III, t. 1–34, London 1962–1986.
- Wagner H., *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, seria: *Mysli Teologiczne* 58, Kraków 2007.
- White T.J., *Światło Chrystusa. Wprowadzenie do katolicyzmu*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2019.
- Work T., *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002.
- Wright W.M. IV, Martin F., *Encountering the Living God in Scripture: Theological and Philosophical Principles for Interpretation*, Grand Rapids 2019.
- Zatwardnicki S., *Chalcedońska formuła „bez zmieszania i bez rozdzielania” w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, Wrocław 2018.
- Zatwardnicki S., *Kościół zgorszenia – tajemnica obrazu*, Katowice 2018.
- Zatwardnicki S., *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Lublin 2021.

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI (DR) – doktor teologii, adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Sekretarz redakcji „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Wykładowca, publicysta, autor wielu artykułów oraz dwudziestu jeden książek; ostatnio wydana: *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI* (Lublin 2021). Członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Polsce oraz Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Zaangażowany w działalność ewangelizacyjno-formacyjną.

Jerzy Adamczyk

Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu, Polska
ksjerzyad@wp.pl
ORCID: 0000-0003-1415-7378

Praktyka umieszczania w kościołach świętych obrazów

The Practice of Placing Sacred Images in Churches

ABSTRACT: The aim of the article is to present the practice of placing sacred images in churches. The first part presents the view of the Church towards the cult of sacred images. The second part shows the necessity and purpose of placing sacred images in churches, while the third part is devoted to the rules of placing sacred images in churches.

KEYWORDS: church, sacred images, diocesan bishop, cult, catechesis

ABSTRAKT: Celem artykułu jest ukazanie zagadnienia praktyki umieszczania w kościołach świętych obrazów. W pierwszej części przedstawiono stanowisko Kościoła wobec kultu świętych obrazów. W części drugiej ukazano konieczność i cel umieszczania w kościołach świętych obrazów, natomiast część trzecia została poświęcona zasadom umieszczania w kościołach świętych obrazów.

SŁOWA KLUCZOWE: kościół, święte obrazy, biskup diecezjalny, kult, katecheza

Kościół od dawna dopuszczał ukazywanie w malarstwie lub w innych sztukach plastycznych Boga, Najświętszej Panny, męczenników i świętych, by pomóc wiernym w modlitwie i rozwijaniu pobożności, gdyż „część oddawana świętym obrazom odnosi się do ich pierwowzorów” (św. Bazyli)¹. Więcej, Kościół zachęca wiernych do oddawania czci świętym obrazom, aby mogli zgłębiać tajemnicę chwały Bożej, która zajaśniała na obliczu Syna Bożego, a która z kolei odbija się w Jego świętych, i aby w ten sposób sami upodabniali się do

¹ Jan Paweł II, Epistula Apostolica *Duodecimum Saeculum*, Vaticano 1988, nr 8, tekst polski w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1997 (dalej: DS), s. 436–445.

Pana. Ojcowie Kościoła w tajemnicy Chrystusa widzieli obraz niewidzialnego Boga i podstawę czci oddawanej świętym wizerunkom². *Katechizm Kościoła katolickiego* przypomina, że „Wcielenie Syna Bożego zapoczątkowało ową «ekonomię» obrazów”³.

Stąd przekaz Ewangelii w dziejach chrześcijaństwa nie dokonywał się jedynie poprzez słowne nauczanie w postaci katechez i kazań, ale także dzięki obrazowemu przedstawieniu prawd religijnych. Przekaz ten odbywał się w odpowiedniej dla danego obszaru kulturowego umiejętności wyrażania tych treści. Mogły to być symbole wyryte w kamieniu, płaskorzeźby, malowidła czy też inne przedstawienia ikonograficzne. Różnorodna forma ich sporządzania stanowiła w ciągu wieków ważny w danym czasie sposób przekazywania treści biblijnych i hagiograficznych⁴.

Kwestię kultu świętych obrazów poruszały sobory i synody, a także prawodawcy kościelni. Obowiązujący Kodeks prawa kanonicznego⁵ w kan. 1188 podejmuje zagadnienie kultu świętych obrazów w kontekście umiejscawiania ich w kościołach. Przedmiotem niniejszego artykułu jest praktyka umieszczania w kościołach świętych obrazów, jak również cel i kryteria ich lokalizacji. Zagadnienie będzie rozpatrywane w aspekcie kanoniczno-liturgicznym.

Kościół wobec kultu świętych obrazów

Z nauczania soborów powszechnych i z wypowiedzi Magisterium Kościoła wynika, że sztuka sakralna (w tym święte obrazy), która w zasadzie ma być wizualizacją treści wiary i pełnić rolę kultyczną, nie jest sprawą fakultatywną, dowolną, ale należy do istotnych elementów chrześcijaństwa. W poszczególnych epokach Kościół formułował teksty, które – czy to ze względów doktrynalnych, czy też politycznych – znacząco odbiły się na funkcji, jaką spełnia sztuka sakralna, a szczególnie obraz w Kościele⁶.

² Por. T. Syczewski, *Kult świętych oraz obrazów świętych i relikwii w obowiązującym prawodawstwie Kościoła łacińskiego*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 7 (2008), s. 145.

³ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994 (dalej: KKK).

⁴ Zob. N. Widok, *Wprowadzenie*, [w:] *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, N. Widok (red.), s. 5.

⁵ Zob. *Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.

⁶ Por. D. Klejnowski-Różycki, *Sakralna sztuka liturgiczna w nauczaniu Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 65/12 (2018), s. 75–76.

Przykazanie Dekalogu, które przez większość chrześcijan jest uważane za pierwsze, w obu wersjach zakazuje obrazowania istot żywych, tym bardziej Boga⁷. Chrześcijańska interpretacja Prawa Mojżeszowego w świetle Wydarzenia Jezusa Chrystusa uznała zakaz obrazowania za nieobowiązujący, skoro sam Bóg uczynił sobie doskonały obraz w Swoim Synu⁸. W katakumbach pierwsi chrześcijanie przedstawiali w obrazach Jezusa, Maryję i świętych. Po sporach ikonoklastycznych chrześcijanie zdefiniowali swoją wiarę dotyczącą czynienia obrazów, oddawania im czci i dyscypliny z nimi związanej na kolejnych soborach i w wypowiedziach papieży czy kongregacji rzymskich⁹.

Sobór Nicejski II (787 r.) powołując się m.in. na św. Bazylego Wielkiego, potępił ikonoklazm oraz zdefiniował i potwierdził kult świętych obrazów, w następującym, ostatecznym rozstrzygnięciu:

Orzekamy z całą dokładnością i zgodnie, że przedmiotem kultu nie tylko powinny być wizerunki drogocennego i ożywiającego Krzyża, ale tak samo czcigodne i święte obrazy malowane, ułożone w mozaikę lub innym sposobem wykonane, które ze czcią umieszcza się w kościołach, na sprzęcie liturgicznym, na szatach, na ścianach czy na desce, w domach czy przy drogach z wyobrażeniami Pana naszego Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawcy, świętej Bogarodzicy, godnych czci Aniołów oraz wszystkich świętych i świętobliwych mężów. (...) „Kult bowiem obrazu skierowany jest do wzoru”, a kto składa hołd obrazowi, ten go składa Istocie, którą obraz przedstawia¹⁰.

Sobór Konstantynopolański IV (869–870) powtórzył to stanowisko:

Postanawiamy, żeby święty obraz naszego Pana Jezusa Chrystusa Zbawiciela był czczony z równą czcią jak księga świętych Ewangelii (...). Podobnie zaś czcimy

⁷ Por. Wj 20,4-6, Pwt 5,8-10.

⁸ Zob. Kol 1,15. „Niegdyś Bóg, który nie ma ani ciała, ani twarzy, nie mógł absolutnie być przedstawiany na obrazie. Ale teraz, gdy ukazał się nam w ciele i żył wśród ludzi, mógł przedstawić na obrazie to, co zobaczyłem z Boga... Z odsłoniętym obliczem kontemplujemy chwałę Pana”. KKK 1159.

⁹ Zob. D. Klejnowski-Różycki, *Sakralna sztuka liturgiczna...*, dz. cyt., s. 76.

¹⁰ *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wojtowicz (red.), Poznań 2007, s. 119. Na Wschodzie obraz był traktowany quasi-sakramentalnie, miał w sobie coś z re-prezentacji, uobecnienia przedstawianej postaci. Natomiast Zachód przypisywał obrazowi znaczenie bardziej dydaktyczne, przypominające i dekorujące. Ponadto ze względów politycznych recepcja Soboru Nicejskiego II na Zachodzie została zatrzymana przynajmniej na 200 lat, a skutki tego są odczuwalne w dekoracji świątyni do dzisiaj. Por. D. Klejnowski-Różycki, *Sakralna sztuka liturgiczna...*, dz. cyt., s. 78.

i szanujemy także obraz Jego niepokalanej Matki i obrazy świętych Aniołów, jak ich przedstawia Pismo Święte; a do tego (obrazy) Wszystkich Świętych¹¹.

W bulli *Inter cunctas* z 22 lutego 1418 roku papież Marcin V potępiając twierdzenia Jana Wyclifa i Jana Husa w kwestii 29, odniósł się do kultu świętych w ich wizerunkach i relikwiach: „Tak samo, jeśli wierzy i potwierdza, że wiernym chrześcijanom wolno czcić relikwie i wizerunki świętych”¹².

Gdy w XVI wieku w doktrynie reformatorów pojawiły się wątki obrazoburcze, a tym samym nastąpiło odnowienie idei ikonoklastycznych, Sobór Trydencki powtórzył naukę Kościoła o czci świętych obrazów. W Dekrecie *O wzywaniu, czci i relikwiach świętych oraz świętych obrazach* z 3 grudnia 1563 roku Ojcowie Soborowi napisali:

Obrazy Chrystusa, Bożej Rodzicielki oraz innych świętych należy posiadać i zachowywać zwłaszcza w świątyniach, i oddawać im należną cześć i uszanowanie, nie dlatego by wierzone, że tkwi w nich jakieś bóstwo czy moc, ze względu na które miałyby być czczone; lub że można ich o coś prosić; lub że należy pokładać nadzieję w obrazach, jak niegdyś czynili poganie, którzy swą nadzieję pokładali w bożkach, ale dlatego, że okazywany im honor odnosi się do wzoru, który przedstawiają. W ten sposób przez obrazy, gdy je całujemy, odkrywamy przed nimi głowę i klękamy, adorujemy Chrystusa i czcimy świętych, których one noszą podobizny. Zatwierdziły to sobory, zwłaszcza Sobór Nicejski II przeciwko obrazoburcom¹³.

¹¹ *Breviarium fidei...*, dz. cyt., s. 128–129; por. D. Chelstowski, *Problem recepcji na Zachodzie nauki o obrazach Soboru Nicejskiego II*, „Zeszyty Naukowe KUL” 60/2 (2017), s. 391. Należy jednak zauważyć, że nauczanie Soboru Konstantynopolańskiego IV (869–870) w kwestii przekazu treści teologicznych poprzez obraz idzie o wiele dalej niż Soboru Nicejskiego II. Bowiem Sobór Konstantynopolański IV uznaje, że cześć oddawana świętym (Panu Jezusowi, Matce Boskiej, aniołom i wszystkim świętym) ma być na tym samym poziomie co cześć oddawana księgom Ewangelii i figurze krzyża. Ojcowie Soborowi uczą, że podobnie jak przez słowo Boże doznajemy zbawienia, tak też dzieje się przez kolorowe malowidła. Por. D. Klejnowski-Różycki, *Sakralna sztuka liturgiczna...*, dz. cyt., s. 77.

¹² H. Denzinger, P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum*, Freiburg 1999, nr 1269; por. F. Llamazares Rodríguez, *El Templo primado: receptáculo de reliquias y su significado*, [w:] *Sacra loca toletana. Los espacios sagrados en Toledo*, J. Vizuete Mendoza, J. Sánchez (eds.), Cuenca 2008, s. 311.

¹³ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, A. Baron, H. Pietras (red.), Kraków 2004, s. 781. „Na Zachodzie Kościół rzymski wsławił się nieustrudzonym szerzeniem kultu obrazów, zwłaszcza w owym krytycznym momencie, w latach 825–843, gdy zarówno Cesarstwo Bizantyjskie, jak i Cesarstwo Franków były nastawione wrogo do Soboru Nicejskiego II. Na

Podsumowując naukę *Tridentinum*, D. Klejnowski-Różycki pisze:

Sobór Trydencki, w III fazie (1562–1563), wprowadza kilka nowych wątków odnośnie do obrazów. Umieszcawia kult obrazów wspólnie z relikwiami, nakazuje biskupom, aby pouczali lud, jak ma odpowiednio postąpić się obrazami świętymi. Obrazy Pana Jezusa, Maryi i świętych należy posiadać, zwłaszcza w kościołach, czcić je, szanować, ponieważ okazywany im honor odnosi się do wzoru, który przedstawiają. Ponadto z obrazów należy wyeliminować elementy uobecniające fałszywą naukę, by chronić przed błędem niewykształconych ludzi, którzy z obrazów mogą czerpać błędne przekonania. Podobnie i w używaniu obrazów należy wyeliminować wszelkie przesady, brudne zyski, swawolę, bezwstydną powab i przepych. Nie wolno też nikomu ubiegać się o umieszczenie jakiegokolwiek niezwykłego obrazu w kościele (lub innych pomieszczeniach kościelnych), jeżeli nie uznał tego biskup¹⁴.

Po Soborze Trydenckim nie pojawiły się w Kościele teksty wysokiej rangi, na wiążącym poziomie obowiązywalności, dotyczące czy to dyscypliny związanej z tworzeniem sztuki sakralnej (też świętych obrazów), czy to jej teologii, które wносиłyby nowe wątki lub znacząco pogłębiały dotychczasowe¹⁵.

Pożyteczne jednak będzie przywołanie wypowiedzi Kościoła na temat świętych obrazów. W bulli *Iniunctum nobis* papieża Piusa IV z 13 listopada 1564 roku zawierającej trydenckie wyznanie wiary przeznaczone dla przyszłych biskupów zamieszczono następujący tekst: „Zdecydowanie twierdzą, że obrazy Chrystusa i Maryi zawsze Dziewicy, Matki Boga, jak również obrazy innych świętych, mają być przechowywane i konserwowane oraz należy im się należna cześć i kult”¹⁶.

Pius XII w encyklice *Mediator Dei* pisał, jak następuje: „błądzi (...), kto nie dopuszcza w kościele posągów i świętych obrazów”¹⁷. Z kolei instrukcja *Sacrae artis* z 1952 roku przypominała:

już w pierwszych wiekach Kościoła, Drugi Sobór w Nicei, potępiając herezję ikonoklastów, potwierdził kult świętych posągów, nakładając ciężkie kary na

Soborze Trydenckim Kościół katolicki potwierdził swoje tradycyjne nauczanie, występując przeciwko nowej formie ikonoklazmu, jaka się wówczas pojawiła”. DS 10.

¹⁴ D. Klejnowski-Różycki, *Sakralna sztuka liturgiczna...*, dz. cyt., s. 78.

¹⁵ Por. D. Klejnowski-Różycki, *Sakralna sztuka liturgiczna...*, dz. cyt., s. 80.

¹⁶ Cyt. za: F. Llamazares Rodríguez, *El Templo primado...*, dz. cyt., s. 313.

¹⁷ Pius XII, *Litterae encyclicae Mediator Dei* (20 novembris 1947), pars III, „Acta Apostolicae Sedis” 39 (1947) (dalej: MD), s. 521–600.

tych, którzy odważyliby się „wprowadzić [do kościoła] jakąś niegodną rzecz przeciwną do postanowień Kościoła”¹⁸

a także:

A Sobór Trydencki (sesja 25) promulgował najrozsądniejsze prawa dotyczące ikonografii chrześcijańskiej, kończąc w ten sposób ważny apel do biskupów: „Niech staranność i troska biskupów będzie w tym względzie tak wielka, że nie może się pojawić nic szokującego, co jest nie do zaakceptowania, co jest niestosowne, bluźniercze lub nieprzydatne, jak tego wymaga świętość domu Bożego”¹⁹.

Z kolei Sobór Watykański II w Konstytucji o liturgii świętej zawarł następujące stwierdzenia:

Zgodnie z tradycją Kościoł oddaje cześć świętym oraz otacza zacunkiem ich autentyczne relikwie oraz wizerunki²⁰.

Należy stanowczo zachować zwyczaj umieszczania w kościołach wizerunków świętych celem oddawania im czci przez wiernych, wszakże w umiarkowanej ilości i we właściwym porządku, aby nie wzbudzały uwielbienia w chrześcijańskim ludzie i nie sprzyjały wypaczaniu pobożności²¹.

Natomiast w konstytucji *Lumen gentium* Ojcowie Soborowi przypomnieli:

Sobór święty umyślnie podaje do wiadomości tę katolicką naukę, napominając równocześnie wszystkich synów Kościoła, aby szczerze popierali kult Błogostawionej Dziewicy, szczególnie liturgiczny, a praktyki i zbożne ćwiczenia ku Jej czci zalecane w ciągu wieków przez Urząd Nauczycielski cenili wysoko i to, co postanowione było w minionych czasach o kulcie obrazów Chrystusa, Błogostawionej Dziewicy i Świętych, pobożnie zachowywali²².

¹⁸ Sacra Congregatio Sancti Officii Instructio *Sacrae artis* (30 czerwiec 1952), „Acta Apostolicae Sedis” 44 (1952) (dalej: SA), s. 542.

¹⁹ SA, s. 542.

²⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002 (dalej: SC), s. 48–78.

²¹ SC 125.

²² Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, nr 67, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty...*, dz. cyt., s. 104–106.

Na temat czci wizerunków Najświętszej Maryi Panny wypowiada się tekst *Obrzędów koronacji wizerunku Najświętszej Maryi Panny*, gdzie zapisano: „Święta Matka Kościół nigdy nie wahał się potwierdzić wielokrotnie słuszności oddawania czci obrazom Chrystusa, Jego Matki i świętych, i często pouczał wiernych o znaczeniu tego kultu”²³. Natomiast *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* zawiera polecenia: „Dlatego zgodnie ze starą tradycją Kościoła obrazy Chrystusa Pana, Najświętszej Maryi Panny i Świętych umieszcza się w kościołach, by wierni mogli im oddawać cześć”²⁴.

Kult obrazów w Kościele katolickim nie polega na ich czczeniu jako konkretnych przedmiotów, ale na oddawaniu czci osobie, która została na danym obrazie ukazana. Takie podejście jest zgodne z nauczaniem Soboru Nicejskiego II (787 r.), na którym ustalono, że „kto czci obraz, ten czci osobę, którą obraz przedstawia”²⁵. Prawda ta odnosi się zarówno do wizerunków Jezusa Chrystusa, jak i Maryi, aniołów oraz osób świętych. Oddając cześć wizerunkom Matki Bożej oraz świętych, oddaje się cześć Chrystusowi, a więc oddaje się cześć Bogu. Stąd też zgodnie z nauką Kościoła celem kultu obrazów jest budzenie oraz umacnianie wiary²⁶.

Można powiedzieć, że święte obrazy pełnią podwójną funkcję: kultyczną i dydaktyczną. Są narzędziami kultu i kształcenia religijnego dla dobra wiernych, ponieważ ułatwiają modlitwę i utrwalają przykładną pamięć o tych, których reprezentują; są, jak mówi św. Grzegorz Wielki, jak „otwarta księga ludu”²⁷.

Konieczność i cel umieszczania w kościołach świętych obrazów

Zgodnie z kan. 1188 „Należy zachować praktykę umieszczania w kościołach świętych obrazów, by doznawały czci ze strony wiernych”. Kanon ten, powtarzając niemal dosłownie apel Soboru z nr 125 konstytucji *Sacrosanctum*

²³ *Ordo Coronandi Imaginem Beatæ Mariæ Virginis*, Vaticano 2010 (dalej: *Ordo coronandi*), s. 7.

²⁴ Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Nowe Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* (20 kwietnia 2000), Poznań 2004 (dalej: NOWMR).

²⁵ „Należy tu przypomnieć zasadę liturgiczną, tradycyjnie już podkreślaną i bronioną przez Kościół, odnoszącą się do obrazów Chrystusa, Matki Bożej i świętych, według której «cześć oddawana obrazom jest kierowana do osób, które te obrazy przedstawiają»”. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003 (dalej: DPL).

²⁶ Por. KKK 1159–1162.

²⁷ J. Santos, *Comentario al can. 1188*, [w:] *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (eds.), Pamplona 2002, s. 1724.

Concilium, zajmuje się umiejscowieniem figur i obrazów w kościołach, a także obrazów na witrażach, mozaikach, gobelinach, sztandarach i innych obrazach artystycznych w kościołach. Wolą prawodawcy jest, aby praktyka ekspozycji świętych obrazów dla kultu wiernych pozostała niezmienna.

Według *Dyrektorium o pasterskiej postudze biskupów* „praktyka umieszczania w kościołach świętych obrazów i artystycznego przedstawiania tajemnic chrześcijańskich powinna być trwale zachowywana”²⁸. Prawodawca w *Dyrektorium o pobożności ludowej* nawiązując do kan. 1188 KPK, przypomina, że „Kościół wydał również przepisy regulujące umieszczanie wizerunków w budynkach i pomieszczeniach sakralnych. Przepisów tych należy wiernie przestrzegać”²⁹. *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* określa: „zgodnie ze starą tradycją Kościoła obrazy Chrystusa Pana, Najświętszej Maryi Panny i Świętych umieszcza się w kościołach, by wierni mogli im oddawać cześć”³⁰. Wreszcie w Liście Apostolskim *Duodecimum Saeculum* Jan Paweł II pisze:

Pragnę w tym miejscu przypomnieć moim braciom w biskupstwie, że „należy stanowczo zachować zwyczaj umieszczania w kościołach wizerunków Świętych dla oddawania im czci przez wiernych” i troszczyć się o powstawanie licznych wartościowych dzieł sztuki kościelnej. Trzeba, aby również dzisiaj, podobnie jak w przeszłości, człowiek wierzący mógł odnajdywać w dziełach, które ukazują całą tajemnicę, w niczym jej nie przystaniając, pomoc dla swej modlitwy oraz wsparcie dla życia duchowego. Właśnie dlatego również obecnie, podobnie jak dawniej, źródłem inspiracji sztuki kościelnej winna być wiara³¹.

Pośrednio o konieczności umieszczania obrazów w kościołach mówi *Ceremoniał liturgicznej postugi biskupów* w następującej normie: „Trzema ruchami kadzielnicy okadza się (...) obrazy Chrystusa Pana wystawione do publicznej czci. (...) Dwoma ruchami kadzielnicy okadza się relikwie i obrazy świętych wystawione do publicznej czci”³².

Należy zauważyć, że praktyka umieszczania w kościołach świętych obrazów nie jest przez prawodawcę kodeksowego jedynie zalecana, ale jest ścisłym

²⁸ Kongregacja ds. Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej postudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005 (dalej: AS).

²⁹ DPL 244 i przyp. 80, s. 172.

³⁰ NOWMR 318.

³¹ DS 11.

³² *Ceremoniał liturgicznej postugi biskupów odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II dostosowany do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2010 (dalej: *Ceremoniał*).

obowiązkiem prawnym. Odnosi się to do kościołów już wybudowanych, w których winny być święte wizerunki, jakich nie można całkowicie usuwać, ale i tyczy się kościołów budujących się czy mających być wybudowanymi w przyszłości³³. Polskie tłumaczenie kan. 1188 nie dość dokładnie odzwierciedla wersję łacińską tego kanonu, która brzmi: *Firma maneat praxis in ecclesiis sacras imagines...*, co powinno się przetłumaczyć: „należy stanowczo zachować zwyczaj umieszczania w kościołach wizerunków Świętych...”. Sformułowanie „stanowczo zachować praktykę” (*Firma maneat praxis*) podkreśla obowiązek prawny umieszczania w kościołach obrazów.

Choć kan. 1188 mówi tylko o kościołach, a nie o miejscach świętych w ogóle, to jednak wyrażona w nim zasada odnosi się w równym stopniu do oratoriów i kaplic prywatnych, które są wykorzystywane do kultu Bożego³⁴. Prawodawca w kan. 1188 przypomina, że należy zachować praktykę umieszczania w kościołach świętych obrazów, by doznawały czci ze strony wiernych. A więc obrazy święte winny być otaczane przez wiernych kultem publicznym (czyli objętym normami prawa kanonicznego i mającym uzasadnienie teologiczne), ale i prywatnym³⁵. Wspomniane święte obrazy to te, które służą nie tylko do użytku liturgicznego, ale także do prywatnej i ludowej pobożności, ponieważ pomagają wiernym stawać wobec tajemnic wiary chrześcijańskiej³⁶.

Gdy chodzi o formę „świętych obrazów”, to przez te wizerunki należy rozumieć: figury, rzeźby i obrazy w kościołach, a także obrazy na witrażach, mozaikach, gobelinach, sztandarach i inne artystyczne obrazy w kościołach³⁷. T. Pawluk pisze:

³³ „W ogóle przy urządzaniu kościoła i jego zdobieniu, zwłaszcza poprzez obrazy, należy dążyć do rozbudzania pobożności całej wspólnoty wiernych oraz dbać o piękno i godność obrazów”; NOWMR 318. „W nowych kościołach nie należy nad ołtarzem umieszczać ani figur, ani obrazów świętych”; *Ceremoniał* 937. „Praktyka umieszczania w kościołach świętych obrazów i artystycznego przedstawiania tajemnic chrześcijańskich powinna być trwale zachowywana”; AS 158.

³⁴ Zob. M. Huels, *Commentary on canon 1188*, [w:] *New Commentary on the Code of Canon Law*, J. Beal (ed.), New York 2000, s. 1414.

³⁵ Por. Kan. 834 § 2: „Tego rodzaju kult [publiczny kult Boży – przyp. JA] dokonuje się wtedy, gdy jest sprawowany w imieniu Kościoła przez osoby prawnie do tego wyznaczone i z zastosowaniem aktów zatwierdzonych przez władzę kościelną”. Wszelki inny kult jest kultem prywatnym.

³⁶ „Cześć dla świętych wizerunków, którymi są obrazy, figury, płaskorzeźby lub inne przedstawienia świętych, poza tym, że posiada znaczenie liturgiczne, jest także ważnym elementem pobożności ludowej”; DPL 239.

³⁷ Zob. M. Huels, *Commentary on canon 1188*, dz. cyt., s. 1414.

Przez obrazy święte (*imagines sacrae*) należy rozumieć przede wszystkim obrazy malowane na płótnie, zamieszczane w kościele w tym celu, aby przez wiernych były czczone ze względu na przedstawiony na nich wizerunek święty. Z zasady nie są nimi obrazy malowane na ścianach kościoła oraz witraże, jako że służą one do przyozdobienia kościoła³⁸.

Nie jest to słuszne. Kan. 1188 mówi ogólnie o umieszczaniu w kościołach świętych obrazów, nie precyzując miejsca ich umieszczania. Dokładnie precyzuje tę kwestię *Dyrektorium o pobożności ludowej*, przywołując – wspominane już – ustalenia II Soboru Nicejskiego³⁹.

Gdy chodzi o treść obrazów, KPK nie podaje wykazu Osób, które mogą być przedstawiane wiernym w postaci obrazów do czci publicznej w kościołach. Należy tu brać pod uwagę nie tylko porządek dogmatyczny wynikający z Objawienia. Poza Osobami Boskimi, Najświętszej Maryi Panny, aniołów i świętych mogą być przedstawiane sceny biblijne ze Starego i Nowego Testamentu oraz symbole naszej wiary⁴⁰.

Dokumenty kościelne dokładniej określają treść „świętych obrazów”. List Apostolski *Duodecimum Saeculum* mówi o „wizerunkach Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa, jak i naszej Pani Niepokalanej, Najświętszej Theotókos, czcigodnych aniołów oraz wszystkich świętych i pobożnych ludzi”⁴¹. *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* traktuje o „obrazach Chrystusa Pana, Najświętszej Maryi Panny i Świętych”⁴², a według *Dyrektorium o pasterskiej postudze biskupów* to święte obrazy i artystyczne przedstawianie tajemnic chrześcijańskich⁴³. Zgodnie z *Dyrektorium o pobożności ludowej* owe „święte obrazy” to krzyż Chrystusa czy święte obrazy z wyobrażeniami Pana naszego Jezusa Chrystusa, świętej Bogarodzicy, godnych czci Aniołów oraz wszystkich świętych i świętobliwych mężów⁴⁴.

³⁸ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 1986, s. 451.

³⁹ Zob. DPL 238; DS 10.

⁴⁰ Por. H. Misztal, *Kult świętych, obrazów i relikwii w Kościele katolickim w aspekcie prawa kanonizacyjnego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 7 (1997), s. 108.

⁴¹ DS 10.

⁴² NOWMR 318.

⁴³ Por. AS 158.

⁴⁴ Por. DPL 238.

Jest zrozumiałe, że obrazy przeznaczone do wystawienia w kościele winny zostać poświęcone⁴⁵. Według *Obrzędu błogosławieństwa obrazów przeznaczonych do publicznej czci wiernych* zawartego w *Rytuale Rzymskim*

kiedy na podstawie nr 125 Konstytucji o Liturgii „Sacrosanctum Concilium”, nowy święty wizerunek o istotnym znaczeniu zostaje wystawiony do publicznej czci wiernych, zwłaszcza w kościołach, dobrze jest celebrować zaproponowany tu obrzęd szczególnie [poświęcić wizerunek – przyp. JA]. Obrzęd odbywa się poza mszą⁴⁶.

Natomiast

kiedy odbywa się poświęcenie kościoła, wszystkie przedmioty, które się w nim znajdują, jak chrzcielnica, krzyż, obrazy, organy, dzwony, stacje Drogi krzyżowej, zostają tym samym obrzędem pobłogosławione i erygowane, tak iż nie wymagają nowego błogosławieństwa ani ustanowienia⁴⁷.

Warto przypomnieć, że obrazy poprzez poświęcenie lub błogosławieństwo przeznaczone do kultu Bożego mają status rzeczy świętych (święte obrazy), należy otaczać je czcią i nie wolno się nimi posługiwać do użytku świeckiego lub niewłaściwego⁴⁸.

Prawodawca w kan. 1188 ukazuje także cel umieszczania świętych wizerunków w kościołach. Są one mianowicie umieszczane, by doznawały czci ze strony wiernych⁴⁹. „Istotnie «cześć oddawana obrazowi odwołuje się do pierwotnego wzoru» i «kto czci obraz, ten czci osobę, którą obraz przedstawia». Cześć oddawana świętym obrazom jest «pełną szacunku czcią», nie zaś uwielbieniem należnym jedynie samemu Bogu»⁵⁰.

⁴⁵ Por. *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum. De benedictionibus. Ordo ad benedicendas imagines quae fidelium venerationi publicae exhibentur*, Vaticano 2013, caput XXIX, nr 984–1031 (dalej: *Rituale Romanum* 2013).

⁴⁶ *Rituale Romanum* 2013, 985; por. M. Huels, *Commentary on canon 1188*, dz. cyt., s. 1414.
⁴⁷ *Ceremoniał* 880.

⁴⁸ Por. kan. 1171; P. Malecha, *Edifici di culto nella legislazione canonica e concordataria in Polonia, Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico*, Roma 2000, s. 127.

⁴⁹ Por. NOWMR 318; DS 11; AS 158; *Ceremoniał* 92, 95, 880; DPL 238; *Ordo Coronandi* 1, s. 7. „Cześć dla wizerunków Najświętszej Maryi Panny jest często wyrażana poprzez zdobienie Jej głowy koroną królewską”. *Ordo Coronandi* 2, s. 7.

⁵⁰ KKK 2132; por. DPL 18. „Sobór Nicejski II uroczyście potwierdził tradycyjne rozgraniczenie pomiędzy «prawdziwą adoracją» (latreia), która «według naszej wiary odnosi się wyłącznie

Zgodnie z *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów* praktyka umieszczania w kościołach świętych obrazów i artystycznego przedstawiania tajemnic chrześcijańskich stanowi niezastąpioną pomoc w katechizacji wiernych i w rozwijaniu ich pobożności⁵¹. Obszernie uzasadnia praktykę umieszczania świętych wizerunków w kościołach *Dyrektorium o pobożności ludowej*, gdzie stwierdza się, że święte wizerunki są ikonograficznym językiem orędzia ewangelicznego, w którym obraz i objawione słowo wzajemnie się oświecają; pamiątką naszych świętych braci, „którzy nadal uczestniczą w zbawieniu świata i z którymi jesteśmy zjednoczeni, zwłaszcza podczas celebracji sakramentalnej”; pomocą w modlitwie; formą katechezy⁵².

Obrzęd błogosławieństwa obrazów przeznaczonych do publicznej czci wiernych zawarty w *Rytuale Rzymskim* zawiera następujący apel:

Kościół Matka wzywa wiernych do oddawania czci świętym obrazom, aby mogli zgłębiać tajemnicę chwały Bożej, która zajaśniała na obliczu Jezusa Chrystusa i która odbija się w Jego Świętych, i aby sami stawali się «światłością w Panu». Dlatego cześć świętych obrazów należy do podstawowych i wzniosłych form kultu przystępującego Chrystusowi Panu i – w inny sposób – Świętym⁵³.

Kryteria umieszczania w kościołach świętych obrazów

Zgodnie z kan. 1188 zachowując legalną praktykę umieszczania w kościołach świętych obrazów, by doznawały czci ze strony wiernych, trzeba pamiętać, że mają być one umieszczane w umiarkowanej liczbie i z zachowaniem właściwego porządku, aby nie wywoływały zdziwienia u wiernych i nie dawały okazji do niewłaściwej pobożności. Prawodawca w przywołanym kanonie odtwarza dosłownie nr 125 Konstytucji soborowej *Sacrosanctum Concilium*⁵⁴.

Prawodawca w kan. 1188, bez zagłębiania się w kwestie doktrynalne, poleca unikać wszystkiego, co mogłoby nieść ze sobą niebezpieczeństwo wypaczenia

do boskiej natury», a «oddawaniem czci» (timetiké proskynesis), które dotyczy obrazów, «bowiem ten, kto pada na twarz przed obrazem, pada na twarz przed osobą (ipostazą), którą obraz ten wyobraża»⁵⁵; DS 9.

⁵¹ Por. AS 158.

⁵² Por. DPL 240.

⁵³ *Rituale Romanum* 2013, 985.

⁵⁴ Zob. L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, t. 2, Napoli 1988, s. 311.

kultu i zatracenia autentycznej pobożności wiernych. Kan. 1279 § 1 KPK/17⁵⁵ zabraniał umieszczania w kościołach „obrazów niezwykłych”, czyli takich, które prezentują jakąś rzecz lub osobę w sposób niezgodny z Pismem św. lub z tradycją kościelną (np. przedstawienie Ducha Świętego w ludzkiej postaci, Trójcy Przenajświętszej jako człowieka o trzech twarzach lub Matki Najświętszej odzianej w szaty kapłańskie). Dzisiaj ten szczegółowy zakaz jest wchłonięty przez ogólną formułę kan. 1188, który zabrania wszystkiego, co trąci dziwnością, ekstrawagancją, niezdrową pobożnością czy brakiem wyczucia artystycznego⁵⁶.

W chrześcijańskiej koncepcji świętego wizerunku nie ma miejsca dla takiej sztuki, która (...) nie spełnia funkcji pomostu pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością Boga. Każdy rodzaj sztuki sakralnej, bez względu na reprezentowany przez siebie styl, winien wyrażać wiarę i nadzieję Kościoła⁵⁷.

Biskupi, zgodnie ze swoim osądem, winni czuwać nad tym, by nie dopuszczać do kościołów dzieł, które są niezgodne z prawdą wiary, nie licują z godnością miejsc świętych i pobożnością chrześcijańską lub wręcz rażą uczucia religijne wiernych czy to z powodu nieodpowiedniej formy, czy też niskiego poziomu artystycznego⁵⁸. Wspomniani biskupi to biskupi diecezjalni (w KPK/17 byli to ordynariusze), którzy w granicach swoich kompetencji i w ramach norm dotyczących spraw liturgicznych są moderatorami życia liturgicznego w diecezji, z wyjątkiem spraw zarezerwowanych dla Stolicy Apostolskiej⁵⁹. W trosce o tę

⁵⁵ Zob. *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Roma 1917 (dalej: KPK/17); por. SA, s. 545.

⁵⁶ Zob. P. Majer, *Komentarz do kan. 1188*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 3, ks. 4: *Uświęcające zadanie Kościoła*, J. Krukowski (red.), Poznań 2011, s. 407; J. Santos, *Comentario al can. 1188*, dz. cyt., s. 1725; por. DPL 243. „Tak stało się również ze czcią Serca Jezusowego. Niektóre obrazy typu oleograficznego, czasem przesłodzone, niezdolne do wyrażenia poważnej treści teologicznej, nie ułatwiają wiernym nawiązania kontaktu z misterium Serca Zbawiciela”; DPL 173.

⁵⁷ DS 11. „Dlatego zgodnie ze starą tradycją Kościoła obrazy Chrystusa Pana, Najświętszej Maryi Panny i Świętych umieszcza się w kościołach, by wierni mogli im oddawać cześć, i tak się je przedstawia, aby prowadziły wiernych do misterii wiary sprawowanych w liturgii”; NOWMR 318.

⁵⁸ Por. SC 124; DPL 244; P. Majer, *Komentarz do kan. 1188*, dz. cyt., s. 407.

⁵⁹ Por. kan. 838; J. Santos, *Comentario al can. 1188*, dz. cyt., s. 1725. Według DPL 244: „Zadaniem ordynariuszy Kościołów lokalnych [podkreślenie JA] jest czuwanie nad tym, by nie wystawiać do publicznej czci wizerunków niegodnych i takich, które mogłyby wprowadzić wiernych w błąd lub w praktyki zabobonne”. Jest to tłumaczenie nieścisłe i nieuprawnione, gdyż tekst oryginalny włoski brzmi: *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti* brzmi: *E' compito dell'Ordinario vigilare che non siano esposte alla*

ostatnią powinni wspierać się radą znawców sztuki i diecezjalnej lub narodowej komisji liturgii i sztuki kościelnej⁶⁰.

Jednakże Stolica Apostolska potępiła również, jako bardzo szkodliwe dla dziedzictwa kościelnego, usunięcie z kościołów prawdziwych dzieł sztuki pod pretekstem odnowy liturgicznej. List okólny *Opera artis* zawiera następujące stwierdzenie:

Z żalem obserwuje się, że bardziej niż kiedykolwiek dochodzi do bezprawnego przenoszenia własności historycznego i artystycznego dziedzictwa Kościoła, a także kradzieży, konfiskaty i zniszczenia. Lekceważąc ostrzeżenia i ustawodawstwo Stolicy Apostolskiej, wielu ludzi dokonało nieuzasadnionych zmian w miejscach kultu pod pretekstem przeprowadzenia reformy liturgii, powodując w ten sposób oszpeccenie lub utratę bezcennych dzieł sztuki⁶¹.

Stąd

biskupi powinni niezachwianie czuwać, aby przebudowa miejsc kultu w związku z reformą liturgii odbywała się z najwyższą ostrożnością. Wszelkie zmiany winny być zawsze zgodne z normami reformy liturgicznej i nigdy nie mogą być dokonywane bez zgody Komisji ds. Sztuki Sakralnej, Liturgii, a w stosownych przypadkach muzyki, lub bez uprzedniej konsultacji z ekspertami. Należy również wziąć pod uwagę prawa cywilne różnych krajów chroniące cenne dzieła sztuki⁶².

Jest czymś oczywistym, że święte obrazy muszą być zgodne z chrześcijańskim *decorum*, choć obecne prawo kanoniczne nic o tym nie mówi, jak to miało miejsce w przypadku poprzedniego Kodeksu. Jednak prawo liturgiczne wymaga również spełnienia najwyższych standardów artystycznych przy wyborze dzieł sztuki dla kościołów, stąd trzeba unikać obrazów, które niekorzystnie wpływają na wiernych z punktu widzenia artystycznego⁶³.

venerazione immagini che non siano degne o inducano in errore o a pratiche superstiziose, czyli stanowi o zadaniu, obowiązku ordynariusza, a nie „ordynariuszy Kościołów lokalnych” jak w polskim przekładzie DPL 244.

⁶⁰ Por. SC 44–46, 126; SA, s. 545; P. Majer, *Komentarz do kan. 1188*, dz. cyt., s. 407.

⁶¹ Zob. Sacra Congregatio pro Clericis, Litterae circulares *Opera artis* (11 aprilis 1971), „Acta Apostolicae Sedis” 63 (1971), s. 315; por. G. Santi, *I Beni Culturali Ecclesiastici: Sistemi di gestione*, Milano 2012, s. 127. „Należy jednak odrzucać tendencje do usuwania wizerunków z miejsc świętych, gdyż stanowi to wielką szkodę dla pobożności wiernych”. DPL 243.

⁶² Sacra Congregatio pro Clericis, Litterae circulares *Opera artis*, dz. cyt., nr 4.

⁶³ „W ogóle przy urządzaniu kościoła i jego zdobieniu, zwłaszcza poprzez obrazy, należy (...) dbać o piękno i godność obrazów”; NOWMR 318. „Jednak z obowiązku sumienia Naszego

Istota świętych wizerunków polega na tym, że należą zarówno do dziedziny świętych znaków, jak i do dziedziny sztuki. „Obrazy wykonane z najwyższym artyzmem i odznaczające się religijną szlachetnością są jakby odbłaskiem piękna, które od Boga pochodzi i do Niego zbliża”. Zadaniem jednak świętego wizerunku nie jest przede wszystkim dostarczenie przyjemności estetycznej, lecz wprowadzenie w misterium. Czasem jednak aspekt estetyczny staje się czymś najważniejszym, a wówczas obraz przyjmuje funkcje raczej „tematu” artystycznego, a nie nośnika przekazu duchowego⁶⁴.

Należy zauważyć, że prawodawca pomija kwestię obrazów mniej wartościowych artystycznie, chociaż nierzadko cieszą się one wielkim kultem⁶⁵.

Z kolei prawodawca w kan. 1188 wymaga, aby święte obrazy umieszczane były w kościołach w umiarkowanej liczbie, natomiast ich wielkość i umiejscowienie winny być takie, by nie odwracały uwagi od sprawowanej liturgii⁶⁶. Należy zachować właściwy porządek i hierarchię. W żadnym kościele nie powinno brakować krzyża i wizerunku Najświętszej Maryi Panny. Potwierdzeniem tego jest wspomniany już fragment *Dyrektorium o pobożności ludowej*⁶⁷.

Następnie w nowych kościołach figur ani wizerunków świętych nie można umieszczać na ołtarzu⁶⁸. *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów* stwierdza to w następującej normie: „W nowych kościołach nie należy nad ołtarzem umieszczać ani figur, ani obrazów świętych”⁶⁹. Prawodawca przypomina także, iż w danym kościele „z zasady nie powinno być więcej wizerunków danego Świętego niż jeden”⁷⁰.

nie możemy nie wyrazić ubolewania i potępienia tych obrazów i form, które niektórzy niedawno wprowadzili, a które wydają się raczej zniekształceniem i znieprawieniem zdrowej sztuki. Nieraz nie godzą się one z przyzwoitością, skromnością i pobożnością chrześcijańską, oraz obrażają fatalnie prawdziwe uczucia religijne. Takiej sztuki zgoła do naszych kościołów dopuszczać nie należy i trzeba je stamtąd usunąć”; MD, pars 2.

⁶⁴ DPL 243.

⁶⁵ Por. J. Santos, *Comentario al can. 1188*, dz. cyt., s. 1725. „Dzieła sztuki z przeszłości należy zawsze i wszędzie zachować, aby mogły pełnić swoją szlachetną posługę w kulcie Bożym i pomagać ludowi w czynnym uczestnictwie w liturgii”; *Sacra Congregatio pro Clericis, Litterae circulares Opera artis*, dz. cyt., nr 2.

⁶⁶ Zob. NOWMR 318.

⁶⁷ Zob. DPL 238.

⁶⁸ DPL 244.

⁶⁹ *Ceremoniał* 937. Por. *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum. Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, Vaticano 1977, s. 85.

⁷⁰ NOWMR 318.

Zgodnie z dekretem De Coronatione Imaginis Beatae Mariae Virginis

Można koronować tylko malowane lub rzeźbione wizerunki Najświętszej Maryi Panny. Wyklucza się wizerunki Świętych i Błogostawionych. Jeżeli Najświętsza Maryja Panna jest przedstawiona z naszym Zbawicielem Jezusem Chrystusem, należy ukoronować oba wizerunki⁷¹.

W instrukcji Papieskiej Rady ds. Kultury na temat zbywania i nowego przeznaczenia kościołów jeśli chodzi o dziedzictwo ruchome pochodzące z kościołów nieużywanych (meble, wyposażenie, obrazy, szaty, witraże itp.) – z wyjątkiem tego, które podlega prawu państwowemu – apeluje się o poszukiwanie ciągłości ich użytkowania i „życia” w innych kościołach znajdujących się na tym samym terytorium, które potrzebują takich przedmiotów, lub w kościołach ubogich, jako znak braterskiego dzielenia się. Te wycofane z pierwotnego użytku, które mają szczególną wartość, powinny być przeznaczone – po uprzednim udokumentowaniu ich pochodzenia – do muzeum, najlepiej kościelnego, które pozwoli im na pełnienie nowej funkcji: „pamięci kościelnej”⁷². Autorzy przywołanego dokumentu postulują także:

zaleca się, aby w miarę możliwości usuwać z nieużywanych kościołów ołtarze, ambony, święte obrazy i w ogóle święte wyposażenie, których obecność może kolidować z nowym użytkowaniem przestrzeni (z wyjątkiem muzealizacji samej przestrzeni), z poszanowaniem obowiązujących praw państwowych i zawsze w porozumieniu z właściwymi władzami cywilnymi⁷³.

⁷¹ *Solae Imagines B. Mariae Virginis sive pictae sive exculptae coronari possimi. Excluduntur Imagines alicuius Sancii vel Beati. Si B. Maria Virgo repraesentatur una cum Salvatore nostro Iesu Cliristo, ambo coronari debent; Sacra Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino, De Coronatione Imaginis Beatae Mariae Virginis* (25 martii 1973), nr 1, „Acta Apostolicae Sedis” 65 (1973), s. 280–281.

⁷² Pontificio Consiglio della Cultura sui Beni Culturali Ecclesiastici, *La dismissione e il riuso ecclesiale di chiese. Linee guida* (17 dicembre 2018), nr 10: <http://www.cultura.va/content/cultura/it/pub/documenti/decommissioning.html> [dostęp: 14.12.2020], s. 271.

⁷³ Pontificio Consiglio della Cultura sui Beni Culturali Ecclesiastici, *La dismissione...*, dz. cyt., nr 11.

Wnioski

Podsumowanie powyżej zebranych rekomendacji można ująć w kilku jasnych punktach:

1. Kult świętych obrazów jest kultem relatywnym, gdyż kieruje się nie ku wizerunkowi, lecz odnosi się do pierwowzorów, które one przedstawiają.
2. Kościół stale i stanowczo domaga się zachowywania zwyczaju umieszczania w kościołach świętych wizerunków celem oddawania im czci przez wiernych.
3. Święte obrazy pełnią podwójną funkcję: kultyczną i dydaktyczną.
4. Wierni powinni być pouczani i wprowadzani w praktykę autentycznego kultu świętych obrazów.
5. Ponieważ współczesna kultura została zdominowana przez media wizualne w miejsce przekazów ustnych czy tekstowych, należy wykorzystywać katechetyczno-dydaktyczne cele świętych obrazów. Trzeba bowiem uwzględniać kondycję współczesnego człowieka jako *homo videns*.
6. Ponieważ wiara rodzi się również z „patrzenia” (fakt doskonale znany refleksji teologicznej, określany łacińskim zwrotem *fides ex visu*), należy wykorzystać święte obrazy jako formę podawczą treści religijnych.
7. Aby święte obrazy pełniły swoją rolę (nie były tylko dekoracją kościoła), winny być umieszczane w umiarkowanej liczbie i z zachowaniem właściwego porządku, aby nie wywoływały zdziwienia u wiernych i nie dawały okazji do niewłaściwej pobożności.
8. Biskupi diecezjalni, będący głównymi odpowiedzialnymi za liturgię w swoim Kościele, winni czuwać nad kwestią świętych obrazów w kościołach czy innych miejscach kultu.
9. Władza kościelna winna współpracować z teologami, historykami sztuki i artystami w sprawie tworzenia, umieszczania i konserwacji świętych wizerunków.
10. Należy powoływać komisje do spraw sztuki kościelnej zarówno na szczeblu krajowym, jak i diecezjalnym.

Bibliografia

- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wojtowicz (red.), Poznań 2007.
- Chelstowski D., *Problem recepcji na Zachodzie nauki o obrazach Soboru Nicejskiego II*, „Zeszyty Naukowe KUL” 60/2 (2017), s. 389–408.
- Chiappetta L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, t. 2, Napoli 1988.

- Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Roma 1917.
- Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II dostosowany do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2010.
- Denzinger H., Hünermann P., *Enchiridion Symbolorum. Definitionum*, Freiburg 1999.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, A. Baron, H. Pietras (red.), Kraków 2004.
- Huels M. *Commentary on canon 1188*, [w:] *New Commentary on the Code of Canon Law*, J. Beal (ed.), New York 2000, s. 1414–1415.
- Jan Paweł II, *Epistula Apostolica Duodecimum Saeculum*, Watykan 1988, tekst polski w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1997, s. 436–445.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Klejnowski-Różycki D., *Sakralna sztuka liturgiczna w nauczaniu Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 65/12 (2018), s. 75–88.
- Kongregacja ds. Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003.
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Nowe Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* (20 kwietnia 2000), Poznań 2004.
- Llamazares Rodríguez F., *El Templo primado: receptáculo de reliquias y su significado*, [w:] *Sacra loca toletana. Los espacios sagrados en Toledo*, J. Vizuete Mendoza, J. Sánchez (eds.), Cuenca 2008, s. 289–318.
- Majer P., *Komentarz do kan. 1188*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 3, ks. 4: *Uświęcające zadanie Kościoła*, J. Krukowski (red.), Poznań 2011, s. 406–408.
- Malecha P., *Edifici di culto nella legislazione canonica e concordataria in Polonia, Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico*, Roma 2000.
- Misztal H., *Kult świętych, obrazów i relikwii w Kościele katolickim w aspekcie prawa kanonicznego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 7 (1997), s. 99–120.
- Ordo Coronandi Imaginem Beatae Mariae Virginis*, Vaticano 2010.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 1986.
- Pius XII, *Litterae encyclicae Mediator Dei* (20 novembris 1947), „Acta Apostolicae Sedis” 39 (1947), s. 521–600.
- Pontificio Consiglio della Cultura sui Beni Culturali Ecclesiastici, *La dismissione e il riuso ecclesiale di chiese. Linee guida* (17 dicembre 2018), <http://www.cultura.va/content/cultura/it/pub/documenti/decommissioning.html> [dostęp: 14.12.2020].
- Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum. De benedictionibus. Ordo ad benedicendas imagines quae fidelium venerationi publicae exhibentur*, Vaticano 2013.
- Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum. Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, Vaticano 1977.

- Sacra Congregano Sancti Officii Instructio *Sacrae artis* (30 iunio 1952), „Acta Apostolicae Sedis” 44 (1952), s. 542–546.
- Sacra Congregatio pro Clericis, Litterae circulares *Opera artis* (11 aprilis 1971), „Acta Apostolicae Sedis” 63 (1971), s. 315–317.
- Sacra Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino, *De Coronatione Imaginis Beatae Mariae Virginis* (25 martii 1973), „Acta Apostolicae Sedis” 65 (1973), s. 280–281.
- Santi G., *I Beni Culturali Ecclesiastici: Sistemi di gestione*, Milano 2012.
- Santos J., *Comentario al can. 1188*, [w:] *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (eds.), Pamplona 2002, s. 1724–1725.
- Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 104–166.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 48–78.
- Syczewski T., *Kult świętych oraz obrazów świętych i relikwii w obowiązującym prawodawstwie Kościoła łacińskiego*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 7 (2008), s. 144–152.
- Widok N., *Wprowadzenie*, [w:] *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, N. Widok (red.), s. 5–6.

JERZY ADAMCZYK (KS. DR HAB.) – prezbiter diecezji radomskiej, doktor habilitowany nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego. Wykładowca prawa kanonicznego w WSD w Radomiu. Jest autorem opracowań z zakresu prawa małżeńskiego, hierarchicznego ustroju Kościoła, sakramentów świętych, miejsc świętych oraz nauczycielskiego urzędu Kościoła.

Bartosz Trojanowski

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
b.trojanowski@hadak.pl
ORCID: 0000-0003-0158-1647

Aplikowanie intencji Mszy Świętej za żywych i zmarłych. Podstawy teologiczne i normy prawa kanonicznego

**Application of the Intentions of the Holy Mass
for the Living and the Dead:
Theological Basis and Norms of Canon Law**

ABSTRACT: The application of the Eucharist for the living or the dead has essential theological roots. The norms of the Code of Canon Law cannot be analysed without referring to the doctrine of the fruits of celebrating and participating in the Eucharist. The reminder of theologians' teaching on general, personal and special fruit must be the starting point in interpreting the provisions of canon law regarding the possibility of priests applying the fruits of Holy Mass for others. The practice of offering the Holy Mass for anyone living or dead is a Tradition from the Apostles teaching. In this way one can realize that application of the fruits of the Mass for the faithful. It is an important issue connected with the sacrament of the Eucharist. Consequently, this must be reflected in the provisions of canon law. The analysis of canon 901 CCL will help to understand all aspects of applying the fruits of the Eucharist. We analysed the limitations of this application for the living and cases when it is not necessary or not appropriate to celebrate Holy Mass for the deceased. Finally, Gregorian and masses for multiple intentions are worth mentioning. Getting to know the arguments regarding the application of Holy Mass for the living and the dead will not only help to explain this practice in pastoral ministry, but can also contribute to a greater spiritual development and awareness of all the faithful who approach the Lord's Table, both to celebrate and participate in the Eucharist.

KEY WORDS: intention of the Holy Mass, fruits of the Eucharist, Holy Mass for the living and the dead, Gregorian Masses, Mass for multiple intentions

ABSTRAKT: W kwestii aplikowania Mszy św. w intencji zarówno żywych, jak i zmarłych istotna jest jej podstawa teologiczna. Nie można norm kodeksowych analizować bez odniesienia się do doktryny o owocach sprawowania i uczestniczenia w Eucharystii. Przypomnienie nauczania teologów o owocu generalnym, osobistym i specjalnym musi być punktem wyjścia w interpretowaniu przepisów prawa kanonicznego dotyczących możliwości aplikowania przez kapłanów. Praktyka ofiarowania Mszy św. zarówno za żywych, jak i za zmarłych jest Tradycją pochodzącą od samych Apostołów; potwierdzają to Ojcowie Kościoła, jak również archeologia chrześcijańska oraz liturgia pierwszych wieków. W ten sposób można uświadomić sobie, że sprawowanie Mszy św. w intencji wiernych jest bardzo ważną kwestią połączoną z sakramentem Najświętszej Eucharystii. W konsekwencji musi to znaleźć swoje odzwierciedlenie w przepisach prawa kanonicznego, które regulują najważniejsze aspekty kwestii aplikowania intencji mszalnych. Analiza kan. 901 KPK pomoże zrozumieć wszystkie aspekty dotyczące możliwości aplikowania Mszy św. Przeanalizowano, jakie mogą być ograniczenia w możliwości aplikowania za żywych oraz kiedy nie trzeba lub nie powinno się sprawować Mszy św. w intencji zmarłych. Na zakończenie warto poruszyć temat specyficznych form aplikowania intencji, jak Msze św. gregoriańskie oraz zbiorowe. Podstawy teologiczne i prawne podkreślają ich szczególny charakter. Zapoznanie się z argumentami dotyczącymi aplikowania Mszy św. za żywych i za zmarłych pomoże nie tylko w wyjaśnianiu tej praktyki w duszpasterstwie, ale także może przyczynić się do większego rozwoju duchowego i świadomości wszystkich wiernych przystępujących do Stołu Pańskiego, aby sprawować Najświętszą Eucharystię i aby w niej uczestniczyć.

SŁOWA KLUCZE: intencja Mszy św., owoce sprawowania Eucharystii, Msza św. za żywych i za zmarłych, msze gregoriańskie, msze zbiorowe

Wstęp

Sakrament Eucharystii jest sprawowany ze względu na korzyść duchową dla wszystkich ludzi, ponieważ uobecnia on Ofiarę Jezusa Chrystusa na krzyżu dokonaną na Golgocie. Jednak wszyscy wierni uczestniczący w tej Najświętszej Ofierze mają świadomość, że nie każdy człowiek czerpie te same korzyści duchowe ze sprawowanego sakramentu. Jest to związane z teologią owoców Eucharystii. To zagadnienie, które wpływa na dyscyplinę Kościoła dotyczącą możliwości aplikowania przez kapłana intencji Mszy św. podanej przez ofiarodawcę. Co więcej, kapłan ofiarujący owoce wynikające ze sprawowania ofiary eucharystycznej nie jest pozbawiony innych owoców, które czerpie z uczestniczenia we Mszy św. Należy zatem przeanalizować zarówno aspekty teologiczne, jak i obecnie obowiązującą dyscyplinę Kościoła w tym zakresie. Na tej podstawie będzie można zbadać powiązania teologii dogmatycznej oraz prawa kanonicznego w tak ważnej materii, jaką są sakramenty święte, a w szczególności sakrament Najświętszej Eucharystii.

Owoce Eucharystii

Przez owoce Eucharystii należy rozumieć efekty duchowe, jakie moc zbawcza ofiary Jezusa na krzyżu uczyniła obecnym w Ofierze eucharystycznej. Te owoce działają w tym sakramencie w sposób wolny na ludzi uczestniczących z wiarą, nadzieją i miłością do Zbawiciela. Owoce, które owa moc zbawcza rozwija w życiu ludzi wierzących w Chrystusa, w sposób zasadniczy powodują wzrost łaski uświęcającej oraz coraz większe i bardziej intensywne zjednoczenie z Chrystusem w jego misterium paschalnym, według tego szczególnego sposobu, który ofiaruje nam Eucharystia¹. Należy podkreślić zatem, że skutki i owoce Mszy św. są bardzo rozległe i różnorodne, zwłaszcza kiedy uczestniczący w tym sakramencie przyjmuje Komunię Świętą². Przyjmowanie Eucharystii pogłębia zjednoczenie z Chrystusem, pogłębia i odnawia nasze życie łaski otrzymane na chrzcie, gładzi grzechy powszednie i chroni nas równocześnie od przyszłych grzechów śmiertelnych, powoduje budowanie jedności Ciała Mistycznego, czyli Kościoła – także jedności między chrześcijanami³.

Ofiara Mszy św. ma za cel oddanie Bogu najwyższej czci, jest to zatem sposób uwielbienia Boga (*cultus latreuticus*), a także złożenie mu dziękczynienia za otrzymane dobra (*gratiarum actio, eucharistein*)⁴. Można więc powiedzieć, że w Eucharystii człowiek staje do modlitwy w najdoskonalszym znaczeniu⁵. Jednak oprócz uwielbienia i dziękczynienia składanego Bogu Eucharystia ma wymiar przynoszący korzyść każdemu człowiekowi. „Eucharystia jako ofiara jest (...) składana na wynagrodzenie za grzechy żywych i zmarłych, a także by otrzymać od Boga duchowe i doczesne dary”⁶. Ze względu na naszą kondycję duchową, związaną również ze skutkami grzechu pierworodnego, Eucharystia ma podwójny wymiar owoców: przebłagalny za grzechy oraz wymiar prośby, czyli błagalny o różnego rodzaju dobra doczesne⁷. W przebłagalnym zawiera się ponadto prośba o dobra wieczne, bo wypraszając u Boga odpuszczenie grzechów dla siebie lub dla zmarłych, modląc się o nawrócenie grzeszników, wypraszamy im jednocześnie nadzieję szczęścia wiecznego. Należy także zauważyć, że

¹ Por. Á. García Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul ministero eucaristico*, Roma 2008, s. 548.

² Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 724.

³ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego* (dalej: KKK), nr 1391–1398 oraz 1416.

⁴ Por. M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, Kielce 1997, s. 42.

⁵ Por. C. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 724.

⁶ KKK 1414.

⁷ Por. M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia...*, dz. cyt., s. 42.

podział ten jest przedstawiony ze względu na podmiot kierowanej modlitwy uwielbienia i dziękczynienia – samego Boga, a w przypadku człowieka – podmiot otrzymujący owoce Eucharystii: błagania i dziękczynienia. Jednak nie należy zapominać o tym, co mówi jedna z prefacji na okres zwykły: „Nasze hymny pochwalne niczego Tobie nie dodają, ale się przyczyniają do naszego zbawienia, przez Chrystusa Pana naszego”⁸. A zatem wszystkie owoce Eucharystii, zarówno związane z celem uwielbienia i dziękczynienia, jak również przebłagania i prośby, przynoszą wiernym duchowe korzyści, przyczyniając się do ich zbawienia.

Te owoce świętości płynące z Eucharystii są wyznaczane, otrzymywane przez wszystkich uczestniczących, wiernych czy nawet całą ludzkość w sposób jednakowy. Będą większe bądź mniejsze w zależności od zaangażowania duchowego każdego z uczestniczących w celebracji liturgicznej ofiary paschalnej⁹. Chodzi tutaj przede wszystkim o wiarę uczestniczącego oraz o jego pobożność¹⁰.

Rodzaje owoców Mszy Świętej

Ze względu na różne sposoby uczestniczenia we Mszy św. rozróżniamy kilka rodzajów owoców Eucharystii: generalny, specjalny i osobisty.

Owoc generalny

Ten owoc wypływa z faktu bycia członkiem Kościoła. Zatem wszyscy wierni uczestniczą w każdej ofierze eucharystycznej sprawowanej we wszystkich kościołach świata ze względu na fakt przynależności do Mistycznego Ciała Chrystusa, a skoro Msza św. sprawowana jest przez kapłana w imieniu Chrystusa i Kościoła, sprawuje ją cały Chrystus (*Totus Christus*) – Głowa i Jego członki. W takiej mierze, w jakiej wierni łączą się duchowo i są zakorzenieni w Kościele, otrzymują łaskę i w ten sposób korzystają z owoców prowadzących ich do świętości. Ten owoc generalny jest dostępny dla całej ludzkości, ponieważ Chrystus nieustannie szuka tych, których może przyprowadzić do Ojca, w każdej Mszy św. składa ofiarę ze swojego życia jako Pośrednik między Bogiem i ludźmi, nie tylko za

⁸ Mszał Rzymski, IV Prefacja zwykła, 56.

⁹ Por. Paweł VI, Encyklika *Mysterium fidei* (3 września 1965 r.), „Acta Apostolicae Sedis” (dalej: AAS) 57 (1965), s. 761, tłum. za: Opoka.pl, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/mysterium_fidei_03091965.html [dostęp: 6.02.2021].

¹⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 28: *Eucharystia*, Londyn 1974, II-II, q. 82, a. 1, c. oraz a. 3 c.

niektórych, lecz za zbawienie całego świata¹¹. Można powiedzieć, że ten owoc generalny jest gromadzony w skarbcu duchowym Kościoła¹². W myśl nauczania Soboru Watykańskiego II w dobrach duchowych zgromadzonych w tym skarbcu uczestniczy cała ludzkość, ze względu na przynależność do Kościoła¹³, jednak owoc generalny nie jest otrzymywany przez wszystkich w jednakowym stopniu, ze względu na różne stopnie przynależności do Kościoła, a przez to inne są wiara i pobożność, o których już wspomniano.

Owoc specjalny i osobisty

Wszyscy wierni uczestniczący w ofierze eucharystycznej, a w szczególności ci, którzy przyjmują Komunię św., osiągają większe zjednoczenie z Chrystusem i są w stanie otrzymać specjalne owoce świętości wypływające z tego sakramentu. W ofierze Mszy św. oni również ofiarują i są ofiarowani z Chrystusem, a przez to doświadczają tego szczególnego daru, jakim jest owoc specjalny, o którym wspomina teologia scholastyczna¹⁴. Można tu mówić o owocu będącym wynikiem aktualizacji kapłaństwa powszechnego, wypływającego z sakramentu chrztu świętego. W nim wierni świeccy, ofiarowując swoje życie, również składają siebie wraz z Chrystusem na ofiarę miłą Bogu. W ten sposób włączają się bardzo aktywnie w zbawcze misterium eucharystyczne i otrzymują owoc osobowego spotkania z Chrystusem¹⁵.

Owoc osobisty jest szczególną formą owocu specjalnego, ponieważ przysługuje kapłanowi sprawującemu święte misteria ofiary eucharystycznej. Mówi się też o „owocu kapłańskim” z tytułu osobistej celebracji Eucharystii, zwłaszcza wielu mszy¹⁶. Kapłan bowiem uczestniczy w szczególny sposób – poprzez swoją posługę ministerialną – w ofierze Mszy św. Na mocy swojej wyjątkowej konsekracji w momencie święceń i misji kapłan sprawuje ofiarę eucharystyczną *in persona Christi*¹⁷. Łączy się bardzo intymnie z Chrystusem podczas sprawowania Eucharystii (użycza swojego głosu, swoich rąk, swojego serca – cały jest

¹¹ Por. Á. García Ibáñez, *L'Eucaristia...*, dz. cyt., s. 548.

¹² Por. D. Ruotolo, *Chi morrà, vedrà. Il Purgatorio e il Paradiso*, Napoli 1984, s. 110–111.

¹³ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium* (dalej: LG), nr 14–16.

¹⁴ Por. Á. García Ibáñez, *L'Eucaristia...*, dz. cyt., s. 548–549.

¹⁵ Por. C. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 726.

¹⁶ Por. C. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 726.

¹⁷ „Kapłan sprawuje Najświętszą Ofiarę «in persona Christi» – to znaczy więcej niż «w imieniu» czy «w zastępstwie» Chrystusa. «In persona» to znaczy: w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem, który Sam tylko Jeden jest prawdziwym i prawdziwym Podmiotem i Sprawcą tej swojej Ofiary – i przez nikogo właściwie nie może być w jej spełnianiu wyręczony” – Jan Paweł II, List Apostolski

zaangażowany w sposób sakramentalny w ofiarę eucharystyczną, łącząc ofiarę ze swojego życia z ofiarą Chrystusa Ukrzyżowanego)¹⁸.

Owoc szczególny, który najbardziej dotyczy tematu tego artykułu, jest wynikiem aplikowania Mszy św. przez kapłana w danej intencji. Przez ten rodzaj włączenia w ofiarę Chrystusa uobecnianą w ofierze Mszy św. ludzie wierzący, za których sprawowana jest ta ofiara przez kapłana, otrzymują łaskę zbawczą i mogą się w nich zrodzić owoce, które stanowią wyjątkowy dla nich dar¹⁹. Było już powiedziane, że Eucharystia to najdoskonalsza forma modlitwy i w tym kontekście należałoby to powtórzyć, ponieważ właśnie w tej formie nasze prośby zostają przedstawiane Ojcu przez jego Syna w Duchu Świętym. Jednak należy zauważyć, że owoce Eucharystii są uzależnione od dyspozycji wiernego do ich przyjęcia. A zatem skuteczność tego szczególnego owocu jest możliwa przy założeniu, że wierny jest otwarty na działanie łaski i ma wolę z nią współpracować. W konkretnym przypadku jeśli zostanie aplikowana Msza św. w intencji nawrócenia kogoś bliskiego, to jej owoce zostaną udzielone tej osobie, jednak ich skuteczność w życiu tej osoby jest zdeterminowana przez jej wolę. Bóg do końca szanuje wybór człowieka. A zatem nie możemy mówić tutaj o jakimś automatyzmie, ale raczej o wejściu w szczególną relację Boga i człowieka oraz współpracy człowieka z Bożą łaską²⁰.

Czesław Bartnik wymienia jeszcze inne owoce: odkupieńczy lub proodkupieńczy oraz duchowy owoc. Ten pierwszy przynależy człowiekowi ze względu na fakt, że jest on istotą potrzebującą odkupienia. W związku z tym mogą otrzymać je już osoby w stanie poczęcia, jeszcze przed narodzeniem. Drugi owoc wyodrębniony przez teologa to owoc dla ludzi, którzy są chorzy, prześladowani, uwięzieni lub znajdują się w wielkiej odległości od kościoła i z tych powodów nie mogą uczestniczyć w ofierze eucharystycznej. Oni łącząc się duchowo ze sprawowaną Mszą św., w ściśle określonym lub nawet niesprecyzowanym miejscu na świecie mogą uczestniczyć w duchowych dobrach wypływających z tej ofiary²¹. Jest to swoistego rodzaju „nostalgia liturgiczna”, a w praktyce Kościoła rozpoznana jest też jako praktyka komunii duchowej. Owoce takiego uczestnictwa również zależą od predyspozycji przyjmującego. Należy jednak zauważyć, że te dwa rodzaje owoców mieszczą się w kategorii generalnego owocu Eucharystii.

Dominicae Cena 8, AAS 72 (1980), s. 128–129, tłum. za: Wiara.pl, <https://papiez.wiara.pl/doc/377312.Dominicae-cenae-o-tajemnicy-i-kulcie-Eucharystii/8> [dostęp: 6.02.2021].

¹⁸ Por. Á. García Ibáñez, *L'Eucaristia...*, dz. cyt., s. 549.

¹⁹ Por. Á. García Ibáñez, *L'Eucaristia...*, dz. cyt., s. 549.

²⁰ Por. G. Rambaldi, *Eucaristia: il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa*, Roma 1957, s. 419–420.

²¹ Por. C. Bartnik, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 726.

Fundament teologiczny będzie pomocny we właściwym zrozumieniu kwestii prawnych dotyczących aplikowania Mszy św. w intencjach podanych przez wiernych.

Teologia o owocach Mszy Świętej obecna w Kodeksie Prawa Kanonicznego

Wśród przepisów prawa kanonicznego dotyczących sakramentu Eucharystii jest kilka regulujących kwestię aplikowania intencji Mszy św. Oprócz kan. 901 KPK, którego egzegeza zostanie przeprowadzona w dalszej części tego artykułu, jest jeszcze kanon, w którym ustawodawca powszechny stwierdza, że „zgodnie z uznanym zwyczajem Kościoła, każdy kapłan celebrujący lub koncelebrujący Mszę św. może przyjąć ofiarę złożoną, aby odprawił Mszę św. w określonej intencji” (kan. 945 §1 KPK). Jest to zatem potwierdzenie w praktyce prawnej teologii o owocach Mszy św., a konkretniej wyróżnienia faktu, że kapłanowi przysługuje ten owoc szczególnie, związany z aplikowaniem Mszy św. w konkretnej intencji. Co więcej, prawodawca podkreśla w kan. 901 KPK, że kapłan może aplikować intencję za kogokolwiek spośród żywych czy zmarłych. Wcześniej wspomniana norma kodeksowa przypisuje, że zgodnie ze zwyczajem Kościoła kapłan może za aplikowanie Mszy św. w intencji ofiarodawcy lub według jego intencji otrzymać ofiarę. Jest to zatem potwierdzenie teologii szczególnego owocu przypisanego do kapłaństwa ministerialnego związanego ze sprawowaniem ofiary eucharystycznej w konkretnej intencji, który to owoc kapłan może przekazać innym wiernym. A Kościół akceptuje zwyczaj, że za darowanie tego owocu kapłan może przyjąć ofiarę – zwykle pieniężną, choć nie jest to wyraźnie powiedziane. Jednak z drugiej strony, ze względu na specyficzną materię, prawodawca zastrzega, że od przekazywania owoców związanych z aplikowaniem Mszy św. i związanych z nimi „ofiar mszalnych należy odsunąć wszelkie pozory transakcji lub handlu” (kan. 947 KPK).

Kolejnym argumentem potwierdzającym kierowanie się przez prawodawcę powszechnego teologią owoców mszalnych w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku jest fakt, że w kan. 945 § 2 znajduje się przepis prawny następującej treści: „usilnie zaleca się kapłanom, ażeby także nie otrzymawszy ofiary, odprawiali Mszę św. w intencji wiernych, zwłaszcza ubogich”. Trudno jest zinterpretować ten przepis, jakoby tylko zachęcał kapłanów, aby sprawowali Mszę św., nawet jeśli nie mają intencji. Gdyby przyjąć taki zamysł ustawodawcy, ten kanon nie miałby takiej formy. Tutaj wyrażona jest troska, aby nawet jeśli nie została złożona ofiara pieniężna, a wyrażona została prośba o aplikowanie

intencji, kapłan uczynił to bez ofiary – dotyczy to zwłaszcza ubogich, jak podkreśla ustawodawca. Wyrażona została w ten sposób troska o to, aby ubodzy nie utracili możliwości otrzymywania tych owoców szczególnych Mszy św. związanych z posługą kapłańską. Kapłan sprawując Mszę św. w intencji wiernych, którzy są ubodzy i których nie stać na złożenie ofiary, nie otrzyma od nich daru zamiennego, ale z pewnością realizuje w ten sposób uczynek miłosierdzia, modląc się za żywych lub zmarłych (por. Jk 5,16). Ustawodawca nie wypowiada tego faktu, ale jest to jak najbardziej zgodne z duchem Ewangelii, aby gromadzić sobie skarby w niebie (por. Mt 6,20). Z drugiej strony prawodawca powszechny staje po stronie kapłanów, przypominając wiernym, że kiedy składają ofiarę, aby w ich intencji została odprawiona Msza św., to uczestniczą w trosce utrzymania szafarzy, dzieł oraz szeroko rozumianego dobra Kościoła. To w wielu przypadkach w głównej mierze z ofiar mszalnych składa się utrzymanie kapłanów, dlatego prawodawca nie tylko uznaje ten zwyczaj ofiar mszalnych za aplikowanie intencji wiernych, ale przede wszystkim przypomina i zachęca, aby byli oni wspierani w ten sposób i przez to mieli zapewnione utrzymanie (por. kan. 946 KPK).

Inny aspekt potwierdzający tezę, że teologia owoców mszalnych jest obecna w przepisach prawa kanonicznego, to fakt, że prawodawca powszechny nakazuje zarówno biskupowi diecezjalnemu, administratorowi diecezji, jak i każdemu proboszczowi oraz administratorowi parafialnemu, aby w każdą niedzielę i święta nakazane sprawowali msze w intencji powierzonego sobie ludu *pro populo* (por. kan. 388, 429, 534, 540 KPK). Normy te są potwierdzeniem, że istnieje różnica między owocem kapłańskim Mszy św. aplikowanej przez kapłana za wiernych a tym generalnym związanym z uczestniczeniem w Eucharystii, z której przecież czerpie cały Kościół. Gdyby prawodawca nie uznawał takiej różnicy, nie nakazywałby sprawowania pasterzom Mszy św. i aplikowania szczególnego owocu wynikającego z posługi kapłańskiej w intencji powierzonych im wiernych. W tych normach zatem wyraża się również troska, aby żaden z wiernych nie pozostał pozbawiony tego owocu Mszy św. Jest tutaj też wyrażona nadzieja, że wierni będą otwierać się na działanie tego daru i współpracować z otrzymywanymi łaskami, tak aby jak najbardziej skuteczna była modlitwa pasterzy za powierzony im lud.

Egzegeza kan. 901

Wśród norm prawa kanonicznego, u których fundamentów stoi teologia owoców mszalnych, znajduje się kan. 901 KPK. W swojej zwartej treści zawiera bardzo znaczący przekaz: „Kapłan może odprawiać Mszę świętą za kogokolwiek,

zarówno za żywych, jak i za zmarłych” (kan. 901 KPK). Należy zatem przyrzeć się wszystkim elementom tego kanonu oraz prześledzić historię tworzenia się tej normy prawnej wraz z uwzględnieniem źródeł prawa, aby dokładnie zinterpretować i przeprowadzić jego egzegezę.

Źródła prawno-teologiczne dla kan. 901

Wśród źródeł prawa znajduje się wskazany jedynie kanon z Kodeksu Prawa Kanonicznego (por. kan. 809 CIC 1917) oraz dekret *Accidit* z 11 czerwca 1976 wydany przez Świętą Kongregację Doktryny Wiary²². To informacja o tyle znacząca, że w przygotowaniach formuły kanonu dekret ten odgrywał istotną rolę, jeśli chodzi o zmianę brzmienia w stosunku do relatywnej normy poprzedniego Kodeksu.

Należy jednak również wziąć pod uwagę źródła prawa normy prawnej z Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego w celu określenia wszystkich fundamentów przepisu znajdującego się w nowym Kodeksie. Wśród najważniejszych źródeł kan. 809 CIC1917 można wymienić stwierdzenia Soboru Trydenckiego. Chodzi o dwie kwestie związane z aplikowaniem Mszy św. w konkretnych intencjach:

Owoce ofiary (tej krwawej) otrzymuje się przeobficie przez tę niekrwawą, która w żaden sposób nie umniejsza tamtej. Stąd słusznie składa się ją nie tylko za grzechy, kary, zadośćuczynienia i inne potrzeby żyjących wiernych, ale zgodnie z tradycją apostołów, również za zmarłych w Chrystusie, jeszcze nie w pełni oczyszczonych²³.

W tej pierwszej wypowiedzi ojców Soboru Trydenckiego poruszona została kwestia zarówno możliwości sprawowania ofiary eucharystycznej za żywych i to w różnych ich potrzebach, jak i za zmarłych przebywających w czyśćcu²⁴.

²² Por. Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Decretum *Accidit*, AAS 68 (1976), s. 621–622.

²³ Sobór Trydencki, Sesja XXII, R. 2 [c], [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, A. Baron, H. Pietras (red.), t. 4/2, Kraków 2007 (dalej: DSP), s. 641.

²⁴ Wypowiedź ta ściśle jest związana z normą dyscyplinarną zawartą w kanonach o Mszy św.: „Gdyby ktoś mówił, że msza jest tylko ofiarą pochwalną i dziękczynną lub jedynie pamiątką ofiary złożonej na krzyżu, a nie przebłagalną; albo że pomaga wyłącznie przyjmującemu [Komunię] i nie powinna być składana za żywych i umarłych, za grzechy, kary, zadośćuczynienia ani w innych potrzebach – niech będzie wyklęty”; Sobór Trydencki, Sesja XXII, *Kanony o Najświętszej ofierze mszy świętej* 3, [w:] DSP, s. 647.

Tej drugiej kwestii – modlitwy za zmarłych – poświęcony jest drugi tekst źródłowy, kan. 809 CIC₁₉₁₇:

Ponieważ Kościół katolicki – pouczony przez Ducha Świętego, w oparciu o Pismo Święte oraz starożytną tradycję ojców, podczas świętych soborów, a ostatnio na tym ekumenicznym soborze – nauczał, że istnieje czyściec, a dusze w nim zatrzymane wspierane są wstawienictwem wiernych, szczególnie zaś miłą [Bogu] ofiarą ołtarza, święty sobór nakazuje biskupom pilną troskę o to, by chrześcijanie wierzyli, zachowywali, byli nauczani oraz by wszędzie głoszono zdrową naukę o czyścicu, przekazaną przez świętych ojców i święte sobory²⁵.

Oprócz tych wypowiedzi Soboru Trydenckiego źródłami przepisu dotyczącego aplikowania owoców Mszy św. w konkretnych intencjach są też wypowiedzi różnych papieży²⁶. Wszystkie one zawierają pouczenie, że można ofiarować Mszę św. za żywych lub za zmarłych, ponieważ owoce mszalne są skuteczną dla nich pomocą.

W Kodeksie z 1917 roku podane są źródła normy kodeksowej, zaczynając od Soboru Trydenckiego, co mogłoby sugerować, że teologia owoców eucharystycznych rozwinęła się dość późno, a za nią pojawiła się dopiero dyscyplina kanoniczna dotycząca możliwości ofiarowania w intencji żywych i zmarłych sprawowanej przez kapłana Eucharystii. Jednak uważna lektura tych dokumentów prowadzi do wniosków, że jest to zwyczaj, który – jak głoszą ojcowie Soboru Trydenckiego – pochodzi z „tradycji apostołów”. Jest to stanowisko zgodne z nauczaniem wielu Ojców Kościoła, którzy potwierdzają, że Eucharystia sprawowana za zmarłych i za żywych była przekazywana przez pokolenia wierzących i pochodzi z nauczania apostoelskiego. Również liturgia Kościoła oraz archeologia chrześcijańska potwierdzają, że w pierwszych wiekach w modlitwie

²⁵ Sobór Trydencki, Sesja XXV, *Dekret o czyścicu* 1, [w:] DSP, s. 779.

²⁶ Por. Innoentius III, Ep. *Eius exemplo*, 18 dec. 1208, Proffessio fidei Waldensibus praescr., [w:] Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (dalej: DH) 797; Professio fidei (in Conc. Lugdunen. II) a Michaelae Palaeologo Gregorio X oblata, a. 1274, [w:] DH 856; Eugenius IV (in Conc. Florentin.), Cons. *Laetentur caeli*, 6 iul. 1439, §5, [w:] DH 1304; Gregorius XIII, Const. *Sanctissimus*, a. 1575, Professio fidei Graecis praescr., [w:] DH 1866; Benedictus XIV, *Etsi pastoralis*, 26 maii 1742, § I, n. III, [w:] *Fontes*, P. Gasparri (ed.), t. I, Romae 1923, s. 737, n. 328; Benedictus XIV, ep. *Nuper ad Nos*, 16 mart. 1743, Professio fidei Maronitis praescr., [w:] *Fontes*, t. I, dz. cyt., s. 782, n. 335; Pius VI, const. *Auctorem fidei*, 28 aug. 1794, prop. 30, [w:] DH 2630; Pius IX, Ep. Encycl. *Amantissimi Redemptoris*, 3 maii 1858, [w:] *Fontes*, dz. cyt., t. 2, s. 920–925, n. 524; Leo XIII, Ep. Encycl. *Mirae caritatis*, 28 maii 1902, [w:] DH 3363; Benedictus XV, Const. *Incrumentum*, 10 aug. 1915, [w:] *Fontes*, dz. cyt., t. 3, s. 852–854, n. 706.

eucharystycznej wspominano żywych i zmarłych, a w szczególne dni lub rocznice sprawowano Mszę św. w intencji zmarłego²⁷.

Zarys redakcji kan. 901 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku

Historia redakcji kan. 901 KPK jest zasadniczo bardzo krótka. Nie było nad tym kanonem zbyt wielkiej dyskusji teologicznej czy też prawnej. Jedynie przy prezentacji nowej, lekko zmienionej formy kanonu zostało zaproponowane, aby przy uwzględnieniu dekretu Kongregacji Nauki Wiary zrezygnować z brzmienia kan. 2262, ponieważ dopuszczone jest, aby sprawować Mszę św. również za tych, którzy nie są w pełnej jedności z Kościołem katolickim²⁸.

Egzegeza kan. 901 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku

W swojej treści w płaszczyźnie znaczeniowej kan. 901 KPK nie powoduje jakichś kłopotów interpretacyjnych. Przepis prawny w nim zawarty jest bardzo jasny: „kapłan może odprawiać Mszę świętą za kogokolwiek, zarówno za żywych, jak i za zmarłych”. Jednak kiedy przychodzi rozważyć wszystkie przypadki, które mogą być brane pod uwagę w oparciu o ten kanon, otrzymujemy duże bogactwo interpretacyjne.

W pierwszej kolejności jest oczywistym, że prawodawca mówi o kapłanie jako podmiocie sprawującym ofiarę Mszy św., czyli o biskupie lub prezbiterze, bo tylko oni sprawują sakrament Eucharystii *in persona Christi*, tylko oni mogą być szafarzami tego sakramentu. Kan. 900 KPK doprecyzowuje tę kwestię, mówiąc, że chodzi o kapłana ważnie wyświęconego – ze względu na fakt, że aplikowanie specjalnych owoców Eucharystii dokonuje się przez kapłana z tytułu sprawowania tego sakramentu w osobie Chrystusa, a to dokonuje się na mocy sakramentu święceń prezbiteratu i episkopatu, nie zaś ze względu na osobistą predyspozycję kapłana. Stąd też istotę stanowi, aby kapłan był ważnie wyświęcony, bo tylko wtedy działa *in persona Christi*. A zatem należy podkreślić, że kapłan, który nie został ważnie wyświęcony, nie może aplikować intencji Mszy św.; ponieważ nie jest szafarzem Eucharystii, sprawuje Mszę św. nieważnie. W takim przypadku należałoby, w momencie stwierdzenia nieważności święceń, aplikować wszystkie

²⁷ Por. B. Trojanowski, *Il suffragio per le anime purganti nell'epoca patristica*, Roma 2017, szczególnie rozdz. II i III.

²⁸ Por. „*Communicationes*” 13 (1981), s. 244.

intencje mszalne, które zostały przyjęte przez tego nieważnie wyświęconego kapłana. Jeśli byłoby ich zbyt dużo, należałoby się przez ordynariusza miejsca zwrócić do Kongregacji ds. Duchowieństwa, która ma kompetencje redukcji zobowiązań tego rodzaju²⁹. W takim przypadku taka petycja wydaje się jak najbardziej uzasadniona. Podobnie ktoś, kto uzurpowałby sobie władzę święceń, nie sprawuje ważnie Eucharystii, a zatem nie może aplikować specjalnych owoców ofiary Mszy św., ponieważ nie sprawuje ani sakramentu, ani nie działa w osobie Chrystusa (por. kan. 900 §1 KPK). Za takie uzurpowanie sobie władzy święceń i symulowanie sakramentu, bez względu na motywację, czy to świętokradczą, czy ze względu na możliwość przyjęcia ofiary mszalnej, jest przewidziana kara *latae sententiae* dla wiernych obrządku łacińskiego, a jeśli ten, kto symulował, jest duchownym, zaciąga z mocy samego prawa karę suspensy, w przypadku wiernych świeckich interdymy (por. kan. 1378 § 2, 1°). W sytuacji wiernych obrządków wschodnich kara zostaje nałożona i możliwa jest nawet ekskomunika większa (por. kan. 1443 KKKW).

Następnie prawodawca przez stwierdzenie „może odprawiać Mszę świętą za kogokolwiek” potwierdza, w obowiązującym systemie prawa kanonicznego, wielowiekową praktykę Kościoła, sięgającą tradycji apostoelskiej sprawowania Eucharystii w intencji żywych i zmarłych. Jednak należy stwierdzić, że stwierdzenie „za kogokolwiek” (łac. *quibusvis*) jest terminem bardzo szerokim i w specyfice tej normy kodeksowej może spowodować największą trudności. Dla właściwego zrozumienia tego słowa w kontekście całego kanonu należy pamiętać, że treść kanonu w stosunku do paralelnego z poprzedniego Kodeksu została nieznacznie zmieniona. To znaczy usunięto klauzulę opisującą przypadki zawarte w kan. 2262 § 2, 2° CIC 1917. W nim przewidziane były przepisy dotyczące możliwości sprawowania Eucharystii przez kapłana w intencji ekskomunikowanego, jeśli jest to Msza św. „prywatna” (łac. *Missa privata*), z wykluczeniem skandalu, jeśli to intencja za zmarłego, a jeśli za żywego, to wyłącznie o jego nawrócenie (por. kan. 2262 § 2, 2° CIC 1917). Jednak pojawiające się słowo „ktokolwiek” już w Kodeksie z 1917 roku nasuwało wiele wątpliwości i trudności interpretacyjnych. W związku z tym do Kongregacji Nauki Wiary spływały pytania związane z możliwością odprawiania Mszy św. w intencji wiernych z innych kościołów i wspólnot eklesjalnych, którzy nie są w pełnej jedności z Kościołem katolickim. Kongregacja na te zapytania odpowiedziała w formie dekretu, rozwiązując wątpliwości³⁰. W formułowaniu nowego przepisu prawnego ten dokument został uwzględniony i jest wymieniony jako źródło

²⁹ Por. Jan Paweł II, Konstytucja Apostolska *Pastor Bonus*, art. 97, 2°, AAS 80 (1988), s. 884.

³⁰ Por. Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Decretum *Accidit*, dz. cyt., s. 621–622.

prawa, jedyne oprócz kan. 809 z poprzedniego Kodeksu, a zatem to właśnie ten dokument wpłynął na nieznaczne modyfikacje kanonu w nowym Kodeksie.

Ustawodawca po stwierdzeniu, że Msza św. może być odprawiana przez kapłana za „kogokolwiek”, doprecyzowuje, że „zarówno za żywych, jak i za zmarłych”. Należałoby zatem stwierdzić, że w przypadku żywych beneficjentem specjalnego owocu wypływającego z posługi ministerialnej kapłana może być każdy żyjący człowiek. Jednak należy kierować się, szczególnie w takich kwestiach, roztropnością duszpasterską. W przypadku określenia, czy można aplikować Mszę św. w intencji żywego, nadal można kierować się wyznacznikiem zawartym w klauzuli kan. 2262 § 2, 2° CIC 1917, a mianowicie *remoto scandalo*. Jeśli jest oddalone jakiegokolwiek zgorszenie wśród wiernych, oznacza to, że za tę osobę można odprawić Mszę św. Z drugiej strony zrezygnowanie z tejże klauzuli powoduje, że należy rozumieć, iż intencja Mszy św. może być również inna niż tylko o nawrócenie, np. o łaskę zdrowia. Skoro to ograniczenie zostało zniesione, to znaczy, że utraciło moc obowiązującą. Podobnie jak wcześniej przywołany wyznacznik wykluczenia skandalu, jednak on bez względu na moc prawną danego przepisu obowiązuje w rozumieniu roztropności duszpasterskiej.

Wziąwszy te elementy pod uwagę, należy stwierdzić, że owoce Mszy św. mogą być aplikowane w intencji każdego żywego, nawet jeśli chodzi o tych, którzy są daleko od Kościoła lub zerwali z nim jedność (apostaci, osoby, które notorycznie porzucają wiarę katolicką, schizmatycy, heretycy), oraz za tych, którzy zaciągnęli na siebie kary kościelne (ekskomunikowani, suspendowani, z karą interdyktu). Chociaż nie zaznaczono, jak w poprzednim Kodeksie w przypadku ekskomunikowanych, że jest możliwe sprawowanie intencji o ich nawrócenie, to jednak owocność jakiegokolwiek łaski zakłada także tę intencję. Nie może ktoś skutecznie przyjąć owoców Mszy św., jeśli nie dokonuje się w nim uświęcenie. A zatem tak naprawdę każda intencja za żywych – zwłaszcza tych, którzy utracili z różnych powodów łaskę uświęcającą, a przez to również łączność z Kościołem – zakłada ich nawrócenie. Co więcej, w przypadku modlitw eucharystycznych, w których można wspominać imiona żywych, należałoby nie wypowiadać tych imion, których nie można zaliczyć do grona ochrzczonych, będących w jedności z Kościołem katolickim lub których wspomnienie dla wspólnoty mogłoby być zgorszeniem.

W przypadku aplikowania owoców Mszy św. za zmarłych należy kierować się roztropnością duszpasterską. Jednak w tym przypadku z pomocą przychodzi nam przepis zawarty w dekrete Kongregacji Nauki Wiary, który może stanowić wyjaśnienie dla normy kodeksowej, skoro znajduje się w jej źródłach, a przez to pomaga zrozumieć *mens legislatoris* (por. kan. 17 KPK). Dekret *Accidit* dotyczy możliwości sprawowania Eucharystii w intencji zmarłych niebędących w pełnej

jedności z Kościołem katolickim, jeśli są spełnione dwa warunki: Msza św. będzie sprawowana dla bliskich, przyjaciół lub podwładnych zmarłego oraz nie będzie zgorszenia wśród wiernych według osądu ordynariusza³¹. W ten sposób został abrogowany zakaz sprawowania jakiegokolwiek Mszy św. za zmarłych, którzy za życia nie byli w pełnej łączności z Kościołem (por. kan. 1240 § 1, 1° CIC 1917; 1241 CIC 1917). Obecnie zakaz sprawowania pogrzebu katolickiego obejmuje „odmowę odprawienia jakiegokolwiek Mszy świętej pogrzebowej” (kan. 1185 KPK). Ta odmowa obejmuje notorycznych apostatów, heretyków, schizmatyków, osoby, które wybrały spalenie swojego ciała z motywów przeciwnych wierze chrześcijańskiej, innych jawnych grzeszników, przyznanie którym pogrzebu mogłoby wywołać publiczne zgorszenie wśród wiernych (por. kan. 1184 KPK). Ta odmowa została ograniczona do sprawowania Mszy św. pogrzebowej w jakiegokolwiek formie, a nie dotyczy Mszy św. za zmarłego. A zatem w rocznicę śmierci czy z innych okazji można w formie duchowej pomocy zmarłemu ofiarować w jego intencji owoce Mszy św. wynikające z posługi kapłana. Jednak należy pamiętać, że tylko w przypadku ochrzczonych można wymienić ich imiona w modlitwach eucharystycznych. W oparciu o Dekret *Accidit* należy dodać, że w przypadku ochrzczonych niebędących za życia w pełnej jedności z Kościołem katolickim nie należy wymienić ich imion w modlitwie eucharystycznej³². Podobnie należałoby uczynić w przypadku tych zmarłych, którym odmówiono pogrzebu katolickiego³³.

Ze względu na brzmienie kanonu należy również wykluczyć pewnego rodzaju intencje, które nie dadzą się pogodzić z wiarą i moralnością chrześcijańską. W pierwszej kolejności należy stwierdzić, że nie ma potrzeby modlić się za świętych i błogosławionych, ponieważ oni nie potrzebują już modlitwy. Owszem, można się modlić o pomnożenie ich kultu lub o kanonizację dla błogosławionego³⁴. Również nieprzewidziane jest odprawianie nabożeństwa pogrzebowego, a co za tym idzie także innych mszy przebiegalnych za dzieckiem, które zmarło po chrzcie świętym, a przed wejściem w wiek rozeznania. Ponieważ wierzymy, że przez chrzest święty dziecko stało się przybranym dzieckiem Bożym, a skoro zostało wezwane przez Boga do siebie, to ufamy, że On dał mu udział w życiu wiecznym³⁵, dlatego też Msza św. w czasie pogrzebu dziecka nie jest sprawowana za zmarłego, a raczej aby Bóg zesłał pociechę dla

³¹ Por. Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Decretum *Accidit*, dz. cyt., s. 622.

³² Por. Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Decretum *Accidit*, dz. cyt., s. 622.

³³ Por. M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia...*, dz. cyt., s. 43.

³⁴ Por. M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia...*, dz. cyt., s. 43.

³⁵ Por. *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1998, nr 197 A.

rodziców i rodziny. Stąd też przepisy liturgiczne na pogrzeb dziecka przewidują biały kolor szat³⁶. Co więcej, w układzie Mszału Rzymskiego formularze Mszy pogrzebowych dla dzieci stanowią osobny komplet obok innych czterech zbiorów: *Msze pogrzebowe*, *Msze w rocznicę śmierci lub pogrzebu*, *Msze w różne wspomnienia zmarłych*, *Modlitwy za zmarłych*³⁷. Msze w czasie pogrzebów dzieci zostały wyłączone z formularzy pogrzebowych³⁸.

Podobnie nasuwa się myśl, że nie powinno się sprawować Mszy św. za potępionych, ponieważ im ta modlitwa już nie pomoże, ale ze względu na sam fakt, iż Kościół nie dokonuje publicznego potępienia w takiej formie, jak dokonuje publicznej kanonizacji. Z tego względu nie mamy pewności, kto jest potępiony, a zatem nie możemy stwierdzić, że w intencji tego zmarłego nie można odprawić Mszy św.³⁹

Wśród intencji, których nie należy przyjmować, z pewnością powinny znaleźć się takie, które nie są zgodne z duchem Ewangelii Chrystusowej. W myśl słów Apostoła „błogosławcie, a nie złorzeczcie” (Rz 12,14b) nie należałoby przyjmować żadnych intencji złorzeczących bliźniemu.

Pozostaje jeszcze kwestia intencji, których ofiarodawca nie chce wypowiedzieć na głos, jak „intencja Panu Bogu wiadoma” lub „według intencji ofiarodawcy” (łac. *dantis*). Rzeczywiście eksperci w dziedzinie prawa kanonicznego dopuszczają możliwość odprawienia Mszy św. po prostu w intencji tego – lub jeszcze bardziej precyzyjnie, według intencji tego – kto złożył ofiarę⁴⁰. Nie jest koniecznym, aby kapłan sprawujący Mszę św. znał taką intencję; może być ona znana jedynie Panu Bogu i ofiarodawcy, stąd jej nazwy. Co więcej, z roztropności duszpasterskiej wynika, że kapłan nie powinien się domagać wyjawienia takiej intencji, ponieważ może ona dotyczyć bardzo delikatnej materii. Jeśli intencja byłaby niegodziwa lub złorzecząca, to z pewnością owoce nie zostaną udzielone, ze względu na fakt, że nie są zgodne z wolą Bożą.

Podobnie jest w przypadkach, kiedy wypowiedzanie intencji mszalnej na głos w danych okolicznościach mogłoby spowodować zgorszenie, np. w małej społeczności, modlitwa w intencji kogoś, kto popełnił jakąś zbrodnię, mogłaby spotkać się z wielkim niezrozumieniem, a wręcz publicznym sprzeciwem wiernych, tak jak modlitwa za polityka w dniu wyborów, kiedy obowiązuje cisza wyborcza itp. W takich sytuacjach usprawiedliwione jest odprawienie Mszy św.

³⁶ Por. *Obrzędy pogrzebu...*, dz. cyt., nr 137.

³⁷ Por. *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 204–242.

³⁸ Por. M. Szypa, *Nadzieja zbawienia w liturgii pogrzebu dzieci*, „Liturgia Sacra” 22 (2016), s. 475.

³⁹ Por. M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia...*, dz. cyt., s. 43.

⁴⁰ Por. M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia...*, dz. cyt., s. 42.

bez publicznego ogłoszenia, a jedynie stwierdzenie, że jest sprawowana według intencji ofiarodawcy. Nie jest wymagane poinformowanie o tym, że nie zostanie ogłoszona intencja, choć ze względu na zwyczaj panujący we wspólnotach parafialnych zachowanie go w szczególnych sytuacjach może powodować nieporozumienia. Dlatego warto zatroszczyć się o to, aby w momencie przyjmowania takiej intencji poinformować, że nie zostanie ona ogłoszona publicznie. Gdyby kapłan przyjął taką intencję wcześniej, a dopiero potem zorientował się o możliwym zgorszeniu, to należałoby powiedzieć ofiarodawcy o tym, że Msza św. będzie sprawowana w danej intencji bez publicznego ogłoszenia jej. Jeśli byłoby to niemożliwe, kapłan i tak może postąpić w ten sposób. Powszechne prawo nie nakłada obowiązku wygłaszania przyjętych intencji, a jedynie wypełnienie obowiązku odprawienia i aplikowania Mszy św. w intencji tych, którzy złożyli ofiarę (por. kan. 949 KPK). Kapłan jest zaś zobowiązany do tego, aby odsunąć niebezpieczeństwo zgorszenia, a zatem roztropność duszpasterska nakazuje, aby w takich przypadkach nie wypowiadał publicznie intencji, w której aplikuje owoce Mszy św.

Specyficzne formy aplikowania owoców Mszy Świętej

Zwyczajnym sposobem aplikowania owoców Mszy św. jest ofiarowanie podczas sprawowania Eucharystii intencji jednego ofiarodawcy. Jednak Kościół rozpoznaje i dopuszcza inne specyficzne formy aplikowania owoców sprawowanej Eucharystii wynikających z posługi ministerialnej kapłana. Wśród nich są msze gregoriańskie oraz msze zbiorowe. Wszystkie formy specyficzne powinny być jednak zatwierdzone przez Kongregację ds. Duchowieństwa jako kompetentną dykasterię Kurii Rzymskiej.

Msze Święte gregoriańskie

Nazwa pochodzi od papieża św. Grzegorza Wielkiego († 604). W *Dialogach* opisał on sytuację mnicha Justusa, który zmarł, złamawszy regułę, przez co popełnił grzech i cierpiał. Święty Grzegorz nakazał odprawienie 30 mszy przez kolejne dni. Kiedy została odprawiona ostatnia, zmarły mnich ukazał się i powiedział swojemu bratu, że został przyjęty do grona świętych⁴¹. W tym

⁴¹ Por. Grzegorz Wielki, *Dialogi* (IV, 57.8-16), tłum. E. Czerny, A. Świderkówna, Kraków 2007, s. 369-372.

wydarzeniu zwykło się widzieć początki Mszy św. gregoriańskiej – takie stanowisko potwierdził papież Benedykt XIV⁴². Niemniej jest bardzo prawdopodobne, że taka praktyka była znana już wcześniej, a opowiadanie przedstawia zwykły opis praktyki będącej już jakiś czas w użyciu w latach św. Grzegorza Wielkiego, którym on dał rozgłos swoim autorytetem⁴³. Ta hipoteza jest o tyle prawdopodobna, że św. Grzegorz nie wyjaśnia nikomu, dlaczego wybrał liczbę 30 dni. Ta liczba miała już wartość dla pogan, a w czasach starożytnego chrześcijaństwa znalazła nowe znaczenie wewnątrz doktryny i zwyczajów Kościoła⁴⁴. Możliwe jest też, że pierwowzór w liczbie dni modlitwy jako pomocy zmarłemu można upatrywać w hebrajskim *Kadisz*⁴⁵, przez co taka praktyka mogłaby znaleźć swój fundament biblijny w czasie żałoby, którą Izraelici zachowali po śmierci Mojżesza (por. Pwt 34,8)⁴⁶. Kongregacja Odpustów potwierdziła zwyczaj praktykowania mszy gregoriańskich oraz to, że wiara w ich skuteczność uwolnienia zmarłych od kar czyścowych jest pobożna i rozsądna, a praktyka, by były sprawowane w Kościele, jest zatwierdzona⁴⁷.

Oprócz teologii Mszy św. gregoriańskich należy przedstawić normy, które dotyczą ich sprawowania. Msza św. gregoriańska może być sprawowana za tylko jednego wiernego zgodnie z tradycją. Nie może być sprawowana jedna „gregorianka” za kilku zmarłych lub w intencji osoby żyjącej. Msze gregoriańskie to 30 nabożeństw sprawowanych przez 30 kolejnych dni. Jednak dla uzasadnionej przyczyny mogłyby być one przerwane np. ze względu na Triduum Paschalne, ze względu na chorobę kapłana, ze względu na Mszę św. pogrzebową lub ślubną⁴⁸. Wydaje się jednak, że jeśli prawo partykularne dopuszcza binowanie ze względu na Mszę św. obrzędową, to przerwanie Mszy św. gregoriańskich nie jest uzasadnione. Tym bardziej że nie muszą być sprawowane przez jednego kapłana, a mogą przez kilku, nawet 30, w Mszy św. sprawowanej indywidualnie

⁴² Por. J. Bricout, *Trentain*, [w:] *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, Paris 1925, s. 737.

⁴³ Por. J.-C. Schmitt, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, Roma–Bari 2003, s. 45.

⁴⁴ Por. C. Polacchi, *Suffragio dei defunti e “messe gregoriane” nel IV libro dei Dialogi*, [w:] *La teologia dal V all’VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana (Roma, 9-11 maggio 2013)*, Roma 2014, s. 427.

⁴⁵ Por. G.B. Baroffio, *Messe Gregoriane*, [w:] *Enciclopedia Gregoriana. La vita, l’opera e la fortuna di Gregorio Magno*, Firenze 2008, s. 222.

⁴⁶ Por. C. Polacchi, *Suffragio dei defunti...*, dz. cyt., s. 427.

⁴⁷ Por. F.M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis De Sacramentis*, t. 1: *De sacramentis in genere, de Baptismo, Confirmatione et Eucharistia*, Taurini–Romae 1953, n. 722, s. 681.

⁴⁸ Por. Sacra Congregatio Concilii, *Declaratio De continuitate celebrationis Missarum Tricenarii Gregoriani*, AAS 59 (1967), s. 229–230.

lub w koncelebrze⁴⁹. Istotą specyfiki owoców Mszy św. gregoriańskiej jest zatem łańcuch 30 nabożeństw odprawianych dzień po dniu i połączona z nimi wiara w możliwość zakończenia kar czyścowych dla zmarłego.

Msze zbiorowe

W myśl kan. 948 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku „należy odprawić oddzielnie Msze św. w intencji tych, za których została złożona i przyjęta ofiara, nawet niewielka”. Jest zatem zwyczajną formą sprawowania Eucharystii i aplikowania jej specjalnych owoców w intencji jednego ofiarodawcy. Jednak w ostatnich latach rozpowszechniła się praktyka Mszy św. zbiorowych, ponieważ istnieje więcej ofiar mszalnych i intencji niż w rzeczywistości jest to możliwe do aplikowania przez kapłanów. W związku z tym Kongregacja ds. Duchowieństwa wydała dekret *Mos iugiter* z 22 lutego 1991 roku, aby zapobiec i zweryfikować możliwe nadużycia w tak delikatnej kwestii, jaką jest Najświętsza Eucharystia⁵⁰. W dekreście przedstawione są warunki, które należy zachowywać przy sprawowaniu Mszy św. zbiorowych: wierni muszą być uprzednio i jasno poinformowani o tym, że składają ofiarę na Mszę św. zbiorową⁵¹; Msza św. powinna być jasno określona co do dnia i godziny oraz miejsca jej sprawowania; nie mogą być sprawowane więcej niż dwie Msze św. zbiorowe w tygodniu⁵². Ograniczenie to jest spowodowane troską o zachowanie wrażliwości i świadomości wiernych co do celu ofiary, składanej, by została odprawiona w danej intencji Eucharystia, a także aby odsunąć jakiegokolwiek zgorszenie związane z możliwością wrażenia zysku albo świętokupstwa⁵³.

Trzeba dodać, że u podstaw dopuszczenia takiej praktyki niechybnie stoi opinia teologiczna, że owoce specjalne Mszy św. są nieograniczone, jak sama ofiara Jezusa na krzyżu, jeśli rozważy się fakt, że to przyjmujący owoce nie są w stanie skutecznie ich wszystkich podjąć. Stąd możliwe jest zwiększenie beneficjentów owoców specjalnych, jednak nie może się ono odbyć bez ich wiedzy i zgody. Z tego powodu Kongregacja ds. Duchowieństwa wprowadziła takie restrykcje prawne dotyczące tej specyficznej formy aplikowania owoców eucharystycznych wynikających z posługi kapłańskiej.

⁴⁹ Por. M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia...*, dz. cyt., s. 44.

⁵⁰ Por. B.F. Pighin, *Diritto sacramentale canonico*, Venezia 2016, s. 186.

⁵¹ Por. Congregatio pro Clericis, decr. *Mos iugiter* (22 febr. 1991), art. 2, § 1, AAS 83 (1991), s. 443–446.

⁵² Por. Congregatio pro Clericis, decr. *Mos iugiter*, dz. cyt., s. 443–446.

⁵³ Por. Congregatio pro Clericis, decr. *Mos iugiter*, dz. cyt., s. 443–446.

Przykład praktyki niezaaprobowanej przez Stolicę Świętą

Nie powinno tworzyć się nowych specyficznych form aplikowania owoców Mszy św. ze względu na fakt, że mogą one przynieść szkodę dla samego zwyczaju i przyjętych form aplikowania owoców. Prawdopodobnie ze względu na istnienie mszy gregoriańskich za zmarłych pojawiały się różnego rodzaju nieuzasadnione zwyczaje aplikowania Mszy św. za żywych⁵⁴. Wśród zwyczajów niezaaprobowanych przez Stolicę Świętą należy wspomnieć o praktyce zwanej *quadragintaquatuor Missarum* wprowadzonej przez bernardynów z Rzeszowa, którzy po I wojnie światowej propagowali praktykę 44 Mszy św. za żywego wiernego, który po odprawieniu ich (niekoniecznie przez kolejne dni) po swojej śmierci miałby po trzech dniach być uwolniony od kar czyśćcowych. Wprowadzenie takiej praktyki próbowano uzasadniać jako *ex revelatione divina*, tj. pochodzące z objawienia Bożego⁵⁵. W tej sprawie interweniowała Kongregacja Świętego Oficjum, która pismem z 17 marca 1934 roku, zatwierdzonym przez papieża Piusa XI, potępiła praktykę, zabraniając jednocześnie dalszego propagowania jej i uniemożliwiając przyjmowanie stypendiów mszalnych czy zbierania ich na ten cel. Wszyscy, którzy nie podporządkowaliby się tej decyzji i praktykowali ten model *quadragintaquatuor Missarum*, zaciągali na siebie kary kościelne *ipso facto* – duchowni karę suspensy *a divinis*, natomiast wierni świeccy karę pozbawienia prawa do przyjmowania sakramentów⁵⁶. Tak ciężkie kary i to zaciągane z samego faktu praktykowania tej formy aplikowania Mszy św., zarówno dla duchownych, jak i dla świeckich, oraz słabe umotywowanie istnienia opinii dotyczącej możliwości aplikowania w takiej formie owoców Mszy św. spowodowały, że praktyka przestała istnieć⁵⁷.

Stąd wniosek, że nie należy wprowadzać jakichś szczególnych praktyk i zwyczajów w tej materii, a jeśli już takie są potrzebne lub przydatne, warto zatroszczyć się przynajmniej o aprobatę ordynariusza miejsca.

Zakończenie

Na podstawie przedstawionych kwestii można zaobserwować, jak bardzo w tej materii są powiązane aspekty teologiczne z aspektami prawa kanonicznego.

⁵⁴ Por. G.B. Baroffio, *Messe Gregoriane*, dz. cyt., s. 223.

⁵⁵ Por. M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia...*, dz. cyt., s. 44.

⁵⁶ Por. Suprema Sacra Congregatio S. Officii, Decr. *Praxis quam dicunt «quadragintaquatuor Missarum» reprobatur*, AAS 26 (1934), s. 233.

⁵⁷ Por. M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia...*, dz. cyt., s. 44.

Wszystkie decyzje dyscyplinujące materię intencji mszalnych mają swoje korzenie w teologii. Z przeanalizowanych zagadnień dotyczących owoców sprawowanej Eucharystii i norm odnoszących się do aplikowania Mszy św. w intencji ofiarodawcy wyodrębnia się fundament tej praktyki: jest nią sprawowanie Eucharystii przez kapłana w imieniu Chrystusa; on przedstawia intencję w osobie Chrystusa, czyli to sam Chrystus ofiaruje siebie w tej intencji, którą sprawuje kapłan. Wynika z tego, jak wielka jest jedność sakramentalna kapłana z Chrystusem podczas sprawowania Eucharystii. To wielki dar i wielka odpowiedzialność, stąd nieustanna troska Kościoła, aby dyscyplina dotycząca przyjmowania ofiar mszalnych i ofiarowania owoców wynikających z ministerialnej posługi kapłanów była wiernie zachowywana i aby w zwyczaju praktyki przekazywania tych specjalnych owoców nie było nadużyć, które mogłyby stać się powodem zgorszenia u wiernych albo przyczyną jakiegoś niezrozumienia istoty sprawy.

Bibliografia

- Baroffio G.B., *Messe Gregoriane*, [w:] *Enciclopedia Gregoriana. La vita, l'opera e la fortuna di Gregorio Magno*, Firenze 2008.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.
- Bricout J., *Trentain*, [w:] *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, Paris 1925.
- Cappello F.M., *Tractatus canonico-moralis De Sacramentis*, t. 1: *De sacramentis in genere de Baptismo, Confirmatione et Eucharistia*, Taurini–Romae 1953.
- Congregatio pro Clericis, Decr. *Mos iugiter* (22 febr. 1991), „Acta Apostolicae Sedis” 83 (1991), s. 443–446.
- Fontes*, P. Gasparri (ed.), t. 1, Romae 1923.
- García Ibáñez Á., *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul ministero eucaristico*, Roma 2008.
- Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tłum. E. Czerny, A. Świderkówna, Kraków 2007.
- Jan Paweł II, Konsytuacja Apostolska *Pastor Bonus* (28 czerwca 1988), art. 97, 2°, „Acta Apostolicae Sedis” 80 (1988), s. 841–912.
- Jan Paweł II, List Apostolski *Dominicae Cenaе* (24 lutego 1980) 8, „Acta Apostolicae Sedis” 72 (1980), s. 128–129, polskie tłumaczenie za: Wiara.pl, <https://papiez.wiara.pl/doc/377312>. Dominicae-cenae-o-tajemnicy-i-kulcie-Eucharystii/8 [dostęp: 6.02.2021].
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
- Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1998.
- Pastuszko M., *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, Kielce 1997.
- Paweł VI, Encyklika *Mysterium fidei* (3 września 1965), „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 761, polskie tłumaczenie za: Opoka.pl, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/mysterium_fidei_03091965.html [dostęp: 6.02.2021].

- Pighin B.F., *Diritto sacramentale canonico*, Venezia 2016.
- Polacchi C., *Suffragio dei defunti e "messe gregoriane" nel IV libro dei Dialogi*, [w:] *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 9-11 maggio 2013)*, Roma 2014, s. 419–433.
- Rambaldi G., *Eucaristia: il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa*, Roma 1957.
- Ruotolo D., *Chi morrà, vedrà. Il Purgatorio e il Paradiso*, Napoli 1984.
- Sacra Congregatio Concilii, *Declaratio De continuitate celebrationis Missarum Tricenarii Gregoriani*, „Acta Apostolicae Sedis” 59 (1967), s. 229–230.
- Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Decretum Accidit* (11 iun. 1976), „Acta Apostolicae Sedis” 68 (1976), s. 621–622.
- Schmitt J.-C., *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, Roma–Bari 2003.
- Sobór Trydencki, Sesja XXII, *Kanony o Najświętszej ofierze mszy świętej* 3, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, A. Baron, H. Pietras (red.), t. 4/2, Kraków 2007.
- Sobór Trydencki, Sesja XXII, *Nauka o mszy świętej*, R. 2, [c], [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, A. Baron, H. Pietras (red.), t. 4/2, Kraków 2007.
- Sobór Trydencki, Sesja XXV, *Dekret o czyszczeniu* 1, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, A. Baron, H. Pietras (red.), t. 4/2, Kraków 2007.
- Suprema Sacra Congregatio S. Officii, *Decr. Praxis quam dicunt «quadraointaquatuor Missarum» reprobatur*, „Acta Apostolicae Sedis” 26 (1934), s. 233.
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 28: *Eucharystia*, Londyn 1974.
- Szypa M., *Nadzieja zbawienia w liturgii pogrzebu dzieci*, „Liturgia Sacra” 22 (2016), s. 475–482.
- Trojanowski B., *Il suffragio per le anime purganti nell'epoca patristica*, Roma 2017.
- „Communicationes” 13 (1981), s. 244.

BARTOSZ TROJANOWSKI (KS. DR) – jest absolwentem Papieskiego Uniwersytetu Santa Croce w Rzymie (teologia dogmatyczna) oraz Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie (prawo kanoniczne) oraz adiunktem na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. W Kurii Metropolitalnej Wrocławskiej pełni urząd wikariusza biskupiego ds. dyscypliny sakramentów i duchowieństwa.

Maik Schmerbauch

Universität Hildesheim, Germany
schmeichi@web.de
ORCID: 0000-0001-9386-389X

Die Vinzentinerinnen im Breslauer Annakrankenhaus während des Dritten Reiches und in der Nachkriegszeit (1933–1947)

The Daughters of Charity in the Saint Anne's Hospital in Breslau
During the Third Reich and in the Post-War Years (1933–1947)

ABSTRACT: There is yet no research on the charitable engagement of the Daughters of Charity of Saint Vincent de Paul in Silesia in 19th and 20th century. They only were a minor community among the wide range of German catholic communities and orders in Silesia, but despite this they had a great impact on hospital charity in the region. This article deals with the importance of their work during the time of the Third Reich and Second World War in the Saint Anne's Hospital in Breslau. The information has been derived from new sources found in the archives of the motherhouse of the Daughters in Cologne. The text traces their history from the beginning of the order's engagement in Saint Anne's Hospital at the end of the 19th century, discusses the structure and organization of their work until 1933, and their further development until the outbreak of the Second World War. The sisters' charitable work during the War up to the end of the German period in Silesia concludes the paper. Attention is given to how the Daughters took care of the sick and the weak, and describes their service at the time of hostilities and their final evacuation from Silesia.

KEY WORDS: Daughters of Charity, care for the sick, Third Reich, Wrocław/Breslau, World War II

ABSTRAKT: W dotychczasowej literaturze brakuje badań nad działalnością charytatywną Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo na Śląsku w XIX i XX wieku. Choć Zgromadzenie było niewielką wspólnotą na tle szerokiego spektrum niemieckich katolickich wspólnot i zakonów na Śląsku, wywarło ogromny wpływ na działalność w szpitalach w tym regionie. Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie znaczenia pracy szarytek w okresie III Rzeszy i II wojny światowej w szpitalu św. Anny w ówczesnym Breslau na podstawie nowych źródeł odnalezionych w archiwum ich domu macierzystego w Kolonii. Omówiono historię Zgromadzenia od początku

zaangażowania w prace szpitala św. Anny pod koniec XIX wieku, strukturę i organizację ich działań do 1933 roku oraz dalszy rozwój aż do wybuchu II wojny światowej. W ostatniej części artykułu zaprezentowano działalność charytatywną sióstr w czasie wojny aż do końca okresu niemieckiego na Śląsku. Zwrócono również uwagę na sposób sprawowania opieki nad chorymi i słabymi, służbę Sióstr w czasie działań wojennych oraz ostateczną ewakuację ze Śląska.

SŁOWA KLUCZOWE: szarytki, opieka nad chorymi, Trzecia Rzesza, Wrocław, druga wojna światowa

Einleitung

Zu einer katholischen Krankenhausgeschichte des deutschen Schlesiens vom 19. Jahrhundert bis zum Übergang Schlesiens an Polen 1945 sind bislang nur wenige quellenbasierte wissenschaftliche Aufsätze auf deutscher Seite erschienen. Dabei war das in Teilen konfessionell lutherisch als auch katholisch geprägte traditionelle Gebiet Schlesiens ein bedeutendes Gebiet des Deutschen Reiches mit zahlreichen katholischen und evangelischen Einrichtungen der Kranken-, Kinder- und Altenpflege, die von vielen caritativen Orden beider Kirchen im Dienst für die Gesundheit der Menschen standen. Ein bedeutender katholischer Orden im schlesischen Gesundheitswesen waren darunter die Schwestern bzw. Töchter des Hl. Vinzenz vom Paul, auch als die Vinzentinerinnen bekannt. Sie gründeten sich im 16. Jahrhundert in Paris und wurden in den folgenden Jahrhunderten ein sehr bedeutender Teil der deutschen und europäischen Krankenhauspflege, und sie sind bis heute in vielen Ländern der Erde, Europa und in Deutschland aktiv tätig.¹

¹ Vgl. zur katholischen Krankenhausgeschichte und zu Schlesiens: B. Jungnitz, *Von Andalusien nach Schlesien. Entwicklung neuzeitlicher Krankenpflege am Beispiel der schlesischen Kongregation der Schwestern von der heiligen Elisabeth*, „Historia Hospitalium“ 26 (2008/2009), S. 13–56; M. Wójtowicz, *Ehemalige Krankenhäuser in Breslau*, Breslau 2008; B. Jungnitz, *Paris 1633 – Meilenstein in der Entwicklung neuzeitlicher Krankenpflege. Vinzenz von Paul und die Genossenschaft der Vinzentinerinnen – Filles de la Charité*, „Historia Hospitalium“ 27 (2010/2011), S. 223–238; M. Schmerbauch, *Die Vinzentinerinnen im Bistum Breslau und ihre Fürsorge im Ersten Weltkrieg 1914–1918*, [in:] *Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte*, C. Brodtkorb, N. Fiedler (Hg.), Jahrgang 15, Heiligenstadt 2019, S. 217–228; A. Thomsen, *Katholisches Krankenhauswesen im Ruhrrevier. Entwicklungen und Akteure von den Anfängen der Industrialisierung bis zum Ersten Weltkrieg*, Münster 2012; A. Thomsen, *Konkurrenz oder soziale Notwendigkeit? Das Verhältnis katholischer Krankenhäuser im Ruhrrevier zu anderen Wettbewerbern bis zum Ersten Weltkrieg*, „Historia Hospitalium“ 28 (2012/2013), S. 29–49; M. Slon, *Breslauer Hospitalstiftungen*, [in:] „Archiv für Schlesische Kirchengeschichte“ 56 (1998), S. 173–185; M. Schmerbauch, *Krankenpflege*

So kamen die Vinzentinerinnen auch nach Schlesien und damit in das Jurisdiktionsgebiet des fast tausend Jahre alten Bistums Breslau, und zwar um die Mitte des 19. Jahrhunderts.² Ein wichtiger Grund dafür war der Ruf des Breslauer Bischofs Kaspar Melchior Diepenbrock³ (1798–1853) nach Unterstützung in der Krankenpflege zur Zeit der Industrialisierung des preußischen Schlesiens. Er fand bei den Vinzentinerinnen aus der Ordensprovinz mit dem westpreußischen Mutterhaus Kulm (pl. Chełmno) Unterstützung, so dass die Kulmer Oberin erste Schwestern zur Pflege der Typhuskranken nach Oberschlesien schickte. Auch der katholische Adel Schlesiens schätzte die caritativen Orden in einem hohem Maße und begann Niederlassungen finanziell zu unterstützen.⁴ Der Bismarcksche Kulturkampf setzte der Ausbreitung auch der Vinzentinerinnen für kurze Zeit in Schlesien Grenzen, doch nach dem Ende des Bismarckschen Kirchenkampfes war auch die Zeit der Restriktionen gegen die katholischen caritative Orden schnell vorbei.⁵

Der vorliegende Aufsatz möchte anhand der wenigen Literatur zum St. Anna-Krankenhaus und anhand von erhaltenen schriftlichen Quellen, vor allem hand- und maschinenschriftliche Briefe der Vinzentinerinnen, die im Archiv im heutigen Mutterhaus in Köln lagern, die Geschichte des St. Anna-Krankenhauses in Breslau zur Zeit des Dritten Reiches und des Zweiten Weltkrieges näher in den Blick nehmen, wobei insbesondere die Erfahrungs- und Gefühlswelt der Schwestern während der Kriegszeit und um das Kriegsende einen Fokus bilden werden. Die Leitfrage soll sein, wie die Schwestern ihre Umstände v.a. in der

und Armenfürsorge im Erzbistum Breslau zur Zeit des Nationalsozialismus 1933 bis 1945 am Beispiel der Vinzentinerinnen, [in:] *Sammelband Konfessionelle Wohlfahrtseinrichtungen im Nationalsozialismus in Mitteldeutschland*, Evangelisch-Lutherischen Diakonissenhaus (Hg.), Leipzig 2021; M. Schmerbauch, *Kölner Vinzentinerinnen in ihren Eichsfelder Standorten im Spiegel der Briefe mit ihrem Mutterhaus 1944–1946*, [in:] *Eichsfeld-Jahrbuch*, Verein für Eichsfeldische Heimatkunde (Hg.), Duderstadt 2020, S. 395–411; A. Reinke, *Judentum und Wohlfahrtspflege in Deutschland. Das jüdische Krankenhaus in Breslau 1726–1944*, Serie: *Forschungen zur Geschichte der Juden, Abteilung Abhandlungen* 8, Hannover 1999; E. Gatz, *Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert, Katholische Bewegung und caritativer Aufbruch in den preußischen Provinzen Rheinland und Westfalen*, München 1971.

² Vgl. *Allgemeine Kirchliche Nachrichten*, „Katholisches Sonntagsblatt der Diözese Breslau“ 25. Juni 1915, S. 237 ff.

³ Vgl. *Ungedruckte Briefe von und an Kardinal Melchior von Diepenbrock. Nach dem im Erzbischöflichen Diözesanarchiv zu Breslau vorhandenem Material*, A. Nowack (Hg.), Breslau 1935, S. 15.

⁴ Vgl. C. Kliver, *Die deutschen Kardinäle der römisch-katholischen Kirche seit der Säkularisation 1803*, Manchester 2017, S. 51.

⁵ Vgl. *Allgemeine Kirchliche Nachrichten*, „Katholisches Sonntagsblatt der Diözese Breslau“ 1. August 1915, S. 246.

Kriegs- und Nachkriegszeit dokumentierten, und welchen Herausforderungen und Gefahren sie sich gegenübergestellt sahen. Zu Beginn soll zunächst die Entstehung des Krankenhauses bis zur Zeit des Nationalsozialismus skizziert werden.

Die Einrichtung eines Annakrankenhauses der Malteser in Breslau bis 1933

Das „Malteser Kinder-Hospital“ zur Heiligen Anna wurde im Jahr 1891 von dem Verein der schlesischen Malteser-Ritter in der alten niederschlesischen Stadt Breslau gegründet. Dieses Vorhaben wurde ermöglicht durch „die Hülfe einer edlen Wohltäterin“ aus dem katholischen Adelsfamilien Schlesiens, welche erhebliche finanzielle Mittel für die Einrichtung und Unterhaltung des Krankenhauses bereitstellte und dem Malteser-Verein die Verantwortung in die Hände gab. Der Name und die Person der wohlthätigen Stifterin ist nicht überliefert. Das Krankenhaus wurde in äußerst kurzer Zeit von 1890 bis 1891 in der Breslauer Lehmgrubenstrasse 22 errichtet, und die Pflege und Leitung des Hauses wurde dem Orden des Hl. Vinzenz von Paul aus der Ordensprovinz der Vinzentinerinnen aus dem preußischen Kulm überantwortet. Im Malteser-Orden wurde der Graf Franz Ballestrem⁶ der Delegierte für das Annakrankenhaus, der auch im Vorstand der Malteser saß und einen äußerst bedeutenden Einfluss im politischen Katholizismus Schlesiens verkörperte.⁷ Das Krankenhaus stellte seiner Architektur nach mehr den Typus einer Villa als ein normales Krankenhaus dar. Es gab für die damalige Zeit bereits komfortable Krankenzimmer für vier bis sieben Patienten, dazu Operationsaal, Kapelle und sonstige Krankenhilfszimmer.⁸

Um 1900 hatte Breslau bereits eine vielseitige Krankenhauslandschaft entwickelt und zahlreichere kleinere spezialisierte Pflegeanstalten. Aus medizinischer Sicht aber gab es nur vier große Krankenhäuser, die das gesamte Behandlungsspektrum mit Fachabteilungen anboten, viele kleinere hatten Spezialambulanzen, darunter auch Krankenhäuser katholischer Orden.⁹ Insgesamt war die medizinische Versorgung der großen schlesischen Stadt gewährleistet. Um 1903 waren 13 Vinzentinerinnen im Annakrankenhaus beschäftigt, daneben

⁶ Vgl. zu Graf Franz Ballestrem z.B. die neueste Edition: *Franz Graf von Ballestrem: Tagebuch 1885–1908*, H. Neubach (Hg.), Paderborn 2015.

⁷ Vgl. „Handbuch des Vereins der Schlesischen Malteser-Ritter“ 1891, S. 15.

⁸ Vgl. M. Wójtowicz, *Ehemalige Krankenhäuser...*, op. cit., S. 72.

⁹ Vgl. A. Reinke, *Judentum und Wohlfahrtspflege in Deutschland*, op. cit., S. 157 ff.

auch weltliches Pflegepersonal und Angestellte, die in der Regel katholischer Konfession sein mussten.¹⁰ Die werdende Bedeutung dieses Krankenhauses in Breslau belegt bereits die amtlich geführte Statistik aus dem Jahre 1906. Diese gibt an, dass in diesem Jahr an insgesamt 13 366 Verpflegungstagen fast 4000 Kinder ambulant und über 500 stationär medizinisch behandelt oder operiert wurden.¹¹ Der Krankenhauskomplex wurde immer wieder erweitert: 1900 wurden zwei Pavillons für Patienten, die an ansteckenden Krankheiten wie Diphtherie, Scharlach oder Masern litten, errichtet. 1907 wurde ein Schulgebäude mit Aula angebaut, 1911 kam ein Leichenhaus dazu, ebenso Wäscherei, Trockenraum und eine Dampfdesinfektion. Ebenso wurde nach 1910 noch eine allgemeine Poliklinik neben dem Krankenhaus eingerichtet.¹²

Um 1914 waren die Vinzentinerinnen in Schlesien in fünf Niederlassungen im Gesundheits- und Pflegewesen tätig: in Beuthen, in Biskupitz, in der Stadt Breslau, in Eichensee und in Groß Tschansch. In vielen dieser Einrichtungen blieben sie bis zum Ende des deutschen Schlesiens 1946/1947.¹³ Während des Ersten Weltkrieges wurde das Annakrankenhaus aufgrund der Nähe Breslaus zu den östlichen Kampfgebieten auch zur Behandlung Kriegsversehrter genutzt. Im Jahr 1918 kam eine Kinderbewahranstalt und eine Handarbeitsschule im Annakrankenhaus dazu. In dieser Zeit waren weiterhin nur 15 Schwestern der Vinzentinerinnen beschäftigt, denn sie wurden in vielen Krankenhäusern in deutschen Gebieten gebraucht, so dass Kulm kaum mehr Schwestern für Breslau entbehren konnte.¹⁴ Das Ende des Ersten Weltkrieges 1918 brachte einen Wechsel der zuständigen Provinz der Vinzentinerinnen, denn Kulm fiel nunmehr auf polnisches Gebiet, und die in Schlesien tätigen Kulmer Schwestern wurden nun der Provinz des Mutterhauses in Köln-Nippes unterstellt, was der eigentlichen Pflegetätigkeit aber keinen Schaden nahm.¹⁵ Kulm und Köln vereinbarten ein gegenseitiges Arrangement, in gleichem Maß für die jeweiligen Schwestern beider Mutterhäuser Sorge zu tragen, die in ihren Niederlassungen verbleiben durften bzw. die häufiger auch wechselten.¹⁶

¹⁰ Vgl. *Schematismus des Bistums Breslau und seines Delegatur-Bezirks für das Jahr 1918*, Breslau 1918, S. 181.

¹¹ Vgl. „Handbuch des Vereins der Schlesischen Malteser-Ritter“ 1908, S. 20.

¹² Vgl. M. Wójtowicz, *Ehemalige Krankenhäuser...*, op. cit., S. 72.

¹³ Vgl. „Handbuch des Bistums Breslau und seines Delegatur Bezirks für das Jahr 1914“, S. 176.

¹⁴ Vgl. *Schematismus des Bistums Breslau und seines Delegatur-Bezirks für das Jahr 1903*, Breslau 1903, S. 137.

¹⁵ Vgl. M. Schmerbauch, *Die Vinzentinerinnen im Bistum Breslau...*, op. cit.

¹⁶ Vgl. Archiv des Mutterhauses der Vinzentinerinnen in Köln (weiter: AKMV), Akte Sign. 05-192, Gebattel an Beredina am 3. Mai 1946, mss. Dok., 1 S.

1928 stand das Krankenhaus unter der fachlichen Leitung eines Dr. Heckel und bot insgesamt 94 Krankenbetten zur stationären Behandlung.¹⁷ 1930 verfügte es bereits über 100 Krankenbetten mit insgesamt sechs Ärzten und neben den Zivilschwestern mit einem Pflegebestand von 15 Vinzentinerinnen. In den Jahren 1929 und 1930 wurden im Annakrankenhaus insgesamt 1242 Personen versorgt, was 22390 Verpflegungstagen entsprach.¹⁸ Die geringe Zahl an Schwestern des Vinzensordens war für das Annakrankenhaus eine permanente Herausforderung, vor allem wenn die Schwestern selber schwer erkrankten, was angesichts der Pflegetätigkeiten äußerst oft vorkam. Mehr Schwestern gab das Mutterhaus Köln aufgrund anderer Niederlassungen und Stationen in seiner Provinz und im schlesischen Gebiet nicht für das Annakrankenhaus freigeben.

Entwicklungen in der Zeit 1933–1939

Die Regierungsübernahme Adolf Hitlers am 30. Januar 1933 wirkte sich auf das Annakrankenhaus zunächst im Tagesgeschäft nicht aus. Die Vinzentinerinnen hatten sich aber seit dem offensichtlichen Kirchen- und Ordenskampf der Nationalsozialisten seit der Mitte der 1930er aufgrund der Gefahr von Verfolgung und Denunziation ein eisernes „Gebot des Schweigens“¹⁹ auferlegt, um nicht in irgendwelche ernsteren Konflikte mit dem NS-Staat zu geraten. Die Oberin des Mutterhauses Köln, Luciana Gebattel, teilte das auch den Schwestern in den fünf schlesischen Niederlassungen schon im Sommer 1936 mit vollem Nachdruck mit.²⁰ In den schriftlichen Quellen der Vinzentinerinnen des Annakrankenhauses, die dem Autor für diese Studie vorliegen, waren keine Bemerkungen der Schwestern zu finden, die eine irgendeine ernsthafte Kritik an Hitler oder dem Dritten Reich auch nur erkennen ließen. 1935 waren weiter nur 20 Schwestern dort tätig.²¹

Einige Statistiken des Ordens geben Auskunft über die Tätigkeit in den Dreißiger Jahren. 1936 wurden insgesamt 1483 erwachsene Patienten in der Poliklinik versorgt, und zwar auf den vier Stationen der Chirurgie, der Inneren

¹⁷ Vgl. K. Opitz, *Prüfungsordnungen für Ärzte und Zahnärzte*, Heidelberg 1928, S. 132.

¹⁸ Vgl. *Statistisches Jahrbuch der Stadt Breslau 1931*, Breslau 1931, S. 102, 108.

¹⁹ A.A. Becker, *Die Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom Heiligen Vinzenz von Paul an den klinischen Einrichtungen der Universität München und ihre Begegnung mit dem Nationalsozialismus*, München 2008, S. 87 ff.

²⁰ Vgl. AVMK, Akte Sign. 05-314, Anempfehlungen der Provinzialoberin Luciana Gebattel über die Visitation vom 31. Juli bis 2. August 1936, mss. Dok., 1 S.

²¹ Vgl. „Handbuch des Erzbistums Breslau“ 1935.

Medizin, der Gynäkologie und der Augenheilkunde. In der Kinderklinik wurden 262 Kinder behandelt. 118 Tote gab es, neun Kinder wurden geboren. Gemäß gesetzlichen Bestimmungen durfte das Annakrankenhaus auch keine „Unbemittelten“ mehr aufnehmen, sondern musste diese in städtische Krankenhäuser in Breslau verweisen, woran sich die Vinzentinerinnen in der Regel auch hielten. In der angebundenen Kinderkrippe und im Kindergarten erhielten etwa 100 Kinder täglich ein warmes Mittagessen. Die Vinzentinerinnen verteilten aber auch an arme Familien für deren Kinder „Lebensmittel, Kleidung und auch Wäsche.“²² Bis 1939 wuchs die Zahl der Kinderkrippen und der Kindergartenkinder auf über dreihundert an.²³

So liefen die alltäglichen Tätigkeiten der Vinzentinerinnen, zusammen mit den Ärzten und dem weltlichen Pflegepersonal, bis zum Kriegsausbruch weiter in geordneten Verhältnissen und relativ konfliktfrei mit den Nationalsozialisten. Das lag auch daran, dass im Annakrankenhaus keine staatlich erwünschten Sterilisationen durchgeführt wurden, wie diese dagegen in Beuthen gegen den Widerstand der Vinzentinerinnen versucht wurden.²⁴ Auch in den ersten Kriegsjahren konnte das Krankenhausgeschäft zunächst noch wie gewohnt weitergeführt werden. Für diese Zeit sind nunmehr die entscheidenden historischen Quellen ein erhaltener umfangreicher Briefwechsel zwischen der Oberin des Annakrankenhauses Beredina und der Oberin Luciana Gebsattel aus dem Mutterhaus in Köln.

Die Kriegsjahre 1939–1944

Schon drei Tage nach dem Kriegsausbruch am 3. September 1939 berichtete die Schwester Salaberga aus dem Krankenhaus ins Kölner Mutterhaus an die Visitatorin und Oberin Luciana Gebsattel. Zum Kriegsausbruch machte sie wie gewöhnlich keinerlei Bemerkungen, sondern betonte nur „bei uns ist ganz friedlich, unser Krankenhaus ist für die Zivilbevölkerung bestimmt“, und „von Angriffen sind wir bis jetzt Gott sei Dank verschont“, so dass das Krankenhaus noch keine Kriegsverwundeten aus den ersten Gefechten eingeliefert bekam, da Breslau auch noch weiter von der polnischen Grenze entfernt lag.

²² AKMV, Akte Sign. 05-192, Jahresbericht des St. Anna Krankenhauses von 1936 vom 12. Januar 1937, mss. Dok., 12 S.

²³ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Jahresbericht des St. Anna Krankenhauses von 1939 vom 31. Dezember 1939, mss. Dok., 7 S.

²⁴ Vgl. AVMK, Akte Sign. 05-026, Mutterhaus Köln an Wülfing am 22. Januar 1936, Abschrift, mss. Dok., 1 S.

Im oberschlesischen grenznahen Beuthen dagegen, wo die Vinzentinerinnen im Städtischen Krankenhaus tätig waren, wurde Salaberga von Flüchtlingen berichtet, das Militär habe das Beuthener Krankenhaus räumen lassen.²⁵ Zwei Wochen später berichtete Salaberga nach Köln, es seien nunmehr etwa 90 Patienten im Annakrankenhaus und es gehe diesen, den Schwestern, Ärzten und dem weltlichen Pflegepersonal gut.²⁶

Im ersten Kriegsjahr 1940 wurden im Annakrankenhaus insgesamt 2214 Kranke stationär oder ambulant versorgt, darunter 1702 Erwachsene und 512 Kinder.²⁷ 1941 erhöhten sich diese Zahlen auf insgesamt 2322 Patienten.²⁸ Seit 1933 erließen die Nationalsozialisten verschiedene Gesetze und Erlasse zum Luftschutz öffentlicher Einrichtungen für den Kriegsfall.²⁹ So musste auch das Annkrankenhaus fortan jährlich Gelder als „Luftschutzaufwendungen“ für die Einrichtung von Luftschutzkellern investieren, die 1941 über 1000 RM lagen. Auch wurden zu diesem Zeitpunkt weibliche Angehörige des Reichsarbeitsdienstes zum Kriegshilfsdienst in Krankenhäusern eingesetzt, die dort als billige Arbeitskräfte den Krankenhausbetrieb unterstützen mussten. Dieser Posten war für das Annakrankenhaus 1941 mit über 500 RM ausgewiesen.³⁰ Die Anzahl der Vinzentinerinnen blieb auch in der Kriegszeit nur auf einem niedrigem Niveau, denn 1942 waren weiterhin nur 20 Vinzentinerinnen offiziell im Dienst des Annakrankenhauses.³¹

Es kam auch in diesen schwierigen Zeiten vor, dass entlassene Patienten den Vinzentinerinnen aus Dank Geld spendeten, was die Schwestern dann für gemeinnützige Zwecke ansparnten. Im Januar 1944 konnten aus dieser Kasse z.B. auch dem Breslauer Caritasverband mehrere hundert Reichsmark

²⁵ Vgl. AMVK, Akte Sign. 05-192, Salaberga an Mutterhaus Köln am 3. September 1939, hss. Dok., 4 S.

²⁶ Vgl. AMVK, Akte Sig. 05-192, Salaberga an Mutterhaus Köln am 15. September 1939, hss. Dok., 2 S.

²⁷ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Jahresbericht des St. Anna Krankenhauses von 1940 vom 31. Dezember 1940, mss. Dok., 3 S.

²⁸ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Jahresbericht des St. Anna Krankenhauses von 1941 vom 31. Dezember 1941, mss. Dok., 3 S.

²⁹ Vgl. z.B. Verordnung des Reichskommissars für Luftfahrt vom 2. Februar 1933 (Reichsgesetzblatt I 1933, S.35); 2. Verordnung über das Reichsluftfahrtministerium vom 5. Mai 1933 (Reichsgesetzblatt I 1933, S.241).

³⁰ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Rohbilanz des St. Anna Krankenhauses von 1941 vom 31. Dezember 1941, mss. Dok., 3 S.

³¹ Vgl. „Handbuch des Erzbistums Breslau“ 1942.

gespendet werden.³² Allgemein standen die Schwestern in caritativen Fragen in einem engen Kontakt mit dem Breslauer Caritasverband,³³ der von dem Pfarrer Johannes Zinke geleitet wurde. Er wurde auch nach dem Krieg ein wichtiger Vertreter der Caritas im geteilten Deutschland.³⁴ Zinke hatte in den letzten beiden Kriegsjahren auch immer wieder die Vinzentinerinnen für weitere caritative Einsätze in der Stadt um personelle Verstärkung gebeten, was aber von Köln nicht immer genehmigt wurde wegen der katastrophalen Situation gegen Kriegsende.³⁵ Andererseits gab es in Breslau zahlreiche andere katholische Orden mit Tausenden Schwestern, die weitaus mehr personelle Ressourcen bereitstellen konnten.³⁶

Zu Weihnachten 1943 wurde über mehrere Breslauer Krankenhäuser ein Aufnahmestopp von Patienten verfügt, der auch das Annakrankenhaus betraf. Bis Ende Januar 1944 konnte das Krankenhaus deshalb vorerst keine Kranken mehr aufnehmen.³⁷ Das Annakrankenhaus durfte auch Ausländer versorgen, die sich in Breslau aus ganz verschiedenen Kriegsgründen aufhielten, und die nicht von den Nationalsozialisten offen verfolgt wurden, wie die Juden oder eiserne Kriegsgegner wie England und die Sowjetunion waren. Im Herbst sollen fast alle 80 Betten mit Patienten belegt gewesen sein, und dazu noch „50 Ausländer aller Nationen, außer Engländer und Russen.“ Erlaubt war zu dieser Zeit auch nur die Aufnahme von Männern. Oberin Beredina berichtete, dass viele Ausländer auch die Hauskapelle zu Gottesdiensten reglich besuchten. Die „Ostarbeiter“ unter den Patienten aber, die die Abzeichen „P“ und „Ost“ tragen mussten, durften offiziell nicht am Gottesdienst teilnehmen. Zumindest wurde ihnen aber die medizinische Behandlung gestattet.³⁸ Ob die Schwestern

³² Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Schwester Beredina an das Mutterhaus Köln am 21. Januar 1944, hss. Dok., 4 S.

³³ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Schwester Beredina an das Mutterhaus Köln am 1. November 1944, hss. Dok., 3 S.

³⁴ Vgl. zur umfangreichen Literatur zum Breslauer Caritasdirektor Johannes Zinke z.B.: H.D. Thiel, *Johannes Zinke*, „Caritas. Jahrbuch des deutschen Caritasverbandes“ (2000), S. 382–393; R. Bögner, *Zinke, Johannes*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 2001, Bd. 11, Sp. 261.

³⁵ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Gebtsattel an Schwester Beredina am 19. Dezember 1944, mss. Dok., 4 S.

³⁶ Vgl. „Handbuch des Erzbistums Breslau“ 1935 und 1942.

³⁷ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Schwester Beredina an das Mutterhaus Köln am 21. Januar 1944, hss. Dok., 4 S.

³⁸ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Schwester Beredina an das Mutterhaus Köln am 16. Oktober 1944, hss. Dok., 5 S.

oder der Kaplan ihnen den seelsorglichen Dienst des Gottesdienstes trotzdem ermöglichten, ist zumindest vorstellbar.

Viele Schwestern erkrankten immer wieder selbst ernsthaft und steckten sich an. Im Herbst 1944 berichtete Beredina, dass die Schwester Maria eine starke Lungenentzündung habe, und Schwester Anna ein beinträchtigtetes Augenlicht. Trotzdem nahmen sie ihren Dienst für die Patienten weiter auf.³⁹ Die Briefe der Schwestern von 1944 und 1945 zeugen regelmäßig von derartigen Gesundheitsgefahren und Erkrankungen unter den Vinzentinerinnen und zeigen die Gefährlichkeit des Dienstes in einem Krankenhaus in dieser Zeit auch für das Pflegepersonal auf. Im Oktober 1944 wurden in Köln die Befürchtungen groß, dass es aufgrund der dramatischen Kriegseignisse im Osten gegen die Rote Armee zu einem Abbruch des Kontaktes mit Niederlassungen in Schlesien kommen könnte. Gebattel kontaktierte am 12. Oktober Beredina und teilte ihr mit, dass sie die Schwester Everharda für den rechtsrheinischen Raum als Kontaktperson ernannt habe, falls der Kontakt mit Köln nicht mehr möglich sei. Vor allem vor der vorrückenden Roten Armee wurden Sorgen aus Köln deutlich.⁴⁰ Denn seit dem Herbst 1944 wurde die akute Kriegsgefahr und die drohende Niederlage des Dritten Reiches auch in Breslau deutlich.

Die letzten Kriegsmomente 1944

Vor der vorrückenden Roten Armee setzten sich Millionen Flüchtlinge seit dem Sommer 1944 in Richtung Deutsches Reich in Bewegung. Darunter befanden sich auch Vinzentinerinnen aus vormaligen polnischen Gebieten, und später auch aus den schlesischen Niederlassungen. So kamen Nachrichten von Breslau aus Köln, dass im November 1944 bereits Schwestern aus Niederlassungen geflüchtet und unbekannt verstreut waren.⁴¹ Beredina versuchte in dieser Zeit auch, weiter mit anderen Niederlassungen auch außerhalb Schlesiens wegen der Aufnahme flüchtender Schwestern in Kontakt zu treten, so z.B. mit der wichtigen Niederlassung im eichsfeldischen Küllstedt, um dort im Ernstfall Schwestern

³⁹ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Schwester Beredina an das Mutterhaus Köln am 16. Oktober 1944, hss. Dok., 5 S.

⁴⁰ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Gebattel an Schwester Beredina am 12. Oktober 1944, mss. Dok., 1 S.

⁴¹ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Schwester Beredina an das Mutterhaus Köln am 18. November 1944, hss. Dok., 3 S.

hinsenden zu können, wogegen Köln keine Einwände erhob.⁴² Seit Herbst 1944 wurden Luftangriffe auf Breslau verstärkt. Die Schwestern berichteten, dass etwa um die 180 Personen im Luftschutzbunker des Annakrankenhauses Platz finden konnten, andere mussten sich bei Luftalarm in normalen Kellern schützen.⁴³ Den Schwestern war der kommende Untergang bereits unmißverständlich klar, denn „die Zeit sieht so böse aus, als das man vor der Zukunft bangen möchte, wenn man nicht den einen Trost hätte, daß Gott unser Vater ist und uns nicht verlassen kann.“⁴⁴

Dennoch entschieden sie sich, der Pflicht an den Kranken weiter nachzugehen und sahen auch schmerzhaft, wie Köln und damit auch das Mutterhaus immer mehr in Trümmern versanken.⁴⁵ Immerhin gelang es trotz der schwierigsten Situation, gelegentlich eine neue Schwester zu bekommen, die sich den schlesischen Niederlassungen verbunden fühlte.⁴⁶ So kam im Dezember 1944 die Schwester Remigia in das Annakrankenhaus neu zur Unterstützung und wurde in der Röntgenabteilung eingesetzt.⁴⁷ Ebenso kam die Schwester Prota aus Köln ins Annakrankenhaus, auch wenn sich später herausstellte, dass die eigentliche Motivation von ihre Reise nach Breslau war, in der Nähe ihres Bruders in Oppeln zu sein, was das Mutterhaus recht mismutig stimmte. Auch waren zum Jahresende 1944 viele Ordensschwestern aus Niederlassungen aus den Kriegsgebieten den Fluchttrecks angeschlossen und verstreut.⁴⁸ Dabei kamen auch Vinzentinerinnen aus den schlesischen Niederlassungen ums Leben.⁴⁹ Einige flüchteten auch in das Mutterhaus nach Kulm, darunter auch Salaberga.⁵⁰

Anfang Januar wurden die Kölner Vinzentinerinnen um einen Dienst in Wittenberg gebeten, da dort ein Barackenkrankenhaus errichtet wurde. Auch

⁴² Vgl. zur Geschichte der Eichsfelder Niederlassungen der Vinzentinerinnen: M. Schmerbauch, *Kölner Vinzentinerinnen...*, op. cit.

⁴³ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Schwester Beredina an das Mutterhaus Köln am 16. Oktober 1944, hss. Dok., 5 S.

⁴⁴ AKMV, Akte Sign. 05-192, Schwester Beredina an das Mutterhaus Köln am 1. November 1944, hss. Dok., 3 S.

⁴⁵ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Schwester Beredina an das Mutterhaus Köln am 18. November 1944, hss. Dok., 3 S.

⁴⁶ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Gebattel an Schwester Beredina am 6. Dezember 1944, mss. Dok., 2 S.

⁴⁷ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Schwester Beredina an Gebattel am 19. Dezember 1944, hss. Dok., 4 S.

⁴⁸ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Gebattel an Schwester Beredina am 19. Dezember 1944, mss. Dok., 4 S.

⁴⁹ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Beredina an Gebattel am 7. November 1945, mss. Dok., 4 S.

⁵⁰ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Schwester Beredina an Gebattel am 19. Dezember 1944, hss. Dok., 4 S.

Berlin bat um Unterstützung in mehreren errichteten Evakuierungsstationen. Gebtsattel bat zwar Beredina, einige der Schwestern bei einer möglichen Flucht aus Breslau nach Berlin hinzuordern, das Chaos der Zeit aber ließ auch die Kölner Oberin an geordneten Verhältnissen zweifeln.⁵¹ Noch am 17. Januar berichtete Beredina, die Röntgenabteilung sei gut ausgelastet.⁵² Am 20. Januar konnte Beredina ein kurzes Schreiben fertigen, in der sie mitteilte „Der Russe steht fest vor den Toren der Stadt. Ein Glück das wir noch auf der linken Oderseite sind, denn die Rechte muss geräumt werden d.h. auch die Häuser der Stadt.“ Beredina hatte Küllstedt kontaktiert und um Aufnahme der älteren Schwestern gebeten, die zur Evakuierung vorgesehen waren. Das Chaos in der Stadt Breslau dokumentiert der Brief durch die Mitteilung, dass kaum noch Züge fuhren und die Bevölkerung die Stadt zu Fuss verlassen musste.⁵³ Breslau wurde durch die Nationalsozialisten nun zur „Festung“ gegen die Rote Armee erhoben, ein Wahnsinn, der bis zum Kriegsende im Mai 1945 tausendfaches Unglück über die Breslauer Einwohner, die Wehrmacht und die Rote Armee bringen sollte. Auch die Vinzentinerinnen aus dem Annakrankenhaus erlebten diese „Festungszeit“ mit allen Schrecken bis zum Ende.

In der „Festung“ Breslau 1945

Viele der Schreiben Beredinas im Januar 1945 kamen nicht mehr in Köln an.⁵⁴ Dabei hatten beide Seiten sich trotz der fatalen Kriegssituation immer wieder fleißig Briefe geschrieben, die also nicht immer zeitnah zugestellt wurden, aber im Ordensarchiv erhalten geblieben sind, oft als Abschrift in Kopie. Die Stadt Breslau wurde durch die Nationalsozialisten Ende Januar 1945 zur „Festung“ erklärt und mit dem letzten Einsatz gegen die Rote Armee mobilisiert, ein Kampf, der sich bis Kriegsende hinzog und Tausenden auf beiden Seiten noch sinnlos das Leben kostete.⁵⁵ Am 26. Januar 1945 ging ein Brief nach Köln raus. In diesem berichtete Beredina, die fünf älteren Schwestern Anna, Vinzenz, Maria, Prota und Fulgentia seien in die eichsfeldische Niederlassung nach

⁵¹ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Gebtsattel an Schwester Beredina am 3. Januar 1945, mss. Dok., 2 S.

⁵² Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Schwester Beredina an Gebtsattel am 17. Januar 1945, hss. Dok., 4 S.

⁵³ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Schwester Beredina an Gebtsattel am 20. Januar 1945, hss. Dok., 2 S.

⁵⁴ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Schwester Beredina an Gebtsattel am 8. Februar 1945, hss. Dok., 4 S.

⁵⁵ Vgl. aus der umfangreich erschienenen Literatur zur „Festung“ Breslau neuere Werke, z.B.: R. Primke, M. Szczerepa, *Festung Breslau: Aktivitäten der 6. Armee in Richtung Breslau vom 8. bis 15. Februar 1945*, Jelenia Góra 2017; M. Findeklee, *Flucht in die Hölle: Ein Zeitzeugenbericht von 1943 bis 1946*, Neckenmarkt 2016.

Küllstedt noch mit einem Evakuierungszug abgereist, doch nun müssen auch andere „Frauen und Kinder das Flüchten in der eisigen Kälte zu Fuß machen.“ Die Stadt Breslau meldete dem Annakrankenhaus, dass dieses den Betrieb aufrecht zu erhalten hätte. Das Volkssturmbataillon I der Stadt Breslau forderte die Vinzenterinnen ebenfalls zur Versorgung seiner Verwundeten auf. Der Kontakt zu den anderen schlesischen Niederlassungen war bereits abgebrochen.⁵⁶ Am 29. Januar teilte Beredina nach Köln mit, die vier älteren Schwestern seien bereits evakuiert worden, allerdings sei ungewiss, wo sie sich befanden. Beredina konnte auch das Donnern der Geschütze schon vernehmen.⁵⁷ Die Schwestern kamen jedoch wie durch ein Wunder Anfang Februar wohlbehalten in Küllstedt an.⁵⁸ In die „Festung“ Breslau hineinzukommen war ebenfalls nur schwer möglich. Eine Schwester aus der schlesischen Niederlassung Beuthen wollte sogar ins Annakrankenhaus zur Unterstützung ihrer Mitschwestern, aber zunächst nicht in die Stadt gelassen, obwohl Beredina die öffentliche Erlaubnis dazu hatte ausstellen lassen. Ein Arzt aus dem Annakrankenhaus wurde evakuiert, zwei andere entschieden sich zum Bleiben, um die Kranken zu versorgen. Über zehn zivile Schwestern hatten aber das Krankenhaus verlassen.⁵⁹

Ein Brief von Beredina vom 8. Februar 1945 an Köln berichtet über die ersten Wochen des Annakrankenhauses in der Festungszeit:

Jetzt einiges von uns aus der Festung Breslau oder auch von der Front. Die Front ist ungefähr 16 km entfernt. Harte Kämpfe waren beiderseits Krieg. Die Flieger sind bei Tage und bei Nacht über uns und werfen ihre Bomben runter. Die Granaten sausen oft am Tage über uns. Am Freitag 2.2. um 15.30 Uhr schlug eine Granate aufs Dach und die Mauer explodierte dort, verursachte wenig Schaden, paar Minuten später fiel eine zweite auf die Stufen, die in den Garten gehen, dem Hauseingang gegenüber. Diese machte uns sämtliche Scheiben an der Ostfront des Hauses bis zum 3. Stock kaput und dann die vom Backhaus, Nähzimmer und Ärzteswohnung, sogar das eiserne Tor ist an vielen Stellen von den Granatsplittern durchlöchert, dann die Telefon- und Stromleitung sind auch gerissen. Die Ortsgruppe ist sehr teilnahmsvoll gewesen und hat uns sofort mit Pappe ausgeholfen, und morgen ist der Schaden wieder soweit hergestellt, denn seit Dienstag sind Leute vom Glaser da und setzen die Scheiben ein. Das Licht versagt auch oft, heute schon den ganzen Tag. Die Wasserleitungen

⁵⁶ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Schwester Beredina an Gebtsattel am 26. Januar 1945, hss. Dok., 2 S.

⁵⁷ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, vgl. Postkarte vom 30. Januar 1945 an das Mutterhaus Köln.

⁵⁸ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Gebtsattel an Schwester Beredina am 10. Februar 1945, mss. Dok., 2 S.

⁵⁹ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Beredina an Gebtsattel am 7. November 1945, mss. Dok., 4 S.

funktionieren nur noch schwach bis zum 2. Stock, im 3. Stock müssen sie sich von unten raufholen. Die 4. Etage haben wir jetzt frei gemacht, alle anderen Stat. sind belegt. Der Krankenhausbetrieb geht ungestört weiter, nur ist er jetzt sehr abwechslungsreich. Statt der vielen Kranken die sonst betreut wurden können jetzt alte und gebrechliche Leute zu uns, die von der Ortsgruppe den Evakuierungsschein haben und dann von uns durch das D.R.K. von Breslau weiter befördert werden. Unsere Ausländerstation besteht noch, denn die sind noch nicht evakuiert. Dann sind noch einzelne kranke Volkssturmmänner da, die auch nicht evakuiert werden.⁶⁰

Es blieb den Schwestern nur die Hoffnung auf Gott, auch das Schlimmste zu überstehen zu können.⁶¹ Einige Briefe vom Juli 1945 berichten über weitere Ereignisse aus den Monaten der Festungszeit bis zum Kriegsende im Mai 1945. Am 9. Juli schrieb Beredina seit dem Februar zum ersten Mal wieder nach Köln, „um wieder ein Lebenszeichen von uns zu geben.“ Sie berichtete, dass alle Schwestern am 11. März das Annakrankenhaus verlassen mussten und bei den Ursulinen in Breslau-Carlowitz unterkamen. Dort wurde ein Not-Krankenhaus „für Alte und Sieche mit 150 Betten“ errichtet, wo die Vinzentinerinnen für vier Wochen schwierigsten Krankendienst leisteten.⁶² Am Karsamstag wurden in Breslau der große Weinkeller in der Werderstrasse geräumt und dort ein provisorisches Krankenhaus eingerichtet „mit 300 Betten, Operationssälen, Küche, Apotheke, Büro und Poliklinik.“ Die Schwestern taten dort wochenlang im Keller ohne viel Tageslicht ihren caritativen Dienst an Schwerstverletzten, oft Minenverletzte, zu denen Beredina bemerkte „sehr oft sind beide Beine weg.“⁶³ In dieser Aufgabe blieben die Schwestern bis zum Kriegsende tätig, die Festung Breslau kapitulierte am 6. Mai 1945, einen Tag vor der gesamten Kapitulation der deutschen Streitkräfte.⁶⁴ Beredina berichtete, ihre Schwestern seien gewesen „Tag und Nacht im Beschuss von Bomben und Granaten (...) man konnte immer mit dem Tod rechnen.“ Fast alle Breslauer Krankenhäuser seien während der Kämpfe so schwer beschädigt worden, dass die Stadt immer wieder in Kellern Not-Krankenhäuser einrichtete.⁶⁵ Einige Zivilschwestern

⁶⁰ AKMV, Akte Sign. 05-192, Beredina an Gebattel am 7. November 1945, mss. Dok., 4 S.

⁶¹ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Beredina an Gebattel am 7. November 1945, mss. Dok., 4 S.

⁶² Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Beredina an Gebattel am 9. Juli 1945, hss. Dok., 4 S.

⁶³ AKMV, Akte Sign. 05-192, Beredina an Gebattel am 18. Juli 1945, hss. Dok., 6 S.

⁶⁴ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Beredina an Gebattel am 9. Juli 1945, hss. Dok., 4 S.

⁶⁵ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Beredina an Gebattel am 18. Juli 1945, hss. Dok., 6 S.

und Angestellte waren im Annakrankenhaus verblieben, und einige wurden bei einem Angriff zu Ostern getötet.⁶⁶

Die Zeit der „Festung Breslau“ war für das Annakrankenhaus eine große Prüfung, wenn auch Schwester Beredina einige Monate nach dem Krieg im November 1945 an Köln überraschend behauptete „in dieser Zeit haben wir nichts gelitten auch bei dem ärgsten Beschuß in der Frontnähe.“ Die Schwestern hätten viel Zeit beim Gebet im Keller verbracht. Beredina war der Ansicht „Die Zeit der Festung bleibt uns unvergesslich.“⁶⁷ Noch im Juli war sie dagegen der Ansicht gewesen: „Wir sind in der Festung verblieben. Es war eine schwere Zeit und viel Leid liegt hinter uns, aber überall haben wir den Schutz Gottes über uns gehabt.“⁶⁸ Die Schwestern haben also auch dieser wohl schwierigsten Zeit ihres Dienstes in Breslau doch noch einen letzten Sinn im Leben eingeräumt. Am 8. Mai 1945 endeten die Kampfhandlungen an vielen Fronten und Deutschland wurde von den Alliierten besetzt.

Die Nachkriegsjahre 1945–1947

Ende Mai 1945 konnten die Vinzentinerinnen wieder in das Annakrankenhaus zurückkehren: „Hier gab es viel Aufräumarbeiten (...) Wir sind feste dabei uns wieder in Stand zu setzen.“ Das Gebäude des Krankenhauses war gegenüber anderen total vernichteten Krankenhäusern in der Stadt nur gering beschädigt, aber fast alle Fensterscheiben zerstört, die aber in den Nachkriegswochen wieder repariert werden konnten.⁶⁹ Laut Beredina wurden schnell wieder über 100 Betten belegt.⁷⁰ Das Annakrankenhaus war markant geworden und „ragt aus den Trümmern der Stadt hervor.“⁷¹ In Köln machte man sich trotz der Not zahlreicher Niederlassungen des Ordens auch die allergrößten Sorgen um die schlesischen Vinzentinerinnen. Gebattel hatte im Juni mehrere Briefe geschrieben, ohne aber Antwort zu erhalten. Am 28. Juni sandte sie erneut einen Brief per Kurier in dem sie beteuerte sie „warte schmerzlich auf ein Lebenszeichen.“ In Köln wusste man auch überhaupt nicht, ob das Krankenhaus noch stand.⁷²

⁶⁶ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Beredina an Gebattel am 18. Juli 1945, hss. Dok., 6 S.

⁶⁷ AKMV, Akte Sign. 05-192, Beredina an Gebattel am 7. November 1945, mss. Dok., 4 S.

⁶⁸ AKMV, Akte Sign. 05-192, Beredina an Gebattel am 18. Juli 1945, hss. Dok., 6 S.

⁶⁹ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Beredina an Gebattel am 18. Juli 1945, hss. Dok., 6 S.

⁷⁰ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Beredina an Gebattel am 9. Juli 1945, hss. Dok., 4 S.

⁷¹ AKMV, Akte Sign. 05-192, Beredina an Gebattel am 18. Juli 1945, hss. Dok., 6 S.

⁷² Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Gebattel an Beredina am 28. Juni 1945, mss. Dok., 4 S.

Im Juli wurde die Versorgungslage in Breslau katastrophal, denn Beredina berichtete „die Leute sterben wie die Fliegen vor Hunger“, denn von den Polen gab es nichts zu Essen.⁷³ Aus anderen Niederlassungen hatte man nach Kriegsende in Breslau erfahren. In Eichensee sollen die Vinzentinerinnen „vollkommen ausgeplündert“ worden sein, und auch im Städtischen Krankenhaus Beuthen waren sie kaum mehr geduldet. Beredina und andere Schwestern hatten deshalb ebenfalls über die baldige Flucht nach dem Kriegsende nachgedacht. Im Herbst 1945 mussten die Deutschen in Breslau eine weiße Binde tragen. Beredina hatte nach eigenen Angaben gehört, es sollten nur noch etwa 100 000 Deutsche in Breslau bleiben dürfen, und man befürchtete ebenfalls die erzwungene Vertreibung.

Der Brief Beredinas vom 7. November 1945 an Köln gibt auch einen tieferen Einblick in die Verhältnisse im Umfeld des Krankenhauses nach dem Kriegsende. Das Annakrankenhaus wurde den Berichten Beredinas zufolge nach dem Kriegsende von der Stadt Breslau übernommen und einem polnischen Arzt unterstellt. Die Verwaltung wurde auf die polnische Administration umgestellt, den deutschen Schwestern vorläufig vom Gesundheitsamt aber noch der Dienst gestattet. Im September setzte das Mutterhaus Kulm eine neue polnische Oberin ein, so dass Beredina diesen Posten abgab. Allerdings durften die Schwestern noch deutschen Gottesdienst halten, es gab einen polnischen und deutschen Pfarrer.⁷⁴ Gebtsattel war über den zugestellten Brief vom 9. Juli sehr glücklich. In ihrer Antwort fragte sie Beredina auch nach allen Schwestern, wie es ihnen erginge. Dieser Brief gibt Einblick in die früheren Tätigkeiten einiger der Schwestern im Annakrankenhaus: Schwester Priscilla war eifrig in der Nachtwache, Schwester Valeria an der Rechenmaschine, Schwester Arnoldine beaufsichtigte den Operationssaal, Schwester Gudelia und Magdalena arbeiteten in der Küche, Schwester Gotberta in der Waschküche, und Schwester Friedhilde auf der Isolierstation.⁷⁵

Im Oktober entschied sich Köln, die schlesischen Niederlassungen an das nun polnische Kulm zur Verwaltung zu übergeben und stellte es den deutschen Schwestern damit frei, Schlesien zu verlassen.⁷⁶ Es war aufgrund der politischen Verhältnisse unmöglich, diese Niederlassungen weiter von Köln aus zu verwalten, wobei man auch an die Übergabe an die Krakauer Vinzentinerinnen

⁷³ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Beredina an Gebtsattel am 18. Juli 1945, hss. Dok., 6 S.

⁷⁴ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Beredina an Gebtsattel am 7. November 1945, mss. Dok., 4 S.

⁷⁵ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Gebtsattel an Schwester Beredina am 17. August 1945, mss. Dok., 3 S.

⁷⁶ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Memorandum über den Übergang der Verwaltung der schlesischen Niederlassungen an Kulm vom 17. Oktober 1945, mss. Dok., 1 S.

gedacht hatte, letztlich aber aufgrund der Tradition sich für Kulm aussprach.⁷⁷ Gebattel ließ den Schwestern die Wahl, in Breslau zu verbleiben, oder zu einer Niederlassung nach Berlin zu kommen. In Berlin rechnete man nämlich mit den „schlesischen Schwestern“ aufgrund der dort ankommenden Tausenden Flüchtlinge, die jede Hilfe der Caritas brauchten.⁷⁸

Seit dem November 1945 aber bekam Köln keine Antworten mehr aus dem Annakrankenhaus, obwohl das Mutterhaus fast monatlich um weitere Berichte bat. Gebattel hatte Gerüchte gehört, dass auch Schwester Salaberga wieder in Breslau sei.⁷⁹ Zu Weihnachten ging das Gerücht in Köln um, die Schwestern aus dem Annakrankenhaus seien auf den Weg nach Berlin. Da wochenlang keine Informationen nach Köln kamen, machte man sich dort große Sorgen. Ein den Vinzentinerinnen verbundener schlesischer Adliger aus der Familie Hatzfeldt war in die westliche Besatzungszonen geflüchtet, und hatte sich in Köln auch nach den Breslauer Schwestern sorgenvoll erkundigt.⁸⁰ Im Januar 1946 versuchte Gebattel erneut den Kontakt nach Breslau, denn „die Sorge um unsere lieben Schwestern in Schlesien lässt mir gar keine Ruhe.“ Mit dem Mutterhaus in Paris hatte man seitens Köln bereits abgeklärt, dass Kulm die Verwaltung über die Breslauer Niederlassungen übernehmen sollte, denn ein Verbleib bei der Kölner Provinz sei politisch wohl kaum mehr möglich. In Köln war man sich im Klaren dass es in Schlesien keine „wage Kenntnis der dortigen Verhältnisse“ gebe. In Köln gebe es auch immer wieder „so furchtbare Nachrichten aus ihrer Gegend, die einem das Herz zusammenschnüren.“⁸¹

Im April 1946 hatte Gebattel erneut Salaberga und das Annakrankenhaus angeschrieben mit dem Appell „wir haben alles versucht, um Sie bzw. lb. Schwester Beredina zu benachrichtigen. Immer vergeblich!“ In Köln machte man sich große Sorgen um die schlesischen Häuser. Man hoffte, dass Kulm sich erfolgreich deren Verwaltung angenommen hatte, hatte aber keine genaueren Informationen darüber. Ebenso hielt sich das Gerücht, das Annakrankenhaus sei vom polnischen Roten Kreuz übernommen worden. Viele Berichte über Flucht und Vertreibung hatten auch das Mutterhaus seit dem Kriegsende immer wieder erschüttert. Gebattel drückte ihren Schmerz dennoch nur indirekt

⁷⁷ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Gebattel an Schwester Beredina am 16. Oktober 1945, mss. Dok., 3 S.

⁷⁸ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Gebattel an Beredina am 2. Dezember 1945, mss. Dok., 2 S.

⁷⁹ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Gebattel an Beredina am 3. Mai 1946, mss. Dok., 1 S.

⁸⁰ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Gebattel an Beredina am 22. Februar 1946, mss. Dok., 2 S.

⁸¹ AKMV, Akte Sign. 05-192, Gebattel an Beredina am 25. Januar 1946, mss. Dok., 3 S.

aus: „Es gibt Dinge, die sich nicht zu Papier bringen lassen, und für die es auch kaum Worte gibt, um sie auszusprechen.“⁸²

Die wenigen Schwestern der Vinzentinerinnen aus dem Annakrankenhaus nutzten bis 1947 dann noch die Möglichkeit zur Ausreise aus Breslau bzw. wurden vertrieben. Einige kamen auch in das Krankenhaus nach Küllstedt. Von dem liturgischen Besitz aus der Hauskapelle der Schwestern im Annakrankenhaus konnte nach Küllstedt im Mai 1947 noch wenig überbracht werden, darunter auch die Monstranz.⁸³ Damit endete die lange Zeit der deutschen Vinzentinerinnen im Annakrankenhaus seit dem 19. Jahrhundert. Das Annakrankenhaus arbeitete auch in polnischer Zeit noch viele Jahrzehnte für die Kranken, hat aber um die Jahrtausendwende seinen Dienst endgültig im polnischen Wrocław eingestellt.⁸⁴

Zusammenfassung

Der Aufsatz konnte zum ersten Mal die Geschichte des Breslauer Annakrankenhauses ans Licht bringen und aufgrund der guten Quellenlage den stärksten Fokus auf die Zeit nach 1933 legen. Als Stiftung Ende des 19. Jahrhunderts errichtet leistete es zur Zeit des deutschen Schlesiens einen wichtigen Dienst für die Gesundheit der Bevölkerung der Stadt Breslau, und wurde von den Vinzentinerinnen klug verwaltet. Die schwierigste Zeit erlitt das Annakrankenhaus und die Vinzentinerinnen in den letzten Kriegsjahren und in der Nachkriegszeit. Die Schwestern leisteten sogar in der „Festung“ Breslau bis zum bitteren Kriegsende trotz ständiger Gefahr für ihr Leben den Dienst an den Menschen weiter, und wagten auch nach dem Kriegsende wieder einen Neuanfang. Dennoch können auch die erhaltenen Briefe nicht das Leid darstellen, dass durch den Krieg an den Menschen verursacht wurde, und auch nicht das Leid der Vinzentinerinnen. Sie ertrugen alles im Vertrauen auf Gott. Auch hat Beredina niemals irgendein politisches Wort über die Nazis, den Krieg oder die Alliierten verloren, sondern man konzentrierte sich auf die schwierigen Aufgaben vor Ort. Ihre Sorgen drehten sich um die Kranken des Annakrankenhauses und der Schwerverletzten und alten Leute der Stadt Breslau. Ebenso versorgten sie im Krieg im Krankenhaus auch Ausländer und

⁸² AKMV, Akte Sign. 05-192, Gebtsattel an Salaberga am 4. April 1946, mss. Dok., 2 S.

⁸³ Vgl. AKMV, Akte Sign. 05-192, Verzeichnis der von Breslau nach Küllstedt gekommenen liturgischen Geräte, mss. Dok., 1 S.

⁸⁴ Vgl. M. Wójtowicz, *Ehemalige Krankenhäuser...*, op. cit., S. 72.

spendeten ihnen Trost und Sakramente. Für die Vinzentinerinnen gab es keine Unterschiede, zu welchem Volk eine kranke Person gehörte, und es konnte nicht bewiesen werden, dass sie in ihrer Tätigkeit von nationalsozialistischen Stellen behindert wurden. Seitens der braunen Machthaber brauchte man die caritativen Orden in der Kriegszeit, während man andere geistliche Orden wie die Jesuiten eisern verfolgte.

Die Breslauer Vinzentinerinnen standen im schlimmsten Kreuzfeuer des Kriegsendes. Sie trugen die schweren Lasten von Kranken und Verwundeten, und wurden Tag und Nacht von Bomben bedroht, viele erkrankten selbst. Ebenso mussten sie die verhängnisvollen Folgen von Hitlers verbrecherischer Politik nach dem Kriegsende erleiden, denn viele Vinzentinerinnen verliessen Breslau und Schlesien, verstarben auch auf der Flucht. In der deutschen Krankenhaushistoriographie darf diese außerordentlich schwierige Tätigkeit und die Tapferkeit der Vinzentinerinnen während des Krieges nicht in Vergessenheit geraten, und es gebührt ihnen für diesen Dienst an den Menschen eine große Anerkennung. Sie haben aber schmerzhaft gezeigt, dass christliche Caritas auch schlimme Zeiten der Menschheitsgeschichte überwinden kann.

Bibliographie

- Archiv des Mutterhauses der Vinzentinerinnen in Köln, Akte Sign. 05-026; 05-192, 05-314.
- Becker A.A., *Die Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom Heiligen Vinzenz von Paul an den klinischen Einrichtungen der Universität München und ihre Begegnung mit dem Nationalsozialismus*, München 2008.
- Bögner R., Zinke, Johannes, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 2001, Bd. 11, Sp. 261.
- Findekle M., *Flucht in die Hölle: Ein Zeitzeugenbericht von 1943 bis 1946*, Neckenmarkt 2016.
- Franz Graf von Ballestrem: *Tagebuch 1885–1908*, H. Neubach (Hg.), Paderborn 2015.
- Gatz E., *Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert, Katholische Bewegung und caritativer Aufbruch in den preußischen Provinzen Rheinland und Westfalen*, München 1971.
- Jungnitz B., *Paris 1633 – Meilenstein in der Entwicklung neuzeitlicher Krankenpflege. Vinzenz von Paul und die Genossenschaft der Vinzentinerinnen – Filles de la Charité*, „Historia Hospitalium“ 27 (2010/2011), S. 223–238.
- Jungnitz B., *Von Andalusien nach Schlesien. Entwicklung neuzeitlicher Krankenpflege am Beispiel der schlesischen Kongregation der Schwestern von der heiligen Elisabeth*, „Historia Hospitalium“ 26 (2008/2009), S. 13–56.
- Kliver C., *Die deutschen Kardinäle der römisch-katholischen Kirche seit der Säkularisation 1803*, Manchester 2017.
- Opitz K., *Prüfungsordnungen für Ärzte und Zahnärzte*, Heidelberg 1928.
- Primke R., Szczerepa M., *Festung Breslau: Aktivitäten der 6. Armee in Richtung Breslau vom 8. bis 15. Februar 1945*, Jelenia Góra 2017.

- Reinke A., *Judentum und Wohlfahrtspflege in Deutschland. Das jüdische Krankenhaus in Breslau 1726–1944*, Serie: *Forschungen zur Geschichte der Juden, Abteilung Abhandlungen* 8, Hannover 1999.
- Schmerbauch M., *Die Vinzentinerinnen im Bistum Breslau und ihre Fürsorge im Ersten Weltkrieg 1914–1918*, [in:] *Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte*, C. Brodkorb, N. Fiedler (Hg.), Jahrgang 15, Heiligenstadt 2019, S. 217–228.
- Schmerbauch M., *Kölner Vinzentinerinnen in ihren Eichsfelder Standorten im Spiegel der Briefe mit ihrem Mutterhaus 1944–1946*, [in:] *Eichsfeld-Jahrbuch*, Verein für Eichsfeldische Heimatkunde (Hg.), Ausgabe 28 (2020), S. 395–411.
- Schmerbauch M., *Krankenpflege und Armenfürsorge im Erzbistum Breslau zur Zeit des Nationalsozialismus 1933 bis 1945 am Beispiel der Vinzentinerinnen*, [in:] *Konfessionelle Wohlfahrtseinrichtungen im Nationalsozialismus. Beispiele aus Mittel- und Ostdeutschland*, hrsg. vom Evangelisch-Lutherischen Diakonissenhaus, Berlin 2021, S. 289–319.
- Schematismen des Bistums Breslau und seines Delegatur-Bezirks für das Jahr 1918 ff.*, Breslau 1918 ff.
- Slon M., *Breslauer Hospitalstiftungen*, [in:] *Archiv für Schlesische Kirchengeschichte*, Bd. 56 (1998), S. 173–185.
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Breslau 1931*, Breslau 1931.
- Thiel H.D., Johannes Zinke, „Caritas. Jahrbuch des deutschen Caritasverbandes“ 2000, S. 382–393.
- Thomsen A., *Katholisches Krankenhauswesen im Ruhrrevier. Entwicklungen und Akteure von den Anfängen der Industrialisierung bis zum Ersten Weltkrieg*, Münster 2012.
- Thomsen A., *Konkurrenz oder soziale Notwendigkeit? Das Verhältnis katholischer Krankenhäuser im Ruhrrevier zu anderen Wettbewerbern bis zum Ersten Weltkrieg*, „Historia Hospitalium“ 28 (2012/2013), S. 29–49.
- Ungedruckte Briefe von und an Kardinal Melchior von Diepenbrock. Nach dem im Erzbischöflichen Diözesanarchiv zu Breslau vorhandenem Material*, A. Nowack (Hg.), Breslau 1935.
- Wójtowicz M., *Ehemalige Krankenhäuser in Breslau*, Breslau 2008.
- Verordnung des Reichskommissars für Luftfahrt vom 2. Februar 1933 (Reichsgesetzblatt I 1933, S. 35)
- Verordnung über das Reichsluftfahrtministerium vom 5. Mai 1933 (Reichsgesetzblatt I 1933, S. 241).
- „Handbuch des Bistums Breslau und seines Delegatur Bezirks für das Jahr 1914“.
- „Handbuch des Erzbistums Breslau“ 1935, 1942.
- „Handbuch des Vereins der Schlesischen Malteser-Ritter“ 1891, 1908.
- „Katholisches Sonntagsblatt der Diözese Breslau“ 1. August 1915.
- „Katholisches Sonntagsblatt der Diözese Breslau“ 25. Juni 1915.

MAIK SCHMERBAUCH (PHD) – Doctor of Philosophy and Theology, Head of Archives of German Military Bishop in Berlin, Lecturer of (Ecclesiastical) History at Universität Hildesheim (University of Hildesheim), Leuphana Universität Lüneburg (Leuphana University of Lüneburg), and Philosophisch-Theologische Hochschule St Georgen Frankfurt am Main.

Mateusz Biernaczyk

Uniwersytet Wrocławski, Polska
mateuszbiernaczyk71@interia.pl
ORCID: 0000-0002-3751-3825

Kosmologia medioplatońska w pismach Taczana Syryjczyka i Atenagorasa z Aten

Medioplatonic Cosmology in the Writings
of Tatians the Syrian and Athenagoras of Athens

ABSTRACT: The article presents the influence of Greek philosophy on early Christian thought. This was done on the example of the influence of Middle Platonism on the views of Tatian Syrian and Athenagoras of Athens. I focus on their understanding of cosmological issues related to questions about the cause, nature and purpose of the world. Firstly, I reconstructed the cosmological thought of Tatian and Athenagoras because their preserved writings do not directly address these issues; next, I compared previous findings with the cosmological views of the 2nd century Platonists (Alcinous, Plutarch, Apuleius) to observe similarities and differences. Their different understanding of God's goodness determined their understanding of causes, nature and the purpose of the cosmos. Other cosmological conclusions seem to emerge from this, which highlights the specificity of Christian and Platonic thought of the 2nd century. In addition, in the writings of the Greek Apologists we can find a new approach to matter which is not viewed as the second, eternal cause of the world.

KEYWORDS: Greek apologists, Middle Platonists, cosmology, God, matter, Logos

ABSTRAKT: W artykule ukazano oddziaływanie greckiej filozofii na myśl wczesnochrześcijańską. Dokonano tego na przykładzie wpływu nauki medioplatońskiej na poglądy Taczana Syryjczyka i Atenagorasa z Aten. Skoncentrowano się na pojmowaniu przez nich zagadnień kosmologicznych związanych z pytaniami o przyczynę, naturę i cel świata. Na początku zrekonstruowano myśl kosmologiczną Taczana i Atenagorasa, gdyż ich zachowane pisma nie dotyczą bezpośrednio tych zagadnień, a następnie porównano je z poglądami platoników II wieku (Alkinous, Plutarch, Apulejusz), co pozwoliło zaobserwować podobieństwa, a także występujące różnice. Decydującą rolę w pojmowaniu przyczyn, natury i celu kosmosu odgrywa odmienne rozumienie przez nich dobroci Boga. To z tego, jak się zdaje, wynikają odmienne wnioski kosmologiczne, które uwypuklają specyfikę myśli chrześcijańskiej i platońskiej II wieku. Ponadto

w pismach omawianych apologetów greckich zauważalne jest nowe spojrzenie na kwestię materii, która nie jawi się jako druga – wieczna przyczyna świata.

SŁOWA KLUCZOWE: apologetci greccy, medioplatonicy, kosmologia, Bóg, materia, Logos

Wprowadzenie

Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?
Cóż jednak mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? Kościół z Akademią?¹

Zadając to pytanie, Tertulian pragnął odnieść się do kwestii wpływu myśli greckiej na chrześcijaństwo. Jego odpowiedź wyraźnie podkreślała, że nauka zawarta w „Dobrej Nowinie” nie potrzebuje już żadnego filozoficznego wytłumaczenia, powoływania się między innymi na koncepcje Platona i stoików². Współcześni badacze pochylający się nad zagadnieniem spotkania chrześcijaństwa z grecką paideą wskazują jednakże, że występują duże podobieństwa szczególnie pomiędzy filozofią platońską czasów Tertuliana (medioplatońską) a myślicielami chrześcijańskimi II wieku³.

W niniejszym artykule chciałbym zatem ukazać, że w okresie twórczości Tertuliana nie wszyscy chrześcijanie podzielali jego punkt widzenia. W okresie prześladowań wyznawcy Chrystusa, chcąc nawiązać nić porozumienia z władzą i elitami rzymskimi, byli, można powiedzieć, zmuszeni do używania znanych pojęć oraz koncepcji filozoficznych w celu wyjaśniania i obrony własnej

¹ Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* 7, 32, tłum. W. Myszor i E. Stanula, seria: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy* (dalej: PSP) 5, Warszawa 1970.

² Por. Tertulian, *Preskrypcja...*, dz. cyt., 7, 33.

³ Por. W. Barnard, *Justin Martyr. His Life and Thought*, Cambridge 1967, s. 34–38; R.M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, London 1988, s. 37, 106–107; A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, Kraków 2005, s. 96–103; por. także H. Chadwick, *Myśl chrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000; W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka Paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997; H. Timothy, *The Early Christian Apologists and Greek Philosophy*, Assen 1973. Pierwszy terminem „medioplatonizm” (*Der mittlere Platonismus*) posłużył się K. Praechter w pracy *Die Philosophie des Altertums*, [w:] *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, F. Ueberweg (ed.), Berlin 1926, s. 524–556. Medioplatonikami nazwał on platoników działających w okresie między Antiochem z Askalonu (II poł. I w. p.n.e.) a neoplatonikami (III w. n.e.). Platonizm ten cechował się eklektyzmem, charakterystycznym dla tamtego okresu. Do odczytywania myśli Platona i objaśniania świata łączono wówczas ze sobą koncepcje arystotelesowskie, pitagorejskie i stoickie. W dalszej części artykułu będę posługiwał się tym terminem, odnosząc się właśnie do tej grupy filozofów.

nauki – chrześcijaństwa. Chcieli w ten sposób uwypuklić bliskość swojego przesłania z poglądami mędrców z przeszłości, zaznaczając jednak istotne różnice.

W niniejszej próbie ukazania procesu ufilozoficzniania chrześcijaństwa moja uwaga skoncentruje się na pisarzach tworzących w II połowie II wieku: Tacjanie Syryjczyku i Atenagorasie z Aten. Mój wybór padł właśnie na tych myślicieli, ponieważ w polskiej literaturze przedmiotu są oni dość często pomijani, a – jak będę starał się wykazać – w ich pismach możemy odnaleźć wiele interesujących koncepcji⁴.

W artykule moja uwaga skupi się na zagadnieniach, które można nazwać kosmologicznymi, gdyż dotyczą pierwszych zasad, natury, a także celu kosmosu. Dla budowania gmachu wiedzy są one bardzo istotne, ponieważ bez ich ustalenia nie sposób wyjaśniać i ostatecznie uzasadniać kwestii etycznych, antropologicznych czy społecznych.

By móc zrealizować postawiony cel, na początku dokonam rekonstrukcji kosmologicznej myśli wspomnianych apologetów. Jest to konieczne, ponieważ ich zachowane pisma (Tacjan: *Mowa do Greków*; Atenagoras: *Prośba za chrześcijanami* oraz *O zmartwychwstaniu umarłych*) nie odnoszą się bezpośrednio do tych kwestii, aczkolwiek umożliwiają ich odtworzenie. Pozwoli to, w kolejnym kroku, wskazać podobieństwa, a także różnice pomiędzy myślą głównych medioplatoników tego okresu a chrześcijaństwem II połowy II wieku, które zapewne konfrontowało się i wchodziło w polemiki ze współczesnymi filozofami platońskimi, takimi jak Alkinous i Apulejusz z Madaury, których koncepcje przywołam. To właśnie dzięki ich zachowanym pismom możemy dziś omawiać myśl medioplatońską II wieku.

Zestawienie ze sobą ich wizji kosmologicznych pozwoli bowiem ukazać pewną nowość zaprezentowaną przez wspomnianych pisarzy chrześcijańskich w pojmowaniu przyczyn, natury oraz celu świata. Wnioski z niniejszego artykułu rzucą zatem kolejne światło na myśl II wieku, co umożliwi, jak sądzę, jeszcze lepsze zrozumie rozwoju koncepcji kosmologicznych w kolejnych stuleciach, zarówno w nauce chrześcijańskiej, jak i pogańskiej.

⁴ Por. L. Gładyszewski, *Bóg stwórca i władca: doktryna greckich apologetów II wieku o stworzeniu i opatrności w aspekcie patrystyczno-filozoficznym*, „Studia Antiquitatis Christiane” 1 (1977), z. 1; J. Zieliński, *Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II wieku*, Wrocław 2013; R.M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003. W literaturze zagranicznej możemy natomiast znaleźć całe monografie poświęcone ich myśli. Do najważniejszych należą: E.J. Hunt, *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*, London–New York 2019; D. Rankin, *Athenagoras: Philosopher and Theologian*, London–New York 2016; W.B. Owen, *Athenagoras*, New York 2010.

Tacjan Syryjczyk

Koncepcja Boga

Przedstawiając poglądy na temat Boga, Tacjan rozpoczyna od słów: „Człowiek powinien być szanowany jako człowiek, natomiast bać się należy tylko Boga, którego ani ludzkie oko nie jest w stanie ujrzeć, ani też sztuka nie jest w stanie przedstawić”⁵.

Cytat ten wskazuje, że apologeta, podobnie jak jego nauczyciel Justyn, uważał, że Boga nie można poznać zmysłem wzroku. Także żadna sztuka poprzez rzeźbę, obraz czy poemat i słowa w nim zawarte nigdy we właściwy sposób nie przedstawi tego, jaki jest Bóg⁶.

Tacjan jednak nie ogranicza się do wskazania nieopisywalności Boga, lecz – tak jak Justyn – prezentuje w swym dziele również inne, pozytywne twierdzenia o Nim. Milcząco zakłada tym samym, że człowiek jednak może w pewnym stopniu opisać Boga. Niemniej mając na uwadze przywołane wcześniej słowa Tacjana, należy zaznaczyć, że opisy te nie oddają w pełni tego, jaki jest Bóg, aczkolwiek pomagają nam lepiej Go zrozumieć.

W *Mowie do Greków* chrześcijański apologeta ukazuje zatem, w jaki sposób możemy formułować pozytywne twierdzenia o Bogu. Uważa bowiem, że stworzymy je poprzez analizę rzeczy zmysłowych⁷. Gdy obserwujemy otaczający nas świat, dostrzegamy w nim, że wszystko ma przyczynę swojego powstania: dom – budowniczego, muzyka – kompozytora, my – swoich rodziców itd. Zapewne podobnie rozumował Tacjan, ponieważ doszedł do wniosku, że cały ten świat także musi posiadać wytłumaczenie swojego istnienia – musi mieć przyczynę. Dlatego w swoim dziele dobitnie podkreśla, że to właśnie Bóg jest przyczyną powstania wszystkiego⁸. Będąc przyczyną wszystkiego, co istnieje, Bóg nie może zatem posiadać własnej przyczyny. Jest On więc niepowstały – pierwszy w porządku bytowania. Chrześcijański pisarz uważa tym samym, że łańcuch przyczyn wyjaśniających zaistnienie kosmosu nie ciągnie się w nieskończoność i konieczne jest istnienie pierwszej przyczyny. Z pisma Tacjana dowiadujemy się ponadto, że Bóg – jako pierwsza przyczyna – nie ma swojego początku również w sensie czasowym, ponieważ jest On przyczyną wszystkiego – także samego

⁵ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 4.2, tłum. L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologetci greccy*, Kraków 2004.

⁶ Por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 4.3; Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, 3.4.

⁷ Por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 4.3.

⁸ Por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 4.3, 5.2.

czasu. W *Mowie do Greków* czytamy więc: „Nasz Bóg nie zaczął bowiem istnieć w czasie, gdyż tylko On nie ma początku, co więcej – On sam jest początkiem istnienia wszystkiego”⁹.

Podczas prezentacji koncepcji Boga apologeta zwraca uwagę na to, że Bóg nie posiada żadnych braków, gdyż „niewypowiedzianemu Bogu nie należy również składać żadnych darów, by ten, któremu nic nie brakuje, nie był przez nas traktowany jako ktoś, kto czegośkolwiek potrzebuje”¹⁰.

Powyższy cytat pokazuje, że według Tacjana Bóg – jako niepowstały (bez przyczyny) – cechuje się absolutną niezależnością: nic na Niego nie oddziałuje. Sprawia to, że nie ma On braków; w przeciwnym razie oznaczałoby to, że coś, co powstało za Jego sprawą, może wpływać na swego stwórcę/twórcę¹¹. Bóg jest zatem wieczny, to znaczy: nie powstał (jest pierwszą przyczyną) oraz nie ulegnie zniszczeniu (jest nieśmiertelny). Jest tak, ponieważ nie posiada On w sobie przyczyny mogącej Go unicestwić (nie ma braków), jak również „poza Nim” nie ma niczego, co zagraża Jego istnieniu¹².

Dokonując podsumowania, należy stwierdzić, że chrześcijański apologeta przedstawia Boga jako jedyną przyczynę wszystkiego, co istnieje. Podkreśla ponadto Jego zmysłową niepoznawalność i nieopisywalność (*anonomastos*). Możemy co prawda, wedle Tacjana, jak wskazałem, rozumowo wywnioskować pewne pozytywne twierdzenia o Nim, lecz są to, podobnie jak wskazuje na to Justyn, jedynie niewystarczające opisy, które pomagają nam lepiej zrozumieć Boską tajemnicę.

Koncepcja pierwszej przyczyny zaprezentowana przez Tacjana każe nam także zauważyć, że apologeta przedstawia Boga jako byt całkowicie różny od zmysłowego i zniszczalnego świata. Tym samym Tacjan, poprzez swój opis, pragnie podkreślić transcendencję Boga wobec wszystkiego, co za Jego sprawą powstało¹³.

⁹ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 4.3.

¹⁰ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 4.5.

¹¹ Mając świadomość różnicy pomiędzy pojęciami „stworzenie” a „utworzenie” świata przez Boga/Logos, w tym miejscu dokonuję tego właśnie zabiegu (stwórcą/twórcą). Szerzej tę kwestię omówię w dalszej części niniejszego artykułu.

¹² Por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 5.7.

¹³ Przyczyna transcendentna przekracza to, co zmysłowe i materialne, charakteryzując się nie tylko zwykłą separacją fizyczną, ale przede wszystkim odmiennością natury ontycznej. To, co transcendentne, jest niefizyczne, nieempiryczne i niecielesne. Bóg nie znajduje się zatem w utworzonym przez siebie świecie, lecz jest „poza” nim. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5: *Słownik, indeksy i bibliografia*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2002, s. 237–239.

Logos – materia – świat

Podczas omawiania zagadnienia Boga Tacjan prezentuje również koncepcję Logosu¹⁴. Wskazuje, podobnie jak wyraźnie czynił to już Filon z Aleksandrii, że Bóg „przed” stworzeniem/utworzeniem wszystkiego posiadał w Umyśle – Logosie plan swojego dzieła.

Zostaliśmy pouczeni – pisze apologeta – że Bóg był na początku, a początek stanowiła moc Jego Logosu. Pan bowiem wszechświata, który jest zasadą wszelkiego istnienia sam tylko i w tym znaczeniu, że stworzenie jeszcze się nie dokonało, ponieważ jednak posiadał moc powołania do istnienia wszystkiego co widzialne i niewidzialne, w Jego stwórczym Logosie istniało więc niejako już wszystko¹⁵.

Pojmowanie przez Tacjana Logosu jako planu będącego „w” Bogu sugeruje dwie rzeczy: po pierwsze podkreśla rozumność przyczyny świata – Boga; po drugie ukazuje podobieństwo aktu stworzenia/utworzenia świata do pracy architekta, który również przed wydaniem niezbędnych rozporządzeń co do budowy danego budynku posiada uprzednio precyzyjnie obmyślony plan.

W myśli Tacjana odnajdujemy ponadto, podobnie jak u Justyna, rozróżnienie na Logos wewnętrzny i zewnętrzny¹⁶. Pierwszy to Logos jako plan świata będący „w” Bogu, drugi natomiast to Logos pośrednik, poprzez który Bóg realizuje swoją wolę:

Tenże Logos został z Niego wyłoniony poprzez zwyczajny akt Jego woli, ale nie jako zwyczajne puste słowo, lecz jako pierwotne dzieło Ojca. Ów właśnie Logos jest nazwany początkiem wszechświata. Zaczął On jednak istnieć poprzez partycypację, a nie poprzez odcięcie. Albowiem wszystko, co zostało odcięte, równocześnie zostało odłączone od wszystkiego co pierwotne, natomiast to,

¹⁴ Koncepcja Logosu (rozumnej zasady w świecie) głoszona była już przez Heraklita z Efezu. Została następnie przejęta i rozpowszechniona przez stoików, by ulec pewnej modyfikacji w poglądach Filona Aleksandryjskiego (Umysł Boga i boski pośrednik) i oddziałać na myśl chrześcijańską. O rozumieniu Logosu w antyku por. R.M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu...*, dz. cyt.

¹⁵ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 5.1; por. Filon, *O stworzeniu świata*, 19–20, [w:] *Pisma*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1986.

¹⁶ To rozróżnienie na logos wewnętrzny (znajdujący się w umyśle) i zewnętrzny (jako myśl wypowiedziana za pomocą słów) odnajdujemy u Arystotelesa (por. *Analityki wtóre* 76 b, 27, tłum. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990, oraz u stoików (por. Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie* I, 65, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998).

co zostaje oddzielone, istnieje samodzielnie, lecz nie zaburza tego, z czego powstało¹⁷.

Jak wskazuje zatem apologeta, Logos zewnętrzny, „wyłoniiony” (*propedao*) z Boga, nie jest od Niego odcięty, lecz – jako oddzielony i odróżniony od Niego – stanowi nierozzerwalną z Nim jedność. Ponadto Tacjan podkreśla, że „zrodzenie” Logosu nie pomniejsza natury Boga, tak jak ma to miejsce w przypadku, gdy odejmiemy coś od bytu skończonego, dokonując w ten sposób jego pomniejszenia.

By lepiej wytłumaczyć swoją myśl o relacji Boga do Logosu, Tacjan odwołuje się, tak samo jak jego nauczyciel, do przykładu ognia, pisząc: „Tak bowiem jak od jednej pochodni zapala się wiele ognia, a przez zapalenie wielu ognień pierwotnej pochodni wcale nie zostaje pomniejszony, podobnie również i Logos, pochodząc z mocy Ojca, nie pozbawił Logosu tego, który Go zrodził”¹⁸.

Przywołany przez apologetę przykład każe nam zapewne uzmysłowić sobie nieskończoną naturę Boga, ponieważ tylko taki byt nie doznaje jakiegokolwiek pomniejszenia. Metafora ognia sugeruje również wspólną naturę Boga i Logosu, który przechodzi ze stanu bycia „w” Bogu (Logos wewnętrzny) do istnienia „poza” swoim źródłem (Logos zewnętrzny).

Po ukazaniu Logosu z jednej strony jako planu świata będącego „w” Bogu (Logos wewnętrzny) i z drugiej jako realizatora boskiej woli (Logos zewnętrzny), w tej części należy przejść do przedstawienia poglądów apologety na temat materii (*hyle*). W przeciwieństwie do Justyna Tacjan w *Mowie do Greków* wyraźnie podkreśla stworzoność materii. Według niego nie istniała ona jako wieczna przyczyna świata, lecz została stworzona/zrodzona (*genete*) przez Boga: „Materia bowiem nie jest bez początku tak jak Bóg, a ponieważ nie jest bez początku, nie posiada też mocy równej Bogu. Materia zaś została stworzona nie przez kogo innego, jak tylko jedynego Stwórcę wszystkich rzeczy”¹⁹.

Z *Mowy do Greków* dowiadujemy się jednakże, że bezpośrednią przyczyną powstania świata jest zrodzony (*gennetheis*) z Boga Logos zewnętrzny. Będąc oddzielony (numerycznie różny), ale nie odcięty od pierwszej przyczyny, zgodnie z boskim planem stwarza (*demiurgesas*; dosłownie: wytwarza) materię: „Podobnie również Logos – pisze Tacjan – zrodzony na początku zrodził później ten nasz świat, stwarzając najpierw sam z siebie konieczną materię”²⁰.

¹⁷ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 5.2–5.3.

¹⁸ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 5.4; por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem...*, dz. cyt., 61.2.

¹⁹ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 5.7.

²⁰ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 5.6.

Powstała materia była nieukształtowana i chaotyczna. Dopiero po ingerencji wykonującego Boską wolę Logosu zewnętrznego została uporządkowana²¹. Tacjan, próbując zobrazować swoją myśl o porządkowaniu materii przez Logos, odwołuje się do przykładu słowa (*logos*), które porządkuje ludzką wiedzę: „Podobnie – stwierdza apologeta – gdy ja mówię teraz, a wy słuchacie, to przez mówienie nie staję się wcale pozbawiony słowa, jeśli już, to raczej wydaję mój głos, staram się uporządkować materię w was jeszcze nieukształtowaną”²².

W tym miejscu należy jednak zaznaczyć, że w myśli Tacjana nie mamy do czynienia z koncepcją *creatio ex nihilo* w sensie ścisłym. Jest tak, ponieważ świat wedle niego nie zaistniał w akcie powstania z niczego (nicości), lecz z materii. Sama zaś materia nie jest wprawdzie wieczna, gdyż została stworzona-wytworzona (*demiurgesas*) z Logosu zewnętrznego. Tkwiąc zatem niejako potencjalnie w owym Logosie, zaistniała, można powiedzieć, zewnętrznie. Tacjan niestety nie wyjaśnia i bardziej szczegółowo nie opisuje procesu stwarzania materii. Najwidoczniej nie widzi sprzeczności w tym, jak z Logosu może wyłonić się coś materialnego. Twierdzi, że bazując na stworzonej chaotycznej materii, Logos dokonał jej uporządkowania, tworząc całokształt rzeczywistości.

Na podstawie powyższych analiz owego procesu kosmologicznego zasadne wydaje się dokonanie rozróżnienia na *creatio prima* i *creatio secunda*. Wyłoniony – zrodzony (*propedao/gennetheis*) z Boga – Logos zewnętrzny stwarza, wedle Tacjana, nieistniejącą wcześniej materię (*creatio prima*), która zostaje następnie przez tenże Logos ukształtowana (*creatio secunda*). Sama materia jest więc stworzona, a świat utworzony. Dlatego na podstawie apologii Tacjana należy pojmować Boga jako Twórcę, a nie Stwórcę świata.

Jednakże, co warto podkreślić, pogląd chrześcijańskiego apologety na materię jest wielce oryginalny. Nie dostrzegamy bowiem u wcześniejszych apologetów tak wyraźnie sformułowanej tezy o stworzeniu samej materii. Dlatego, jak zaznacza Jacek Zieliński:

jakkolwiek z pierwszą w pełni wyartykułowaną formułą *creatio ex nihilo* mamy do czynienia dopiero u Augustyna, to już w II wieku dostrzec można pierwsze jej zwiastuny, będące efektem trwającej dyskusji wczesnochrześcijańskich myślicieli z tradycją filozoficzną na temat pierwszych zasad. Jasne staje się również i to, że co prawda niewielu nawet współczesnych teologów ten fakt dostrzega, to jednak prawdziwe, w świetle powyższych analiz, jest stwierdzenie, że to właśnie u Tacjana po raz pierwszy pojawia się formuła, mówiąca o stworzeniu przez Boga

²¹ Por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 5,6, 7,1–7,2, 12,1–12,2.

²² Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 5,5.

materii, która jest ważnym krokiem do ostatecznego sformułowania koncepcji *creatio ex nihilo*²³.

Po omówieniu koncepcji materii należy przejść do poglądów Tacjana na temat świata. Według apologety powstały z materii kosmos jest konstrukcją charakteryzującą się wewnętrzną harmonią, której nie burzy nawet fakt, że odnajdujemy w niej wiele różniących się od siebie elementów. Warto zatem przytoczyć dłuższy fragment z *Mowy do Greków*, który dobrze obrazuje tę myśl Tacjana. W jego dziele czytamy bowiem:

Choć tak się mają rzeczy, to jednak istnieje również pewna różnica pomiędzy rzeczami powstałymi z materii, tak że jedna jest piękniejsza, a inna zaś mniej piękna, rzeczy większe przewyższają mniejsze. Tak samo jak w ciele ludzkim, które tworzy jeden organizm zrodzony do określonego funkcjonowania, istnieją różnice w godności pomiędzy poszczególnymi członkami. Czym innym jest przecież oko, czym innym ucho, czym innym uczesane włosy albo układ jelit, czy połączenie razem szpiku, kości i stawów, i choć jedna część różni się od drugiej, to jednak ze względu na jeden organizm tworzą także jedną wspólną harmonię. Podobnie i wszechświat według mocy swego Stwórcy zawiera niektóre elementy posiadające większy splendor, lecz także inne mniej wspaniałe²⁴.

Tak pojęty świat powstał wedle chrześcijańskiego apologety dla człowieka, by ten mógł korzystać z jego dóbr:

Nie chcę – pisze w swej apologii Tacjan – oddawać boskiej czci stworzeniu, które On [Bóg – M.B.] powołał do istnienia dla naszego dobra. To przecież dla nas stworzył On słońce i księżyc, jakże więc mogę oddawać cześć moim sługom? Jakże mogę uznawać za bogów kawałki drewna albo kamienia?²⁵

Ponadto kosmos nie jest według Tacjana pozostawiony niejako sam sobie. Apologeta uważa bowiem, że Bóg poprzez Logos ingeruje w stworzenie, pouczając ludzi, a także utworzone anioły o tym, co dobre oraz złe:

²³ J. Zieliński, *Koncepcja creatio ex nihilo...*, dz. cyt., s. 324–325.

²⁴ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 12.3. Należy zaznaczyć, że przytoczony opis potwierdza tezę o doskonałej rozumności Boga, który utworzył ten świat jako harmonijne i uporządkowane dzieło. Warto także podkreślić, że fragment ten jeszcze raz ukazuje wskazany przez Tacjana należyty tok rozumowania w poszukiwaniu pierwszej przyczyny zastanego porządku, to znaczy: przez skutki poznajemy przyczynę.

²⁵ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 4.4.

Logos jednak, zanim stworzył człowieka, wcześniej jeszcze powołał do istnienia anioły. Oba te rodzaje stworzeń zostały wyposażone w wolną wolę (choć z natury nie posiadały tego dobra, które jest właściwe tylko samemu Bogu, a ludzie muszą je zdobywać poprzez wolną decyzję), tak by zły słusznie został ukarany za to, że sam z własnej winy stał się taki, natomiast sprawiedliwy słusznie otrzymał nagrodę za swoje dobre czyny, dlatego że nie wykorzystał wolnej woli, by przekroczyć wolę Boga. Tak oto więc – kontynuuje Tacjan – miały się rzeczy z ludźmi i aniołami. Logos, który posiadał w sobie uprzednie poznanie i wiedział, co miało się stać w przyszłości – oczywiście nie na zasadzie koniecznego fatum, ale z wolnego wyboru tych, którzy będą działać – przestrzegał przed konsekwencjami przyszłych wydarzeń zarówno jednych, jak i drugich, oraz zakazami starał się zapobiegać złu, natomiast pochwałami nagradzać dobro²⁶.

Powyższe słowa wskazują, że Logos jest bytem, który w historii stworzenia niejednokrotnie, poprzez zakazy i nakazy, wskazywał ludziom, co jest słuszne, a co należy potępiać. „Posłaniec” prawa Bożego – Logos – jawi się tym samym jako immanentna siła w powstałym kosmosie. O tej znajdującej się w świecie sile czytamy również w innym fragmencie *Mowy do Greków*: „Duch bowiem, który przenika materię, jest o wiele niższy od Ducha prawdziwie boskiego, a nawet jest podobny do materii duszy, nie może być czczony na równi z doskonałym Bogiem”²⁷.

Wspomniany duch (*pneuma*) przenikający materię jest zapewne podobnie rozumiany, jak ma to miejsce w myśli Justyna – jako platońska dusza świata, gwarantująca harmonijny ruch i ład²⁸. Duch ten nie jest oczywiście Bogiem, na co zwraca uwagę w powyższym cytacie Tacjan, lecz najbardziej oddaloną od swojego źródła Boską mocą obecną w dziele stworzenia. Można zatem na podstawie powyższego fragmentu oraz mając na uwadze wskazany wpływ myśli Justyna na poglądy Tacjana, zaryzykować twierdzenie o kolejnej funkcji Logosu, polegającej na tym, że jest on także zasadą zapewniającą porządek i stabilność świata.

Jak już była o tym mowa, Tacjan postrzega świat jako konstrukcję niezwykle piękną i uporządkowaną. Niemniej nie umyka jego uwadze występujące w nim zło, czyli pewna dysharmonia, która nie zagraża jednak porządkowi całości. Za zło w świecie apologeta obwinia człowieka, a dokładnie przynależącą mu wolną wolę działania, umożliwiającą dokonywanie również niewłaściwych wyborów:

²⁶ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 7.2–7.3.

²⁷ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 4.4.

²⁸ Por. Justyn Męczennik, *Apologia*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, 60.5–60.7; Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, 36 B–37 A.

Zniszczyła nas – pisze Tacjan – nasza własna wolna wola. Choć byliśmy ludźmi wolnymi, staliśmy się niewolnikami, gdyż zostaliśmy zaprzędani grzechowi. Bóg nie uczynił nic złego, to my sami okazaliśmy niegodziwość, lecz nawet jeśli ją okazaliśmy, posiadamy nadal zdolność, by ją odrzucić²⁹.

Natomiast w innym fragmencie chrześcijański apologeta stwierdza: „Wszechświat został bowiem stworzony jako piękny, tylko życie ludzkie jest w nim złe”³⁰.

Na końcu należy wspomnieć również o tym, że dla autora *Mowy do Greków* powstały świat ulegnie kiedyś zniszczeniu. Nie świadczy to jednakże według apologety o niedoskonałości jego przyczyny, lecz wskazuje na sprawiedliwość Boga. Obdarowując człowieka wolną wolą, czyli nie zmuszając go do niczego, po zakończeniu okresu przeznaczanego na trwanie wszechświata Bóg osądzi wszystkich żyjących kiedykolwiek ludzi i wyda sprawiedliwe wyroki. Odrzucając więc koncepcje stoików, Tacjan pisze:

I dlatego też wierzymy, że przy końcu świata będzie miało miejsce zmartwychwstanie ciał. Nie w taki sposób jednak, jak nauczają stoicy, to znaczy że te same rzeczy cyklicznie będą powracać i znowu niszczyć bez celu, ale raz na zawsze, gdy okresy naszej egzystencji zakończą swój bieg, a będzie to dotyczyło tylko ludzi, którzy zmartwychwstaną na sąd. Sądzić zaś nas będzie nie Minos ani Radamantys (przed których śmiercią, jak podaje mitologia, żadna dusza nie była sądzona), ale sam Bóg i Stwórca³¹.

Atenagoras z Aten

Koncepcja Boga

Wedle Atenagorasa całokształt rzeczywistości ma swoją przyczynę, na którą już nic nie oddziałuje, a ona sama jest pierwszą zasadą wszystkiego, co powstałe.

²⁹ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., II.4.

³⁰ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 19.3. Zastanawiające jest to, dlaczego Tacjan tak mocno podkreślał, że jedynie człowiek w dziele stworzenia może stać się przyczyną zła. Dziwi to, ponieważ – jak sam pisał – nie tylko ludzie posiadają wolną wolę działania; dzielą ją przecież w świecie z aniołami. Być może uczynił tak ze względu na odbiorców swojej *Mowy*. Chciał w ten sposób uświadomić ich, że każdy z nas może czynić zło i od siebie samego należy rozpocząć wewnętrzną przemianę. Najprawdopodobniej dlatego uznał, że nie należy bardziej rozwijać w tym miejscu swojej angelologii i demonologii.

³¹ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, dz. cyt., 6.1–6.2.

Dlatego dla apologety Bóg – pierwsza przyczyna – jest nieruchomy i nie podlega żadnym przemianom. Świadczy to także o tym, że w przeciwieństwie do bytów zmiennych i ruchomych nie posiada żadnych części. Nie ulega zatem rozpadowi, będąc wieczny, czyli niepowstały oraz nieśmiertelny³².

Atenagoras stwierdza również, że:

uznajemy jednego Boga, niestworzonego, wiecznego, niewidzialnego, niepodlegającego doznaniom, niepojętego i nieograniczonego; pojąć Go można wyłącznie umysłem i rozumem; otacza Go światłość, piękno i duch, i niewystowiona moc, On wszystko stworzył i uporządkował³³.

Przywołane słowa apologety pokazują, że według niego Bóg nie podlega doznaniom, czyli nie gniewa się ani nie smuci³⁴. Nie potrzebuje również żadnych ofiar, ponieważ niczego mu nie brakuje, co świadczy o Jego samowystarczalności i doskonałości³⁵. Chrześcijański apologeta pisze ponadto, że Bóg, „jako istota doskonale dobra, zawsze robi to, co dobre”³⁶.

W przywołanym wcześniej fragmencie 10 *Prośby za chrześcijanami* apologeta twierdzi, iż Bóg jest niewidzialny, co oznacza, że nie można poznać Go zmysłami. Tylko – jak zaznacza – dzięki rozumowi zdobywamy wiedzę o Bogu³⁷. Niemniej ludzka zdolność rozumowania, na co zwraca uwagę Atenagoras, jest ograniczona i nie jesteśmy w stanie w pełni pojąć Tego, który jest nieograniczony (*achoretos*). Dlatego uważa, że pierwsza przyczyna świata jest *akataleptos*, czyli nie do ujęcia, co sugeruje, iż nie jesteśmy w stanie, posługując się jedynie rozumem, całkowicie zgłębić i opisać tajemnicy Boga.

³² Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, 8, 22.

³³ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 10.

³⁴ Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 21.

³⁵ Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 13.

³⁶ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 26. Por. także Atenagoras, *O zmartwychwstaniu ciała*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, 12.

³⁷ We fragmencie 10 oraz 4 i 22 *Prośby za chrześcijanami* Atenagoras dokonuje rozróżnienia na umysł (*logos*) i rozum (*nous*). Jednakże we fragmencie 23, pisząc o poznaniu Boga, używa słowa *logos*, co tłumacz oddaje jako rozum. Wydaje się zatem, że chrześcijański apologeta opisując tę władzę poznawczą, zamiennie używał pojęć *logos* oraz *nous*. Ponadto w jego apologii nie odnajdujemy argumentów, które świadczyłyby o tym, że inaczej pojmował on umysł i rozum. Pisząc o umyśle (*logos*) i rozumie (*nous*), chciał zapewne, odnosząc się do filozoficznej tradycji, dobitnie pokazać cesarzowi, że chodzi mu o zdolność racjonalnego myślenia przynależną człowiekowi.

Apologeta twierdzi, że dzięki duszy rozumnej, która jest „pokrewna” naturze Boskiej, ludzie (poganie) starali się zrozumieć Boga, jednakże w przeciwieństwie do chrześcijan nie posiadli oni pewnej wiedzy, ponieważ nie uzyskali jej od samego Boga, który przekazał prawdę poprzez proroków:

Poeci i filozofowie – stwierdza Atenagoras – rozważają ten problem, podobnie jak inne zagadnienia, na podstawie domystów: każdego z nich jego własna dusza dzięki pewnemu pokrewieństwu z Tchnieniem Bożym skłania do tego, by się zastanawiał, czy można znaleźć i zrozumieć prawdę; mogą się raczej domyślać prawdy niż ją odkryć, bo nie uznają za stosowne uczyć się o Bogu u Boga, lecz każdy uczy się sam u siebie: dlatego każdy z nich głosi inną naukę o Bogu, o materii, o formach i o świecie. My natomiast [chrześcijanie – M.B.] jako gwarancję tego, co myślimy i w co wierzymy, mamy proroków, którzy opowiadali o Bogu i o sprawach Bożych natchnieni przez Ducha Bożego³⁸.

Przechodząc do dalszych rozważań Atenagorasa na temat Boga, należy zaznaczyć, że apologeta w swym dziele koncentruje się przede wszystkim na odpieraniu zarzutu o ateizm – niewiarę w Boga/Bogów³⁹. Pragnie bowiem ukazać cesarzowi, że chrześcijanie nie są bezbożnikami i w przeciwieństwie do większości obywateli Imperium wierzą w jednego Boga. By pokazać, że wyznawcy Chrystusa uznają istnienie Boga, oraz, co więcej, udowodnić, że monoteizm jest słuszniejszy od politeizmu, apologeta odwołuje się w swym piśmie do poglądów poetów i filozofów, pokazując tym samym, że człowiek jest w stanie, bez pomocy objawienia, zdobyć wiedzę o tym, że jest tylko jeden Bóg.

Przytaczając słowa greckich poetów, takich jak Eurypides i Sofokles, Atenagoras wskazuje, że pisali oni także o jednym Bogu⁴⁰. Również słynni filozofowie (pitagorejczycy, Platon, Arystoteles oraz stoicy) uznawali istnienie tylko jednego najwyższego Boga⁴¹.

³⁸ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 7. Wątek Ducha Bożego rozwinę w dalszej części niniejszej pracy.

³⁹ W *Prośbie za chrześcijanami* Atenagoras obala trzy zarzuty stawiane wyznawcom Chrystusa: o ateizm, kazirodztwo i kanibalizm. Jak zauważa S. Kalinkowski, odpowiedź apologety na ostatnie dwa zarzuty „jest bardzo pobieżna. Można by stąd wnioskować, iż zarzut kazirodztwa i kanibalizmu w czasach Atenagorasa nie był już szerzej podnoszony przeciwko chrześcijanom” (S. Kalinkowski, *Wczesnochrześcijańska apologia grecka*, [w:] Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami...*, dz. cyt., 13).

⁴⁰ Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 5.

⁴¹ Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 6.

Skoro więc niemal wszyscy – stwierdza następnie Atenagoras – którzy zastanawiają się nad zasadami wszechrzeczy, nawet wbrew swej woli zgadzają się na to, że istnieje jedno Bóstwo, a i my z całą mocą twierdzimy, że Bogiem jest istota, która ten świat urządziła, to dla czego im wolno mówić i pisać o Bogu, co tylko zechcą, nas zaś ściga prawo, chociaż potrafimy za pomocą prawdziwych dowodów i argumentów udowodnić to, co myślimy i w co szczerze wierzymy – że mianowicie Bóg jest jeden⁴².

Od argumentu z autorytetu przechodzi zatem apologeta z Aten do argumentu rozumowego, który ma udowodnić istnienie jednego Boga jako pierwszej przyczyny świata. Autor *Prośby za chrześcijanami* rozważa więc możliwość istnienia dwóch Bogów. Jeśli bowiem przyjąć, że obaj są Bogami nieposiadającymi swej przyczyny, to przynależy im także wieczność, oznaczająca, iż żaden z Nich nie powstał. Świadczy to więc o tym, że nie mogą być oni jednakowi, ponieważ tylko rzeczy powstałe są podobne do swych pierwowzorów, a owi Bogowie nie posiadają swojego prawzoru, skoro są wieczni. Jeśli, jak sądzą chrześcijanie, Bóg jest przyczyną świata, w którym żyjemy, to hipotetyczny „drugi” Bóg nie jest jego przyczyną, jako posiadający inne cechy. Chrześcijański Bóg, powołując świat do istnienia, znajduje się „poza” nim i – jak wspomniał wcześniej Atenagoras – jest On także nieograniczony (*achoretón*). Powoduje to, że zajmuje całą przestrzeń – miejsce (*topos*) – wokół świata. Gdyby więc istniał „drugi” Bóg, to nie byłoby żadnego miejsca, w którym mógłby przebywać. Dzieje się tak, ponieważ w świecie urządzonym i rządzonym przez „pierwszego” Boga nie ma obszaru przewidzianego dla innego Boga. Nie ma go również „poza” światem, gdyż wszystko wypełnia pierwsza przyczyna⁴³. Kończąc swój wywód, apologeta stwierdza zatem: „Jeśli zaś on nie tworzy, nie sprawuje opatrności i nie ma miejsca, w którym by przebywał, to istnieje jeden Bóg, ten, który od samego początku jest jedynym Stworzycielem świata”⁴⁴.

Argumentacja Atenagorasa pokazuje ponadto, że Bóg jako różny od stworzenia znajduje się „ponad” nim, będąc jego transcendentną przyczyną. Mając jednak na względzie fakt, iż apologeta zaznacza, że Bóg jest nie do pojęcia (*akataleptos*), należy podkreślić, że – podobnie jak to ma miejsce u Justyna i Tacjana – wszystkie jego opisy Boga nie odkrywają w pełni przynależącej Mu tajemnicy, lecz pomagają nam jedynie lepiej ją zrozumieć.

⁴² Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 7.

⁴³ Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 8.

⁴⁴ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 8. Kwestię, czy Bóg jest Stwórcą czy Twórcą świata, rozwinę w dalszej części artykułu. W wyżej przywołanym cytacie pozostawiam wersję zaproponowaną przez tłumacza: *poietes* – Stworzyciel.

Logos i Duch Święty

Atenagoras przedstawia Boga jako transcendentną, wieczną oraz doskonałą, absolutnie dobrą przyczynę świata. Jednak – na co wskazuje w swojej apolo-gii – przyczyna ta, będąc bez części i braków, jest nieruchoma. Apologeta stoi więc przed problemem: jak pogodzić myśl o Bogu jako niezmiennej przyczynie z przypisywaną mu funkcją światotwórczą? Chcąc więc obronić koncepcję o niezmienności Boga, a także ukazać Jego stwórczą/twórczą moc, chrześcijański myśliciel wprowadza pośrednika – Logos. Znając zapewne pisma wcześniejszych autorów apologii chrześcijańskich⁴⁵, Atenagoras opowiada się za tym, że Logos „wywodzi się” (*proelthon*) od Boga⁴⁶ i stwarza/tworzy następnie świat:

nie jesteśmy ateistami, skoro z całym przekonaniem za Boga uznajemy ową Istotę, która stworzyła wszystko swoim Słowem (Logosem) (...); jest On [Logos – M.B.] pierwszym potomkiem Ojca, nie jako istota stworzona (Bóg bowiem od początku, będąc wiecznym Rozumem, posiadał w sobie Słowo-Logos, bo odwiecznie jest istotą rozumną), lecz jako byt od Ojca się wywodzi, aby stać się ideą i energią wszystkich rzeczy materialnych⁴⁷.

Jak dowiadujemy się z przytoczonego cytatu, apologeta uważa, że Syn Boży (Logos) jest wieczny, ponieważ, jako Myśl (Rozum Boga), istniał „w” Nim od zawsze. Ludwik Gładyszewski trafnie zauważa, że w tym miejscu można dokonać rozróżnienia na Logos wewnętrzny (istniejący w Bogu) oraz Logos zewnętrzny („pochodzący” z pierwszej przyczyny)⁴⁸.

Jak wskazuje Atenagoras, w przytoczonym wcześniej fragmencie apologii sam Logos posiada dwie funkcje: jest bowiem ideą (*idea*) oraz energią (*energeia*). Uwypukla to także w innym miejscu, pisząc: „Syn Boży jest Słowem (Logosem) Ojca w idei i energii; dla Niego i poprzez niego wszystko się stało”⁴⁹. Słowo *idea* odnosi się oczywiście do myśli Platona i w tym kontekście należy je rozumieć jako wzór czy paradygmat dla świata. Natomiast *energeia* jest terminem za-pożyczonym z filozofii Arystotelesa⁵⁰ i oznacza dla Atenagorasa działanie albo dokładniej siłę działającą – czynnik dynamiczny⁵¹. Logos zewnętrzny jest zatem

⁴⁵ Por. J. Zieliński, *Koncepcja creatio ex nihilo...*, dz. cyt., s. 341.

⁴⁶ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 10.

⁴⁷ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 6–10.

⁴⁸ Por. L. Gładyszewski, *Bóg stwórca i władca...*, dz. cyt., s. 95.

⁴⁹ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 10.

⁵⁰ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2013, ks. 9, 1048 b.

⁵¹ Por. L. Gładyszewski, *Bóg stwórca i władca...*, dz. cyt., s. 95.

przyczyną wzorczą, wedle której powstał świat, a także bezpośrednią przyczyną sprawczą, która stwarza/tworzy całokształt rzeczywistości.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że apologeta z Aten wspomina ponadto o Duchu Świętym (*pneuma hagion*). Jest on wedle niego emanacją (*aporroia*), czyli „wypływem” z Boga, „bo emanuje z Niego i powraca doń jak promień słońca”⁵². „Duch zaś [jest – M.B.] – pisze w innym miejscu Atenagoras – Jego [Boga] emanacją, jak światłość, która promieniuje z ognia”⁵³. Rafał Leszczyński słusznie wskazuje, że

ustaliwszy to, Atenagoras musiał postawić sobie pytanie, w jaki sposób Bóg, Syn i Duch mogą być zjednoczeni i odrębni zarazem. Pytanie zasadnicze dla chrześcijańskiego monoteizmu, bowiem od odpowiedzi na nie zależy utrzymanie jedności Boga, a także zachowanie zróżnicowania na Ojca, Syna i Ducha, bez którego kerygmat chrześcijański przestaje być kerygmatem chrześcijańskim⁵⁴.

Chrześcijański apologeta, odpowiadając na to pytanie, twierdzi, że Bóg, Logos i Duch stanowią jedność, posiadając tę samą potęgę, siłę, moc (*dynamis*), różniąc się jednakże w zakresie funkcji: „Któż więc – pisze Atenagoras – nie zdziwiłby się, usłyszawszy, że ateistami nazywani są ludzie, którzy uznają Boga-Ojca, Boga-Syna i Ducha Świętego oraz uczą o Ich potędze w jedności i ich odrębności w zakresie funkcji?”⁵⁵. Bóg-Ojciec jest więc w myśli apologety pierwszą przyczyną, która, będąc niezmienna, „wyłania” z siebie odwiecznie istniejący w Nim Logos – Syna – będący wzorem (*idea*) dla świata oraz mocą (*energeia*) powodującą jego zaistnienie. Duch natomiast, jako emanacja Boga, pełni funkcję immanentnej siły w powstałym wszechświecie⁵⁶. To on bowiem wpływał na proroków, przez których przekazywał prawdę o jedynym Bogu. Dlatego, przywołując imiona starotestamentowych proroków, Atenagoras stwierdza:

Tymczasem gwarancję dla naszych rozumowań stanowią słowa proroków: sądzę bowiem, że i wam, ludziom gorąco miłującym naukę i wiedzę, nieobce są wypowiedzi Mojżesza, Izajasza, Jeremiasza i pozostałych proroków, którzy

⁵² Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 10.

⁵³ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 24.

⁵⁴ R.M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu...*, dz. cyt., s. 252.

⁵⁵ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 10.

⁵⁶ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 6.

w uniesieniu, dzięki inspiracji Ducha Bożego głosili w swoich pismach to, czym zostali natchnieni, bo Duch postugiwał się nimi jak flecista, który dmie we flet⁵⁷.

Starając się zatem obrazowo przedstawić myśl Atenagorasa o Bogu, Logosie i Duchu, odwołam się – tak bowiem, jak się wydaje, będzie najtrafniej – do przywołanego przez apologetę przykładu słońca⁵⁸, który podkreśla, że Bóg, Logos oraz Duch, podobnie jak słońce wraz z wylaniającymi się z niego promieniami, stanowią jedność, a nie odrębność. Są zatem jednym bytem posiadającym trzy różne funkcje.

Materia i świat

W *Prośbie za chrześcijanami* Atenagoras porusza także kwestię materii (*hyle*). Omawiając to zagadnienie, zdecydowanie sprzeciwia się pogładowi, zgodnie z którym materia jest tożsama z Bogiem. Chcąc to rozwinąć, stwierdza:

Jeśli bowiem tym samym jest materia i Bóg, jeśli są to dwie nazwy tej samej rzeczy, to jesteśmy bezbożnikami, skoro za bogów nie uznajemy kamieni i drewna, złota i srebra; jeśli jednak wielka zachodzi między nimi różnica, to czemu się nas oskarża? Jak bowiem różni się garncarz od gliny – glina to materia, a garncarz to twórca – tak Bóg Stworzyciel różni się od materii, która podlega Jego kunsztowi. Lecz jak glina nie może sama z siebie bez udziału sztuki stać się naczyniem, tak też zdolna do przyjęcia wszelkich form materia nie mogła bez udziału Boga Stworzyciela zostać rozdzielona i otrzymać kształtu i ozdoby. A jak dzbaną nie uważamy za coś cenniejszego od tego, kto go wykonał, a waz i złotych naczyń od złotnika, lecz jeśli jest w nich coś artystycznie udane, chwalimy wytwórcę i on zyskuje poklask za wykonane przez siebie przedmioty, tak samo, gdy idzie o materię i o Boga, to nie materia, ale Bóg odbiera słuszną chwałę i cześć za doskonałą kompozycję rzeczy pięknych⁵⁹.

⁵⁷ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 9; por. także 7 i 10. Atenagoras nie pojmuje zatem emanacji jako procesu wylaniania się mniej doskonałych hipostaz z pierwszego bytu, jak będzie to miało miejsce w myśli Plotyna i innych neoplatoników; por. *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2002, s. 123–124. Jak zostało wskazane, chrześcijański apologeta uważa, że byty „wyłonione” z Boga są równe Jego mocy oraz tworzą z Nim nierozdzielalną więź.

⁵⁸ Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 10.

⁵⁹ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 15.

Przytoczony powyżej fragment z *Prośby za chrześcijanami* nasuwa, i słusznie, skojarzenia z kosmologią platońską (medioplatońską). Materia jawi się jako zasada, która została ukształtowana przez Boga w celu powstania całokształtu rzeczywistości. Bóg – albo, mówiąc dokładniej, mając na uwadze wcześniejsze ustalenia, Logos zewnętrzny – przedstawiony jest w tym cytacie jako Twórca nadający określony kształt biernemu substratowi. Dlatego, jak zaznacza apologeta, to Artyście, a nie tworzywowi należy się słuszna chwała i podziw.

Gdyby jednak sugerować się jedynie tym fragmentem z apologii Atenagorasa, można by odnieść wrażenie, że Bóg jest wedle niego Twórcą, a nie Stwórcą świata, ponieważ istnieje także wieczne tworzywo – materia. Jednakże na początku *Prośby za chrześcijanami* apologeta, poruszając kwestię różnicy pomiędzy Bogiem a materią, pisze:

My natomiast oddzielamy Boga od materii oraz dowodzimy, że czym innym jest materia, a czym innym Bóg, i że wielka między nimi zachodzi różnica: Bóg bowiem jest niestworzony i wieczny oraz dostrzegalny jedynie dla umysłu i rozumu, materia zaś jest stworzona i zniszczalna⁶⁰.

Ten fragment pokazuje nam, że sama materia jest wedle Atenagorasa stworzona (*genete*) oraz zniszczalna (*ftharte*). Nie doprecyzowuje niestety apologeta, kto jest jej stwórcą, jak czyni to na przykład Tacyan Syryjczyk. Koncepcja Boga u Atenagorasa sugeruje jednak wyraźnie, że tylko Bóg może być Stwórcą materii. Tajemnicze są także następujące słowa apologety: „Materia potrzebuje twórcy, a twórca materii. Albo w jaki sposób bez materii i bez twórcy mogłyby powstać określone postacie? Nie ma racji w tym, żeby materia była starsza od Boga: przyczyna sprawcza musi wyprzedzać powstanie bytów stworzonych”⁶¹.

Atenagoras pokazuje zatem, że do zaistnienia świata niezbędna jest zarówno materia, jak i Bóg. Sama materia nie istnieje jednak „przed” Bogiem, który jest wieczny. Gdyby spróbować połączyć ten cytat z wcześniej przytoczonym, można by przypuszczać, że sformułowanie „przyczyna sprawcza musi wyprzedzać powstanie bytów stworzonych” odnosi się do materii jako stworzonej. Rafał Leszczyński jest jednak zdania, że inne sformułowanie: „materia potrzebuje twórcy, a twórca materii”, sugeruje, iż akt kreacji nie mógłby nastąpić, gdyby obok Boga nie istniało wieczne tworzywo – materia⁶². Bardziej ostrożni w swoich analizach są Ludwik Gładyszewski i Jacek Zieliński, którzy wskazują, że na

⁶⁰ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 4.

⁶¹ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 19.

⁶² Por. R.M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu...*, dz. cyt., s. 253.

podstawie sformułowań używanych przez Atenagorasa trudno jednoznacznie i w nieulegający wątpliwości sposób opowiedzieć się za wiecznością lub stworzonnością materii⁶³.

Jeśli jednak spojrzeć na całość apologii Atenagorasa, zdaje się, że możliwe jest połączenie koncepcji stworzenia materii z poglądem o jej uporządkowaniu. W pierwszych rozdziałach swojego dzieła apologeta z Aten wyraźnie pokazuje bowiem, że Bóg jest wieczny (bez początku i końca), a materia z kolei stworzona i zniszczalna. Czyniąc na początku swojego pisma tę dystynkcję, Atenagoras przechodzi do odpierania zarzutu o ateizm, opisując Boga, Logos i Ducha Świętego. Omawiając następnie proces powstania świata, nie przywołuje on ponownie swojego wcześniejszego rozróżnienia, tylko wskazuje na inne, odnoszące się do Boga i materii, mianowicie na Twórcę i tworzywo jako „etap” w powstawaniu kosmosu.

Chcąc zachować spójność w przedstawianiu wyводу apologety oraz odrzucając tezę o przypadkowym wtrąceniu przez niego na początku dzieła sformułowania o powstaniu materii, można – podobnie jak wobec poglądów Tacjana – mówić o stworzeniu materii przez Boga (*creatio prima*), która następnie jest przez Niego (Logos zewnętrzny) uporządkowana w celu utworzenia całości kształtu rzeczywistości (*creatio secunda*). Powstały w ten sposób wszechświat, jak podkreśla apologeta, cechuje się wielkim ładem i harmonią⁶⁴.

Jak już zostało wspomniane, chrześcijański apologeta uważa, że Bóg poprzez Ducha Świętego sprawuje opatrność nad swoim dziełem, a przede wszystkim nad człowiekiem. Poprzez pouczenia wskazuje ludziom – jako wyróżnionym spośród wszelkiego stworzenia – właściwą drogę, którą powinni podążać w swym życiu. Obdarzeni wolną wolą oraz rozumem, możemy wedle chrześcijańskiego pisarza jako jedyni dostąpić zbawienia⁶⁵. Jednakże byty obdarzone wolnością wyboru mogą sprzeciwić się Bogu. Tak postąpił duch, któremu przydzielona była władza nad materią. Za jego przykładem poszły również niektóre anioły, stając się demonami, które kuszą ludzi, oddalając ich w ten sposób od Boga⁶⁶. Pomimo ich buntu, świat i prawa nim rządzące nie ulegną jednak zmianie i będą trwać dalej. Potwierdzeniem tego są słowa Atenagorasa, który stwierdza:

Opatrność szczegółowa wszakże prawdziwie, a nie pozornie rozciąga się na istoty tego godne [ludzi – M.B.], cała zaś reszta podlega opatrności sprawowanej przez

⁶³ Por. L. Gładyszewski, *Bóg stwórca i władca...*, dz. cyt., s. 79–81; J. Zieliński, *Koncepcja creatio ex nihilo...*, dz. cyt., s. 320–322.

⁶⁴ Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 16.

⁶⁵ Por. Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, dz. cyt., 12–13.

⁶⁶ Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 24–26.

prawo rozumu, zgodnie z ogólnym porządkiem świata. Ponieważ jednak ruchy i działania demonów pochodzące od wrogiego ducha wywołują wspomniane wyżej, nieuporządkowanie napaści miotające poszczególnymi ludźmi w różny sposób: w odniesieniu do pojedynczego człowieka i do całych narodów, indywidualnie i grupowo, w zależności od wpływu materii i od ludzkiej skłonności ku sprawom boskim, wewnątrz i zewnątrz, dlatego też niektórzy ludzie, których opinii nie należy lekceważyć, uznali, iż ten świat nie został zbudowany wedle jakiegoś porządku, lecz że unosi go i prowadzi irracjonalny przypadek. Nie wiedzą oni, że w budowie całego świata nic nie jest nieuporządkowane ani zaniedbane, lecz że każdy jego element powstał zgodnie z rozumem i dlatego żaden element świata nie przekracza porządku, który został mu wyznaczony. Również człowiek został doskonale uformowany przez Stwórcę w zakresie naturalnego prawa narodzin, które jest jedno i wspólne dla wszystkich, w zakresie swej fizycznej budowy, nie przekraczającej prawa w niej zawartego, oraz w zakresie kresu życia, który jest jednakowy i wspólny dla wszystkich⁶⁷.

Przytoczony powyżej fragment ukazuje nam zatem, że w poglądach Atenagorasa należy wyróżnić dwie cechy Ducha Świętego. Po pierwsze wpływa on na świat, a dokładniej na człowieka (opatrność szczegółowa), po drugie jest prawem natury, którym podlega każde stworzenie (opatrność ogólna).

Kontynuując myśl apologety, należy zaznaczyć, że dla chrześcijańskiego pisarza trwanie powstałego świata dobieganie kiedyś końca. Atenagoras za Justynem i Tacjanem wspomina o sądzie ostatecznym, podczas którego Bóg dokona sprawiedliwego podziału ludzi na zbawionych i potępionych⁶⁸.

Gdyby bowiem – stwierdza – nie istniał żaden sąd nad żadnym z ludzkich uczynków, to ludzie nie posiadaliby nic więcej niż nierozumne zwierzęta; a raczej położenie ich byłoby nędzniejsze od losu zwierząt, skoro ludzie ujarzmiają namiętności i troszczą się o pobożność, sprawiedliwość albo inną cnotę. Cnota byłaby wówczas głupstwem, najdoskonalszym życiem byłoby życie na wzór bydła i dzikich bestii, groźba sądu zastęgiwałaby na prostacki śmiech⁶⁹.

Wskazując na konieczność sądu ostatecznego, Atenagoras ukazuje tym samym, że Bóg – przyczyna świata – jest nie tylko opiekunem ludzi, których

⁶⁷ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 25.

⁶⁸ Koncepcję człowieka i wiążący się z tym pogląd o zmartwychwstaniu ludzkich dusz oraz ciało przedstawia Atenagoras w swoim dziele *O zmartwychwstaniu umarłych*.

⁶⁹ Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, dz. cyt., 19.

poucza za pośrednictwem Ducha Świętego, ale także, po upływie czasu przeznaczonego dla trwania świata, będzie On sprawiedliwym sędzią, oceniającym to, jak ludzie podczas swojego ziemskiego życia wykorzystali przynależącą im wolną wolę oraz rozum. Pokazuje to również, że Bóg posiada wiedzę o tym, co ma miejsce w świecie. Jak bowiem pisze apologeta: „My jednak wiemy, iż Bóg we dnie i w nocy jest świadkiem naszych myśli i słów, bo cały jest światłością i widzi wnętrza serc naszych”⁷⁰.

Medioplatonicy a koncepcje kosmologiczne Taczana i Atenegorasa

Medioplatonicy, podobnie jak Tacjan i Atenagoras, bardzo mocno podkreślali, że pierwsza przyczyna – Bóg – jest nienazywalna, niewypowiadalna i nieopisywalna. I jak stwierdza między innymi medioplatonik Alkinous: „Nie można Mu [Bogu – M.B.] przypisać żadnych określeń: ani negatywnych, bo nie godzi się mówić czegoś takiego o Bogu; ani pozytywnych, bo wtedy musiałby być taki przez uczestnictwo w czymś, a ściślej – w czymś od siebie lepszym”⁷¹.

Platonicy II wieku, podobnie jak wspomniani apologety, nie zrezygnowali z prób określania Boga. W swoich dziełach zaznaczali, że człowiek posiada zdolność, która umożliwia mu przedstawianie pozytywnych określeń Boga. Tą władzą jest, dany nam od Boga, rozum pozwalający wskazać przybliżone „obrazy”, które co prawda nie oddają w pełni Jego natury, lecz naprowadzają na lepsze jej zrozumienie⁷².

W swych rozważaniach o Bogu medioplatonicy, jak i omawiani pisarze chrześcijańscy przyjmowali aksjomat, wedle którego łańcuch przyczyn i skutków nie może ciągnąć się w nieskończoność. Dlatego musi istnieć koniecznie pierwsza przyczyna, na którą już nic nie oddziałuje, a ona sama powoduje wszystko inne. Jest ona pierwsza w porządku bytowania (nie ma nic przed nią) oraz, jak wcześniej wspomniałem, ostatnia w porządku poznawania (najtrudniej ją poznać).

Medioplatonicy, a za nimi w szczególności apologeta Atenagoras, wskazywali, iż pierwsza przyczyna nie jest przez nic poruszana, co świadczy o tym, że nie może ona posiadać części, które posiadają byty poruszane przez jakąś

⁷⁰ Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, dz. cyt., 31.

⁷¹ Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. K. Pawłowski, Kraków 2008, X 165; por. także Apulejusz, *O bogu Sokratesa*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. 124.

⁷² Por. Alkinous, *Wykład nauk Platona...*, dz. cyt., II 153, XVII 173, XXIII 176–177.

inną przyczynę. Brak części oznacza, że taki byt się nie porusza – jest stały i niezmienny. Nie może on także ulec zniszczeniu, ponieważ tylko to, co ma części, ulega procesowi rozpadu. Bóg jest zatem wieczny, to znaczy nie powstał (jest pierwszą przyczyną) oraz nie ulegnie zniszczeniu (jest nieśmiertelny – nie przestanie istnieć)⁷³.

Ponadto medioplatonicy, jak i apologetci, twierdzili, że Bóg jest *agathos*, czyli dobry – absolutnie dobry, nieposiadający żadnych braków⁷⁴. Jest On także wedle nich bytem umysłowym⁷⁵; wnioskując ze skutków, czyli ze stworzenia, doszli do wniosku, że jego przyczyna musi cechować się doskonałą rozumnością, gdyż świat jest kosmosem, to znaczy strukturą idealnie uporządkowaną. Alkinous, podkreślając to, stwierdza: „Uczył go [Bóg – M.B.] wolnym od chorób i starości, ponieważ w jego pobliżu nie ma naturalnie niczego, co mogłoby go uszkodzić; samowystarczalnym i niepotrzebującym niczego, co byłoby poza nim”⁷⁶.

Zaprezentowane opisy Boga wskazują na jego absolutną odmienność – inność względem wszystkiego, co znamy w zmiennym świecie. Tym samym medioplatonicy, jak apologetci greccy, uwypuklają transcendencję Boga – jest On „poza” światem. Bardzo dobrze ukazuje to Apulejusz w piśmie *O świecie*, stwierdzając: „Nie ma wątpliwości, że bóg ma siedzibę wysoką i górującą nad światem”⁷⁷.

Prócz ukazania rozumności, dobroci i transcendencji Boga medioplatonicy, jak wspomniałem, podkreślają światotwórczą funkcję Boga jako przyczyny całokształtu rzeczywistości. Jednakże jak pogodzić myśl o stałym i niezmiennym Bogu z koncepcją bytu, który przyczynia się do powstania świata? W jaki zatem sposób Bóg przyczynowuje, skoro sam nie ulega żadnym zmianom – żadnym przekształceniom? By to wytłumaczyć, medioplatonik Alkinous, tak jak apologeta Atenagoras, odwołuje się do analogii, która ma na celu wyjaśnić przyczynowość Boga. Wedle nich to zagadnienie dobrze obrazuje przykład słońca i jego promieni. Analogicznie bowiem jak słońce, będąc niezmiennie w swym położeniu, gdy na nie patrzymy, swoimi promieniami porusza nasz wzrok, umożliwiając widzenie, tak samo Bóg, będąc niezmienny, porusza

⁷³ Por. Alkinous, *Wykład nauk Platona...*, dz. cyt., X 164–166.

⁷⁴ Por. Alkinous, *Wykład nauk Platona...*, dz. cyt., X 164–165; Apulejusz z Madaury, *O Platonie i jego nauce*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002, ks. I, V 190.

⁷⁵ Por. Alkinous, *Wykład nauk Platona...*, dz. cyt., X 164; Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, tłum. A. Pawlaczyk, Poznań 2003, s. 373; Plutarch, *O powstaniu duszy w Timajosie*, tłum. J. Komorowska, [w:] *Pisma egzegetyczne*, Kraków 2012, s. 24, 1024.

⁷⁶ Alkinous, *Wykład nauk Platona...*, dz. cyt., XII 167; por. także Apulejusz z Madaury, *O Platonie i jego nauce*, dz. cyt., ks. I, VIII 197–198.

⁷⁷ Apulejusz, *O świecie*, XXV 343, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002.

wszystko inne, przyczyniając się do zaistnienia świata, wyłaniając z siebie swoje metaforyczne promienie⁷⁸.

Przechodząc dalej, należy zaznaczyć, iż medioplatonicy, podobnie jak apologetci, wskazywali, że Bóg jest zarówno Architektem świata (posiada w umyśle jego plan – idee), jak i jego Budowniczym; dlatego na przykład Alkinous używa zamiennie pojęć *theos* i *demiurgos*⁷⁹. W pismach platoników II wieku odnajdujemy także myśl o *psyche tu kosmu/caelestem animam*, czyli duszy świata w utworzonym świecie, która pełni w nim rolę praw przyrody⁸⁰. Jednakże w przeciwieństwie do omawianych apologetów greckich medioplatonicy na kartach swych dzieł nie koncentrowali uwagi na szczegółowym wyjaśnianiu relacji Boga względem owej duszy oraz jej natury.

Omawiając natomiast koncepcję materii, trzeba zauważyć, że medioplatonicy za Platonem przyjmują, iż „przed” powstaniem świata istnieje prócz Boga także wieczna materia. Jest ona chaotycznym substratem, który został uporządkowany przez przyczynę sprawczą – Boga-Demiurga⁸¹. W ten sposób bowiem zaistniał świat, w którym żyjemy. Bóg jest więc Twórcą świata, a nie jego Stwórcą (*ex nihilo*). Natomiast, jak była o tym mowa, w pismach Tacjana i Atenagorasa dostrzegalna jest myśl o dwóch fazach powstawania świata, które można nazwać *creatio prima* i *creatio secunda*. Na podstawie lektury ich dzieł można wysunąć teorię, iż opowiadali się oni za stworzeniem materii przez Boga, ponieważ Ten, jako doskonały, nie potrzebuje wiecznego tworzywa, którego obecność wskazywałaby, że Bóg ma jakiś brak, czegoś Mu brakuje do stworzenia świata. Bóg jest więc Stwórcą materii (*creatio prima*), która w drugiej fazie (*creatio secunda*) zostaje przez Niego uporządkowana, a mówiąc dokładnie, przez jego *energeia/dymanis* – Logos, tworzący w ten sposób kosmos.

Koncentrując się na powstałym świecie, warto podkreślić, że dla medioplatoników uporządkowany z wiecznej materii przez Boga kosmos jest, używając nowożytnej metafory, doskonale nakręconym zegarem, który nie potrzebuje już żadnej ingerencji. Kosmos jest, jak zostało już wspomniane, dla nich dziełem, które jako idealnie zaplanowany i zrealizowany projekt nie przestanie

⁷⁸ Por. Alkinous, *Wykład nauk Platona...*, dz. cyt., X 164.

⁷⁹ Por. Alkinous, *Wykład nauk Platona...*, dz. cyt., XIII 168–169. O ideach jako myślach Boga por. Alkinous, *Wykład nauk Platona...*, dz. cyt., IX 163.

⁸⁰ Por. Alkinous, *Wykład nauk Platona...*, dz. cyt., X 165, XIV 169; Apulejusz, *O Platonie i jego nauce*, dz. cyt., ks. I, IX 199–200.

⁸¹ Por. Alkinous, *Wykład nauk Platona...*, dz. cyt., VIII 162–163; Apulejusz z Madaury, *O Platonie i jego nauce*, dz. cyt., ks. I, V 191.

istnieć – jest niezniszczalny, gdyż nie ma żadnej przyczyny zewnętrznej ani wewnętrznej, która mogłaby spowodować jego rozpad⁸².

Inaczej twierdzili omawiani apologetci greccy, którzy uważali, że powstały dla człowieka świat jest ciągle pod opieką Boga. Bóg jako nieposiadający braków ma wiedzę o rzeczach dziejących się w świecie oraz, będąc troskliwym i opiekuńczym, ingeruje poprzez Ducha Świętego/Logos w swoje dzieło, pouczając ludzi i wskazując im właściwą drogę postępowania. Dlatego wszystkie boskie epifanie ukazane na kartach Biblii są dla apologetów dowodem opatrności Boga Ojca, który po stworzeniu świata – przeciwnie do tego, co głosili medioplatończycy – nieustannie wpływa na swoje dzieło. Ponadto według Tacjana i Atenagorasa świat przestanie kiedyś istnieć. Wiąże się to z sądem ostatecznym, co uwypukla sprawiedliwość Boga, który osobiście dokona podziału na zbawionych i potępionych. Dusza ludzka nie będzie przechodziła, jak twierdzili medioplatończycy, wielu wcieleń⁸³, gdyż każdemu człowiekowi przynależy indywidualna dusza oraz ciało. Człowiek jako taka jedność cielesno-duchowa zostanie na końcu czasu osądzony za swoje postępowanie, ponieważ gdyby nie miało to miejsca, nie można by postrzegać Boga jako sprawiedliwego, czyli Tego, który słusznie nagradza lub karze ludzi, rozliczając ich za całokształt wiedzionego przez nich życia.

Podsumowanie

Mimo wielu podobieństw pomiędzy koncepcjami omawianych apologetów II wieku a kosmologiczną myślą medioplatońską II wieku można wskazać na główną różnicę, z której wynikają pozostałe. Należy zauważyć bowiem odmienne rozumienie przez nich dobroci Boga. Dla medioplatończyków Bóg jest dobry, ponieważ perfekcyjnie uporządkował wieczną materię, tworząc w ten sposób niezniszczalny kosmos. Ponadto podarowując człowiekowi rozumną duszę, dał mu możliwość rozumienia świata. Bóg jest zatem wedle nich dobrym, tzn. doskonałym Twórcą świata i człowieka.

⁸² Por. Alkinous, *Wykład nauk Platona...*, dz. cyt., XV 171–XVI 172; Apulejusz z Madaury, *O Platonie i jego nauce*, dz. cyt., VIII 198.

⁸³ Należy jednakże zaznaczyć, że teoria metempsychozy nie była powszechnie głoszona w środowisku medioplatońskim. Nie odnajdujemy jej bowiem w pismach Apulejusza. Jej ślady pojawiają się natomiast u Alkinousa, por. *Wykład nauk Platona...*, dz. cyt., XVI 172, XXV 178, oraz Plutarcha, por. *O odwiekaniu kary przez bogów*, 565 A-E, 567 F, *O obliczu widniejącym na tarczy księżycy*, 944 D–945 D, *O wygnaniu*, 607 D–F, tłum. Z. Abramowiczówna, [w:] *Moralia II*, Warszawa 1988.

Z kolei Tacjan i Atenagoras przez dobroć Boga rozumieją nie tylko to, że stworzył On dla człowieka świat, ale także to, iż troszczy się o wyróżniony w swym dziele gatunek ludzki. Poprzez Ducha/Logos wpływa na świat i poucza o tym, co dobre i złe. Jest dobrym, tzn. troskliwym Ojcem, który opiekuje się swoimi „dziećmi”, wskazując im właściwą drogę. Lecz, po upływie określonego czasu, będzie On również dobrym, tzn. sprawiedliwym sędzią, karzącym oraz nagradzającym – obdarzonych rozumem i wolną wolą – ludzi.

Spotkanie chrześcijaństwa i filozofii platońskiej sprawiło między innymi, że chrześcijanie zwani apologetami greckimi, chcąc być zrozumiałymi i przekonującymi dla ówczesnych ludzi, byli niejako zmuszeni do używania pojęć oraz racjonalnej argumentacji zapożyczonych z dorobku filozofii greckiej. To spotkanie, które obserwujemy w II wieku poprzez zachowane pisma apologetów greckich, dało z jednej strony impuls dla filozofów pogańskich, takich jak Plotyn (np. jego myśl o trzech hipostazach i ich wyłanianiu), a z drugiej strony dla myślicieli chrześcijańskich, którzy, jak choćby przedstawiciele szkoły katechetycznej w Aleksandrii, Klemens i Orygenes, kontynuowali ufilozoficznianie chrześcijaństwa (np. rozwijając koncepcję Logosu).

Bibliografia

- Alkinoos, *Didaskalikos: Lehrbuch der Grundsätze Platons*, O.F. Summerell, T. Zimmer (eds.), Berlin–New York 2007.
- Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. K. Pawłowski, Kraków 2008.
- Apulejusz z Madaury, *O Platonie i jego nauce*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002.
- Apulejusz, *O bogu Sokratesa*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002.
- Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2013.
- Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1985.
- Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1985.
- Athenagoras, *Legatio and De Resurrectione*, W.R. Schoedel (ed.), Oxford 1972.
- Barnard W., *Justin Martyr. His Life and Thought*, Cambridge 1967.
- Baron A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, Kraków 2005.
- Chadwick H., *Myśl chrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000.
- Filon, *O stworzeniu świata*, [w:] *Pisma*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1986.
- Gładyszewski L., *Bóg stwórca i władca: doktryna greckich apologetów II wieku o stworzeniu i opatrności w aspekcie patrystyczno-filozoficznym*, „Studia Antiquitatis Christiane” 1 (1977), z. 1.
- Grant R.M., *Greek Apologists of the Second Century*, London 1988.
- Hunt E.J., *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*, London–New York 2019.
- Iustini Martyris, *Dialogues cum Tryphone*, M. Marcovich (ed.), Berlin–New York 1997.

- Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka Paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997.
- Justyn Męczennik, 1 *Apologia*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012.
- Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012.
- Leszczyński R.M., *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003.
- Mrugalski D., *Logos: Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2006.
- Owen W.B., *Athenagoras*, New York 2010.
- Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.
- Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, tłum. A. Pawlaczyk, Poznań 2003.
- Plutarch, *O obliczu widniejącym na tarczy księżycy*, tłum. Z. Abramowiczówna, [w:] *Moralia II*, Warszawa 1988.
- Plutarch, *O odwołaniu kary przez bogów*, tłum. Z. Abramowiczówna, [w:] *Moralia II*, Warszawa 1988.
- Plutarch, *O powstaniu duszy w Timajosie*, tłum. J. Komorowska, [w:] *Pisma egzegetyczne*, Kraków 2012.
- Plutarch, *O wygnaniu*, tłum. Z. Abramowiczówna, [w:] *Moralia II*, Warszawa 1988.
- Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2002.
- Praechter K., *Die Philosophie des Altertums*, [w:] *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, F. Ueberweg (ed.), Berlin 1926, s. 524–556.
- Rankin D., *Athenagoras: Philosopher and Theologian*, London–New York 2016.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 5: *Słownik, indeksy i bibliografia*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2002.
- Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998.
- Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, tłum. L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologety greccy*, Kraków 2004.
- Tatiani, *Oratio ad Graecos*, M. Marcovich (ed.), Berlin–New York 1995.
- Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, tłum. W. Myszor, E. Stanula, seria: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy* 5, Warszawa 1970.
- Timothy H., *The Early Christian Apologists and Greek Philosophy*, Assen 1973.
- Zieliński J., *Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II wieku*, Wrocław 2013.

MATEUSZ BIERNACZYK (DR) – doktor nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia. Zajmuje i interesuje się filozofią starożytną. Jego praca naukowa w szczególności koncentruje się na badaniu wpływu koncepcji platoników I i II wieku na pierwsze nurty myśli chrześcijańskiej. W swoich publikacjach stara się zatem odpowiedzieć na pytanie postawione przez Tertuliana, które brzmiało: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?* („Cóż jednak mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? Kościół z Akademią?”).

Piotr Duda

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
pid321@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1067-9980

La famiglia è la scuola di solidarietà secondo l'insegnamento di San Giovanni Paolo II

Rodzina szkołą solidarności według nauczania św. Jana Pawła II

ABSTRACT: The problem of inculcating solidarity in family members is seminal for the formation of good pro-social attitudes. The Magisterium of the Church and St. John Paul II in particular define solidarity as “being one with the other, rather than one against the other,” the same virtue forms a part of a system of mutually conditioning values and principles that need to correspond with dignity, love, truth, and justice all of which is based on spousal solidarity. This in turn provides the foundation for building solidarity within the family, which consequently leads to the realisation of solidarity in the service of and respect for the sanctity of human life, i.e. towards a civilisation of love, which the Holy Pope also calls the civilisation of life.

KEYWORDS: John Paul II, solidarity, family, marriage, love, education, children, Church, society, community

ABSTRAKT: Problem wychowania do solidarności w rodzinie stanowi konstytutywny aspekt formowania dobrych postaw prospołecznych. W nauczaniu Kościoła i św. Jana Pawła II solidarność jest definiowana jako „jeden z drugim, nie jeden przeciw drugiemu”, a jednocześnie stanowi część systemu wzajemnie warunkujących się wartości i zasad. Musi korespondować z innymi wartościami, takimi jak godność, miłość, prawda, sprawiedliwość. U podstaw stoi wzajemna solidarność małżonków. Na takim fundamencie buduje się wychowanie do solidarności w rodzinie. Prowadzi to do realizacji solidarności w służbie i poszanowaniu świętości życia ludzkiego w kierunku cywilizacji miłości, którą święty papież nazywa także cywilizacją życia.

SŁOWA KLUCZOWE: Jan Paweł II, solidarność, rodzina, małżeństwo, miłość, wychowanie, dzieci, Kościół, społeczeństwo, wspólnota

Introduzione

Nel mondo di oggi ci sono sempre più attacchi all'istituzione della famiglia come unione tra un uomo e una donna. Il mondo moderno propone una vita senza impegni, principi fondamentali e valori derivati dalla legge divina e naturale. Un segno di ciò sono i molti divorzi e convivenze, e le conseguenti difficoltà nell'educazione dei figli. Educare le giovani generazioni a vivere i valori è oggi una enorme sfida. I bambini – il futuro della società e del mondo intero – imparano in famiglia le prime lezioni di convivenza interpersonale, di rispetto reciproco e di solidarietà, che sono la base della coesistenza pacifica tra individui, popoli e nazioni intere.

La solidarietà è un valore e un principio sociale, e allo stesso tempo parte di un sistema di valori e principi. Deve corrispondere ad altri valori come l'amore, la dignità, la verità, la giustizia. Questo solleva domande sull'educazione ai valori. Come attuare il principio di solidarietà derivante dalle promesse matrimoniali? È possibile educare i figli alla solidarietà in famiglia, se spesso i coniugi stessi non sono solidali tra loro? Come educiamo i bambini alla solidarietà per il bene e per il bene comune? Come la corretta applicazione del principio di solidarietà nel matrimonio porta frutti nella vita della famiglia? Come favorire in famiglia la sensibilità al rispetto della vita umana dal concepimento alla morte naturale? L'educazione alla solidarietà è un aspetto essenziale della santità della vita umana? E naturalmente si tratta di solidarietà nel bene con l'immanente *bonum honestum*.

Come sembra, il tema adottato costituisce un problema interessante sul piano teologico-morale, mostrando la dinamica della solidarietà incorporata nel sistema di valori e principi sociali. Secondo il problema posto, ci si dovrebbe concentrare sull'analisi delle dichiarazioni e dei documenti autorevoli di san Giovanni Paolo II. Il tentativo di rispondere alle domande poste sopra, nel contesto dell'insegnamento del Papa, va nella direzione di indicazioni pastorali per l'uomo contemporaneo e le famiglie che crea.

Il matrimonio cristiano segno di solidarietà tra uomo e donna

Il matrimonio cristiano è una comunione tra un maschio e una femmina, che desiderano costruire una vita insieme, basata sull'amore e sul reciproco rispetto, in piena libertà e solidarietà. È Dio stesso l'artefice e il fondamento del matrimonio e della famiglia. Infatti, come possiamo leggere nella presentazione del Rito del Matrimonio della Conferenza Episcopale Italiana:

Con la celebrazione del sacramento del Matrimonio gli sposi cristiani partecipano all'alleanza sponsale di Cristo con la Chiesa e ricevono la grazia di viverla e manifestarla nel loro rapporto di coppia e nella vita familiare. Si tratta di una celebrazione in cui si attua un evento salvifico. Per questo la Chiesa ha rivolto al sacramento del Matrimonio un'attenzione costante e premurosa¹.

Viene fortemente sottolineato il vero significato del matrimonio cristiano, le sue finalità, il senso e il ruolo della famiglia nella società. Infatti nel documento è chiaramente spiegato:

il significato specificamente cristiano del Matrimonio. L'unione coniugale è un valore universale dell'umanità, costituisce il fondamento della famiglia, cellula originaria della società, e si collega intimamente al mistero stesso della vita. Deriva dalla volontà di Dio Creatore e da lui riceve benedizione e santità².

È da sottolineare che il matrimonio cristiano viene presentato come un grande valore universale, un valore che sta alla base di ogni famiglia aperta al dono della vita, secondo la volontà del Creatore che la santifica, benedice e rinsalda.

Il matrimonio stesso deve essere preceduto da un serio periodo di fidanzamento, da una solida preparazione e dalla sincera scoperta dell'altra persona con la quale si vuole costruire un cammino insieme, una famiglia sacra e indissolubile. Questa preparazione alla vita futura nel matrimonio comincia già nella famiglia d'origine di ogni uomo, che prendendo esempio dalla vita dei genitori si prepara alla costruzione del proprio futuro nel mondo. In una famiglia unita e compatta si apprende il senso della comunione e della solidarietà tra gli sposi, che deve durare tutta la vita. È un amore infinito, forte e indissolubile, secondo l'esempio dell'amore di Cristo verso la sua sposa, la Chiesa. Infatti, come ricorda il Magistero:

Nella sua predicazione Gesù ha insegnato senza equivoci il senso originale dell'unione dell'uomo e della donna... l'unione matrimoniale dell'uomo e della

¹ *Rito del Matrimonio*, Conferenza Episcopale Italiana, Città del Vaticano 2008, Presentazione, n. 1; cfr. Giovanni Paolo II, *La famiglia*, "Chiesa domestica", è chiamata a riflettere un raggio della gloria di Dio apparsa sulla Chiesa, udienza generale, 5.01.1994, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 17/1 (1994), pp. 26-29.

² *Rito del Matrimonio*, op. cit., n. 4; cfr. D. Tettamanzi, *Non c'è futuro senza solidarietà*, San Paolo-Cinisello Balsamo-Milano 2009, pp. 87-88.

donna è indissolubile: Dio stesso l'ha conclusa. «Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi» (Mt 19,6)³.

Solo nella continuità amorosa, nell'indissolubilità, nel rispetto reciproco tra i coniugi si può costruire una vera solidarietà degli sposi, sia tra di loro, sia con le altre famiglie, sia con tutta la società⁴.

Giovanni Paolo II cerca di ricordare che all'interno delle famiglie si apprende la vita, ci si prepara già dall'infanzia alla futura vocazione degli sposi e, in comunione con le altre famiglie, si insegna ai figli il valore della vita comunitaria nell'amore e nella solidarietà:

Non va dimenticato che la preparazione alla futura vita di coppia è compito soprattutto della famiglia. Certo, solo le famiglie spiritualmente mature possono affrontare in modo adeguato tale impegno. E per questo va sottolineata l'esigenza di una particolare solidarietà tra le famiglie, che può esprimersi attraverso diverse forme organizzative, come le associazioni di famiglie per le famiglie. L'istituzione familiare trae vigore da tale solidarietà, che avvicina tra loro non solo le singole persone, bensì anche le comunità, impegnandole a pregare insieme ed a cercare con il contributo di tutti le risposte alle domande essenziali che emergono dalla vita⁵.

La speranza di costruire un matrimonio resistente è di coloro che si rispettano reciprocamente, che cercano di conoscere l'altro, che non bruciano le tappe del loro cammino, che riescono ad impostare secondo Dio il loro amore, che vivono il periodo di preparazione nella castità e nella solidarietà caritatevole. Non bisogna mai confondere il vero amore con la voglia di stare insieme e con l'amicizia, anche se, sinceramente, soltanto l'amore non basta per costruire una sana famiglia, solida e forte. Si può amare una persona che possiede tanti difetti, una persona dipendente dai vizi, come ad esempio dalla droga o dall'alcool, ma non si può costruire un matrimonio con una persona che non è in grado di sconfiggere tali ostacoli, perché non sarebbe abbastanza matura o forte da rispettare dei doveri matrimoniali, né da accettare responsabilmente il ruolo di

³ Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC), n. 1614; cfr. B. Ognibeni, *Prospettive bibliche sulla generatività*, [in:] *Promuovere famiglia nella comunità*, a cura di: E. Scabini, G. Rossi, Milano 2007, pp. 23-36.

⁴ Cfr. Giovanni Paolo II, *La famiglia protagonista e fucina di pace per la società*, Angelus Domini, 2.01.1994, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 17/1 (1994), pp. 18-19.

⁵ Giovanni Paolo II, *Gratissimam Sane*, Lettera alle famiglie, 2.02.1994, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, op. cit., pp. 326-384, n. 16.

genitore. Purtroppo le dipendenze sono sovente distruttive e non permettono di aprirsi in modo solidale all'altra persona, in una totale donazione reciproca, sono inoltre di ostacolo per una responsabile genitorialità.

Il matrimonio comporta una testimonianza di maturità. Gli sposi, infatti, sottolinea il Magistero e Giovanni Paolo II, «attraverso la testimonianza di un amore oblativo, fedele, indissolubile e fecondo, accolgono e trasmettono in modo peculiare e insostituibile il dono della salvezza che viene da Cristo»⁶. Il matrimonio non è soltanto amore tra coniugi, comunione e piena solidarietà, ma è anche una profonda e unanime comunione con Cristo, nella fede. Infatti, come è stato detto da Giovanni Paolo II nella *Familiaris Consortio*:

Il momento fondamentale della fede degli sposi è dato dalla celebrazione del sacramento del matrimonio, che nella sua profonda natura è la proclamazione, nella Chiesa, della Buona Novella sull'amore coniugale: esso è Parola di Dio che "rivela" e "compie" il progetto sapiente e amoroso che Dio ha sugli sposi, introdotti nella misteriosa e reale partecipazione all'amore stesso di Dio per l'umanità⁷.

È una piena partecipazione al piano salvifico di Dio, che ha creato l'uomo e la donna, invitandoli alla partecipazione con Lui alla trasmissione del dono più grande, cioè quello della vita umana. Viene sottolineata la nozione del patto. È una parola forte e significativa che esprime la grandezza di questo vincolo sacro, infatti tale nozione non rappresenta nient'altro che una reciproca solidarietà dell'uomo e della donna nella costruzione del loro futuro. Tale parola significa anche: accordo, intesa, alleanza, concordato, armonia, rispetto, concordia, fraternità, collaborazione, affiatamento, unione, coalizione, insomma una perfetta e reciproca solidarietà nell'amore. Come possiamo leggere nelle Premesse Generali del Rito del Matrimonio:

Il Matrimonio è costituito dal patto coniugale, ossia dal consenso irrevocabile con il quale i due sposi liberamente e scambievolmente si donano e si ricevono.

⁶ *Rito del Matrimonio*, op. cit., §; cfr. Giovanni Paolo II, *Occorre riaffermare la verità fondamentale sulla famiglia presentando la vita matrimoniale come un vero cammino di santificazione*, Discorso, 30.08.1994, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 17/2 (1994), pp. 177-183.

⁷ Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio* (FC), n. 51; cfr. Giovanni Paolo II, *Costruiamo la casa di Dio insieme alle case degli uomini*, Omelia, 18.03.1979, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 2/1 (1979), pp. 677-682, nn. 4 e 5.

Questa unione tutta particolare dell'uomo e della donna esige, e il bene dei figli richiede, la piena fedeltà dei coniugi come pure l'unità indissolubile del vincolo⁸.

Ancora di più, i coniugi cristiani esprimono e partecipano al mistero di unità e di amore fecondo tra Cristo e la Chiesa⁹.

La nozione di solidarietà una volta era riferita al gruppo più grande di persone, ma non si può svuotarla del suo ruolo nella comunione tra due persone unite nell'amore e benedette da Dio, perché sono proprio loro, i due individui, maschio e femmina, che con la loro unione matrimoniale costruiscono la società, i popoli e le nazioni. Nel nostro caso la «solidarietà» prende il suo reale significato anche tra i due coniugi: l'essere solidale significa nel matrimonio dividere con l'altro le sue idee, i propositi, le responsabilità, le gioie e i dolori, stare accanto alla persona amata in ogni momento della vita per costruire, consolidare, rafforzare, imparare e trasmettere dei valori morali e spirituali. Una persona è veramente solidale, nel senso più vero del termine, se volontariamente si sente legata all'altro per una comunanza di idee, di propositi e di responsabilità, assumendo la causa di questo come propria. Da qui sorge il grande potenziale degli atti di solidarietà tra gli sposi – l'amore per costruire una famiglia, l'amore per trasmettere la vita, l'amore per educare le future generazioni, l'amore per superare insieme gli ostacoli, l'amore per vivere la vita santa secondo il volere di Dio¹⁰. Infatti, grazie alla solidarietà tra gli sposi

il vero intento dell'amore coniugale e il senso globale della vita familiare, senza dimenticare gli altri fini del Matrimonio, tendono a far sì che i coniugi cristiani siano disposti, con fermezza d'animo, a cooperare con l'amore del Creatore e Salvatore che, per il loro tramite, di giorno in giorno espande e arricchisce la sua famiglia. Confidando perciò nella divina Provvidenza e coltivando lo spirito di sacrificio, glorificano il Creatore e tendono insieme alla perfezione in Cristo, mentre esercitano generosamente il compito di procreare con responsabilità umana e cristiana¹¹.

Dove possiamo notare ancora la solidarietà riguardo al matrimonio? Ovviamente nella partecipazione dei fedeli al rito stesso, come testimoni, familiari,

⁸ *Rito del Matrimonio*, op. cit., Premesse generali 2.

⁹ Cfr. Giovanni Paolo II, *L'amore coniugale e la vita, valori fondamentali della famiglia*, Discorso, 31.12.1978, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 1 (1978), pp. 455-458; *Rito del Matrimonio*, op. cit., Premesse generali 8.

¹⁰ Cfr. R. Spiazzi, *Lineamenti di etica della famiglia*, op. cit., pp. 34-40.

¹¹ *Rito del Matrimonio*, op. cit., Premesse generali 10.

amici e conoscenti. Infatti, come ricorda la Chiesa riguardo al matrimonio, «la sua celebrazione ha un carattere comunitario che consiglia la partecipazione anche della comunità parrocchiale, almeno attraverso alcuni dei suoi membri»¹². Perché proprio la solidarietà con i coniugi viene espressa dalla stima, dalla presenza, dalla partecipazione e dalla preghiera degli altri al momento di questa reciproca donazione degli sposi. Tale partecipazione è l'espressione dell'amore e della solidarietà nei confronti dei coniugi.

La Chiesa è solidale con gli sposi, li accoglie con grande amore, ed è ciò che si esprime proprio nel rito del matrimonio, nella sua fase introduttiva. In una delle preghiere, a scelta, nel momento del saluto, il sacerdote può, chiamando gli sposi per nome, pronunciare le seguenti parole: «La Chiesa partecipa alla vostra gioia e insieme con i vostri cari vi accoglie con grande affetto nel giorno in cui davanti a Dio, nostro Padre, decidete di realizzare la comunione di tutta la vita»¹³. L'amore, la fiducia e la solidarietà tra gli sposi è espressa in modi diversi, secondo il rito scelto dal celebrante e dagli sposi stessi, ma si nota che quasi in tutte le interrogazioni prima del consenso si sottolinea un atto solidale dei fidanzati. Gli sposi stessi dichiarano di compiere il loro attuale passo in modo solidale e libero, con la seguente formula: «Compiuto il cammino del fidanzamento, illuminati dallo Spirito Santo e accompagnati dalla comunità cristiana, siamo venuti in piena libertà nella casa del Padre perché il nostro amore riceva il sigillo di consacrazione»¹⁴.

Anche nella Lettera alle Famiglie, *Gratissimam sane*, Giovanni Paolo II ricorda l'importanza dell'azione dello Spirito Santo, perché gli sposi rinsaldati dalla Sua forza e dalla benedizione di Dio possano compiere perfettamente la loro vocazione di sposi, cioè la fedeltà nell'alleanza coniugale:

Nella solenne "benedizione nuziale" durante il rito del matrimonio il celebrante così invoca il Signore: "Effondi su di loro (*i novelli sposi*) la grazia dello Spirito Santo, affinché, in virtù del tuo amore riversato nei loro cuori, perseverino fedeli nell'alleanza coniugale". È da questa "effusione dello Spirito Santo" che

¹² *Rito del Matrimonio*, op. cit., 28; cfr. Giovanni Paolo II, *Il matrimonio è memoria attuazione e profezia della storia dell'alleanza tra Dio e il suo popolo*, discorso, 3.11.1979, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 2/2 (1979), pp. 1030-1035.

¹³ *Rito del Matrimonio*, op. cit., Riti di introduzione 53; cfr. Giovanni Paolo II, *Il ruolo della famiglia nella società e nella Chiesa*, Omelia, 1.04.1979, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 2/1 (1979), pp. 767-771.

¹⁴ *Rito del Matrimonio*, op. cit., Riti di introduzione 69.

scaturisce la forza interiore delle famiglie, come pure la potenza capace di unificarle nell'amore e nella verità¹⁵.

La nozione di solidarietà, anche se non espressa direttamente, è in qualche modo sottintesa nella stessa promessa matrimoniale, in modo particolare nelle parole che esprimono fedeltà nei momenti più difficili della vita matrimoniale, cioè il dolore e la malattia. Ancora di più, l'impegno riguarda tutta la vita dei coniugi: «Prometto di esserti fedele sempre, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia, e di amarti e onorarti tutti i giorni della mia vita»¹⁶.

Nella seconda forma della promessa viene usata un'altra parola, molto significativa, che esprime proprio la vera solidarietà tra i coniugi: «di sostenerci l'un l'altro tutti i giorni della nostra vita»¹⁷. Ancora di più, il Signore è solidale con questo patto da Lui stesso istituito e confermato, perciò la Chiesa conferma questa promessa dicendo che Dio «vi sostenga con la sua benedizione»¹⁸.

La stessa nozione di «sostenere» si ripete per l'ennesima volta nella benedizione nuziale: «Hai formato l'uomo e la donna a tua immagine, donandoli l'uno all'altro come sostegno inseparabile, perché siano non più due, ma una sola carne»¹⁹, e perché vivendo il loro amore solidale, gli sposi «rimangano fedeli al patto coniugale»²⁰. In questa benedizione viene sottolineata la vera comunione tra gli sposi, talmente profonda che i due diventano una cosa sola, avviene una specie di solidale «fusione» dei cuori, dell'affetto, dello spirito e della vita. Tutto questo è voluto e progettato da Dio, che benedice questo amore sponsale, vero e fecondo:

La donazione totale fino a diventare "una sola carne" è un'offerta personale, che si articola nella parola-promessa e si fonda nel Signore. Poiché è una donazione personale, non entra in gioco, nel suo progetto originale, la dialettica del possesso, del dominio. Perciò non è distruzione della persona, bensì realizzazione della medesima nella dialettica dell'amore che non vede nell'altro una cosa,

¹⁵ Giovanni Paolo II, *Gratissimam sane*, op. cit., 4.

¹⁶ Cfr. Giovanni Paolo II, *La famiglia è il punto di riferimento per la promozione integrale dell'uomo*, Discorso ai partecipanti al Convegno sulla Pastorale Familiare, 5.05.1979, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 2/1 (1979), pp. 1056–1058; *Rito del Matrimonio*, op. cit., n. 71.

¹⁷ *Rito del Matrimonio*, op. cit., 72.

¹⁸ *Rito del Matrimonio*, op. cit., 75.

¹⁹ *Rito del Matrimonio*, op. cit., n. 85; cfr. GS 48; Giovanni Paolo II, *Noi celebriamo la vita*, Omelia, 7.10.1979, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 2/2 (1979), pp. 699–704.

²⁰ D. Tettamanzi, *La famiglia e l'ethos del dono*, "Communio" 89 (1996), pp. 14–33; cfr. *Rito del Matrimonio*, op. cit., 85.

uno strumento che possiede, si usa, ma il mistero della persona sul cui volto si delineano i tratti dell'immagine di Dio²¹.

Infatti l'amore coniugale non è oggettivo, ma soggettivo, non è possessivo, ma teso alla reciproca donazione, non è aperto solo a ricevere ma all'elargizione dell'amore. Solo così si può capire la reciproca e caritatevole solidarietà tra i coniugi in tutti i giorni della loro vita in comune²².

Per esprimere un libero consenso, un «Sì» maturo, bisogna essere adeguatamente preparati sin dall'infanzia. Non è assolutamente vero che, nella maggior parte della vita degli uomini, basta un corso prematrimoniale per la preparazione a questo passo così importante. La preparazione alla vita matrimoniale, all'amore, all'amicizia, alla solidarietà deve cominciare già nella famiglia d'origine, dove crescono le future generazioni²³. La Chiesa ricorda: «Perché il “Sì” degli sposi sia un atto libero e responsabile, e l'alleanza matrimoniale abbia delle basi umane e cristiane solide e durature, la preparazione al matrimonio è di fondamentale importanza»²⁴.

Ciò che in qualche modo «spaventa» i giovani d'oggi è portare avanti un impegno costante per tutta la vita, un impegno grande e definitivo, quando invece, nella loro vita, le cose e le situazioni hanno breve durata altrimenti diventano noiose; perciò sono facilmente dimenticate, ripudiate ed eliminate. Il matrimonio è per tutta la vita:

Il “per sempre” implica la capacità di valutare e prendere delle decisioni, di misurare le conseguenze e di mantenere gli impegni assunti, in una parola implica la perseveranza e la fedeltà conformando le scelte di vita agli ideali individuali e accolti. È indispensabile allora aiutare i giovani a una seria gerarchizzazione dei valori e capire che il matrimonio è una vocazione, una chiamata che implica la risposta di una coppia per la costruzione di una nuova “comunità di vita e di amore”. L'uomo e la donna, creati per l'amore, si realizzano in proporzione di come riescono a vivere l'amore²⁵.

²¹ A.L. Trujillo, *Famiglia, vita e nuova evangelizzazione*, San Paolo–Cinisello Balsamo–Milano 1997, p. 329.

²² Cfr. C. Caffarra, *La verità del matrimonio e della famiglia nel Magistero di Giovanni Paolo II*, “Communio” 89 (1996), pp. 34–40.

²³ Cfr. Giovanni Paolo II, *La pastorale della famiglia impegno proritario dei Vescovi*, Discorso, 28.10.1979, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 2/2 (1979), pp. 979–983.

²⁴ CCC 1632.

²⁵ Pontificio Consiglio per la Famiglia, *La Famiglia: dono e impegno, speranza dell'umanità*, Atti del Congresso Internazionale, Rio de Janeiro, 1–3.10.1997, LEV 1998, p. 383.

Proprio questo l'impegno per tutta la vita costruisce la solidarietà tra i coniugi. Una nuova famiglia unita nell'amore, solidale e fedele, diventa anche la base della società, una società civile, dove tutte le famiglie costruiscono il futuro pacifico e solidale dei loro figli, cioè delle nuove generazioni. Infatti

il matrimonio non è un bene da tenere egoisticamente chiuso nella sfera del privato, al contrario conferisce agli sposi un nuovo titolo per il servizio alla società, a vantaggio del bene comune delle persone e delle famiglie, come pure delle Istituzioni e dello Stato²⁶.

Questa è proprio una vera espressione della solidarietà tra gli sposi e con la società della quale fanno parte integrale.

Cosa significa essere solidali tra i coniugi e vivere profondamente la promessa fatta davanti a Dio e agli uomini? Soprattutto non essere guidati dall'egoismo, ma dall'amore profondo. L'egoismo rinnega l'amore perché non è capace di sacrificarsi per l'altro. L'egoismo stesso è frutto dell'imaturità affettiva, psicologica e spirituale, è conseguenza della mancanza amorosa di solidarietà²⁷. Non si può, per far veramente fruttificare e santificare il matrimonio, giocare con i sentimenti dell'altro. Il rifiuto dei figli, il tradimento, la mancanza di sincerità, l'abbondando nei momenti di difficoltà, sono nient'altro che la falsificazione dell'amore e la totale mancanza di solidarietà con la persona alla quale abbiamo promesso fedeltà per tutta la vita²⁸. La famiglia porta la verità dell'uomo nel futuro e nel presente, ma passando dal matrimonio. Il matrimonio è unione di vita per tutta la vita che passa attraverso una reciproca ed esclusiva donazione, un amore integrale, una integralità che va alle radici. Così abbiamo un amore dalla vera nobiltà spirituale, che non pone piccole condizioni, ma è un dono pieno nella fedeltà e nella solidarietà reciproca.

²⁶ Pontificio Consiglio per la Famiglia, *La Famiglia...*, op. cit., p. 387.

²⁷ Cfr. Giovanni Paolo II, *Il significato permanente della famiglia cristiana*, Discorso al Consiglio della Segreteria generale del Sinodo dei Vescovi, 23.02.1980, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3/1 (1980), pp. 472-476.

²⁸ Cfr. Giovanni Paolo II, *La concupiscenza è il frutto della rottura dell'alleanza con Dio*, Udienza generale, 30.04.1980, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3/1 (1980), pp. 1026-1038.

La famiglia e il suo ruolo educativo a solidarietà

La famiglia è la basilare ed indispensabile comunità educativa, è il contesto migliore per la trasmissione della fede, dei valori morali, spirituali e per l'educazione dei figli. Infatti nella *Carta dei Diritti della Famiglia* si afferma che:

La famiglia costituisce, più ancora di un mero nucleo giuridico, sociale ed economico, una comunità di amore e di solidarietà che è in modo unico adatta ad insegnare e a trasmettere valori culturali, etici, sociali, spirituali e religiosi, essenziali per lo sviluppo e il benessere dei propri membri e della società²⁹.

Nei tempi passati diverse correnti cercavano di sostituire la famiglia nel suo ruolo educativo con delle conseguenze disastrose per i figli. Nessuna istituzione, nessun gruppo politico, nessun assistente sociale o l'orfanotrofio sono in grado di sostituire pienamente l'amore del genitore, i suoi affetti, le sue capacità. La famiglia, comunità umana per antonomasia, è costituita dal padre e dalla madre, dai quali nascono i figli, che sono amati ognuno per se stesso. La famiglia trascende l'individualità. La Chiesa, depositaria del messaggio cristiano, rafforza e illumina i principi fondamentali della convivenza matrimoniale, insieme all'uguaglianza e all'invulnerabilità dei suoi diritti³⁰. Oggi sono l'essere umano e l'antropologia il valore essenziale dell'uomo, tale valore passa attraverso la famiglia, la realtà dell'amore, della donazione totale nel matrimonio, l'apertura e la sacralità della vita.

Giovanni Paolo II presenta la famiglia come un'esistenza insieme nell'amore e nella solidale convivenza, una stabilità per il bene dei suoi componenti e della società:

La famiglia realizza, innanzitutto, il bene dell'"essere insieme", bene per eccellenza del matrimonio (di qui la sua indissolubilità) e della comunità familiare. Lo si potrebbe definire, inoltre, come bene della soggettività. La persona è infatti un soggetto e tale è pure la famiglia, perché formata da persone le quali, strette da un profondo vincolo di comunione, formano un unico soggetto comunitario³¹.

²⁹ Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Carta dei Diritti della Famiglia*, 22 ottobre 1983, LEV 1983, Preambolo.

³⁰ Cfr. Giovanni Paolo II, *Il matrimonio cristiano è fermento di progresso morale per la società*, Omelia alla messa per le famiglie, Zaire, 3.05.1980, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3/1 (1980), pp. 1075-1081.

³¹ Giovanni Paolo II, *Gratissimam sane*, op. cit., n. 15; cfr. Giovanni Paolo II, *La famiglia, grande laboratorio e prima scuola di educazione all'amore*, Angelus Domini, 13.02.1994, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 17/1 (1994), pp. 482-483.

Tutto questo conferma perfettamente che soltanto in una famiglia vera, sana, solidale, unita dall'amore e benedetta da Dio, si può plasmare la vera coscienza dei figli, la loro personalità, il loro futuro e la loro apertura agli altri. La famiglia è una comunità di vita e di amore, la famiglia è portatrice di pace e di solidarietà, la famiglia è la prima scuola per i bambini ed è anche la chiesa domestica. Questa antica descrizione della famiglia da parte di San Giovanni Damasceno, è stata usata dal Concilio Vaticano II:

La famiglia, nella quale nascono i nuovi cittadini della società umana, i quali per la grazia dello Spirito Santo diventano col battesimo figli di Dio e perpetuano attraverso i secoli il suo popolo. In questa che si potrebbe chiamare Chiesa domestica, i genitori devono essere per i loro figli i primi maestri della fede e secondare la vocazione propria di ognuno, quella sacra in modo speciale³².

Giovanni Paolo II usa, nella *Familiaris Consortio*, le stesse parole per descrivere la famiglia: "Una rivelazione e attuazione specifica della comunione ecclesiale è costituita dalla famiglia cristiana, che anche per questo può e deve dirsi «Chiesa domestica»"³³. Il Pontefice sottolinea il grande ruolo educativo di questa *Chiesa domestica* all'interno della comunità cristiana. Il Papa indica il bisogno della continua educazione nella fede, così come avviene nella Chiesa di Cristo. La famiglia per educare ed evangelizzare, deve ella stessa essere educata ed evangelizzata: «Come la grande Chiesa, così anche la piccola Chiesa domestica ha bisogno di essere continuamente e intensamente evangelizzata: da qui il suo dovere di educazione permanente nella fede»³⁴. Continua, dicendo:

La futura evangelizzazione dipende in gran parte dalla Chiesa domestica... Questa missione apostolica della famiglia è radicata nel battesimo e riceve dalla grazia sacramentale del matrimonio una nuova forza per trasmettere la fede, per santificare e trasformare l'attuale società secondo il disegno di Dio³⁵.

³² Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* 11; cfr. Giovanni Paolo II, *Proteggere la famiglia, luogo dove l'amore genera la vita*, Omelia, 7.09.1980, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3/2 (1980), pp. 557-561.

³³ FC 21.

³⁴ FC 51; cfr. Giovanni Paolo II, *Matrimonio e famiglia comunione d'amore e di vita*, Angelus Domini, 21.09.1980, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3/2 (1980), pp. 702-703.

³⁵ FC 52; cfr. Giovanni Paolo II, *La famiglia oggetto e soggetto della missione*, l'omelia per l'apertura del Sinodo dei Vescovi sul tema: *I compiti della famiglia cristiana nel mondo contemporaneo*, 26.09.1980, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3/2 (1980), pp. 734-742.

Il Papa si rendeva conto che nel mondo secolarizzato si cerca di dissuadere i bambini dalla fede e dai valori morali, proponendo loro il mondo illusorio del materialismo e del relativismo, proprio in questi casi il ruolo della famiglia è non solo indispensabile, ma basilare:

Laddove una legislazione antireligiosa pretende persino di impedire l'educazione alla fede, laddove una diffusa miscredenza o un invadente secolarismo rendono praticamente impossibile una vera crescita religiosa, questa che si potrebbe chiamare "Chiesa domestica" resta l'unico ambiente, in cui fanciulli e giovani possono ricevere una autentica catechesi³⁶.

Nel passo successivo possiamo notare un indiretto richiamo alla solidarietà della famiglia con altre strutture ecclesiariche nel ruolo dell'educazione e la collaborazione nell'evangelizzazione per il bene dei figli che fa trasparire una vera solidarietà nella fede.

La solidarietà viene espressa pienamente descrivendo il ruolo missionario della famiglia nel mondo, soprattutto nei confronti di altre famiglie, specialmente quelle che in qualche modo hanno perso la comunione con la Chiesa universale. La solidarietà con loro, l'aiuto da parte delle famiglie moralmente e spiritualmente forti, può far fruttificare la fede anche al loro interno:

Animata dallo spirito missionario già al proprio interno, la Chiesa domestica è chiamata ad essere un segno luminoso della presenza di Cristo e del suo amore anche per i "lontani", per le famiglie che non credono ancora e per le stesse famiglie cristiane che non vivono più in coerenza con la fede ricevuta: è chiamata "col suo esempio e con la sua testimonianza" a illuminare "quelli che cercano la verità"³⁷.

Questo ruolo evangelizzatore della famiglia scaturisce dall'intima comunione degli sposi con Dio. Rin vigoriti nel momento del loro matrimonio dalla forza dello Spirito Santo, ricevono la grazia di trasmettere l'amore nell'educazione dei figli che sono loro donati. La famiglia cristiana è parte della Chiesa Universale, perciò anch'essa è il luogo in cui agisce lo Spirito Santo, che illumina e vivifica l'amore umano.

Giovanni Paolo II si rende perfettamente conto che soltanto con la comunione e la solidarietà i genitori saranno in grado di svolgere il loro compito

³⁶ FC 52.

³⁷ FC 54.

educativo nei confronti dei figli. Egli stesso sottolinea il ruolo della solidarietà tra i genitori nell'educazione delle future generazioni:

È opportuno, quindi, sottolineare che l'educazione dei figli è un dovere sacro ed un compito solidale dei genitori, sia del padre che della madre: esige il calore, la vicinanza, il dialogo, l'esempio. I genitori sono chiamati a rappresentare nel focolare domestico il Padre buono dei cieli, l'unico modello perfetto a cui ispirarsi³⁸.

Il ruolo della famiglia nella società è basilare, perché essa non solo fa parte della società, cioè della comunità umana, ma educa i futuri membri della società. Infatti Giovanni Paolo II ricorda che «la famiglia è stata sempre considerata come la prima e fondamentale espressione della natura sociale dell'uomo»³⁹. Bisogna tener presente che la società composta dalle famiglie deve aiutarle a svolgere il loro compito educativo, perciò la collaborazione e la solidarietà tra diverse famiglie è fondamentale. Il Pontefice sottolinea:

È importante che le famiglie cerchino di costruire tra loro vincoli di solidarietà. Ciò, oltretutto, consente loro di prestarsi vicendevolmente un servizio educativo: i genitori vengono educati attraverso altri genitori, i figli attraverso i figli. Si crea così una peculiare tradizione educativa, che trae forza dal carattere di "chiesa domestica" che è proprio della famiglia⁴⁰.

La famiglia è la prima comunità educatrice e portatrice delle verità sulla vita e sulla fede. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* sottintende in quale modo la solidarietà familiare sotto l'aspetto della «vita di relazione»⁴¹, cioè l'aiuto reciproco nell'educazione, perché, come viene sottolineato nel testo, «la famiglia è la comunità nella quale, fin dall'infanzia, si possono apprendere i valori morali, si può incominciare ad onorare Dio e far buon uso della libertà. La vita di famiglia è un'iniziazione alla vita nella società»⁴². Nello stesso modo la solidarietà viene sottintesa quando si ricorda che la famiglia ha dei doveri

³⁸ FC 4.

³⁹ Giovanni Paolo II, *Gratissimam sane*, op. cit., 7; cfr. Giovanni Paolo II, *Bisogna ridare fiducia alle famiglie cristiane*, Discorso all'incontro con le famiglie, 12.10.1980, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3/2 (1980), pp. 853-861.

⁴⁰ Giovanni Paolo II, *Gratissimam sane*, op. cit., 16.

⁴¹ Cfr. CCC 2207.

⁴² CCC 2207; cfr. Giovanni Paolo II, *I doveri della famiglia cristiana nella carità e nella verità*, Discorso alla conclusione della V Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi, 25.10.1980, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3/2 (1980), pp. 965-980.

nei confronti di tutti i suoi membri, specialmente i più deboli e indifesi⁴³. Da questo testo possiamo constatare che la famiglia insegna proprio la solidarietà nei confronti degli altri, nei confronti di chi ha più bisogno di aiuto e di sostegno morale e spirituale. Vivendo la solidarietà all'interno della famiglia, e imparandola, la si può trasmettere poi agli altri membri e alle altre famiglie che compongono la società umana.

Proprio all'interno della famiglia si apprendono le virtù necessarie per crescere in modo sano e responsabile. L'infanzia e la giovinezza sono delle tappe molto importanti nella vita di ogni uomo, perciò la presenza della famiglia è indispensabile. Nel pieno rispetto della persona umana, i genitori, i primi custodi della vita, hanno un obbligo morale d'introdurre nella società i loro figli in modo che possano in futuro loro stessi diventare artefici della vita. Tutto questo può avvenire soltanto se i genitori, in modo solidale, faranno crescere i loro figli nell'amore verso Dio e verso il prossimo. Durante l'infanzia sono i genitori a decidere il meglio per i bambini, mentre, nel periodo della loro giovinezza, ne diventano i consiglieri. I figli cominciano così a costruire il loro futuro⁴⁴. Esprimendo solidarietà nei confronti dei giovani devono però essere attenti e discutere con loro sulle scelte più importanti. Infatti

la giovinezza corrisponde ad una tappa in cui è in corso tutto un processo esigente di formazione nella profondità dell'essere umano, formazione integrale che, nel senso positivo della libertà, rende abili alla scelta, per prendere importanti decisioni, per accarezzare progetti di vita. In tal senso, il giovane è come chiamato all'uso adeguatamente inteso della sua libertà, ad assumere decisioni che saranno i lineamenti fondamentali della sua esistenza⁴⁵.

L'amore e la solidarietà all'interno della famiglia sono basilari, stringono ancora di più i rapporti già fortemente legati da vincoli di consanguineità e permettono di costruire un nucleo stabile e sano. «I genitori amano i figli perché li considerano parte di se stessi, e i figli amano i genitori perché sono qualcosa che viene da loro»⁴⁶. Questo amore reciproco all'interno della famiglia è molto importante. Giovanni Paolo II sottolinea che non soltanto l'amore dei genitori verso i figli, ma anche la risposta amorosa dei figli, come segno di gratitudine

⁴³ Cfr. CCC 2208.

⁴⁴ Cfr. Giovanni Paolo II, *La vocazione alla santità passa attraverso la famiglia*, Angelus Domini, 1.11.1980, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3/2 (1980), pp. 1026–1027.

⁴⁵ A.L. Trujillo, *La grande sfida. Famiglia, dignità della persona e umanizzazione*, Roma 2004, p. 106.

⁴⁶ A.L. Trujillo, *Famiglia, vita e nuova evangelizzazione*, op. cit., p. 98.

nei confronti dei genitori, sono segno profondo di solidarietà. Questa nozione viene espressa dal Pontefice ricordando il quarto comandamento: «Il quarto comandamento del Decalogo riguarda la famiglia, la sua compattezza interiore; potremmo dire, la sua solidarietà»⁴⁷. Infatti, il Pontefice spiega il senso della nozione «onorare», cioè essere in comunione, nell'amore e nella solidarietà con coloro che ci hanno trasmesso il dono della vita: «La famiglia è una comunità di relazioni interpersonali particolarmente intense: tra coniugi, tra genitori e figli, tra generazioni. È una comunità che va garantita in modo particolare. E Dio non trova garanzia migliore di questa: «Onora»»⁴⁸.

Il Papa Giovanni Paolo II, nella *Familiaris Consortio*, ha fatto un forte richiamo che deve essere ascoltato e messo in pratica: «Famiglia “diventa” ciò che “sei”»⁴⁹. Questo richiamo rivolto alle famiglie stesse, ricordando che sono loro i principali responsabili nell'educazione delle nuove generazioni, è in qualche modo anche un richiamo alle forze politiche affinché aiutino le famiglie, le proteggano e le sostengano in questo compito così importante. La famiglia riveste sicuramente una grande responsabilità nel campo dell'educazione. Essa è «il grembo spirituale» in cui nascono e crescono le future generazioni. Come possiamo leggere nella Dichiarazione sull'educazione cattolica *Gravissimum educationis*:

La famiglia è dunque la prima scuola di virtù sociali, di cui appunto hanno bisogno tutte le società. Soprattutto nella famiglia cristiana, arricchita della grazia e delle esigenze del matrimonio sacramento, i figli fin dalla più tenera età devono imparare a percepire il senso di Dio e a venerarlo, e ad amare il prossimo, conformemente alla fede che hanno ricevuto nel battesimo; li anche fanno la prima esperienza di una sana società umana e della Chiesa; sempre attraverso la famiglia, infine, vengono pian piano introdotti nella comunità degli uomini e nel popolo di Dio. Perciò i genitori si rendano esattamente conto della grande importanza che la famiglia autenticamente cristiana ha per la vita e lo sviluppo dello stesso popolo di Dio⁵⁰.

⁴⁷ Giovanni Paolo II, *Gratissimam Sane*, op. cit., 15.

⁴⁸ Giovanni Paolo II, *Gratissimam Sane*, op. cit., 15; cfr. Giovanni Paolo II, *Regno di Dio e la famiglia cristiana*, Omelia, 15.11.1980, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3/2 (1980), pp. 1188–1196.

⁴⁹ FC 17.

⁵⁰ Cfr. Giovanni Paolo II, *La responsabilità della famiglia nell'educazione umana e cristiana*, Ai partecipanti al III° Congresso Internazionale della Famiglia, 30.10.1978, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 1 (1978), pp. 80–82; Concilio Vaticano II, *Gravissimum*

Non si può sostituire Dio con falsi idoli e con delle dottrine nocive e distruttive, che alla fine si rivolgono contro l'uomo stesso, la più bella creatura divina. Bisogna stare attenti alla voce del Papa Giovanni Paolo II che nell'*Evangelium Vitae* ha ammonito:

Occorre giungere al cuore del dramma vissuto dall'uomo contemporaneo: l'eclissi del senso di Dio e dell'uomo, tipica del contesto sociale e culturale dominato dal secolarismo, che coi suoi tentacoli pervasivi non manca talvolta di mettere alla prova le stesse comunità cristiane. Chi si lascia contagiare da questa atmosfera, entra facilmente nel vortice di un terribile circolo vizioso: smarrendo il senso di Dio, si tende a smarrire anche il senso dell'uomo, della sua dignità e della sua vita; a sua volta, la sistematica violazione della legge morale, specie nella grave materia del rispetto della vita umana e della sua dignità, produce una sorta di progressivo oscuramento della capacità di percepire la presenza vivificante e salvante di Dio⁵¹.

La sacralità della vita umana

Sottolineata l'importanza del matrimonio e della famiglia nel mondo contemporaneo, bisogna soffermarsi sull'aspetto più importante e basilare, cioè la trasmissione della vita alle future generazioni, segno d'amore e di solidarietà tra i coniugi. Infatti l'accettazione del dono della vita, la reciproca collaborazione tra i genitori, sono una solidale espressione di un amore fecondo e degli sposi⁵². Ultimamente questo tema, riguardante la vita umana, viene molto discusso sotto tutti gli aspetti, perché l'uomo è arrivato al punto di «produrre» la vita in un laboratorio. Infatti, per il concepimento di un essere umano, si può ricorrere all'inseminazione artificiale, si può affittare un grembo per dare un figlio alle coppie sterili, si può ricorrere alle banche del seme per trovare un donatore e far nascere un bambino di «padre ignoto». La vita umana viene commercializzata,

educationis, [in:] *Tutti i Documenti del Concilio Vaticano II e le norme di applicazione (testi in latino e italiano)*, Milano 1967, pp. 753–774, n. 3.

⁵¹ Giovanni Paolo II, *Evangelium Vitae* (EV), LEV 1995, n. 21; cfr. Giovanni Paolo II, *Il ruolo della famiglia al servizio della vita*, Angelus Domini, 28.12.1980, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 3/2 (1980), pp. 1810–1813.

⁵² Cfr. Giovanni Paolo II, *Il progetto coniugale si fonda sull'amore fedele, stabile, generoso ed aperto al dono della vita*, Discorso durante l'incontro con i membri dell'Istituto "Pro Famiglia" di Brescia, 23.04.1994, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 17/1 (1994), pp. 984–986.

quasi come un prodotto artificiale, da scegliere, comprare, vendere, ordinare. L'atto procreativo è disumanizzato, privato delle sue componenti naturali e portato all'assurdo, cioè ad avere un bambino come diritto. Si dimentica che la vita umana è un dono, è una meraviglia, è una partecipazione al piano divino.

Giovanni Paolo II chiarisce e spiega la confusione presentata dalla nozione inculcata nelle menti dell'uomo moderno, che pensa di potere avere e possedere tutto, di avere diritto a tutto, addirittura alla vita di un altro individuo:

la tendenza a ricorrere a pratiche moralmente inaccettabili nella generazione tradisce l'assurda mentalità di un "diritto al figlio", che ha preso il posto del giusto riconoscimento di un "diritto del figlio" a nascere e poi a crescere in modo pienamente umano⁵³.

Il figlio è un dono e i genitori sono depositari e custodi di tale dono, con una grande responsabilità di fronte a Dio. Perciò bisogna comprendere che la Famiglia è luogo privilegiato, culla e santuario della vita, in cui però accade che la *procreazione integrale*, che non si riduce al concepimento e alla nascita, venga privata in qualche modo del suo ruolo fondamentale, dimenticando che soltanto nella famiglia si può far crescere integralmente i bambini⁵⁴.

Una volta avvenuto il concepimento e finalmente la nascita e la separazione del bambino dalla madre, hanno inizio i compiti affidati all'uomo sull'uomo. Il primo compito è quello di generare, poi ce ne sono altri due fondamentali, che non possono essere realizzati se non con l'attenta integrazione familiare: il nutrimento del corpo e l'educazione. Questo processo può essere designato come *procreazione umana integrale*⁵⁵.

Per questo motivo nella *Centesimus annus*, abbiamo letto che:

La prima e fondamentale struttura a favore dell'"ecologia umana" è la famiglia, in seno alla quale l'uomo riceve le prime e determinanti nozioni intorno alla verità ed al bene, apprende che cosa vuol dire amare ed essere amati e, quindi, che cosa vuol dire in concreto essere una persona. Si intende qui la famiglia fondata

⁵³ Giovanni Paolo II, *I figli, primavera della famiglia e della società*, Discorso al III° Incontro Mondiale con le Famiglie, Giubileo delle Famiglie 2000, Roma, 14.10.2000, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 23/2 (2000), pp. 600–604.

⁵⁴ Cfr. Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e diritti umani*, LEV 1999.

⁵⁵ Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e procreazione umana. Commenti sul documento*, LEV 2007, p. 261.

sul matrimonio, in cui il dono reciproco di sé da parte dell'uomo e della donna crea un ambiente di vita nel quale il bambino può nascere e sviluppare le sue potenzialità, diventare consapevole della sua dignità e prepararsi ad affrontare il suo unico ed irripetibile destino⁵⁶.

In seno alla famiglia l'uomo riceve le prime e fondamentali nozioni sulla verità e il bene, apprende ciò che significa amare ed essere amato e quindi ciò che vuol dire in concreto una persona. Si capisce che la famiglia, fondata sul matrimonio, crea un ambiente di vita in cui nascere e sviluppare le proprie potenzialità e giungere ad essere cosciente della propria dignità e prepararsi ad affrontare l'unico ed irripetibile destino. La Famiglia, come *santuario della vita*, è sacra:

è il luogo nel quale la vita umana, dono di Dio, può essere adeguatamente accolta e protetta contro i molteplici attacchi a cui è esposta e può svilupparsi secondo le esigenze di un autentica crescita umana. Contro la cosiddetta cultura della morte, la famiglia costituisce la sede della cultura della vita⁵⁷.

Infatti la famiglia deve accogliere e custodire la vita, deve essere garante di una crescita integrale del bambino. La famiglia, come chiesa domestica, non può essere in nessun modo sostituita da altri enti. Nell'*Evangelium vitae* questo ruolo fondamentale della famiglia è sviluppato ancora di più e il tema viene fortemente approfondito. Le due componenti, corporale e spirituale, vengono citate allo stesso tempo, per sottolineare che in nessun modo possono essere divise:

Come chiesa domestica, la famiglia è chiamata ad annunciare, celebrare e servire il Vangelo della vita. È un compito che riguarda innanzitutto i coniugi (...) sulla base di una sempre rinnovata consapevolezza del senso della generazione, come evento privilegiato nel quale si manifesta che la vita umana è un dono ricevuto per essere a sua volta donato. Nella procreazione di una nuova vita i genitori avvertono che il figlio, "se è frutto della loro reciproca donazione d'amore, è, a sua volta, un dono per ambedue, un dono che scaturisce dal dono"⁵⁸.

Tutto questo è confermato da Giovanni Paolo II nella *Familiaris consortio* dove si sottolinea che è Dio l'artefice della vita e i coniugi, con il loro amore

⁵⁶ Giovanni Paolo II, *Centesimus annus* (CA), LEV 1991, n. 39.

⁵⁷ Ivi: le stesse parole vengono citate interamente nell'Enciclica *Evangelium vitae*, n. 92.

⁵⁸ EV, n. 92; cfr. Giovanni Paolo II, *Inviolabilità della vita umana nella santità della famiglia*, Discorso ai partecipanti al I Congresso per la Famiglia d'Africa e d'Europa, 15.01.1981, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 4/1 (1981), pp. 80-85.

e tramite la reciproca ed incondizionata donazione, collaborano a questo progetto divino. Trasmettono la vita come segno d'amore nei confronti di se stessi, ma anche nei confronti di Dio, padrone della.

Non tutti gli sposi riescono a comprendere questa grande responsabilità e questo favoloso impegno. Infatti, distaccando dalla trasmissione della vita la componente divina e spirituale e «imprigionati come sono dalla mentalità consumistica e con l'unica preoccupazione di un continuo aumento di beni materiali, finiscono per non comprendere più e quindi per rifiutare la ricchezza spirituale di una nuova vita umana»⁵⁹. La visione consumistica della vita indebolisce l'amore umano, lo priva della sua componente integrale, cioè della comunione spirituale, riducendo l'atto amoroso dei coniugi, indirizzato alla trasmissione della vita, ad un puro atto egoistico di solo piacere.

Gli sposi, collaborando con Dio, devono unirsi totalmente nell'amore e nella comunione del corpo e dello spirito; soltanto così saranno in grado di comprendere la grandezza della procreazione: «Ad essi il Signore affida il compito di rendere visibile agli uomini la santità e la soavità della legge che unisce l'amore vicendevole degli sposi con la loro cooperazione all'amore di Dio autore della vita umana»⁶⁰. La sacralità dell'atto coniugale, come un grande momento di reciproca donazione tra i coniugi, durante il quale può avvenire la trasmissione della nuova vita, non deve essere in nessun caso privato della componente unitiva nello spirito. Infatti, già il Concilio Vaticano II ricordava l'importanza della reciproca donazione nell'amore, che è integra, corporale e spirituale, indirizzata alla trasmissione della vita. La trasmissione della vita umana all'interno della famiglia è segno della continuità del genere umano. Infatti la famiglia è un «anello di congiunzione tra le generazioni»⁶¹. La continuità della vita dipende dalla famiglia, perché essa, come possiamo leggere nel documento «richiama sia la memoria (i nonni) sia il futuro (i nipoti)»⁶².

Il tema della vita nei nostri tempi è in qualche modo un motivo di battaglia, dove le correnti laiciste, abortiste, femministe si scontrano con il grande difensore della vita umana, in tutte le sue fasi, cioè la Chiesa Cattolica. Infatti la Chiesa cerca di smontare le visioni apocalittiche dei demografi e difende la

⁵⁹ FC 30.

⁶⁰ Paolo VI, *Humanae Vitae*, "Acta Apostolicae Sedis" 60 (1968), pp. 481-503, n. 25; cfr. Giovanni Paolo II, *L'insegnamento della Chiesa sul matrimonio e la famiglia è oggi, come ieri, fedele a Cristo*, Omelia alla messa per le famiglie, Filippine, 19.02.1981, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 4/1 (1981), pp. 409-415.

⁶¹ Cfr. Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e procreazione umana. Commenti sul documento*, op. cit., pp. 272-274.

⁶² Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e procreazione umana...*, op. cit., p. 273.

verità in nome della tutela della vita. La Chiesa «è strenua sostenitrice della difesa della vita, che è un dono di Dio, del quale l'uomo non può costituirsi abusivamente come arbitro, giudice o padrone»⁶³.

L'uomo ha ricevuto da Dio un grande comando, come diritto e obbligo, come segno d'amore, ma anche di collaborazione con Dio Creatore: «*Crescite e multiplicatevi*»⁶⁴. Questo comando è stato dato alla coppia, ai progenitori, non ad ognuno singolarmente, ma a tutti e due uniti nell'amore: «Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione. L'amore è, pertanto, la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano»⁶⁵. Si trasmette la vita umana proprio attraverso l'atto amoroso, l'atto unitivo, l'atto solidale tra i coniugi, che responsabilmente devono accogliere e custodire il dono della vita.

Vista la grandezza e la sacralità della vita umana, bisogna ricordare che essa «deve essere sempre rispettata e protetta in modo assoluto fin dal momento di concepimento»⁶⁶. La Chiesa difende continuamente questo diritto *inviolabile* dell'uomo alla vita⁶⁷, perciò qualunque attentato a questo diritto è un crimine e deve essere assolutamente definito tale e denunciato. La Chiesa ricorda che «il diritto inalienabile alla vita di ogni individuo umano innocente rappresenta un elemento costitutivo della società civile e della sua legislazione»⁶⁸. Questo crimine contro la vita appena concepita viene definito dalla *Gaudium et Spes* un delitto abominevole⁶⁹.

Non bisogna mai dimenticare che la vita umana è sacra e intoccabile. Solo Dio può decidere sul destino dell'uomo, sulla sua nascita e la sua morte. Ogni essere umano concepito attraverso la grazia divina, ha diritto alla vita. L'uomo non può in nessun caso decidere chi ha diritto a vivere e chi deve morire. Ogni

⁶³ Cfr. Giovanni Paolo II, *La famiglia, cuore della società e della Chiesa, ha il diritto di essere tutelata da ogni Stato come prezioso tesoro*, Messaggio "Urbi et Orbi" in occasione della Pasqua dell'Anno della Famiglia, 3.04.1994, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 17/1 (1994), pp. 864-868; A.L. Trujillo, *Famiglia, vita e nuova evangelizzazione*, op. cit., p. 57.

⁶⁴ Cfr. Gn 1, 26-28.

⁶⁵ A.L. Trujillo, *Famiglia, vita e nuova evangelizzazione*, op. cit., p. 64.

⁶⁶ CCC 2270.

⁶⁷ Cfr. CCC.

⁶⁸ CCC 2272.

⁶⁹ Cfr. GS 51: *Infatti Dio, padrone della vita, ha affidato agli uomini l'altissima missione di proteggere la vita: missione che deve essere adempiuta in modo degno dell'uomo. Perciò la vita, una volta concepita, deve essere protetta con la massima cura; l'aborto e l'infanticidio sono delitti abominevoli.*

bambino ha i suoi diritti fondamentali, perfino decisivi, cioè il diritto alla vita e il diritto alla famiglia, dove deve essere accolto e fatto crescere integralmente⁷⁰.

La Chiesa ha nel cuore la difesa dei bambini concepiti e ancora non nati e denuncia apertamente qualunque attentato alla vita, anche se sovente deve portare alla luce del sole addirittura le strumentalizzazioni sulla vita umana permesse da diversi governi di tanti paesi. Non si può sopprimere la vita umana per legge, perché nessuno ha diritto di decidere sulla vita umana.

In quanto a ciò che si riferisce al diritto alla vita dei bambini risultano sommaramente preoccupanti i gravi attentati contro il diritto alla vita del bambino non nato, quali l'aborto, le pratiche della fecondazione assistita (che comportano la distruzione di embrioni), e l'eutanasia precoce di embrioni infermi o con malformazioni..., anche la sperimentazione con embrioni è un grave segno di degrado della coscienza dei diritti del bambino non nato⁷¹.

Questi attentati alla sacralità della vita umana sono molto gravi e ledono la dignità dell'uomo in generale. I genitori che sopprimono la vita appena concepita non vivono assolutamente l'amore e la solidarietà tra loro, tradiscono le promesse matrimoniali e compromettono la loro dignità in modo molto grave. Le correnti abortiste cercano di convincere l'opinione pubblica che il bambino concepito nel grembo materno non è ancora un essere umano, strumentalizzando la nomenclatura e usando dei termini ambigui per descrivere il bambino ancora non nato, come feto, embrione, insieme di cellule, per abituare l'opinione pubblica che la vita concepita non deve essere protetta in quanto non è ancora un essere umano. La Chiesa denuncia fortemente:

Le pratiche dell'aborto, la distruzione degli embrioni "in eccesso" della procreazione artificiale, l'eutanasia precoce degli embrioni infermi, deboli o malformati, e la sperimentazione immorale con embrioni sono un gravissimo attentato contro i diritti dei bambini che conviene mettere in evidenza⁷².

La vita umana è l'espressione dell'amore di Dio per la Sua creatura più bella, fatta a Sua immagine e somiglianza. Dio concede all'uomo questa grazia

⁷⁰ Cfr. Pontificio Consiglio per la Famiglia, *La dignità dei bambini e i loro diritti*, LEV 2002, pp. 41-47; cfr. Giovanni Paolo II, *La famiglia appartiene al patrimonio dell'umanità*, Lettera ai Capi di Stato, 19.03.1994, [in:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 17/1 (1994), pp. 763-766.

⁷¹ Pontificio Consiglio per la Famiglia, *La dignità dei bambini e i loro diritti*, op. cit., p. 43.

⁷² Pontificio Consiglio per la Famiglia, *La dignità...*, op. cit., p. 46.

di esistere e raccomanda di custodirla in ogni sua forma e in ogni momento, dal concepimento fino alla morte naturale. Questa è anche l'espressione della solidarietà di Dio nei confronti dell'uomo nel suo atto più sublime che è il dono della procreazione. L'uomo non ha nessun diritto di sopprimere la vita, ma deve amarla, custodirla e difenderla ad ogni costo.

Conclusioni

L'esperienza dell'amore in una famiglia unita e solidale, pronta a fare sacrifici l'uno per l'altro, è la base per il successo della vita dei bambini nel futuro, che potranno così superare qualsiasi ostacolo, vivere pienamente la vita e aprirsi in modo solidale alle altre persone e alla protezione della vita umana. Se i giovani vengono educati nelle loro famiglie a valori come l'amore, la giustizia, la dignità umana, la verità, allora non dovrebbero avere grandi problemi a trasmettere questi valori come genitori. Potranno sviluppare, prima di tutto in relazione gli uni con gli altri, un principio di solidarietà radicato nell'amore, che li guiderà nella loro vita comunitaria. Su questa base, le loro scelte saranno orientate al bene comune. D'altra parte, la mancanza di amore e solidarietà nella famiglia crea individui frustrati, egoisti ed egocentrici, incapaci di ascoltare, incapaci di amare anche nei momenti difficili, incapaci di condividere gioie e dolori con gli altri, incapaci della più elementare solidarietà umana. In definitiva, i bambini cresciuti senza amore non sono in grado di scoprire il vero valore della vita e dell'esistenza umana.

Il Papa sottolinea che il matrimonio presuppone la maturità delle persone per realizzare la vocazione coniugale e quindi per educare i figli e prepararli a vivere i valori fondamentali. Giovanni Paolo II vede nella famiglia, e attraverso la sua educazione ai valori, la preparazione delle generazioni future ad assumere la responsabilità del proprio destino, quello della famiglia, della società e del mondo, in uno spirito di solidarietà. Il Papa sottolinea con forza la dignità della vita umana e la sua protezione dal concepimento alla morte naturale e la grande necessità di solidarietà con i deboli e gli indifesi. Non ci può essere vera solidarietà tra le persone se non c'è cura per tutte le persone. La mancanza di educazione al rispetto della vita umana distorce la percezione dell'altra persona come un essere umano che possiede la sua inalienabile dignità intrinseca e soprannaturale come figlio di Dio. Per questo Giovanni Paolo II chiede una cura speciale per la famiglia, per l'educazione affidabile di una giovane generazione che si impegnerà in modo solidale a realizzare la civiltà dell'amore.

Riferimenti

- Caffarra C., *La verità del matrimonio e della famiglia nel Magistero di Giovanni Paolo II*, "Communio" 89 (1996), pp. 34–40.
- Catechismo Cattolico della Chiesa, Città del Vaticano 1992.
- Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, Città del Vaticano 1964.
- Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, Città del Vaticano 1965.
- Concilio Vaticano II, *Gravissimum educationis*, [in:] *Tutti i Documenti del Concilio Vaticano II e le norme di applicazione (testi in latino e italiano)*, Milano 1967.
- Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio*, Città del Vaticano 1981.
- Giovanni Paolo, *Sollicitudo rei socialis*, Città del Vaticano 1987.
- Giovanni Paolo II, *Gratissimam Sane*, Città del Vaticano 1994.
- Giovanni Paolo, *Centesimus annus*, Città del Vaticano 1991.
- Giovanni Paolo, *Evangelium vitae*, Città del Vaticano 1995.
- Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Città del Vaticano 1978–2005.
- Ognibeni B., *Prospettive bibliche sulla generatività*, [in:] *Promuovere famiglia nella comunità*, a cura di: E. Scabini, G. Rossi, Milano 2007.
- Paolo VI, *Humanae Vitae*, "Acta Apostolicae Sedis" 60 (1968).
- Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Carta dei Diritti della Famiglia*, Città del Vaticano 1983.
- Pontificio Consiglio per la Famiglia, Atti del Congresso Internazionale, Rio de Janeiro, 1–3.10.1997, Città del Vaticano 1998.
- Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e diritti umani*, Città del Vaticano 1999.
- Pontificio Consiglio per la Famiglia, *La dignità dei bambini e i loro diritti*, Città del Vaticano 2002.
- Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e procreazione umana. Commenti sul documento*, Città del Vaticano 2007.
- Rito del Matrimonio*, Conferenza Episcopale Italiana, Città del Vaticano 2008.
- Spiazzi R., *Lineamenti di etica della famiglia*, Bologna 1990.
- Tettamanzi D., *La famiglia e l'ethos del dono*, "Communio" 89 (1996), pp. 14–33.
- Tettamanzi D., *Non c'è futuro senza solidarietà*, San Paolo–Cinisello Balsamo–Milano 2009.
- Trujillo A.L., *Famiglia, vita e nuova evangelizzazione*, San Paolo–Cinisello Balsamo–Milano 1997.
- Trujillo A.L., *La grande sfida. Famiglia, dignità della persona e umanizzazione*, Roma 2004.

PIOTR DUDA (REV. DR) – presbyter, doctor of moral theology since 2010, lecturer in moral theology at Pontifical Faculty of Theology in Wrocław. Since 2017 he has been the Secretary General of Pontifical Faculty of Theology in Wrocław.

Ryszard Ficek

Katolicki Uniwersytet Lubelski, Polska
rficek@optonline.net
ORCID: 0000-0001-5238-6767

Irrational Rationality of Individualism, Tortuous Logic of Collectivism, and Cardinal Stefan Wyszyński's Integral-Humanist Concept of Socio-Political Life

Iracjonalna racjonalność indywidualizmu, pokrętna logika kolektywizmu i Stefana Wyszyńskiego integralnie humanistyczna koncepcja życia społeczno-politycznego

ABSTRACT: Stefan Wyszyński's social thought can be defined as an integral-humanistic concept of sociopolitical life. This study, based on the analysis of source texts and studies using the historical and analytical method, examines the specificity of collectivism and individualism as two radically different attitudes in opposition to the personalistic and integral-humanistic conception of the human person presented by Cardinal Stefan Wyszyński, the Primate of Poland. The cardinal's sociopolitical thoughts will be explored, reconstructed and reinterpreted with the employment of the inductive-deductive method. The interpretation of source materials will unravel the role and meaning of the personalistic view in the context of "incomplete" ideological concepts shaping the present reality of social and political life. Therefore, an essential goal of this study is to present the most critical components of the teaching and pastoral ministry of the Primate of the Millennium concerning collectivism and individualism. The author of the article raises a question whether the integral-humanistic concept of the human person and his involvement in the world as presented by Wyszyński can be applied to the specific realities of modern-day social life. The answer is significant, especially in the context of the contemporary reality of the Church, civil society, nation, and state.

KEY WORDS: collectivism, individualism, personalism, Cardinal Stefan Wyszyński, anthropological error, common good

ABSTRAKT: Wielu uczonych analizujących myśl społeczną Stefana Wyszyńskiego określa ją jako integralnie humanistyczną koncepcję życia społeczno-politycznego. Niniejsze opracowanie analizuje specyfikę koncepcji indywidualizmu i kolektywizmu jako dwóch radykalnie odmiennych ideologii, będących w opozycji do personalistycznej i integralnie humanistycznej wizji osoby ludzkiej prezentowanej przez Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski. Eksploracja podjętego tematu badań będzie polegała na analizie tekstów źródłowych oraz opracowań metodą historyczno-analityczną w celu rekonstrukcji myśli społeczno-politycznej Wyszyńskiego i ich reinterpretacji metodą indukcyjno-dedukcyjną. Interpretacja materiałów źródłowych koncentruje się na ukazaniu roli i znaczenia myśli personalistycznej w kontekście „niepełnych” koncepcji ideologicznych kształtujących obecną rzeczywistość życia społeczno-politycznego. Istotnym celem niniejszego opracowania jest przedstawienie najistotniejszych komponentów nauczania i posługi pasterskiej Prymasa Tysiąclecia w odniesieniu do kolektywizmu i indywidualizmu. W tym kontekście autor artykułu stawia pytanie, czy prezentowana przez Wyszyńskiego integralnie humanistyczna wizja osoby ludzkiej i jej zaangażowania w doczesność może być aplikowana do konkretnych realiów współczesnej rzeczywistości życia społecznego. Odpowiedź na tak postawione kwestie jest niezwykle istotna, zwłaszcza w kontekście kształtowania współczesnej rzeczywistości Kościoła, społeczeństwa obywatelskiego, Narodu i państwa.

SŁOWA KLUCZOWE: kolektywizm, indywidualizm, personalizm, Kardynał Stefan Wyszyński, błąd antropologiczny, dobro wspólne

Introduction

The methodology of both individualism and various collectivist concepts are currently experiencing their undoubted renaissance, significantly impacting contemporary sociopolitical life. Theories that follow extreme individualism model the fundamental dimensions of social life, emphasizing the fact that all social phenomena should be interpreted in light of facts about individuals but do so in ways that fail to capture reality in its completeness and diversity. On the other hand, collectivist concepts argue that human behavior is shaped primarily by sociological rules that cannot be reduced to particular individual facts. Collectivism comes perilously close to conformism and passivity and, consequently, apathy that leads to social stagnation. As an extreme individualist a person only seeks his own good (social egoism); as a member of a collective – he subjects himself to community aspirations, to the – very often – intangible “good of all people.”

Wyszyński believed in a different approach to social life, which can be defined as co-relational personalism expressed in the Integral-Humanist Concept of Social Life.

All communities must be of human measure. All of them must have as a starting point the rights and obligations of the human person so that a man can feel good in them, as in well-tailored clothing. Hence, social life forms cannot be built differently but according to the human person's characteristics. Whenever social institutions and forms of social life collide with rights and duties, with the human person's character and nature, they often become a torment.¹

The methodology for researching economic matters is here referred to as methodological personalism which centers around the social subject, the person of the act who is actively involved in social affairs. It makes the close interconnection of the person-individual with the community and the community with the person integrally related to each other. The feedback that an individual receives causes him to become himself through the service for the community, and the community achieves its "quasi-personal" existence only by serving its members.² Thus, in contrast to individualistic concepts which one-sidedly emphasize the intrinsic sufficiency of the individual while ignoring its community orientation – and also unlike the collectivist ideas about man which in turn perceive only the collective, reducing the individual's autonomy in it – the Christian view of man is a synthesis of individuality and community.³ The final effect of the harmonious operation of the whole social reality and its progress is made possible by God and His Providence because "the Holy Trinity directs (...) man as a social person to social life with other people. They are so necessary for him to exist and fully develop that a person stops in his development without coexistence with other people."⁴ "The Gospel, therefore,

¹ S. Wyszyński, *Pacem in terris. Konferencja II. Warszawa – kościół św. Anny 27.01.1964* [*Pacem in terris. Conference 2. Warsaw, St Anne's Church, 27.01.1964*], [in:] S. Wyszyński, *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981* [*Sermons and Authorised Speeches 1956–1981*], vols. 1–67 (Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, vol. 16), p. 124.

² The views of Jacques Maritain and Émile Munier, representatives of contemporary Catholic personalism, influence the understanding of the human person and thus the entire vision of the Primate's concept of social life. However, from the beginning of his scientific activity, Stefan Wyszyński has presented an original understanding of this thought, shaped by different sociopolitical conditions and the specific spirit of Polish Catholicism. He seems to have created a concept called "parallel personalism" or "co-relational personalism." Cf. R. Ficek, *Zaangażowanie chrześcijan w życie publiczne w kontekście nauczania kardynała Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski* [*The Involvement of Christians in the Public Life in the Context of Stefan Wyszyński's Teaching*], Lublin 2020, pp. 44–47.

³ Cf. R. Ficek, *Zaangażowanie chrześcijan...*, op. cit., pp. 44–47.

⁴ S. Wyszyński, *Společná kručata milosti* [*Social Crusade of Love*], [in:] S. Wyszyński, *„Idzie nowych ludzi plemię...”*. *Wybór przemówień i rozważań* [*There Goes a Tribe of New People...* *A Selection of Speeches and Reflections*], Poznań–Warszawa 1973, p. 225.

establishes a real parity of humanity, measuring the value of man with the purposes of the Creator.”⁵ Everything that makes up the reality of the human person is, then, a gift from God. Hence, by the will of the Creator and with this priority, the entire material order is subject to him, both in the temporal and eternal dimensions.⁶

The personalistic vision of the human person, showing the greatness of man, at the same time emphasizes the infinite dignity of his person. Man is a child of God – this is *homo Dei* in an ontic, moral and praxeological sense.⁷ As a human person, it is a kind of micro-world, micro-community. It is a world co-created by God and, together with society, realized in history, redeemed by Christ, complemented by the work of the human spirit and man’s hands, and, then, fulfilling the *kairos* of God’s economy of salvation.⁸ It is in God the Creator that all the human person’s desires and needs have their source.

Man’s needs and aspirations coincide with the qualities of the Creator. So we have the inheritance of the Heavenly Father that Christ makes us aware of. We can safely say that we carry within us the qualities of our Creator, our Father, and our aspirations are implanted in us in the great and powerful Womb of Heavenly Father, from which we all come.⁹

⁵ S. Wyszyński, *Pacem in terris...*, op. cit., p. 127.

⁶ Cf. S. Rosik, *Promocja aksjologicznej pozycji osoby ludzkiej i wspólnoty rodzinnej w niektórych dziełach Kardynała Stefana Wyszyńskiego* [*Promotion of the Axiological Status of the Human Person and Family Community in Selected Works of Cardinal Stefan Wyszyński*], “Roczniki Teologiczne” 38–39/3 (1991–1992), pp. 83–103; H.C. Triandis, *Individualism and Collectivism*, Boulder 1995, p. 13–15.

⁷ Cf. S. Wyszyński, „*Homo Dei*”, *1. kazanie świętokrzyskie 13.01.1974* [“*Homo Dei*”, 1st Sermon in the Church of the Holy Cross 13.01.1974], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981* [*Social Teaching, 1946–1981*], Warszawa 1990, pp. 574–580; C. Bartnik, *Chrześcijańska pedagogia narodowa* [*Christian National Paedagogy*], [in:] C. Bartnik, *Polska teologia narodu* [*Polish Theology of the Nation*], Lublin 1988, p. 187.

⁸ Cf. S. Wyszyński, „*Jasnogórskie zobowiązania...*”. *Bydgoszcz 19.12.1956* [“*The Jasna Góra Vows...*” *Bydgoszcz 19.12.1956*], [in:] S. Wyszyński, *Kazania i przemówienia...*, op. cit. (Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, vol. 1), pp. 303–304; S. Wyszyński, *Ojciec nasz. Warszawa 4–8.12.1961, Do Instytutu Prymasowskiego podczas rekolekcji* [*Our Father. Warsaw 4–8.12.1961, To the Primate’s Institute During a Retreat*], [in:] S. Wyszyński, *Kazania i przemówienia...*, op. cit. (Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, vol. 19), p. 29; S. Wyszyński, *Kościół wspólnototwórczy, Warszawa-Miodowa 4.08.1970* [*The Community-Forming Church, Warszawa-Miodowa 4.08.1970*], [in:] S. Wyszyński, *Kazania i przemówienia...*, op. cit. (Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, vol. 34), pp. 149.

⁹ S. Wyszyński, „*Homo Dei*”..., op. cit., p. 576.

The justification of the human person's dignity in the teaching of Primate Wyszyński derives not only from the natural level but also from the supernatural one.¹⁰ In this sense

the greatest work of God in the supernatural order is a man. Created in the image and likeness of God, barely smaller than the Angels, crowned with glory and honor by the Creator, man stands between heaven and earth as the King and Ruler of the earth and as the heir to heaven.¹¹

The real pedigree of man, therefore, arises from the act of God's love.

Therefore, in our socio-public thinking, we must always have (...) the awareness that as a being, essentially, personally – let's say ontologically as 'ens' – man comes from God. Therefore, he was earlier than any family, national or state community that a man had brought into being.¹²

Incomplete ideological concepts and their erroneous anthropology

The entire social teaching of Cardinal Wyszyński, very firmly inscribed in the doctrine of the Church, is focused on man, his dignity as a child of God, and functioning in a reality shaped by various types of – often unfavorable – ideologies.¹³ The Primate believed that the most severe problem of the

¹⁰ Cf. S. Wyszyński, *Jego królewska mość – człowiek. Warszawa 29.12.1963* [*His Majesty the Man. Warsaw 29.12.1963*], [in:] S. Wyszyński, *Idzie nowych ludzi plemię, 1946–1981* [*There Goes a Tribe of New People, 1946–1981*], Poznań 2001, p. 15.

¹¹ S. Wyszyński, *O katolickiej woli życia. List pasterski na Wielkanoc 1947* [*On the Catholic Will to Live: Pastoral Letter for Easter 1947*], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne...*, op. cit., p. 34.

¹² S. Wyszyński, *Matka–Syn–rodzina, kościół św. Krzyża 11.01.1976* [*Mother–Son–Family, Church of the Holy Cross 11.01.1976*], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne...*, op. cit., p. 679.

¹³ The Catholic Church has long been reflecting on the social systems emerging in Europe from an anthropological and ethical point of view. The most important documents of this reflection are the encyclicals of Leo XIII: *Rerum novarum*, Pius XI: *Quadragesimo anno*, John Paul II: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* and *Centesimus annus*. The last encyclical is, in a way, a summary of the Church's centuries-old reflection on social matters. Cf. J. Ratzinger, *Grundsatz – Raden aus fünf und Jahrzehnten*, Regensburg 2005; J. Ratzinger/Pope Benedict XVI, M. Pera, *Without Roots: The West, Relativism, Christianity, Islam*, New York 2007; J. Ratzinger/Pope Benedict XVI, *Christianity and the Crisis of Cultures*, San Francisco 2006; A. Ivereigh, *The Great Reformer: Francis and*

so-called “incomplete ideologies” was their distorted anthropology, especially a very “specific” understanding of the concept of the human person. Unlike traditional philosophical notions (Thomism or Christian personalism), both collectivism and extreme individualism do not consistently refer to a specific, expressive image of man but try to reconcile different, often inconsistent ideas and views on the human being.¹⁴

Among the collectivist concepts, the anthropology of Marxism-Leninism functioning in the postmodern reality bears a certain stigma of syncretism, which is its main disadvantage. It is often accused of having a tribalist and “ludic” vision of society, which has very negative consequences for understanding the role of the individual in social life and which reduces the personal dimension to a conscious extent. Consciousness understood in this way is recognized in many dimensions of social life as the creator of reality. Collectivism also emphasizes that man is only a social being whose individual needs are secondary to the social needs. The person’s uniqueness has been subjected to a society understood as a collective.¹⁵

It needs to be acknowledged that even in the pre-war period, both in Stefan Wyszyński’s journalism and in the writings of most influential Catholic circles, the main subject of criticism of collectivism was the broadly understood socialist doctrine referred to as “the disease of the age.”¹⁶ Unfortunately, it was a “knowledge” that denied God and man’s personality, from which flowed the renunciation of ownership, freedom, marriage, family, faith, and truth. In the opinion of representatives promoting the then “collectivist” concepts, religion was only an delusion, while law, as a postulate of reason, was the produce of

the Making of a Radical Pope, New York 2014; T.J. Craughwell, *Pope Francis: The Pope from the End of the Earth*, Charlotte 2013; D. Willey, *The Promise of Francis: The Man, the Pope, and the Challenge of Change*, New York 2017.

¹⁴ Cf. S. Wyszyński, *O katolickiej woli życia...*, op. cit., pp. 34–36.

¹⁵ Cf. D. Pietrzyk-Reeves, *Błąd antropologiczny komunizmu i odwrót od polityki* [*The Anthropological Error of Communism and the Retreat from Politics*], [in:] *Totalitaryzm a zachodnia tradycja* [*Totalitarianism and the Western Tradition*], M. Kuniński (ed.), Kraków 2016, p. 102.

¹⁶ Cf. S. Wyszyński, *Inteligencja w przedniej straży komunizmu* [*The Intelligentsia in the Front Guard of Communism*], Katowice 1939; S. Wyszyński, *Katolicki program walki z komunizmem* [*Catholic Programme for Fighting Communism*], Włocławek 1937; S. Wyszyński, *Socjalistyczna własność wspólna w ocenie „Rerum novarum”* [*Socialist Common Property in “Rerum novarum”*], “Ateneum Kapłańskie” 28 (1931), pp. 470–486; S. Wyszyński, *Pius XI o walce z komunizmem* [*Pius XI on the Fight Against Communism*], “Ateneum Kapłańskie” 39 (1937), pp. 466–478.

the judgment of the majority.¹⁷ In turn, individualism – and especially classical capitalism based on this idea – tends to devalue the human person only to the dimension of a labor product – a kind of by-product of socio-cultural processes. Such an approach alters and distorts the anthropological, philosophical, and theological significance of human participation in social life, understood as a service to satisfy the needs of man and society.

Extreme methodological individualism directly opposes the principle of solidarity. It may also lead to a depreciation of the communal dimension of sociopolitical, economic, and cultural lives. In the practice of contemporary globalism, very often, large corporations seek to marginalize – and consequently – liquidate the local economic activity. Perhaps this is not an essential feature of capitalism. Nevertheless, efforts to monopolize the market pose a severe threat to local socio-economic initiatives and violate the principle of subsidiarity.¹⁸

Yes, along with the so-called “industrial revolution” began with the “economy of abundance,” the growth of interpersonal dependence and solidarity, urbanization with all its socio-cultural effects, the emergence of a common civilization, slowly embracing broader and widespread social circles, open to changes and renewal. “Only a living man receives with his life all the opportunities for the development and improvement of his person, has the opportunity to express himself fully with his whole life.”¹⁹ It was also an era of rationalism. Belief in the power of reason was combined with the idea that rationalism would lead humanity to a happy age. Contemporary analyses of reality, however, belies the

¹⁷ Critics of communism accused this system of nihilism: the intention to destroy the social foundations and build a new order on the ruins of what grew out of tradition. Such understood nihilism in socialist doctrine was directed against society and its essential traditional tissue. Proclaiming the principle of material equality, communism opposed natural social development and subjected it to the yoke of collectivism. Therefore, the communist doctrine was seen as another utopia with new elements such as the relegation of religion to the sphere of personal beliefs. The novelty of the communist doctrine consisted in the fact that, contrary to all existing notions of social thought, communism did not take into account any human needs other than material needs. Not some “ideal” goals and aspirations, which had guided humanity for several millennia, were brought to the fore. Still, it considered man as a corporeal being understood as the only thing of value. Nevertheless, Marx’s materialism does not deny that ideas and values are essential. However, it was based on the assumption that all ideas and values have a material basis. Cf. M. Bloch, *Marxism and Anthropology*, New York 2010, pp. 23–61.

¹⁸ Cf. R. Ficek, *Christians in Socio-Political Life: An Applied Analysis of the Theological Anthropology of Cardinal Stefan Wyszyński, Primate of Poland*, Toruń 2020, pp. 106–119.

¹⁹ S. Wyszyński, *W obronie życia nienarodzonych* [In Defence of the Unborn], Warszawa 1952, [in:] *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974* [Pastoral Letters of the Polish Episcopate 1945–1974], Paris 1975, p. 118.

belief in the unlimited progress of knowledge and prosperity. Indeed, the welfare achievements in the industrialized countries are significant: the economy of abundance, elimination of epidemics and many diseases, significant reduction in child mortality, longer life expectancy, commonly available health service, diversified education, communication facilitation, and modern mass media.²⁰

This increase in prosperity has not been accompanied by an increase in human happiness and moral maturity. The old days' ideals have collapsed: homeland, family, freedom, progress. Mental weariness and tension caused by the nervous lifestyle, noise, and rapid changeability of everyday living conditions have emerged. Growing atheism and religious indifference, stemming from the luxury of life, cause deep ruptures in the whole life of a person who, apart from a better – technically and economically – life, needs stability, security, and moral values.²¹ There have emerged trends that may weigh heavily on the entire future of the world: increasing consumption, waste of human resources, ecological crisis, armaments race, the growing gap between rich and poor, which is increasingly an inexhaustible source of conflict and war, the development of science and technology that enable unrelenting manipulation of people, a crisis of moral values afflicting all social institutions (family, state, nation, international community), etc.²²

²⁰ Cf. A. Huyssen, *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, New York 1988, pp. 3–64.

²¹ The Christian interpretation of the rights and obligations of the human person presented by Cardinal Wyszyński emphasizes, above all, their “organic connection” with natural law, in which they find their foundation. He opposes the concepts of legal positivism that treats human rights as certain conventions or determinations of political power. Cf. H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego* [*Human Rights in the Teaching of Cardinal Stefan Wyszyński*], “Roczniki Nauk Społecznych” 10 (1982), pp. 3–12.

²² Catholic social doctrine has never intended to create a “third way” between liberal capitalism or all kinds of socialist collectivism. Throughout her long history, the Church has coexisted with various models of sociopolitical systems. Also, today, she is trying to do so based on the fundamental principles of Christian ethics. Only in this way can the Catholic Church fulfill its prophetic mission and mission to change contemporary and future models of social and political life based on the Gospel's standards, spreading the Christian vision of the human person. Cardinal Wyszyński spoke in a similar vein. Although he saw the need to change the structures of public life, he did not consider them to be the primary duty of the Church. Nor did he feel that he was called to change the sociopolitical regime. His criticism concerned primarily the anthropological and moral dimension of socio-political life. The Primate was aware that if there was an appropriate moral order, then – necessarily – critical elements of the state's political system would change. He repeatedly spoke of a “social disposition” that would favor fair sociopolitical transformation. The social disposition – in his opinion – should be based on the canvas of the Christian

The consequence of the above views is to impose anthropology on people without God and Christ. Here you can see how the rejection of God leads to the abandonment of man. The absolutization of the individual is spread throughout social life. Man makes himself a god, becoming not so much a victor, but de facto a victim of relativism, nihilism, omnipresent consumption, extreme pragmatism, and even hedonism that exposes the gloomy and depraved face of the civilization of death.²³

Another link in the process of deification of man in the name of God's negation is – specifically – the deification of freedom. The so-called “incomplete ideologies” promoters assert that man is essentially freedom itself and, therefore, can exist “beyond truth” and, consequently, beyond good and evil. Thus, man wants to establish new truths and rules in the epistemological and new values in the axiological order. It is a freedom that converts him into an “Übermensch”: freedom that elevates a human person to the rank of a self-sufficient subject of being. In the opinion of the “new order” promoters, everything that is in the world today is pitted against God, while God – in their understanding – either never existed (atheism) or does not interfere in reality (deism).²⁴ Therefore, the man himself becomes absolute freedom devoid of all determinants, including God. That is the reason why the contemporary human being feels so dramatically and hopelessly alienated in this world: nothing and no one can save him.²⁵

Indeed, the social teaching of the Church is very affirmative about “humanist-personalist integral” ideology that influenced the sociopolitical system operating within the framework of appropriate legal regulations.²⁶ However, it should not be forgotten that it is also a dispute about preserving the “truth” about

values which aim to change the human heart. Changed people may become the right subject and base for the proper shaping of the “common good.” Cf. S. Wyszyński, *Czas to miłość. Podczas uroczystości Wniebowzięcia Matki Bożej (Jasna Góra, 15.08.1979)* [*Time Is Love: During the Celebration of the Assumption of Our Lady (Jasna Góra, 15.08.1979)*], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne...*, op. cit., pp. 889–891; S. Wyszyński, *Nasze dezyderaty. Do profesorów katolickiej nauki społecznej (Jasna Góra, 22.01.1963)* [*Our Desiderata: To the Professors of Catholic Social Teaching (Jasna Góra, 22.01.1963)*], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne...*, op. cit., p. 196; S. Wyszyński, *Problem pracy górników w Polsce. List do księdza biskupa Herberta Bednorza 2.02.1978* [*The Problem of Miners' Work in Poland: Letter to Bishop Herbert Bednorz 2.02.1978*], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne...*, op. cit., pp. 810–811.

²³ Cf. R. Ficek, *(Post-)Modernity and Christian Culture in the Context of the Personalism of Stefan Cardinal Wyszyński*, “Roczniki Kulturoznawcze” 11/2 (2020), pp. 50–54.

²⁴ Cf. R. Ficek, *(Post-)Modernity...*, op. cit., pp. 57–65.

²⁵ Cf. P. Henrici, *Modernity and Christianity*, “Communio” 17/2 (1990), pp. 141–152.

²⁶ Cf. B. Laurent, *Catholicism and Liberalism: Two Ideologies in Confrontation*, “Theological Studies” 68 (2007), pp. 810–816.

Christian religion (the Catholic Church), man, and the richness of human life forms. It is Christianity that created and strengthened the personal understanding of man in the Western world. Hence, all the postulates of secularism or slogans of a radicalized form of the separation of the Christian religion from public life and culture, not to mention the propagation of atheism or religious indifferentism, are detriment not only to Christianity and the religious life born in it, but also to the Western civilization that grows, lives and develops from the affirmation of man's personal life and from respect for the truth that man is a *persona*.

The deceitful perception of man: its inaccuracy, inconsistency, and ambiguity

All worldviews and ideologies that indulge in deconstruction – including the destruction of the integral human vision of man – fall into the trap of committing an “anthropological error.” The Magisterium of the Church disagrees with ideological concepts that reject the integral notion of the human person and the idea of natural law in defining man as well as the specific socio-political order that forms the human being. The deviation from the Christian concept of man and the abandonment of natural law entails severe consequences at both an ontological and axiological level.²⁷

Properly constructed ethics of social life is only possible on the foundation of integral anthropology that embraces the human being in all its fundamental dimensions. The core of the “anthropological error” arises the fact that man is viewed and treated fragmentarily.²⁸ Such perception is influenced by numerous philosophical directions, which involve the destruction of the appropriate image of man, especially in relation to God the Creator and Savior. The anthropological error is a distorted, not entirely coherent and integrated, vision of man. Rooted in culture, morality, media spirituality, and various spheres of education, it constitutes the motivation for human behavior. Its main inspiration is the “horizontal-atheistic humanism.”²⁹

In his reflection on the criticism of “incomplete systems” of social life, Cardinal Wyszyński draws on the experience of the Church. In reference to

²⁷ Cf. S. Wyszyński, *Matka–Syn–rodzina...*, op. cit., p. 679.

²⁸ Cf. D. Pietrzyk-Reeves, *Błąd antropologiczny...*, op. cit., p. 102.

²⁹ Cf. I. Dec, *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka* [*Humanisms and Their Claims in Explaining Man*], [in:] *Błąd antropologiczny* [*An Anthropological Error*], A. Maryniarczyk, K. Stępień (eds.), Lublin 2003, pp. 49–72.

the popes' teachings, the Primate states that the fundamental error of both concepts promoting collectivism and liberal individualism anthropologically consists in a misunderstanding of the fundamental ontological structures that define man. In his opinion, therefore, the essential subject of the personalist concept of social life is the integral vision of the human person, which is the basis for the existence and functioning of all social structures. "Outside man, there is no personality, no rationality, and no freedom."³⁰ When asked where the erroneous understanding of human nature and the exclusion of society's subjectivity came from, whether in Marxist materialism or extreme liberalism, Cardinal Wyszyński replied that atheism, and religious indifferentism, leading to the secularization of society were the prime sources of materialism. Thus, a distorted vision of the world and the human person not only deprives man of the spiritual sphere that is fundamental to him but also reduces him to the level of a product of the material world. It leads to a distortion of essential dimensions of human life, preventing man from fully actualizing his personal needs and goals.³¹

It is no wonder then that Wyszyński opposed all forms of collectivist materialistic ideology and considered it the greatest danger to social reality and Christianity itself.³² As an ideology spreading a materialistic vision of the human person and social life, it was deemed hostile to Christian aspirations promoting respect for human dignity and shaping the Christian social order.

³⁰ S. Wyszyński, *Spółeczność przyrodzona i nadprzyrodzona*, Warszawa, kościół św. Anny 16.02.1957 [*The Natural and Supernatural Community*, Warsaw, St Anne's Church 16.02.1957], [in:] S. Wyszyński, *Kazania i przemówienia...*, op. cit. (Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, vol. 2), p. 61.

³¹ "Nowadays, very often in various fields – says Cardinal Wyszyński – not only in the section of economic life – such a narrow understanding of man is manifested. It is confined to a commodity, matter, and not as a human person, having higher tasks, reaching beyond the dimension of earthly temporal, family, national or political life" (S. Wyszyński, *Duch Boży w wolnym człowieku. Podczas bierzmowania młodzieży akademickiej w Warszawie 19.05.1977* [*The Spirit of God in a Free Man. During the Confirmation of the Academic Youth in Warsaw on 19.05.1977*], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne...*, op. cit., pp. 779–780); cf. M. Bloch, *Marxism and Anthropology*, op. cit., pp. 63–72.

³² According to Cardinal Wyszyński, the most severe problem, especially of the Marxist-Leninist concept, was its anthropology – mainly, a particular vision of the human person. Unlike traditional philosophical concepts, Marxism does not consistently refer to one image of a human being but tries to reconcile different, often inconsistent, ideas about a human being. Marxist anthropology bears the stigma of syncretism, which is its main drawback. Marxism is accused of a tribalistic and collective vision of a society, which has very negative consequences for the understanding of the role of the individual in social life. Cf. R. Ficek, *Christians in Socio-Political Life...*, op. cit., pp. 152–153.

Materialism, which denies the existence of any spiritual dimension in social life, is a progressive deviation that threatens the supernatural, spiritual and religious reality of human beings.³³

In turn, individualism and liberal capitalist ideology, in the Primate's opinion, seduce contemporary societies towards consumerism and economism³⁴ in opposition to which Christianity advocates the idea that "being is more important than having." Stefan Wyszyński denounced such a form of individualism which viewed the human person as a kind of by-product of human activity that sought to transform temporal reality and – as a consequence – a distort the theological perspective and the primary goals of creative activity in the context of the needs and requirements of the human person. Extreme individualism essentially runs counter to the principle of solidarity and directly affects the communal dimension of the Church's teaching. The activity of large corporations can serve as an example. They not only pose a threat to local economic initiatives but also undermine the principle of subsidiarity.³⁵ Though the social teaching of the Church is very positive about free-market competition within the framework of appropriate legal regulations, the Magisterium of the Church has never ceased to criticize the utilitarianism and materialism of modern capitalist societies. Only a return to the anthropological and theological foundations of the Christian vision of social life can guarantee integral development and ensure the stability of the sociopolitical order.³⁶

The characteristic feature of a false vision of man in the contemporary world – where God has been replaced by a postmodern lifestyle – is his deification. It manifests itself in placing man at the center of the world as his master. All of this is coupled with a non-Christian eschatology which aims at the liberation of man and creation of paradise on earth. Utopian promises are supposed to liberate man from the circle of an evil world, full of wars and hatred, and to place him in the "space" of eternal peace and love.³⁷

The deification of man is by no means anything positive, nor is it anything that could enable the moral or spiritual development of the human person. The

³³ Cf. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna* [Charity and Social Justice], Poznań 1993, pp. 46–47.

³⁴ Cf. H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka...*, op. cit., pp. 9–12.

³⁵ Cf. R. Ficek, *Zaangażowanie chrześcijan...*, op. cit., pp. 269–278.

³⁶ Cf. B. Laurent, *Catholicism and Liberalism...*, op. cit., pp. 810–816.

³⁷ Cf. S. Wyszyński, *Wiecznie oporny: człowiek Boży. Do aktorów i pracowników pióra, Warszawa – kościół św. Anny 15.05.1977* [Ever Resistant: Man of God. To Actors and Men of Letters, Warsaw, St Anne's Church 15.05.1977], [in:] S. Wyszyński, *Prymas Tysiąclecia* [Primate of the Millennium], Paris 1982, p. 249.

absolutization of man aims at satisfying all human needs, regardless of their moral importance. Humanity is reduced to experiencing pleasure (extreme hedonism). Self-satisfaction is perceived as the only valuable facet of life. Also God is supposed to serve this need, hence religion is only expected to provide joyful experiences. This hedonistic picture of religion is to rule the world of “liquid postmodernity.” The slow apostasy of the contemporary world’s socio-cultural reality is pushing God, thus Christ, to the margins of society. Faith is deprived of its social, communal, and liturgical dimensions and is meant to be confined to the private sphere of life. The breakdown of community (an inherent element that constitutes religion) directly affects man, depriving him of his bond with other people and with God. Man is left alone in the chaos of ideas and dreams, and given some substitutes of spirituality instead. Such an approach inevitably leads to the denial and, consequently, the rejection of the entire spiritual tradition of Christianity.³⁸

The greatness of man consists primarily in the fact that through his awareness and the ability to decide about himself, he reaches the peaks of his existence and thus rises to the order of the Absolute. In a certain sense – man is endowed with “the principle of divinity.”³⁹ Truth and freedom – the fundamental values of human existence and action – have an absolute, unconditional character, i.e., they are possible and take place on the level of all being, of existing in general, of being as such, and not in a limited area of specific, concrete things enclosed within earthly values. Such a person has a special place in the universe. This finite world is not enough for him. Man’s possibilities go beyond this world, and they transcend visible reality. One of his essential features is the everyday ability to cross all kinds of borders and limitations. In shaping one’s own life at various levels, with openness to the future, the emphasis on “being rather than having” plays a significant role in multiple forms and dimensions.

Man’s desires and aspirations overlap with the qualities of the Creator. We have the inheritance of the Heavenly Father that Christ makes us aware of. We can safely say that we carry within us the qualities of our Creator, our Father, and our aspirations are implanted in us in the great and powerful Bosom of Heavenly Father, from which we all come. From him, we inherit all desires, aspirations, and yearnings for self-fulfillment, which are also our life longing.⁴⁰

³⁸ Cf. R. Ficek, *(Post-)Modernity...*, op. cit., pp. 57–65.

³⁹ Cf. R. Ficek, *Christians in Socio-Political Life...*, op. cit., pp. 23–27.

⁴⁰ S. Wyszyński, *“Homo Dei”...*, op. cit., p. 576.

Collectivism: mirage, impression, and reality

Collectivism in the methodology of social sciences expresses a view opposed to individualism: it treats the community of people as an elementary social unit. The same term also implies a method of farming based on common ownership of the means of production, and is a positive evaluation of such a form of work. Therefore, collectivism has found its place in the ideas of socialism and communism. As an economic model, socialism is an alternative to capitalism.⁴¹

Today, collectivism, understood as socialism, is perceived in three senses: (1) as an economic model, associated with some form of planning that limits capitalism for the benefit of the broader social interest; (2) as an instrument of the trade union movement representing the interests of the working class and promoting its interests; (3) as a doctrine or political ideology, characterized by a specific combination of ideas, values and theories, the most important of which are community, cooperation, equality, social class, and common property.⁴²

The collectivist vision of man as a social being emphasizes the human ability to cooperate in creating a common good. Collectivists argue that individuals can only be understood by the groups to which they belong. The natural relationship between people is cooperation, not competition. The most important feature that defines collectivism in the sense of socialist ideology is equality. Supporters of collectivism believe that equality is a condition of justice which in turn is based on the equality of material status of particular individuals.⁴³ Social equality is at the heart of cooperation and community. By introducing the concept of class as a group of people sharing a similar social and economic position, collectivism treats it as the most important source of social divisions. By reducing inequalities between people, collectivists seek to create classless societies. Collectivism abolishes private property of the means of production, which is blamed for social injustice.

⁴¹ Deliberations on the "collective" are rooted in liberal-conservative and religious thought, so they always contain an element of criticism of a free-market economy, dominated by individualism and liberal political views. Analysis of the notion of community invariably raises questions about a more basic reality: the individual or the society? The culture of individualism recognizes the individual as a primary value. The collectivist's point of view, however, assumes that the individual emerges only in the process of interaction with others (socialization). Cf. R. Ficek, *Christians in Socio-Political Life...*, op. cit., pp. 124–129.

⁴² Cf. *Antykomunizm polski. Tradycje intelektualne (wybór tekstów źródłowych)* [Polish Anti-Communism. Intellectual Traditions (Selection of Source Texts)], B. Szlachta (ed.), Kraków 2000, pp. 290–292.

⁴³ Cf. R. Inglehart, *Modernization and Postmodernization, Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*, Princeton 1997, pp. 11–28.

Socialist ideology is realised through revolutionary socialism and evolutionary socialism. The former tries to overthrow capitalism violently. Socialism took the form of state collectivization. Historically, the revolutionary path towards socialism has been associated with dictatorship and political repression.

Christian religious conviction defends the existence of the communal dimension of social life through its rituals as well as religious celebrations and moral norms that shape and influence social feelings, the system of socio-political, cultural, and economic order, as well as the entire relation between *sacrum* and *profanum*. Thus, the notion that the rising of the social structures and their disappearance hides a mystery, which – to some extent – is sacred, is not an isolated view.⁴⁴ In their many versions and variants, Marxism and neo-Marxism have contributed to shaping the collectivist concept of man, perhaps most strongly in contemporary culture. It carried an idea of a man understood as an “effluence” of the collective, a non-sovereign “emanation,” the specificity of which is only revealed by relating him to a community organized into antagonizing social groups called “classes.”⁴⁵

In Western Europe, where democracy was well established, socialists attempted to attain socialism by way of evolution, availing themselves of parliamentary procedures. Marxism is a specific form of socialism rooted in collectivist ideals. Marx believed that communism was “a real movement that does away with the present state.” It is an ideal that is to guide reality because people “have so far created a false image of themselves, what they are or what they should be.” His heirs, especially Lenin, maintained that the strength of his doctrine was determined by the fact that it was “real and comprehensive,” and thus gave a person a coherent and harmonious worldview.⁴⁶

Marxist doctrine rejects the traditional vision of man who is obedient to God and develops his identity within many natural traditional communities. Instead, it offers the concept of a new order to be built, created, in which man will find true freedom through true emancipation. Marxist materialistic ontology is founded on nature as the basis of reality, the material world, and denounces the *Logos*. There is no reason or thoughts that might be prior to nature. Likewise, the historical process principle is not the spirit, as Hegel proclaimed, but the social man who acts in nature, not by thought, but by work that determines him through sensual and material activity.

⁴⁴ Cf. M. Mikołajewska, *Zjawisko wspólnoty* [*The Phenomenon of Community*], New Haven 1999, pp. 235–238.

⁴⁵ Cf. R. Ficek, *Collectivism, Individualism, and Cardinal Stefan Wyszyński's Personalistic Concept of Man*, “Roczniki Nauk Społecznych” 12/1 (2020), pp. 7–9.

⁴⁶ Cf. D. Pietrzyk-Reeves, *Błąd antropologiczny...*, op. cit., p. 103.

Marxism-Leninism was to transform the traditional bourgeois state into a socialist state. It was to be realized through a proletarian revolution led by professional revolutionaries, the working and peasant classes, whose revolutionary consciousness matured through class struggle. At this level of revolution, the socialist state – ruled/governed by the dictatorship of the proletariat to use Marxist-Leninist parlance – was to be led exclusively by the revolutionary party vanguard, through the process of the so-called democratic centralism defined as “diversity in the discussion, unity in action.”⁴⁷

Such political strategy enabled the communist party to take over the most important political institutions in the state, becoming the main force shaping all organizations of social and political life. The ultimate goal of Marxism-Leninism was to transform the “dictatorship of the proletariat” into the highest form of socialism: communism. i.e. a classless society, common ownership of the means of production, and the complete social equality of all citizens.

Communism opposes the spiritualist and intellectual conception of man, combats his spirituality, appeals to basest drives and passions, and distrusts reason which demands freedom of thought. Communism wants to seize thought for itself and fully utilize it, simultaneously striving to confine human life within the boundaries of the material world.⁴⁸ Communist materialism interrupted the ongoing development of man and caused his diminution, de-classification, and depersonification. In communism, man occupies a subordinate position.⁴⁹

⁴⁷ Cf. M. Albert, R. Hahnel, *Socialism Today and Tomorrow*, Boston 1981, pp. 24–25.

⁴⁸ Cf. L. Kołakowski, *The Myth of Human Self-Identity*, [in:] *The Socialist Idea: A Reappraisal*, L. Kołakowski, S. Hampshire (eds.), London 1977, pp. 33–37.

⁴⁹ Analyzing collectivist Marxist ideology, Wszyński emphasized: “Man has no personal value in their eyes. Not only is it not the center of the world, it is simply nothing. He derives all its value from being granted the state through social coexistence. Hence, first of all, man is denied the rights of the person: freedom, thought and action. Man is subject to absolute obedience to sovereignty: he must obey people rather than God. The human person is subjected to total contempt, the inexorable harshness of the system of government, the inhumanity of the boundless arbitrariness of officials, despotism, and terror. In practice, citizens are enslaved by the collective. Second, man is denied the freedom to believe in and worship God. For in man, the eternal element and destinies other than temporal are not recognized. This is where the organized, official struggle against religion begins as a new task for the modern state. Such organized hate! Communism wants to build a world without God. It wants to bring up a man without God’s commandments and religious morality, only based on the morality of the masses, so all religions must be eradicated. Technology is the new god. The greatest happiness is proletarian equality. In this way, man, created in the image and likeness of God, separated from his Creator, is thrown into the depths of godlessness and worldliness. Third, man’s own destiny and goals are rejected. He has no soul and no destiny of his own. Man can no longer aim to pursue happiness in God. Man

The core of the anthropological error of communism is based on this inaccurate philosophy of man, on assigning him a new role that contradicts his dignity and goals, on transforming the human psyche and striving to automate the individual, to place human life on a completely different basis. This difference shows above all in the postulated ideal of social unity. The greatest tragedy of the communist man was the enslavement of thought, which was a manifestation of that unity. The death of individuality deteriorated the spiritual sphere. The freedom of thought was no longer needed because it was the ideology that decided what was right and what was wrong, that defined truth, beauty and goodness. As Leszek Kołakowski noted, it was an ideological belief that we know, or at least some of them know, what a real man is, what his essence is, and that the nature of man, the empirical man, can be reduced to unity.⁵⁰

The materialistic concept of man understood as a biological specimen of a particular species and adopted by Marxist ideologies proposed that a dictatorship of the proletariat establish social order. The above dictate – and, in fact, the tyranny of the ruling class – became the essential category within which all communist statutory law was defined. Strictly speaking, it is the dictate of the ruling class. Nevertheless, it is not an ordinance – in the dimension of a specific human person – aimed at the common good. In practice, this is an imperative that protects the interests of the ruling class.⁵¹

must follow the goals that the state will point to. He must be thoroughly socialized, in soul and body. He is obliged to make any sacrifice, to fulfill all the orders of the community. Finally, fourth, a new goal is imposed on man, indicated by collective life. Since spiritual values have no meaning, the highest goal of human life will be the good of the state, society, nation, class, party, or economic interest, the good of production usually atheistically organized, temporal or material happiness, earthly or capitalist paradise through self or also communist profit. In a word – deification of matter, profit, production, technology” (S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość...*, op. cit., pp. 46–47).

⁵⁰ Hence, a man appears over here as an “emanation” of the material world, as a child of nature – or more precisely, as a product of the community, which, while giving birth to a man, simultaneously gains the right to rule over him, which is reflected in collective upbringing, education, collective work, and collective participation throughout the culture, as well as the collective judgment that is applied to the individual, perceived as a dependent element whose happiness is positioned in the absolute unification and amalgamation with the collective. Cf. L. Kołakowski, *Rozpad komunizmu jako wydarzenie filozoficzne* [*The Collapse of Communism as a Philosophical Event*], “Etyka” 27 (1994), pp. 62–65.

⁵¹ According to Marxist collectivist anthropology, each class society is an antagonized group: it is a field of contradictory, mutually exclusive class interests. Therefore, a collaboration between classes is not possible; it is always illusory, harming. Class struggle is a struggle “for life and death.” For this reason, every class society is doomed. Marxism and its ideology want this elimination. It is the ideological base for annihilating class society. The

It is primarily about economic advantages and profits, which – according to the principles of the Marxist vision of social life – are the highest in the hierarchy of goods. Therefore, their extent and quality determine the right to exercise state power. The primary determinants of Marxist anthropology are, then, materialism and utilitarianism. The above system contradicts any transcendent good and value in relation to the natural world, especially human life. The Marxist understanding of the goal of human life does not relate to the human-individual understood in terms of an accidental being. The fundamental goal of human life for this ideology is the realization of the good of the community. According to Marxism, the individual-man exists for the collective through the collective and thanks to the collective. Man cannot live and function alongside or outside the community because the most critical sin against Marxist ideology is the violation of a specific “collectivist natural order.”⁵²

Since the collective possesses everything, it also has the right to everything because – as collectivists say – power derives from possession. A principle was adopted that the scope, quality, the level of ownership and control determine the area and the possibility of exercising power. This type of collectivism perceived the foundation of social life primarily in material resources and coercion that, in this system, is always associated with them.⁵³

leading position in this ideology is played by the working class, which is like a “new chosen people” with a saving mission in which all those who are part of it participate. As stated by Marxists, the development of each class is associated with the acquisition by its members of class consciousness that begins to play an integrating role. Classes go through phases from the so-called “classes in themselves” (not fully conscious human mass) to “classes for themselves,” that is, an association with a clear, well-established ideology, aware of both its interests and mission. Each class fights other classes in three ways: economic, political, and ideological. The fullest expression of this struggle can be found in the battle of political parties, which are always tools for the realization of class interests. In this context, the Communist Party is the highest form of class organization. Cf. R. Boer, *Stalin: From Theology to the Philosophy of Socialism in Power*, New York 2017, pp. 65–183; G. Gill, *The Origins of the Stalinist Political System*, Cambridge 2010.

⁵² Cf. M. Ziółkowski, „Uniwersalne wartości” a regionalne doświadczenia. *Europa Środkowa wobec współczesnych debat o wartościach i celach rozwoju* [“Universal values” Versus Regional Experiences. *Central Europe in the Face of Contemporary Debates on Values and Goals of Development*], “Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 65/3 (2003), pp. 224–228.

⁵³ Do not forget that materialist Marxist anthropology postulated the elimination of natural human associations (family, nation-state, state, etc.) because these, in the light of the assumptions of this anthropology, appeared as historical and temporary creations, and at the same time, as those that required liquidation because their persistence presupposes the prolongation of a given social order. Here another thesis of collectivism manifests itself, which is also shared by individualism. It is the belief that everything changes. Change is permanent and inevitable, and ultimately, despite perturbations, it leads to progress, i.e.,

The particular dimension of collectivist Marxist anthropology, on which the communist social order is based, is expressed in the category of social class. Although throughout history in many societies it is possible to distinguish social groups (family, lineage, tribe, clan, people, tribe, etc.), related to each other either by blood ties, or by a common type of productive activity, or by a similar economic status, intellectual, moral, social, ethnic, etc., the emphasis on social classes and the vision of social life through the lens of a class is the work of modern times and the contemporary approach to human social life. Based on dialectical and historical materialism, Marxism-Leninism developed the most famous and most influential understanding of social classes in modern times, which penetrated to a large extent into social sciences, with a particular impact on sociology, economics, pedagogy, and legal sciences. In other words, the idea of various types of hierarchized social groups and the vision of social life in terms of social classes are a product of the present day, reflecting the contemporary approach to human social life.⁵⁴

All the phraseology of Marxism, therefore, directly and indirectly, pertains to collectivist anthropology, as expressed in the theory of social classes.⁵⁵ Collectivist anthropology encapsulated in the ideology of competing social classes is also the foundation of the Marxist vision of politics, law, state, and economy. It is essential to understanding history and the “end of history” as a collectivist vision of classless social life. The elimination of class antagonism (class struggle), that is, the liberation of man from the fundamental evil of class inequality, can, according to radical Marxists, only be achieved in a revolutionary way by eliminating the class that owns the means of production. It can only be brought about by the peasants and workers, aware of their historic mission and interests, through their dictatorship, by all means, including terror, turmoil,

development, which will be a much more perfect state/condition than before. Cf. R. Ficek, *Christians in Socio-Political Life...*, op. cit., pp. 159–162.

⁵⁴ Cf. P. Skrzydlewski, *Kolektywizm, indywidualizm a osobowa wizja człowieka* [Collectivism, Individualism Versus the Personal Vision of Man], [in:] *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka* [The Dispute over the Person in the Light of the Classical Concept of Man], P.S. Mazur (ed.), Kraków 2012, pp. 133–136.

⁵⁵ Marxist phraseology coined such terms as: alienation, class antagonism, class vanguard, base and superstructure, the bourgeoisie, the dictatorship of the proletariat, the hegemony of the social class, the historical mission of the proletariat, ideology and ideological struggle, internationalism, capitalism, class interest, communism, conflict, culture, historical and dialectical materialism, morality, state and law, party, politics, progress, work, religion, revolution, socialism, society, justice, class consciousness, worldview, power, war, and others. They are even – according to Marxists themselves – a derivative of the collectivist approach to human existence. Cf. R. Ficek, *Zaangażowanie chrześcijan...*, op. cit., pp. 116–121.

coercion and violence. The result of such activities is the creation of a single community of people equal and free from all “bourgeois degeneration” and exploitation, including private property, religion, and family because – as Marxists believe – these are factors that lead to the alienation of man. Socialism will be achieved by humankind after abolishing the capitalist form of social life and the introduction of the socialist order, that is, community with the state-owned means of production (in Marxist dialectics: the highest stage of communism).⁵⁶

Marxist collectivist anthropology attempts to remove from politics the classically understood common good regarded as human good in favor of the utilitarian class interest. As the vanguard of the “new progressive world,” it will also replace the political strategy oriented towards realizing the human good for the sovereign communist power, i.e., the dictatorship of the proletariat. Politics conceived in this fashion after the destruction of all social classes has the ambition to build on earth a kind of communist paradise in which everyone will be equal (universal egalitarianism understood in Marxist terms) and free.⁵⁷

The actions of the vanguard of the collectivist party personify “the good of all” and, therefore, the good of the individual. Such visions have been adopted not only by Marxists but also by neo-Marxists and all kinds of left-wing anarchists, who aims to “liberate humanity” through the cancellation of Christian culture and remodelling of traditional forms of social life (family, community religion, nation, etc.).

Individualism and its “target-specific” nature

Individualism as a way of experiencing and understanding reality has long been an essential component of Western civilization. It did not appear suddenly, of course, but resulted from a combination of many complex religious,

⁵⁶ According to Marxists, in communism, there will be no state, statutory laws, or any political power because the historical process after the period of class struggles will create a perfect man who will not need such institutions; rather, he will free himself from them to realize his new “true nature.” In the social order based on the human being understood in this way the difference between the good of the individual and the good of other people will be lost, the difference between individuals will disappear. It will be *de facto* a non-community because it will not have one fundamental goal that connects all. No wonder then, that there will be no law because there will be neither a subject (the source of law in the form of public authority), nor the need for its existence for the common good, nor material reasons that justify its existence, nor the personal life of a human being, where it would be promulgated. Cf. R. Ficek, *Zaangażowanie chrześcijan...*, op. cit., pp. 122–124.

⁵⁷ Cf. M. Ziółkowski, „*Uniwersalne wartości*”..., op. cit., pp. 228–230.

social, economic, and political factors. In the 20th century, individualism came under criticism, among others, from personalism and other related theological-philosophical trends. The individualization of the human person in Western societies is a kind of self-propelling mechanism that, with successive and higher levels of individualization of culture, is gaining momentum. Many sociologists – starting with Émile Durkheim and Max Weber – displayed the formation of individuality as a describable social process.

Analyzing individualism in the context of personalism, Henry de Lubac states that the contemporary debate on these issues takes place at the level of the metaphysical sense and mystery of the human person.

The evil of our time consists primarily of some degradation, or even dusting down to dust, of the fundamental uniqueness of every human being. This evil manifests itself much more in the metaphysical order than in the moral order. We must oppose such disintegration, which is sometimes the planned goal of atheistic ideologies, not so much with sterile polemics as with a certain “recapitulation” of the intact secret of the person.⁵⁸

The main reason for this is that this extremely individualistic view of man does not fully take into account the social dimension of the human person (man understood as a *persona socialis*). Moreover, extreme individualism – inscribed in the assumptions of extreme capitalism – is criticized for amorality concerning socio-economic life, recognizing the man as a self-centered and anti-social being and making his freedom an absolute value. This trend puts the individual in opposition to society. Therefore, it considers the conflict between the individual and authority inevitable and identifies the contemporary culture and society with the state legal system.

For the social doctrine of the Church, it is also difficult to accept the interpretation of the natural law, especially the right to property equated with

⁵⁸ H. de Lubac, *At the Service of the Church: Henri de Lubac Reflects on the Circumstances that Occasioned His Writings*, San Francisco 1993, pp. 171–172. Many modern critics of liberal concepts have emphasized that the capitalist economic system is fundamentally incompatible with current economic programs and the “planetary” ecosystem. In their opinion, the world economy is based on limited material resources. Nevertheless, the capitalist economic model is founded on a paradigm of “infinite” economic growth. Therefore, if the laws of nature cannot be changed, the approach to fundamental issues related to human functioning in the complex political and economic system of the modern world should be thoroughly revised. In practice, this means debunking the top priority “myths” about understanding the human person (cf. Pope Francis, *Evangelii Gaudium*, no. 55).

securing an individual's absolute freedom of possession. In this context, it is almost impossible to exercise the right to use goods and services under their universal purpose (common good). As a result, it opens the way to a selfish lust for profit and possession. The concentration of wealth in the hands of a narrow group of people (oligarchy) inevitably leads to many severe problems of a socio-political nature and consequently to a sharp conflict between capital and labor. Therefore, legal regulations are necessary to protect workers' rights, such as fair wages, co-management, profit, and co-ownership.⁵⁹

The modern understanding of individualism most often refers to an "individually" organized society or an "individualistically" shaped individual. An individualistic society is considered in opposition to the principles of an organized society. Thus, the "individualistic" human being is assigned autonomy in making decisions and formulating evaluation criteria. In this sense, individuals are no longer oriented towards norms and values defined by tradition but more and more relate to their aspirations and beliefs. In effect, there is a great variety of attitudes, lifestyles, and ways of acting.⁶⁰

The individualism inscribed in the system of classical capitalism tends to devalue the human person only to the dimension of a kind of product: the produce of labor. It distorts and misrepresents the theological meaning of economic activity understood as a service to meet the needs of people and communities. Extreme methodological individualism opposes the principle of solidarity. It may also lead to a depreciation of the community dimension of involvement in sociopolitical life. Large corporations often seek to marginalize – and consequently – liquidate local economic activity. Admittedly, this may not be an essential feature of capitalism. Nevertheless, efforts to monopolize the market pose a severe threat to local economic initiatives, as well as the principle of subsidiarity.

Individualism is also a concept in theology. In a positive sense, it is a category that justifies the dignity of the human person. In a negative connotation, however, it is a manifestation of the failure to take into account the social dimension of man in Christian spirituality, pastoral work, and moral theology. In a theological sense, individualism is a characteristic sign of Christian personalism emphasizing the value of a person. It has its source in discovering the qualities of every person as a created and redeemed being expressed in the

⁵⁹ Cf. W. Piwowarski, Z. Skwierczyński, *Indywidualizm w naukach społecznych* [*Individualism in Social Sciences*], [in:] *Encyklopedia Katolicka* [*Catholic Encyclopaedia*], vol. 7, Lublin 1997, col. 180.

⁶⁰ Cf. R. Ficek, *Christians in Socio-Political Life...*, op. cit., pp. 109–114.

vocation of every human being to a supernatural goal (to holiness). Christianity is "individual" because it emphasizes the unique character and value of each human person. In some currents of spirituality, this character was also a motive explaining the focus on individual salvation and the need to avoid all occasions for sin. This attitude, though, sometimes led to individualist asceticism, focused on achieving personal perfection.⁶¹

Nowadays, also in theology, there is a tendency to both overcome and deepen individualism understood in personalistic categories. To diminish individualism is to emphasize the social dimension of salvation, which must encompass all humanity. Individualism emphasizes the autonomy of a person and accentuates individuation and individualization in the formation of personal identity. It sometimes turns into anthropocentrism and subjectivism, which strongly highlight the autonomy of conscience and the role of individual freedom not constrained by moral norms. This attitude is postulated by cultural psychoanalysis for which the development of personality is not the goal of referring to invariable natural abilities of the human person.⁶²

Contemporary individualism manifests itself in the tendency to define the essence and tasks of the Christian faith in terms of ideology, contrary to the traditional understanding of religious orthodoxy. It postulates the right to an independent choice of the scope of religious truths. The individual faith of the doctrinal-ecclesiastical unit should be opposed to religion, which is understood as institutionalized denominations. Modern individualism exploits concepts of individually organized society or an individualistically shaped individual.⁶³

⁶¹ Cf. S. Wyszyński, *Prymat osoby nad rzeczą. Z okazji 30 rocznicy powstania Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL 7.03.1976* [*The Primacy of Person over Thing: On the 30th Anniversary of the Faculty of Christian Philosophy of the Catholic University of Lublin 7.03.1976*], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne...*, op. cit., p. 717. The most extreme manifestation of individualism was the depreciation of the world treated as the source of sin. This attitude was also fostered by getting to know the social nature of the Church. With this attitude, everything was subordinated to the formation of individual piety. Individualism meant that the pastoral care ignored the communal character of the sacraments, especially the Eucharist. They were treated as an opportunity for private prayer, for which the sacraments created good circumstances. Cf. W. Piwowarski, Z. Skwierczyński, *Indywidualizm...*, op. cit., col. 181.

⁶² Cf. W. Piwowarski, Z. Skwierczyński, *Indywidualizm...*, op. cit., col. 182.

⁶³ Cf. S. Wyszyński, *Spółeczność przyrodzona i nadprzyrodzona...*, op. cit., pp. 59–62; Z. Boksański, *Indywidualizm a zmiana społeczna. Polacy wobec nowoczesności. Raport z badań* [*Individualism and Social Change: Poles and Modernity. Report on Research*], Warszawa 2007, p. 7.

An individualistic society is considered in opposition to the principles of the organization of society, whereas the individualistic individual is assigned autonomy in making decisions and formulating evaluation criteria. It means that individuals are no longer guided by norms and values defined by tradition; rather, they are driven by their aspirations, beliefs and a considerable variety of attitudes, lifestyles, and ways of acting.

Thus understood, individualism weakens the sensitivity to God and man, leading inevitably to practical materialism that favors the spread of moral permissiveness, utilitarianism, and hedonism. The values associated with "being" are replaced with those associated with "having." The only goal that is taken into account is material well-being. The so-called quality of life is most often or exclusively interpreted in terms of economic efficiency, disorderly consumerism, attractions, and pleasures derived from physical life. Deeper relational, spiritual, and religious dimensions of existence are forgotten.

In such a climate, suffering, which though always weighing heavily on human life can become a stimulus for personal growth, is "censored," rejected as useless, and even fought as an occurrence of evil to be avoided at all times and under all circumstances. When it cannot be overcome, and when even hope for future prosperity disappears, a person tends to believe that life has lost all meaning and is increasingly tempted to exercise the right to put an end to it. For modern man life becomes just a "thing," which he considers as his exclusive property, entirely subjected to his rule and manipulation.⁶⁴

In traditional individualistic systems, man – as is the case in collectivist Marxism – is merely a better-organized substance: he exists through and thanks to it. Human existence is confined to matter, to biological and sensual life. Hence, the anthropology of individualistic concepts will face the challenge of building a new vision of human dignity. Similarly to collectivism, it will narrow this dignity down to having, disposing, and using. The dignity of the human person will be understood in utilitarian terms. Not everyone will have it, and

⁶⁴ In the same cultural context, the body is not seen as a typical personal reality, a sign, and a place of relationship with others, with God, and with the world. It is reduced to a purely material dimension: it is merely an assembly of organs, functions, and energies that can be used only by means of the criteria of pleasure and efficiency. As a consequence, sexuality is also deprived of a personal dimension and is treated instrumentally. Instead of being a sign, place, and language of love, that is, the gift of self and acceptance of another human being with all their wealth, it becomes more and more an opportunity and a tool of the self-affirming I and selfish fulfillment of one's desires and drives. Cf. R. Ficek, *(Post-)Modernity...*, op. cit., pp. 50–56.

those who do not have it will be doomed to extinction. Their death, then, as is the case in Marxist ideology, is treated as a natural thing, a historical necessity.

As a result, when faced with a life that is born and a life that dies, man is no longer able to ask himself the question of the most authentic meaning of his existence, accepting in a genuinely free manner these crucial moments of his "being." He is only interested in "action" and therefore tries to use all the technological achievements to program and control birth as well as death, extending his mastery over them. These authentic experiences that should be lived then become things that man claims to possess or reject.

For that reason, authentic freedom is an immense gift but – at the same time – a considerable task. From the individualistic point of view, however, any objective moral criterion – external to the individual – would mean the destruction of the autonomous personality because it is related to the limitation and control of human actions. Besides, it would undermine the full sovereignty of an individual who aims with his whole being towards complete and unlimited freedom, i.e., the absence of any cause or dependence. However, it is the essence of the autonomy that individualism needs. In this sense, individualism will always face a significant problem explaining the existence and execution of legal as well as moral principles. In other words, individualism will deny such regulations with the proviso that they are malicious in their nature. Extreme individualism, therefore, seems to be anti-social anthropology atomizing everything and antagonizing everyone to everyone. However, this antagonism has direct sources other than the class rivalry of collectivism. In this case, the struggle is for the benefit, for measurable goods that lead to power and domination.

Personalism as the integral-humanist concept of man

In individualism and collectivism, Christian personalism attempts to expose these errors that threaten the integral concept of a human being. Only such social systems are ethically justified, which create the right conditions for the full development of the human person, and not those that distort and deform them. Personalism does not directly propose a social system but shows how to search for or improve the existing forms of social, economic, state, and cultural life.⁶⁵

As the name suggests, personalism positions the human person at the center of discussions about the social system. A person is understood in the creative-salvation perspective as *imago Dei* (an image of God), who has a transcendent

⁶⁵ Cf. S. Wyszyński, *Duch Boży w wolnym człowieku...*, op. cit., pp. 779–780.

destiny. He realizes himself in natural communities: the family, various professional, social, economic, homeland, and state groups. He is endowed with freedom, but at the same time, he is a social being, realizing himself in a community of other persons.⁶⁶

From the 19th to the 20th centuries, however, a discourse on the concept of a personal God emerged on a broader philosophical and theological forum. Affirming the claim that God is the only Being that can be called a Person, Cardinal Wyszyński connected in his personalism the normative concept of being human with God (*Soli Deo*).⁶⁷ The Christian tradition, as well as the reference to realistic personalist philosophy, reveal that this is not subjective idealism that reduces reality to human thought. According to Wyszyński, it is God's transcendence that gives God's creation His irreducibility. Also, the natural law – understood as a meaningful order of reality in relation to the subject – is merely constituted but not created by human subjects. God, as the Supreme Person, guarantees both significant order and irreducible reality.⁶⁸

In the personalistic concept of Cardinal Stefan Wyszyński, man is a complex being and understood as a “double” of the physical and spiritual element. The material and spiritual elements are so closely related that they cannot be fully separated without destroying human existence.⁶⁹ It is the spiritual element that

⁶⁶ According to Wyszyński: “The natural dignity of the human person culminates in the person of God-Man Jesus Christ. Without Christ, man cannot fully understand himself. He cannot understand who he is, what his proper dignity is, nor how to recognize his vocation and final destiny” (S. Wyszyński, *Chrystusa nie można wyłączyć z dziejów człowieka* (23.11.1980) [*Christ Cannot Be Excluded from the History of Man* (23.11.1980)], [in:] S. Wyszyński, *Kościół w służbie Narodu* [*The Church at the Service of the Nation*], Poznań–Warszawa 1981, p. 241).

⁶⁷ A bishop's motto present in the coat of arms of the Primate of Poland, Cardinal Stefan Wyszyński. Cf. J.R. Stone, *The Routledge Dictionary of Latin Quotations: the Illiterati's Guide to Latin Maxims, Mottoes, Proverbs and Sayings*, London 2005, p. 207.

⁶⁸ Cf. S. Wyszyński, *Prymat człowieka na globie. Do prawników. Warszawa 28.12.1969* [*The Primacy of Man on the Globe: To Lawyers. Warsaw 28.12.1969*], [in:] S. Wyszyński, *Idzie nowych ludzi plemię...*, op. cit., p. 43.

⁶⁹ Analyzing the physical-spiritual dimension of man, Cardinal Wyszyński is convinced that human uniqueness is expressed already at this level: “Through the body, the human person joins the world around him. Owing to this, man is a part of that world, lives, and acts in it. He is subject to its laws but also occupies a unique position in it. He is its master: he organizes, conquers, processes, and uses it for his life and development. (...) The body, as a material element, is – as a result – a kind of bridge connecting the reality of the temporal world with the supernatural realm” (S. Wyszyński, *Najważniejszą wartością na świecie jest człowiek, Warszawa 19.10.1980* [*The Most Important Value in the World is Man, Warsaw 19.10.1980*], [in:] S. Wyszyński, *Kościół w służbie...*, op. cit., pp. 88–89).

determines the unity of the human being and defines man as a human being. On the spiritual level, man realizes his own personal identity, unifying all of man's "I's." In this way, man is himself, a being separate from others like him: he is a person. It means that he is consciously active and free.⁷⁰ The concept of a person, therefore, means self-existence in being a substantial whole of the physical and spiritual nature, as well as freedom and responsibility. Then, man-person understood in this way transcends the entire reality that surrounds him, belongs to himself, has himself, and has a non-transferable responsibility for himself. Belonging to himself, a human person cannot/should not be used by anyone. No one can represent him, and he cannot even be considered "a possible object of use." A man as a person is responsible for himself.⁷¹

Therefore, man is a personal being of unique value. This is connected with the truth, which has an axiological dimension, defined by the term personal dignity. One can speak of dignity only in relation to man. This concept signifies and contains ethically evaluative content and ethical assessment. It expresses both the qualification of human acts and their moral evaluation. Man is the subject of his own action, and the ethical value of his action is precisely the unique value of man.⁷²

According to Cardinal Wyszyński, the justification of the dignity of a person does not only take place at the innate level. It also has a supernatural dimension. Two references can be adduced in this dimension. The first is the fact of creation. The value of a person is determined by his origin from God, his likeness to him, the "image of God."⁷³ The second completes the first by the fact of the Incarnation and Redemption accomplished by Jesus Christ. The truths are essential components of a person's total value: God's sonship of man resulting from the fact of redemption. From these truths, there are several concrete conclusions. Man has a transcendent self-worth, which no one

⁷⁰ Cf. S. Wyszyński, *Zadania i środki oddziaływania Kościoła w Polsce w zakresie kształtowania kultury społeczno-katolickiej*, Warszawa – kościół św. Anny 15.01.1971 [*Tasks and Means of Influencing the Church in Poland in the Formation of Socio-Catholic Culture, Warsaw, St Anne's Church, 15.01.1971*], [in:] S. Wyszyński, *Kazania i przemówienia...*, op. cit. (Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, vol. 36), pp. 59–60.

⁷¹ "Beyond the human being – emphasizes the Cardinal – there is no personality, no rationality, and no freedom" (S. Wyszyński, *Spółeczeństwo przyrodzone...*, op. cit., p. 61). „As an autonomous subject of rational nature, man becomes the perfect being through the entirety of his nature. Thus, (...) the human person is the first and fundamental value of the whole social order" (S. Wyszyński, *Najważniejszą wartością na świecie jest człowiek...*, op. cit., pp. 90–91).

⁷² Cf. S. Wyszyński, *Najważniejszą wartością na świecie jest człowiek...*, op. cit., s. 89.

⁷³ S. Wyszyński, *Chrystusa nie można wyłączyć...*, op. cit., p. 241.

can deprive him of. This dignity cannot be relinquished. It results from the equality of all people in their humanity.⁷⁴

As Wyszyński pointed out, man is “the image of God” in the light of God’s plan. Through the work of the Redemption of Christ, he was adopted by God. In this context, it is possible to fully discover the unique value of a person, defined by the notion of self-worth. This is the basis for thinking about man and his ethical evaluation as well as its treatment in the practice of life by oneself and other people. It also operates as a fundamental truth of Christian anthropology.⁷⁵ In the personalistic language of Cardinal Wyszyński, “the whole truth about man” demands that it be examined not only as of the value of a person in the natural sphere, but also in the supernatural realm. Only such truth reveals fully human dignity.⁷⁶

Human self-worth is also evidenced by the goodness that a man has committed rationally and freely – the good that is the determinant of the common good. Man, as a rational being, builds a more just humanity. This is, then, his sacred duty and moral imperative.⁷⁷

Man’s inclination to coexist with his neighbors – writes Wyszyński – is comparable to that of God the Father to coexist with God the Son and God the Holy Spirit. God wanted to form a nature for a man. So that it was one in himself, but one that strives to live with others.⁷⁸

Apart from natural values that testify to his exceptional dignity, man also has spiritual and supernatural worth. Therefore, the only man is a “person” made in the Creator’s image and likeness among all creatures on earth. He alone in the visible world is the creature that God wanted for himself. It is a man who has been called to participate in the very life of God. This participation is a personal meeting. Man cannot find himself, assert who he is, other than by

⁷⁴ Cf. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość...*, op. cit., p. 319; S. Wyszyński, *O katolickiej woli życia...*, op. cit., p. 34.

⁷⁵ “Made in the image and likeness of God, man only in God has rest. Hence the ultimate goal of man is connecting with God in eternal happiness. We strive for it by filling God’s commandments and self sanctification” (S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość...*, op. cit., p. 50).

⁷⁶ Cf. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość...*, op. cit., p. 319.

⁷⁷ Cf. S. Wyszyński, *Uświęcenie doczesności. Do duchowieństwa Warszawy 3.08.1962* [*Sanctification of Temporality. To the Clergy of Warsaw 3.08.1962*], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne...*, op. cit., p. 189.

⁷⁸ S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość...*, op. cit., p. 55.

seeking God throughout his life. By discovering God, a man is also uncovering himself. Man must continuously find himself because he is the image of God.⁷⁹

Man cannot discover himself, however, except in God, in his prototype. A man exists sensibly in the world only as the image and likeness of God. In God, the truth about man, his mystery, and final calling is fully revealed. It manifests itself in every human being, regardless of qualifications, level of intelligence, sensitivity, and physical ableness.⁸⁰

Christian personalism presupposes the transcendence of man. This transcendence results from the personal character of the human being and is revealed in the functioning of his mental faculties: intellect and will. The mental cognition of a man, through its activism, selectivity, non-material and universal profile, goes beyond the categories of matter. It indicates the transcendence of man as the owner of the intellect.⁸¹ The second sector of the dynamic transcendence of human being is the phenomenon of freedom manifested in the fact of self-determination. Through the act of freedom, expressed in free decision, man fulfills himself as a man and thus as a subject rational from within.⁸² Thanks to freedom, man shapes his personality, inner "face," sets goals, chooses means, and decides about his own life. Even though he is included in the system of biological and social determinants, he transcends the world around him in acts of free choice.

Thanks to his freedom, he can be "active" even at death, making "the final choice." Another manifestation of human transcendence is the sphere of higher values: cognitive, moral, aesthetic, religious, which constitute the broadly understood spiritual culture of the human person. Respecting these values is

⁷⁹ Cf. S. Wyszyński, *W sprawie katolickiego wychowania młodzieży. Gniezno 5.10.1950* [*On the Catholic Education of Youth. Gniezno 5.10.1950*], [in:] *Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975, p. 173.

⁸⁰ As Cardinal Wyszyński pointed out: "All communities must be created on a human scale. All of them must have the rights and obligations of a human person as a starting point so that people will feel good in them, just like in well-tailored clothing. Hence, it is impossible to build social life structures differently, just only by taking into account the human person's faculties and capacities. Whenever social institutions or any forms of social life conflict with the rights and obligations and with the inner character and nature of the human person, they always become anguish and torment" (S. Wyszyński, *Pacem in terris...*, op. cit., p. 124).

⁸¹ Cf. S. Wyszyński, *W obronie życia...*, op. cit., p. 118; S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość...*, op. cit., p. 52.

⁸² Cf. S. Wyszyński, *Wołamy o „nowych ludzi plemię”* [*We Cry Out for "a Tribe of New People"*], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne...*, op. cit., p. 287

a prerequisite for genuine humanism.⁸³ In Cardinal Wyszyński's theory of values, however, the idea of love is central.⁸⁴ The Primate of Poland's personalism is closely related to existential Thomism, while the modern post-Cartesian philosophy is treated with a distance. Little wonder, therefore, that the structure of the human person is explained mainly with the help of semantics borrowed from the theory of being, hereditarily derived from the world of things. The ontological language in the description of man is justified, but only the personalistic-axiological language fully highlights his subjectivity and specificity.⁸⁵

The personalistic vision of man presented by Primate Wyszyński emphasizes the preeminence of the human person in the entire reality of the temporal world. It is related to respect for his dignity and freedom. It also means the dominance of the supernatural sphere over matter and the balance between objective and subjective order. The personalistic concept of man presented by Primate Wyszyński emphasizes the priority of the human person in the whole reality of the temporal world.

Christ is asserting the high dignity of man. When He was accused of making himself God, he said: "You are Gods. Also, you are shocked that I have called yourselves the Son of God" (cf. J 10:34). In today's age of destructive behemoths, we must remind people: "you are gods."⁸⁶

⁸³ "To understand man means to discover in him strange faculties which, despite distortions and co-occurring disorder, want justice for himself and others. They even desire it in the face of God. (...) However, when one discovers the desire for truth, freedom, and justice in man, one does not know him wholly yet. It is only the mysterious threshold of humanity. Whoever thinks that the three powers are capable of exhausting the essence of humanity is wrong. In man, there is another wonderful force of body and spirit that carries him on the wings of social pursuit of one another: it is the power of love. (...) It takes so much space in human nature that the powers of truth, freedom, and justice are only the threshold; it is a closed-door if there is no love", S. Wyszyński, *Kamienie węgielne budowane na górach świętych. Na Jasnej Górze po powrocie z uwięzienia* (2.11.1956) [*Cornerstones Built on Holy Mountains. In the Jasna Góra Monastery after Return from Imprisonment* (2.11.1956)], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne...*, op. cit., p. 64.

⁸⁴ Cf. S. Wyszyński, *Najważniejszą wartością na świecie jest człowiek...*, op. cit., p. 87.

⁸⁵ Cf. R. Ficek, *Christians in Socio-Political Life...*, op. cit., pp. 25–27.

⁸⁶ S. Wyszyński, *Wiecznie oporny...*, op. cit., p. 249; the quote from the Gospel as paraphrased by Card. Wyszyński.

Conclusions

Cardinal Wyszyński's consideration on the social teaching of the Church was rooted in an anthropological and ethical points of view. Virtually the entire legacy of the Primate's scholarly and pastoral activity is inscribed in the tradition of the Church's centuries-long reflection on socio-political matters. The fundamental error of the social systems created in the 20th century is anthropological and is expressed in a distorted vision of man.

Collectivism (communism or various socialist systems) and individualism (extreme capitalism, liberalism) in confrontation with each other emphasized the incompleteness of the anthropological vision of man. In this context, some of human faculties were reduced, ignored, or even ultimately rejected. Praxeological personalism in the approach of Cardinal Wyszyński tries to expose these errors because only such systems of social life are ethically justified which create proper conditions for the full development of the human person, and not those that distort or disfigure them. Cardinal Wyszyński's personalism does not directly propose any particular social system. It shows how to search for or improve the existing sociopolitical, economic, or state life forms.

Co-relational personalism puts a human person bestowed with the dignity of a "child of God" at the center of the discussion. The human person understood in the creative and salvific perspective as *imago Dei* has his transcendent destiny. It realizes himself in natural communities such as the family, various professional, social and economic groups, , and finally, the homeland, nation and state. Man is endowed with freedom, but at the same time, he is a social being (*persona socialis*), realizing himself in the community of persons.

The main problem of "incomplete systems" of social life (collectivism or individualism) is the anthropological error that considers an individual human being a common element and part of the social organism. The good of the individual is completely subordinated to the good of social structures. In "incomplete systems" the individual's good can be realized without considering his/her independent choice. A person is identified with a specific set of social relations. For "incomplete systems" the human being understood as an independent subject of moral decisions entering into relations with the world and creating the "integral-humanist" social order seems to be irrelevant.

Collectivist and individualist anthropologies, which perceive social life structures in terms of competing social classes or individuals, must take up the fight against the Western traditional social culture, which displays man as a personal being, living and developing through the community. From the perspective of Cardinal Wyszyński, social order is a kind of arrangement in

which man is a sovereign; it is a social structure in which a subject is a human person, not a class, stratum, social group, or individual who is at constant war with others. Personalism views the good of man – man recognized as the sovereign of social life – as the proper goal and sense of the entire social structure and all social activities.

References

- Albert M., Hahnel R., *Socialism Today and Tomorrow*, Boston 1981.
- Antykomunizm polski. Tradycje intelektualne (wybór tekstów źródłowych) [*Polish Anti-Communism. Intellectual Traditions (Selection of Source Texts)*], B. Szlachta (ed.), Kraków 2000.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu* [*Roots of Totalitarianism*], vol. 1, transl. A. Grinberg, Warszawa 1993.
- Bartnik C., *Chrześcijańska pedagogia narodowa* [*Christian National Paedagogy*], [in:] C. Bartnik, *Polska teologia narodu* [*Polish Theology of the Nation*], Lublin 1988, pp. 183–242.
- Bloch M., *Marxism and Anthropology*, New York 2010.
- Boer R., *Stalin: From Theology to the Philosophy of Socialism in Power*, New York 2017.
- Bokszański Z., *Indywidualizm a zmiana społeczna. Polacy wobec nowoczesności. Raport z badań* [*Individualism and Social Change: Poles and Modernity. Report on Research*], Warszawa 2007.
- Craughwell T.J., *Pope Francis: The Pope from the End of the Earth*, Charlotte 2013.
- Dec I., *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka* [*Humanisms and Their Claims in Explaining Man*], [in:] *Błąd antropologiczny* [*An Anthropological Error*], A. Maryniarczyk, K. Stępień (eds.), Lublin 2003, pp. 49–72.
- Lubac H. de, *At the Service of the Church: Henri de Lubac Reflects on the Circumstances that Occasioned His Writings*, San Francisco 1993.
- Diederichs R., *Die Dritte Industrielle Revolution und die Krise des Kapitalismus. Zusammenbruchstheorien in der neomarxistischen Diskussion*, Marburg 2004.
- Ficek R., (Post-)Modernity and Christian Culture in the Context of the Personalism of Stefan Cardinal Wyszyński, “Roczniki Kulturoznawcze” 11/2 (2020), pp. 49–89.
- Ficek R., *Christians in Socio-Political Life: An Applied Analysis of the Theological Anthropology of Cardinal Stefan Wyszyński, Primate of Poland*, Toruń 2020.
- Ficek R., *Collectivism, Individualism, and Cardinal Stefan Wyszyński’s Personalistic Concept of Man*, “Roczniki Nauk Społecznych” 12/1 (2020), pp. 5–32.
- Ficek R., *Zaangażowanie chrześcijan w życie publiczne w kontekście nauczania kardynała Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski* [*The Involvement of Christians in the Public Life in the Context of Stefan Wyszyński’s Teaching*], Lublin 2020.
- Gaudium et spes, Pastoral constitution on the church in the modern world (December 7, 1965)*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html [access: 8.11.2019].
- Gill G., *The Origins of the Stalinist Political System*, Cambridge 2010.
- Henrici P., *Modernity and Christianity*, “Communio” 17/2 (1990), pp. 141–152.
- Huntington S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.

- Huyssen A., *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, New York 1988.
- Ivereigh A., *The Great Reformer: Francis and the Making of a Radical Pope*, New York 2014.
- Inglehart R., *Modernization and Postmodernization, Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*, Princeton 1997.
- Jarocki S., *Kultura gospodarcza [Economic Culture]*, "Ateneum Kapłańskie" 62 (1970), pp. 240–247.
- John Paul II, *Centessimus Annus* 1991, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centessimus-annus.html [access: 8.11.2021].
- John Paul II, *Evangelium vitae* 1995, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html [access: 8.11.2021].
- Kołakowski L., *The Myth of Human Self-Identity*, [in:] *The Socialist Idea: A Reappraisal*, L. Kołakowski, S. Hampshire (eds.), London 1977, pp. 33–37.
- Kołakowski L., *Rozpad komunizmu jako wydarzenie filozoficzne [The Collapse of Communism as a Philosophical Event]*, "Etyka" 27 (1994), pp. 59–68.
- Laurent B., *Catholicism and Liberalism: Two Ideologies in Confrontation*, "Theological Studies" 68 (2007), pp. 810–816.
- Masquelier C., *Critical Theory and Libertarian Socialism: Realizing the Political Potential of Critical Social Theory*, New York–London 2014.
- Mikołajewska M., *Zjawisko wspólnoty [The Phenomenon of Community]*, New Haven 1999.
- Pietrzyk-Reeves D., *Błąd antropologiczny komunizmu i odwrót od polityki [The Anthropological Error of Communism and the Retreat from Politics]*, [in:] *Totalitaryzm a zachodnia tradycja [Totalitarianism and the Western Tradition]*, M. Kuniński (ed.), Kraków 2016, pp. 102–115.
- Piwowski W., Skwierczyński Z., *Indywidualizm w naukach społecznych [Individualism in Social Sciences]*, [in:] *Encyklopedia Katolicka [Catholic Encyclopaedia]*, vol. 7, Lublin 1997, col. 180–182.
- Pope Francis, *Evangelii Gaudium*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [access: 8.11.2021].
- Ratzinger J. / Pope Benedict XVI, *Christianity and the Crisis of Cultures*, San Francisco 2006.
- Ratzinger J. / Pope Benedict XVI, M. Pera, *Without Roots: The West, Relativism, Christianity, Islam*, New York 2007.
- Ratzinger J., *Grundsatz – Raden aus fünf and Jahrzehnten*, Regensburg 2005.
- Rosik S., *Promocja aksjologicznej pozycji osoby ludzkiej i wspólnoty rodzinnej w niektórych dziełach Kardynała Stefana Wyszyńskiego [Promotion of the Axiological Status of the Human Person and Family Community in Selected Works of Cardinal Stefan Wyszyński]*, "Roczniki Teologiczne" 38–39/3 (1991–1992), pp. 83–103.
- Skrzydlewski P., *Kolektywizm, indywidualizm a osobowa wizja człowieka [Collectivism and Individualism Versus the Personal Vision of Man]*, [in:] *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka [The Dispute over the Person in the Light of the Classical Concept of Man]*, P.S. Mazur (ed.), Kraków 2012, pp. 123–176.
- Stone J.R., *The Routledge Dictionary of Latin Quotations: the Illiterati's Guide to Latin Maxims, Mottoes, Proverbs and Sayings*, London 2005.
- Triandis H.C., *Individualism and Collectivism*, Boulder 1995.
- Waśkiewicz H., *Prawa człowieka w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego [Human Rights in the Teaching of Cardinal Stefan Wyszyński]*, "Roczniki Nauk Społecznych" 10 (1982), pp. 3–12.

- Wiley D., *The Promise of Francis: The Man, the Pope, and the Challenge of Change*, New York 2017.
- Wojtyła K., *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, „Ethos” 1/2–3 (1988), pp. 24–28; English edition: *Subjectivity and “the Irreducible” in Man*, [in:] K. Wojtyła, *The Human Being in Action*, Dordrecht 1978.
- Wyszyński S., *Chrystusa nie można wyłączyć z dziejów człowieka (23.11.1980)* [*Christ Cannot Be Excluded from the History of Man (23.11.1980)*], [in:] S. Wyszyński, *Kościół w służbie Narodu [The Church at the Service of the Nation]*, Poznań–Warszawa 1981.
- Wyszyński S., *Czas to miłość. Podczas uroczystości Wniebowzięcia Matki Bożej (Jasna Góra, 15.08.1979)* [*Time is Love: During the Celebration of the Assumption of Our Lady (Jasna Góra, 15.08.1979)*], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981 [Social Teaching, 1946–1981]*, Warszawa 1990, pp. 888–892.
- Wyszyński S., *Duch Boży w wolnym człowieku. Podczas bierzmowania młodzieży akademickiej w Warszawie 19.05.1977* [*The Spirit of God in a Free Man. During the Confirmation of the Academic Youth in Warsaw on 19.05.1977*], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981 [Social Teaching, 1946–1981]*, Warszawa 1990, pp. 778–782.
- Wyszyński S., *Duch Ewangelii w organizacji życia społeczno-zawodowego i publicznego w Polsce. Do wiernych w archikatedrze warszawskiej 6.01.1978* [*The spirit of the Gospel in the Organisation of Social, Professional and Public Life in Poland. To the Faithful in the Warsaw Archcathedral 6.01.1978*], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981 [Social Teaching, 1946–1981]*, Warszawa 1990, pp. 801–809.
- Wyszyński S., *„Homo Dei”, I kazanie świętokrzyskie 13.01.1974* [*“Homo Dei”, 1st Sermon in the Church of the Holy Cross 13.01.1974*], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981 [Social Teaching, 1946–1981]*, Warszawa 1990, pp. 574–580.
- Wyszyński S., *„Jasnogórskie zobowiązania...”*. Bydgoszcz 19.12.1956 [*“The Jasna Góra Vows...”* Bydgoszcz 19.12.1956], [in:] S. Wyszyński, *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981 [Sermons and Authorised Speeches 1956–1981]*, vols. 1–67 (Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, vol. 1), pp. 301–308.
- Wyszyński S., *Kamienie węgielne budowane na górach świętych. Na Jasnej Górze po powrocie z uwięzienia (2.11.1956)* [*Cornerstones Built on Holy Mountains. In the Jasna Góra Monastery After Return from Imprisonment (2.11.1956)*], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981 [Social Teaching, 1946–1981]*, Warszawa 1990, pp. 62–67.
- Wyszyński S., *Najważniejszą wartością na świecie jest człowiek, Warszawa 19.10.1980* [*The Most Important Value in the World is Man, Warsaw 19.10.1980*], [in:] S. Wyszyński, *Kościół w służbie Narodu [The Church at the Service of the Nation]*, Poznań–Warszawa 1981, pp. 89–95.
- Wyszyński S., *Nasze dezyderaty. Do profesorów katolickiej nauki społecznej (Jasna Góra, 22.01.1963)* [*Our Desiderata: To the Professors of Catholic Social Teaching (Jasna Góra, 22.01.1963)*], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981 [Social Teaching, 1946–1981]*, Warszawa 1990, pp. 195–200.
- Wyszyński S., *O katolickiej woli życia. List pasterski na Wielkanoc 1947* [*On the Catholic Will to Live: Pastoral Letter for Easter 1947*], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981 [Social Teaching, 1946–1981]*, Warszawa 1990, pp. 29–40.
- Wyszyński S., *Pacem in terris. Konferencja II. Warszawa – kościół św. Anny 27.01.1964* [*Pacem in terris. Conference 2. Warsaw, St Anne’s Church, 27.01.1964*], [in:] S. Wyszyński, *Kazania*

- i przemówienia autoryzowane 1956–1981* [Sermons and Authorised Speeches 1956–1981], vols. 1–67 (Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, vol. 16), pp. 117–139.
- Wyszyński S., *Pius XI o walce z komunizmem* [Pius XI on the Fight Against Communism], "Ateneum Kapłańskie" 39 (1937), pp. 466–478.
- Wyszyński S., *Problem pracy górników w Polsce. List do księdza biskupa Herberta Bednorza 2.02.1978* [The Problem of Miners' Work in Poland: Letter to Bishop Herbert Bednorz 2.02.1978], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981* [Social Teaching, 1946–1981], Warszawa 1990, pp. 809–814.
- Wyszyński S., *Prymat człowieka na globie. Do prawników. Warszawa 28.12.1969* [The Primacy of Man on the Globe: To Lawyers. Warsaw 28.12.1969], [in:] S. Wyszyński, *Idzie nowych ludzi plemię, 1946–1981* [There Goes a Tribe of New People, 1946–1981], Poznań 2001, pp. 42–45.
- Wyszyński S., *Prymat osoby nad rzeczą. Z okazji 30 rocznicy powstania Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL 7.03.1976* [The Primacy of Person over Thing: On the 30th Anniversary of the Faculty of Christian Philosophy of the Catholic University of Lublin 7.03.1976], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981* [Social Teaching, 1946–1981], Warszawa 1990, pp. 714–718.
- Wyszyński S., *Socjalistyczna własność wspólna w ocenie „Rerum novarum”* [Socialist Common Property in "Rerum novarum"], "Ateneum Kapłańskie" 28 (1931), pp. 470–486.
- Wyszyński S., *Spółeczna krucjata miłości* [Social Crusade of Love], [in:] S. Wyszyński, „*Idzie nowych ludzi plemię...*”. Wybór przemówień i rozważań [“There Goes A Tribe of New People...” A Selection of Speeches and Reflections], Poznań–Warszawa 1973, pp. 221–229.
- Wyszyński S., *Spółeczność przyrodzona i nadprzyrodzona, Warszawa, kościół św. Anny 16.02.1957* [The Natural and Supernatural Community, Warsaw, St Anne's Church 16.02.1957], [in:] S. Wyszyński, *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981* [Sermons and Authorised Speeches 1956–1981], vols. 1–67 (Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, vol. 2), pp. 57–79.
- Wyszyński S., *Uświęcenie doczesności. Do duchowieństwa Warszawy 3.08.1962* [Sanctification of Temporality. To the Clergy of Warsaw 3.08.1962], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981* [Social Teaching, 1946–1981], Warszawa 1990, pp. 188–194.
- Wyszyński S., *W obronie życia nienarodzonych* [In Defence of the Unborn], Warszawa 1952, [in:] *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974* [Pastoral Letters of the Polish Episcopate 1945–1974], Paris 1975, pp. 201–208.
- Wyszyński S., *W sprawie katolickiego wychowania młodzieży. Gniezno 5.10.1950* [On the Catholic Education of Youth. Gniezno 5.10.1950], [in:] *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974* [Pastoral Letters of the Polish Episcopate 1945–1974], Paris 1975, pp. 172–176.
- Wyszyński S., *Wiecznie oporny: człowiek Boży. Do aktorów i pracowników pióra, Warszawa – kościół św. Anny 15.05.1977* [Ever Resistant: Man of God. To Actors and Men of Letters, Warsaw, St Anne's Church 15.05.1977], [in:] S. Wyszyński, *Prymas Tysiąclecia* [Primate of the Millennium], Paris 1982, pp. 246–250.
- Wyszyński S., *Wolamy o „nowych ludzi plemię”* [We Cry Out for “a Tribe of New People”], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981* [Social Teaching, 1946–1981], Warszawa 1990, pp. 287–290.
- Wyszyński S., *Zadania i środki oddziaływania Kościoła w Polsce w zakresie kształtowania kultury społeczno-katolickiej, Warszawa – kościół św. Anny 15.01.1971* [Tasks and Means of Influencing the Church in Poland in the Formation of Socio-Catholic Culture, Warsaw,

- St Anne's Church, 15.01.1971*, [in:] S. Wyszyński, *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981* [*Sermons and Authorised Speeches 1956–1981*], vols. 1–67 (Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, vol. 36), pp. 59–60.
- Wyszyński S., *Inteligencja w przedniej straży komunizmu* [*The Intelligentsia in the Front Guard of Communism*], Katowice 1939.
- Wyszyński S., *Jego królewska mość – człowiek. Warszawa 29.12.1963* [*His Majesty the Man. Warsaw 29.12.1963*], [in:] S. Wyszyński, *Idzie nowych ludzi plemię, 1946–1981* [*There Goes a Tribe of New People, 1946–1981*], Poznań 2001, pp. 15–17.
- Wyszyński S., *Katolicki program walki z komunizmem Wyszyński* [*Catholic Programme for Fighting Communism*], Włocławek 1937.
- Wyszyński S., *Kościół wspólnototwórczy, Warszawa-Miodowa 4.08.1970* [*The Community-Forming Church, Warszawa-Miodowa 4.08.1970*], [in:] S. Wyszyński, *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981* [*Sermons and Authorised Speeches 1956–1981*], vols. 1–67 (Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, vol. 34), pp. 145–156.
- Wyszyński S., *Krzyż na szlaku Warszawy. Warszawa – kościół świętego Aleksandra 8.09.1973*, [in:] S. Wyszyński, *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981* [*Sermons and Authorised Speeches 1956–1981*], vols. 1–67 (Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, vol. 36), pp. 16–20.
- Wyszyński S., *Matka–Syn–rodzina, kościół św. Krzyża 11.01.1976* [*Mother–Son–Family, Church of the Holy Cross 11.01.1976*], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981* [*Social Teaching, 1946–1981*], Warszawa 1990, pp. 676–683.
- Wyszyński S., *Miłość i sprawiedliwość społeczna* [*Charity and Social Justice*], Poznań 1993.
- Wyszyński S., *O chrześcijańskim wyzwoleniu człowieka. List pasterski na adwent 1946* [*On the Christian Liberation of Man. Pastoral Letter for Advent 1946*], [in:] S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne, 1946–1981* [*Social Teaching, 1946–1981*], Warszawa 1990, pp. 14–28.
- Wyszyński S., *Ojciec nasz. Warszawa 4–8.12.1961. Do Instytutu Prymasowskiego podczas rekolekcji* [*Our Father. Warsaw 4–8.12.1961. To the Primate's Institute During a Retreat*], [in:] S. Wyszyński, *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981* [*Sermons and Authorised Speeches 1956–1981*], vols. 1–67 (Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, vol. 19), pp. 321–436.
- Ziółkowski M., „Uniwersalne wartości” a regionalne doświadczenia. *Europa Środkowa wobec współczesnych debat o wartościach i celach rozwoju* [*“Universal values” Versus Regional Experiences. Central Europe in the Face of Contemporary Debates on Values and Goals of Development*], „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 65/3 (2003), pp. 217–232.

RYSZARD FICEK (REV. PHD) – Sanctae Theologiae Doctor, priest of the diocese of Rockville Center/NY, the moral theologian and political scientist, a former lecturer of the Jordan University College in Morogoro/Tanzania, specializing in moral theology, church history and international relations.

Nathan Ron

The University of Haifa, Israel
natanron56@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9344-7925

Book review: Rajmund Pietkiewicz, *In Search of 'the Genuine Word of God': Reception of the West-European Christian Hebraism in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Renaissance*, translated from Polish by Monika and Jacek Szela, Göttingen 2020, pp. 346

This book is a highly informative and erudite work. The first part provides a comprehensive survey of Hebraism and Bible translations in Renaissance Western Europe (pp. 23–92). Like many of the scholars whom he deals with, the author is *Homo trilinguis*. His significant contribution here is a thorough study of Polish Hebraism and a detailed research of Bible translations into Polish. The structure of the book makes the comparison of Hebraism between East and West almost unavoidable, and Pietkiewicz draws conclusions from this comparison. The Polish Hebraism, in all its aspects, was inferior to its Western precursor, so it had to largely depend on it. Furthermore, the majority of Hebraist scholars in Poland were not Polish by origin. Some were Italians, such as Francesco Stancaro (c. 1501–1574) and Giorgio Biandrata (Blandrata, 1515–1588); one was Dutch, Jan Van den Campen (Johannes Campensis, c. 1490–1538) and one was a “baptized Jew,” namely Dawid Leonard, to mention only a few prominent ones. However, Pietkiewicz concludes that besides at least several dozen people who mastered Hebrew to the degree of being able to teach and translate the language (p. 154), hundreds of Polish or Lithuanian people knew basic Hebrew, and this knowledge “could have been more widespread than today” (p. 281).

Centers of Hebraist scholarship were created in Königsberg, Pińczów, Vilnius and – first and foremost – Cracow. The historic capital city owed its Hebraist significance to the initiatives of Bishop Samuel Maciejowski (1499–1550) and the

subsequent efforts of Bishop Piotr Tomicki (1464–1535), who established (c. 1528) the first Hebrew chair at the University of Cracow, headed by Dawid Leonard (p. 101).

Jan Laski (1499–1560) was an important figure of the Reformation both in and outside Poland. In 1526 he returned to Poland from Basel – he belonged to Erasmus's circle – and became known as the patron of Polish humanists (pp. 126–127). Importantly, it was he who purchased Erasmus's precious book collection. It contained 413 volumes of classical and religious works and was to remain, by agreement, with Erasmus until his death. Andrzej Frycz Modrzewski (1503–1572) brought the collection to Cracow. Erasmus was, to say the least, not fond of the Hebrew language and feared what it would mean for the tender Christian soul. Therefore, he recommended that it should be left “to the Jews and theologians. Besides, there is the risk that a boy might absorb some Judaism with his alphabet” (*The Right Way of Speaking Latin and Greek: A Dialogue* in CWE 26, 389). This brings to mind what Pietkiewicz rightly marks: in Poland and elsewhere, people interested in Hebrew were accused of Judaizing tendencies, and the learning of Hebrew was considered to promote heresy and confusion that might put Christendom at risk (p. 100).

Some flaws in this work should be pointed out. Pietkiewicz quite often sounds like an exclusivist theologian. For example, in referring to Jan Laski, he writes (p. 127) that at the end of his life and after his death, Francesco Stancaro and Giorgio Biandrata, the two Italian promoters of the Reformation in Poland who both play important roles in Pietkiewicz's book, were “spreading heresy that was detrimental to unity” [of the church]. The study of Hebrew put at risk those scholars who devoted themselves to it, but a Protestant conviction might put a scholar at even greater risk, as suggested by Stancaro's bitter experience. Bishop Maciejowski brought him to Cracow where he presided over the Hebrew language chair. However, when Stancaro's adherence to the Reformation was exposed, he was imprisoned and had to escape and flee throughout Poland, until he settled in Königsberg. Pietkiewicz has no leniency for him because “In all the circles in which he appeared, he was involved in Christological and soteriological disputes, introducing dissensions, unrest and splitting Polish Protestantism” (p. 108).

The above-mentioned Dawid Leonard is defined by Pietkiewicz as “a baptized Jew” (pp. 101, 137) – Was Leonard's Christian faith a camouflage? Was he a pretender? Is it necessary to use this derogatory term when referring to a sincere and genuine convert from Judaism to Christianity? Similarly, the man who read the Old Testament to Szymon Budny – a Hebraist and important Bible translator (c. 1530–1593) – was also “a baptized Jew” (p. 137). Again, why does Pietkiewicz use this derogatory term? Szymon Budny himself is called

a heresiarch, and not just by his contemporary opponents but by Pietkiewicz too (pp. 137, 183, 207). A more pluralistic or balanced religious attitude in defining or describing issues of faith-controversy would have prevented the uneasiness that intermittently accompanies the reading of this book.

Pietkiewicz's exclusivism is also discerned when he deals with Christians who chose to reject the Trinitarian version of Christianity and follow Unitarianism. He refers to them as heretics. Thus, Biandrata is called a heresiarch, and Bernardino Ochino (c. 1487 – c. 1564/1565) is a heretic (p. 123). Unmistakably, Pietkiewicz wholeheartedly dislikes these “antitrinitarian heresies brought to Poland by the Italians, mainly by Biandrata” (p. 125).

A few typographical issues are probably unavoidable, especially when dealing with Hebrew. Thus, the singular of *parashot* (פרשות) is *parasha* (פרשה) and not “parash” (פרש) (p. 197). Jakub Wujek – perhaps the most outstanding among these Renaissance Polish Bible translators – commenting on Ps. 2: 1, explained that “The Hebrew word גוים *Goim* is generally translated as heathens and לאמים *leumim* means the faithful Jewish nation” (p. 198). This is simply wrong, since *leumim* does not mean “the faithful Jewish nation;” rather, it means nations, in plural form, and in general. This last is more than just a typo, and yet passed through into the present book unnoticed.

Ks. Henryk Seweryniak

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska
seweryniak@o2.pl
ORCID: 0000-0001-7218-5049

Recenzja: Andrzej Kansy, *Funkcje prasy wyznaniowej. Studium na przykładzie mariawitów*, Wydawnictwo Naukowe Mazowieckiej Uczelni Publicznej w Płocku, Płock 2020, ss. 428

Andrzej Kansy, pracownik naukowy Mazowieckiej Uczelni Publicznej, działacz Towarzystwa Naukowego Płockiego, regionalista i prasoznawca, opublikował ważną książkę o miejscu i roli prasy w historii Kościołów mariawickich. Autor szczegółowo przebadął, w jakich realiach prasa ta się ukazywała, jaką tematykę podejmowała, jak odnosiła się do rozmaitych nurtów społeczno-politycznych, jaką rolę w jej redagowaniu odgrywali liderzy mariawicy. Jest to pierwsze tego rodzaju studium, poparte ogromną wiedzą i tytaniczną pracą. Materiał, na którym Andrzej Kansy pracował, dotyczy 110-letniego okresu, od czasów Królestwa Polskiego przez lata II Rzeczypospolitej, PRL aż po pierwsze ćwierćwiecze III Rzeczypospolitej. Wartość studium zwiększa także to, że pod terminem „prasa mariawicka” rozumie się w nim zarówno prasę rodzącego się na początku XX wieku ruchu mariawickiego, później Starokatolickiego Kościoła Mariawitów (a od 1967 roku Kościoła Starokatolickiego Mariawitów), jak i numery prasowe Kościoła Katolickiego Mariawitów. Andrzej Kansy dotarł do 12 archiwów i zbadał treść artykułów 40 tytułów prasy mariawickiej z lat 1907–2017. Są to często tytuły niszowe, bardzo trudno dostępne.

Studium dzieli się na trzy rozdziały: *Działalność prasowa mariawitów w okresie niewoli narodowej*; *Prasa mariawitów w latach 1918–1945*; *Inicjatywy prasowe wspólnot mariawickich po II wojnie światowej*.

Rozdział I (s. 31–94) obejmuje lata 1907–1918, a zatem okres od zainicjowania działalności prasowej nowo utworzonego wyznania w Królestwie Polskim aż po odzyskanie niepodległości po I wojnie światowej. Znaczną część tego rozdziału, ponad 25 stron (s. 31–56), autor poświęcił historii początków i formowania

się wspólnoty mariawickiej. Podobnie będzie w pozostałych rozdziałach. Nie czynię jednak z tego zarzutu – opracowania kontekstu, w którym rodziły się i rozwijały poszczególne czasopisma mariawickie, są dokonane profesjonalnie, ze znanstwem tej skomplikowanej problematyki i z wyraźną troską o zachowanie naukowej bezstronności oraz obiektywizmu.

Kansy informuje najpierw, że już 3 stycznia 1907 roku, tuż po wyłączeniu mariawitów z Kościoła rzymskokatolickiego, zaczął ukazywać się pierwszy periodyk tej społeczności, „Mariawita. Czciciel Przenajświętszego Sakramentu”. Jego *spiritus movens*, pierwszym redaktorem, wydawcą i najpłodniejszym autorem był ks. Jan Maria Michał Kowalski, minister generalny Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów. Pismo ukazywało się w Łodzi. Przedstawiano w nim założenia mariawityzmu, wysiłki kapłanów mariawitów w celu przywrócenia porządku religijno-społecznego, zachwianego w ich przekonaniu przez niegodnych duchownych katolickich. Dwa lata później, w 1909 roku, funkcję redaktora odpowiedzialnego i wydawcy czasopisma objął ks. Tomasz Krakiewicz, profesor Seminarium Duchownego w Lublinie, a po nim kolejny czołowy mariawita, również wywodzący się ze środowiska lubelskiego, ks. Roman Próchniewski. Widać zatem, że główni przekaziele idei mariawickiej – matka Maria Franciszka Kozłowska, ks. Jan Kowalski, ks. Roman Próchniewski i inni – od samego początku doskonale rozumieli funkcję prasy jako narzędzia apostołstwa, a także jej rolę integracyjną. Na łamach „Mariawity...” w prosty sposób wyjaśniano zasady i podstawy pobożności mariawickiej (adoracja Najświętszego Sakramentu, naśladowanie życia Maryi, solidarność z ubogimi). Treści biblijne przekazywano we własnym przekładzie i specyficznej interpretacji. Dbano o przedstawianie historii mariawityzmu, informowano o działających w strukturach Kościoła zgromadzeniach i bractwach, uprzystępniano ich statuty. W latach 1907–1910 „Mariawita...” był wydawany jako tygodnik, a od 1911 jako miesięcznik, w formie zeszytów książkowych (np. w 1912 wyszły dwa łączone numery). W latach 1907–1908 czasopismo ukazywało się z dodatkiem „Wiadomości” (od 7 stycznia 1909 „Wiadomości Mariawickie”). W „Wiadomościach” poruszano głównie zagadnienia społeczne, dbano o kontakt z wiernymi, polemizowano z przeciwnikami.

Rozdział II (s. 95–236) autor podzielił na następujące punkty: 1. *Wydawcy mariawicy w dwudziestoleciu międzywojennym*; 2. *Represje wobec prasy mariawickiej*; 3. *Rozłam w mariawickim kościele – przyczyny i skutki*; 4. *Rozwój prasy mariawickiej w latach 1918–1939*; 5. *Wydawcy mariawicy w latach II wojny światowej i okupacji*; 6. *Podsumowanie*. W sensie ścisłym prasie mariawickiej poświęcone są punkty 4 i 6, pozostałe znów służą nakreśleniu kontekstu.

Rozdział ten otwiera sensacyjnie brzmiąca, choć znana badaczom mariawityzmu wiadomość, że już w 1918 roku

w hotelu Bristol w Warszawie odbyło się spotkanie bp. Filipa Feldmana z Józefem Piłsudskim (...). Celem spotkania było przekazanie objawień M.F. Kozłowskiej. Podczas rozmowy Piłsudski zapewnił, że w imię tolerancji religijnej nie dopuści do prześladowania mariawitów. W dowód wdzięczności w świątyniach mariawickich odprawiono msze za zdrowie Naczelnika (s. 95).

Autor dotarł także do wypowiedzi byłego podinspektora Policji Państwowej Zygmunta Tołpyhy, według którego ks. Kowalski w okresie przewrotu majowego (1926) podjął próbę zorganizowania oddziału strzeleckiego, a prasa mariawicka informowała o zebraniach w wioskach z przewagą ludności mariawickiej. Zebrania te miały na celu organizowanie oddziałów „wojska Marji”. Władze odradzającego się państwa, widząc, że w zachętach chodzi między innymi o „przeprowadzenie reformy rolnej z karabinem w rękę”, ograniczały te inicjatywy. Z poszukiwań autora wynika więc, że – jak w okresie zaborów – przywódcy mariawicy, także z pomocą prasy, usiłowali z jednej strony zyskać poparcie caratu dla swojej organizacji, z drugiej zaś sprzyjać ruchom lewicowym; również po odzyskaniu niepodległości starali się o pozytywne relacje z władzami odrodzonego państwa polskiego. Między innymi w tym właśnie celu bp Próchniewski spotkał się z premierem Ignacym Paderewskim.

Z badań Andrzeja Kansego wynika jednoznacznie, że sytuacja prawna mariawitów po 1918 roku skomplikowała się: legalnie, opierając się na ukazie carskim z 1912, prowadzili oni działalność na terenach byłego zaboru rosyjskiego, brakowało natomiast analogicznych uregulowań prawnych na terenach byłych zaborów pruskiego i austriackiego. W 1921, na podstawie konstytucji z tego roku, dokonano podziału na kościoły i związki wyznaniowe prawnie uznane i prawnie nieuznane. Starokatolicki Kościół Mariawitów został zaliczony do prawnie uznanych, wszelako według interpretacji Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego mógł on działać jedynie na terenie byłego zaboru rosyjskiego. Ten brak regulacji trwał praktycznie do 1930 roku, kiedy to Ministerstwo zaproponowało nowy podział. Podział ten, podkreśla A. Kansy

był konsultowany z wojewodami i spotkał się z ich aprobatą. W odpowiedzi (...) nadsyłał swoje uwagi wraz z wykazami poszczególnych wyznań według proponowanego podziału. Wyznanie mariawickie zostało odnotowane w 1931 r. w województwach: białostockim, warszawskim, śląskim, wileńskim, kieleckim, łódzkim oraz w mieście stołecznym Warszawa. Na podstawie danych z województw dokonano zestawienia wyznań wraz z ich podstawami prawnymi. Wykaz funkcjonował do 1939 r., a mariawici zostali w nim przyporządkowani do wyznań chrześcijańskich uznanych na podstawie ustawy z dnia 11/24 III 1912 r. (s. 98).

Mimo wszystko położenie prawne Starokatolickiego Kościoła Mariawitów wciąż wywoływało wątpliwości. Dotyczyło to na przykład zwolnień podatkowych, powoływania duchownych do służby wojskowej, kapelana dla żołnierzy mariawickich.

W opisie historii Starokatolickiego Kościoła Mariawitów w okresie międzywojnia i wojny autor zwraca uwagę na kilka znaczących wydarzeń. Na pierwszym miejscu wymienia śmierć matki M.F. Kozłowskiej 23 sierpnia 1921 roku, podkreślając, że z chwilą tą zakończył się okres największego rozwoju mariawityzmu. Podaje przy tym dane statystyczne świadczące o rozmachu, z jakim pierwsi mariawici prowadzili pracę apostołską. Maria Franciszka Kozłowska

zostawiła Kościół z 43 tys. wiernych oraz z rozbudowaną infrastrukturą służącą celom religijnym, wychowawczym, oświatowym i społecznym. Wierni byli zorganizowani w 73 parafiach, 41 filiach. W ich posiadaniu znajdowało się 80 kościołów, 14 kaplic, 51 kaplic domowych, siedem klasztorów żeńskich, 75 domów parafialnych, 25 szkół powszechnych, progimnazjum, 45 przedszkoli, trzy kursy dla analfabetów, 14 bibliotek z czytelniami, 28 sal zajęć dla dziewcząt, 32 zakłady rękodzielnicze, cztery internaty dla sierot, 13 domów starców, cztery ambulatoria lekarskie, 10 bezpłatnych kuchni dla ubogich, siedem piekarni, trzy towarzystwa oszczędnościowo-pożyczkowe, dwie straże pożarne, 47 gospodarstw rolnych i ogrodniczych. Ponadto Kościół prowadził 24 Związki Dziecięce Wspomaganie Ubogich, cztery Związki Młodzieżowe Wspomaganie Ubogich, 15 Związków Panieńskich Wspomaganie Ubogich i cztery Związki Niewiast Wspomaganie Ubogich (...). W Kościele mariawickim początkowych lat 20. postugiwało 33 kapłanów, w tym trzech biskupów, i 244 siostry zakonne¹ (s. 110).

To imponujące dziedzictwo współtworzył, a po śmierci matki Kozłowskiej przejął bp J.M.M. Kowalski. Już w roku 1921 ogłosił się on arcybiskupem (fakt od początku kwestionowany przez władze państwowe i samorządowe); zarządził system danin w postaci dwusetnej części rocznego dochodu każdego mariawity; ogłosił nieważność Mszy odprawianej za pieniądze; rozwinął kult M.F. Kozłowskiej; w 1924 roku zapowiedział przeniesienie Stolicy Apostolskiej z Rzymu do Płocka; doprowadził do zbliżenia z bp. Józefem Zielonką, który

¹ Dla porównania – według informacji autora – „w 1990 r. wspólnota Kościoła Starokatolickiego Mariawitów liczyła 24774 członków, w 2011 r. – 23436, a w 2015 r. – 23120 osób. Znacznie mniej wiernych gromadził Kościół Katolicki Mariawitów. Były to w 1990 r. 3232 osoby, w 2000 r. – 2610, w 2011 r. – 1980, w 2015 r. – 1878 osób” (s. 250).

po konflikcie z bp. Hodurem założył polski Kościół w Ameryce wraz z jego misją krajową pod nazwą Polskokatolicki Kościół w Rzeczypospolitej Polskiej.

Potężną zmianą dokonaną przez Kowalskiego było wprowadzenie kapłaństwa kobiet. Zapowiedź wyświęcenia kobiet na biskupki i kapłanki znalazła się w jego liście pasterskim wydrukowanym w piśmie „Królestwo Boże na Ziemi”, a pierwsze święcenia miały miejsce 28 marca 1929 roku. Duży rozgłos towarzyszył zawarciu przez abp. Kowalskiego związku małżeńskiego z siostrą mariawicką Antoniną M. Izabellą Wiłucką i jego zezwolenie na zawieranie małżeństw pomiędzy księżmi i siostrami mariawickimi. W latach 1928–1931 toczył się przed Sądem Okręgowym w Płocku proces sądowy o popełnienie przez Kowalskiego czynów lubieżnych wobec sióstr zakonnych i wychowanek. Omawiając tę kontrowersyjną do dziś kwestię, Andrzej Kansy informuje o ważnym odkryciu. Stwierdza mianowicie, że badacz mariawicki dr Sławomir Gołębiowski

podaje, że akta sądowe dotyczące procesu abp. J.M.M. Kowalskiego o czyny lubieżne nie zostały odnalezione. (...). Autor niniejszego opracowania natrafił na pierwszy tom tychże akt podczas kwerendy w archiwum Towarzystwa Naukowego Płockiego: ATNP, Akta Sędziego Śledczego na pow. płocki w Płocku osk. Arcybiskupa Mariawitów Jana Kowalskiego z art. 515 p. 1 K.K., 28 VIII 1926 r.–11 III 1928 r., sygn. 1658 (s. 114, przyp. 381).

Proces zakończył się wyrokiem trzech lat więzienia, obniżonym w związku amnestią do lat dwóch.

W 1935 roku doszło na łonie mariawityzmu do podziału, w którego tle znajdowały się radykalne „reformy” Kowalskiego i jego niemoralny tryb życia. Wszystko to znalazło odbicie w prasie mariawickiej tego okresu, przy czym autor zaznacza, że abp Kowalski nadal wywierał przemożny wpływ na kształtowanie się prasy mariawickiej. Ustanawiał nowe tytuły, decydował o ich linii wydawniczej, powoływał redaktorów naczelnych itp. Przywódca mariawitów doskonale rozumiał, że własna prasa umożliwia nawiązywanie i utrzymanie kontaktu z członkami nowej rodziny duchowej, pomaga im likwidować poczucie zagubienia, utwierdza w słuszności dokonanego wyboru, pozwala upowszechniać wizję mesjanizmu narodowego, stanowi narzędzie informacji o wprowadzanych zmianach doktrynalnych i organizacyjnych, służy odpieraniu ataków i obrony przed zarzutami procesowymi o czyny lubieżne czy też o bluźnierstwo (to ostatnie ze względu na przekład Biblii z 1928). Procesów sądowych, wytaczanych także prasie mariawickiej, było dużo, przy czym – jak stwierdza autor – „już samo propagowanie religii mariawickiej było uznawane

przez Kościół Rzymskokatolicki za zniewagę, a sprzyjające mu sądy orzekały wyroki zgodne z jego oczekiwaniami” (s. 170).

To wszystko sprawiło, że również rozwój prasy mariawickiej w latach 1918–1939 (s. 155–236) stanowił proces niebywale złożony. W 1922 roku wydawnictwo mariawitów zostało przeniesione z Łodzi do Płocka. Tu znajdowało się centrum mariawityzmu ze Świątynią Miłosierdzia i Miłości, tu została pogrzebana M.F. Kozłowska (czczona jako święta), tu zaczęło aktywnie działać Wydawnictwo Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów. W latach 1923, 1924, 1926 i 1935 wydawnictwo nieregularnie publikowało „Jednodniówkę Mariawicką” pod redakcją ks. Wacława M. Bartłomieja Przysieckiego. Redakcja stawiała sobie za cel wyjaśnianie aktualnych spraw politycznych i społecznych w optyce mariawickiej oraz udzielanie wsparcia obozowi marszałka Piłsudskiego.

Z przekazów wynika – kontynuuje Andrzej Kansy – że abp Kowalski podjął w [w dniach przewrotu majowego 1926] próbę przekazania Piłsudskiemu wskazówek dotyczących zmiany władzy. W tym celu 14 maja wyprawił samochodem do Warszawy delegację w osobach biskupów Feldmana i Przysieckiego z listem, który skierował do Piłsudskiego. Miał się w nim domagać powieszenia członków obalonego rządu. Premiera Wincentego Witosa i prezydenta Stanisława Wojciechowskiego zgadzał się „oszczędzić” przez rozstrzelanie. Ponadto arcybiskup mariawitów żądał powieszenia prokuratorów i sędziów płockich sądów, którzy wydawali niekorzystne dla niego wyroki. Delegacja, dotarwszy do Warszawy, nie zdołała spotkać się z Piłsudskim. Biskupom udało się jedynie odbyć kurtuazyjne spotkanie z płk. Adamem Kocem. Nazajutrz list Kowalskiego przekazali płk. Bolesławowi Wieniawie-Długoszowskiemu, który obiecał doręczyć go Marszałkowi. Ostatecznie misja nie przyniosła oczekiwanych rezultatów (s. 166).

Autor daje również przykłady kompromitujących kłamstw „Jednodniówki”: papież Pius X, który ekskomunikował mariawitów, miał ulec chorobie psychicznej, a biskup płocki Jerzy Szembek, który przyczynił się do tego aktu, miał umrzeć w trakcie podróży, „a podczas pogrzebu jego ciało pękło i wylały się wnętrzności, jak u Judasza” (s. 167).

W 1924 roku rozpoczęto wydawanie „Mariawickiej Myśli Narodowej”. Czasopismo ukazywało się nieregularnie do kwietnia 1925 roku (9 numerów). Także w tym przypadku redaktorem odpowiedzialnym był ks. Przysiecki, jednak to abp Kowalski jako zwierzchnik Kościoła i „jego główny ideolog decydował o kształcie pisma” (s. 171). W „Myśli...” kontynuowano obecny od początku w mariawityzmie nurt mesjanistyczny, w przekonaniu, że naród polski, tak jak niegdyś naród żydowski, został wybrany przez Boga, by poprowadzić ludzkość

do Królestwa Bożego na ziemi i doprowadzić do zbawienia świata. Szczególne miejsce w krzewieniu tej idei przypisywano objawieniom Marii Franciszki Kozłowskiej i księżom mariawickim. Nie brakowało oczywiście tematów *stricto* mariawickich. Na przykład właśnie na łamach „Myśli...” abp Kowalski uzasadniał zawieranie małżeństw biskupów i kapłanów mariawickich z siostrami mariawitkami objawieniem, jakie miała w tej kwestii otrzymać M.F. Kozłowska. Toczono tu również ostre polemiki z katolikami. Dotyczyły one: nieomyślności papieża, nieważności Mszy Świętej odprawianej za pieniądze, konkordatu, wątpliwych – zdaniem redaktorów – zasług Kościoła rzymskokatolickiego dla Polski itp. W ostatnim numerze wydawca informował, że wypełnił obowiązek przekazania narodowi polskiemu Dzieła Wielkiego Miłosierdzia, ale skoro nie skorzystał on z tego daru, czego wyrazem było zawarcie konkordatu z Watykanem, dalsze redagowanie pisma mija się z celem.

Mimo to właśnie w ostatnim numerze „Jednodniówki” proklamowano powstanie nowego pisma – tygodnika „Królestwo Boże na Ziemi”. W latach 1925–1935 czasopismo było jednym z głównym organów prasowych Starokatolickiego Kościoła Mariawitów, a od 1935 roku, czyli od podziału mariawityzmu na dwa odrębne wyznania do II wojny światowej, jako miesięcznik, a potem dwutygodnik stanowiło organ Kościoła Katolickiego Mariawitów. Celem pisma było informowanie o urzeczywistnianiu Królestwa Bożego, zainicjowanego objawieniami matki Kozłowskiej i działaniami abp. Kowalskiego. Publikowano tu zarządzenia arcybiskupa i ogłoszenia z życia Kościoła mariawickiego; ukazywały się teksty dotyczące mesjanizmu polskiego; drukowano fragmenty Pisma Świętego, żywot św. Franciszka z Asyżu, pamiątki kapłanów mariawitów; polemizowano z „papistami”. W Felicjanowie, gdzie po podziale w roku 1935 znalazł się abp Kowalski ze swoją małżonką arcykapłanką Antoniną M. Izabelą Wiłucką-Kowską i sporym gronem sióstr, właśnie ona doprowadziła do wznowienia „Królestwa...”. Wykazywano przy tym troskę – podkreśla autor – aby zachować łączność wiernych z uwięzionym arcybiskupem; dziękowano za dary dla niego i ofiary pieniężne, dzięki którym grupa sióstr zakonnych mogła przebywać stale w Rawiczu, aby opiekować się przełożonym; publikowano teksty napisane przez Kowalskiego w więzieniu, drukowano fragmenty jego listów pasterskich.

Dodatkiem do „Królestwa Bożego na Ziemi” był w latach 1930–1936 „Głos Prawdy”. Zdaniem autora jego charakter dobrze oddawał podtytuł „Dodatek polemiczno-krytyczny”, bowiem głównym celem pisma było prowadzenie polemik z opiniami prasy katolickiej, a także komentowanie wydarzeń społeczno-politycznych w duchu mariawickim. Po podziale w roku 1935 „Głos Prawdy” ukazywał się jako samodzielny periodyk, opatrzony podtytułem „Tygodnik

Mariawicki”, który później zmieniono na „Tygodnik Staro-Katolickiego Kościoła Mariawitów”. Autor skrupulatnie odnotowuje również istnienie czasopism mariawickich wydawanych w językach obcych: „Renkonte al la Suno” (od 1931, esperanto i język polski) pod redakcją Adama Gabriela M. Bazylego Furmanika, „Marijavitas. Šviečiausiojo Sakramento Garbintojas”, wraz z dodatkiem „Marijavitų Žinios” (1909–1912 i od 1933, język litewski, pismo wznowiono pod reakcją bp. Antoniego Tułaby).

Dla młodszych odbiorców przeznaczony był miesięcznik „Dziecko Mateczki” (1933–1935), a także „Templariusz” (1934) i „Templariuszka” (1934) dla młodzieży. W tymże 1934 roku wydawano miesięcznik „Drużyna Mateczki” (pismo Związku Mariawickich Dzieci Szkolnych przy Klasztorze Sióstr Mariawitek w Płocku). Ponadto zwolennicy abp. Kowalskiego 10 lutego 1935 roku zaczęli wydawać tygodnik religijno-społeczny „Świątynia Miłosierdzia i Miłości”. W tymże roku zwolennicy Kowalskiego zainicjowali publikowanie w Łowiczu tygodnika „Wiadomości Mariawickie”. W pierwszą rocznicę uwięzienia arcybiskupa, 9 lipca 1937 roku, wspólnota felicianowska zaczęła wydawać pismo dla młodzieży „Młody Mariawita”.

W obliczu zbliżającej się II wojny światowej w prasie mariawickiej opisywano wzrost militarizmu III Rzeszy, *Anschluss* Austrii czy żądania Hitlera przyłączenia Gdańska do Niemiec oraz korytarza do Prus Wschodnich. Na jej łamach bp Feldman apelował do wiernych, by kupowali obligacje Pożyczki Obrony Przeciwlotniczej, a także składali ofiary na Fundusz Obrony Narodowej. W okresie wojny obie wspólnoty mariawickie utraciły możliwość wydawania prasy, z klasztorów w Płocku i w Felicianowie wysiedlono zakonnice i kapłanów, zrabowane i wywiezione do Niemiec zostały maszyny drukarskie i introligatorskie. Zginął abp J.M.M. Kowalski, osadzony najpierw w obozie w Dachau, a następnie zagazowany w Hartheim koło Linzu.

Rozdział III obejmuje lata 1945–2017. Andrzej Kansy zdecydował się nie poświęcać odrębnego rozdziału dla okresu 1989–2017 ze względu na to, że – jak słusznie twierdzi – działania wydawców w tym czasie w dużej mierze stanowiły kontynuację aktywności zainicjowanych i prowadzonych wcześniej. Znowu sporo miejsca autor poświęca kontekstowi, a zwłaszcza aktom normalizującym działalność Kościołów mariawickich najpierw w okresie realnego socjalizmu, a potem w wolnej Rzeczypospolitej. Pierwszym z tych aktów był *Dekret o uregulowaniu położenia prawnego Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP, Kościoła Mariawickiego i Kościoła Starokatolickiego* (1947). Kansy zauważa, że w dekrete nie uwzględniono rozłamu z 1935 roku, licząc się z możliwością połączenia obu denominacji mariawickich. Zostały one uznane na obszarze całego państwa, a wszystkie ich sprawy miały być regulowane prawami wewnętrznymi,

zatwierdzanymi przez Radę Ministrów. W 1984 roku ogłoszona została ustawa *Prawo prasowe*, która przyznawała Kościołom i związkom wyznaniowym, w tym także mariawitom, uprawnienia wydawnicze. Szczegółowo autor streszcza ustawy z 1997 roku, dotyczące odrębnie Kościoła Katolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej i Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Rzeczypospolitej Polskiej. Jego uwagę zwraca fakt, że ustawa dotycząca Kościoła Starokatolickiego Mariawitów gwarantuje mu prawo emitowania w publicznych mediach nabożeństw, a także programów o charakterze religijno-moralnym, społecznym i kulturalnym, natomiast uregulowania tego nie zawiera *Ustawa o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego Mariawitów*.

Opisując powojenną działalność prasową mariawitów, A. Kansy zaznacza, że nie odzyskała ona już w tym okresie wcześniejszej dynamiki. Wszelako już w 1946 roku społeczność felicianowska wznowiła wydawanie „Królestwa Bożego na Ziemi”, ale już tylko w formie maszynopisu powielanego i w niewielkiej liczbie około 50 egzemplarzy. W 1953 roku, po interwencji Głównego Urzędu Kontroli Prasy, „Królestwo...” przestało się ukazywać. Jeśli chodzi o Starokatolicki Kościół Mariawitów, to w 1948 roku, w kręgu bp. Przysieckiego, zainicjowano publikowanie czasopisma „Łącznik Kapłański”, na którego łamach kwestionowano decyzje ówczesnego biskupa naczelnego Romana Próchniewskiego. W Łodzi w latach 1948–1949 wychodziła „Nasza Świetlica”, czasopismo skierowane do młodzieży. W 1958 roku denominacja plocka rozpoczęła wydawanie czasopisma „W Imię Boże”, nawiązującego programowo do korzeni mariawityzmu i przekształconego rok później w dwumiesięcznik „Mariawita” z podtytułem „Pismo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów”. W latach 1965–1970 redakcją kierował bp Innocenty Gołębiowski, który wcześniej uczestniczył w tworzeniu pisma „W Imię Boże”. W latach 1970–1976 redaktorem naczelnym „Mariawity” był bp Andrzej Jałosiński; w latach 1977–1986 – Pelagia Jaworska, żona bp. W. Jaworskiego, katecheta zaangażowana w działalność ekumeniczną; w latach 1986–1989 Władysław Ginter; w latach 1990–1997 ks. Wawrzyniec Rostworowski; w latach 1997–2007 ponownie P. Jaworska, która nawiązała współpracę z A. Boczkowską, dziennikarką i redaktorką plockiej prasy lokalnej; w roku 2007 przewodniczącym kolegium redakcyjnego został ks. Daniel Mames. Obecnie nie podaje się nazwiska redaktora naczelnego, każdy numer pisma opatrzony jest informacją „Redaguje Zespół”.

Do 1963 roku czasopismo „Mariawita” ukazywało się jako dwumiesięcznik, a następnie jako miesięcznik. Często wydawano numery podwójne i potrójne, co było spowodowane brakiem środków – jak odnotowuje autor, w 1960 roku koszty wydawania „Mariawity” wyniosły niemal tyle samo co wydatki na remonty i prace konserwacyjne w Świątyni Miłosierdzia i Miłości. Pismo drukowano

w tym samym formacie co „W Imię Boże” i w tej samej warszawskiej drukarni. Oficjalna siedziba redakcji mieściła się na terenie Parafii Matki Boskiej Nieustającej Pomocy przy ulicy Wolskiej, natomiast kolegium redakcyjne pracowało w Płocku. W 1973 roku „Mariawitę” wydaje się w Płocku. Od 1960 roku ukazywał się „Dodatek Mariawity dla Dzieci”, jeszcze w tym samym roku zmieniony na „Mały Mariawita”. Pierwszą redaktorką dodatku była s. Ruth Feldman. „Mały Mariawita” nieregularnie jest publikowany także dzisiaj.

Charakterystycznych cech „Mariawity” autor upatruje w tym, że czasopismo koncentruje się na tematyce religijnej i sprawach wewnętrznych Kościoła, chociaż w okresie PRL zamieszczano w nim także teksty na temat osiągnięć Polski Ludowej: odbudowy kraju po II wojnie światowej, szybkiego rozwoju gospodarczego, stwarzania możliwości edukacyjnych ubogiej młodzieży czy dobrze zorganizowanego systemu ochrony zdrowia i ubezpieczeń społecznych. Redakcja nie odniosła się natomiast do wydarzeń grudnia 1970 czy sierpnia 1980, a potem wprowadzenia stanu wojennego; nie poruszała też tematyki transformacji ustrojowej w 1989 roku. Po zniesieniu cenzury prewencyjnej w 1990 roku linia pisma uległa pewnej zmianie. Zaczęto na przykład pisać o agresji sowieckiej na Polskę z 1939; wyrażano nadzieję, że w ZSRR znikną „białe plamy” w historii stosunków polsko-radziecko-niemieckich; zamieszczono wspomnienia byłego żołnierza AK itp. Dużo miejsca poświęca się: inicjatywom duszpasterskim, obecności mariawitów w życiu lokalnym, historii wspólnoty, problematyce ekumenicznej i polemice z autorami spoza wspólnoty podejmującymi tematykę mariawicką.

Autor odnotowuje też nowsze inicjatywy wydawnicze mniejszej wagi. W Warszawie młodzież mariawicka jakiś czas wydawała „Nasz Głos”, a w Krakowie w latach 1996–2014 pod redakcją ks. Konrada Rudnickiego wychodził periodyk „Praca nad Sobą”. Celem pisma było wyjaśnianie procesów zachodzących we współczesnym świecie z punktu widzenia teologii (oczywiście mariawickiej), dostarczanie „materiałów do samodoskonalenia”, ponieważ – zdaniem redaktora – inne czasopisma mariawickie nie poświęcały tym zagadnieniom wystarczająco dużo miejsca.

Działalność wydawnicza Kościoła Katolickiego Mariawitów została wznowiona z inicjatywy abp. Józefa M. Rafała Wojciechowskiego w 1981 roku. Był to także tym razem periodyk „Królestwo Boże na Ziemi”. W czasopiśmie, zaznacza Andrzej Kansy, oprócz realizacji dotychczasowych celów zakładano informowanie o historii i współczesnym życiu Kościoła. Deklarowano służbę narodowi polskiemu, polegającą na dostarczaniu mu obiektywnych treści na temat mariawityzmu. W słowie wstępnym abp Wojciechowski w mesjanistycznej

wizji przedstawił PRL jako ogniwo łączące historię narodu polskiego i kulturę duchową innych narodów z Królestwem Bożym na ziemi.

Lojalną postawę wobec państwa [arcybiskup] zachował w późniejszych latach. Przed wyborami parlamentarnymi 13 października 1985 r. wystosował do wier-
nych pismo okólne z poleceniem odczytywania go podczas zebrań parafialnych. Udzielił w nim poparcia gen. Wojciechowi Jaruzelskiemu (s. 273).

Po 1989 roku obie wspólnoty mariawickie w szerokim zakresie zaczęły zakładać strony internetowe i profile na portalach społecznościowych. Również tę problematykę Andrzej Kansy szczegółowo przebadął, poświęcając jej ważny tekst *Nowe media w praktyce kościołów mariawickich*. Natomiast w przedstawionej tu książce otrzymaliśmy nowatorskie i dobrze udokumentowane studium o miejscu i funkcjach prasy w historii Kościołów mariawickich. Wzbogaca ono wiedzę o dziejach tego wyznania i stanowi niewątpliwe uzupełnienie historii prasy polskiej.

Sławomir Zatwardnicki

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
zatwardnicki@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7597-6604

Recenzja: S. Hahn, *Przymierze i komunia. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2021, ss. 272

Scott Hahn to teolog katolicki (konwertyta z prezbiterianizmu), apologeta oraz popularyzator, autor licznych i chętnie czytanych publikacji; niektóre z nich tłumaczono również na język polski¹. Wydawnictwo Esprit opublikowało już drugą monografię wykładowcy Uniwersytetu Franciszkańskiego w Steubenville² – wydanie nastąpiło w kolejności odwrotnej do wydań oryginalnych publikacji³. Tym razem otrzymujemy pozycję omawiającą teologię Josepha Ratzinger-Benedykta XVI⁴, którą Hahn określił mianem „teologii biblijnej”. Sama nazwa wprowadza zresztą pewne zamieszanie; autorowi chodzi raczej o metodologię bawarskiego teologa, w którego sposobie uprawiania *scientia Dei* Biblia odgrywa kluczową rolę, ale którego teologii nie wolno przecie-

¹ Por. np.: S. Hahn, *List do Rzymian*, tłum. A. Gomola, Poznań 2021; S. Hahn, *Ilustrowany świat Biblii*, tłum. J. Partyka, Warszawa 2020; S. Hahn, C. Hahn, *W domu najlepiej. Nasza droga do Kościoła katolickiego*, tłum. M. Majdan, Warszawa 2009.

² Wcześniej wydano: S. Hahn, *Czwarty kielich. Odkrywanie tajemnicy Ostatniej Wieczerzy i krzyża*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2018. Na naszych łamach ukazała się polemika z poglądami Hahna wyrażonymi w tej publikacji – por. M. Rosik, *When Did the Last Supper Come to an End: Polemic with the Thesis of S. Hahn*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2 (2020), s. 9–29.

³ Por. S. Hahn, *Covenant and Communion. The Biblical Theology of Pope Benedict XVI*, Grand Rapids 2009; S. Hahn, *The Fourth Cup. Unveiling the Mystery of the Last Supper and the Cross*, New York 2018.

⁴ Omawiana pozycja sporo zawdzięcza wydanej wcześniej publikacji Hahna – por. S. Hahn, *Letter and Spirit. From Written Text to Living Word in the Liturgy*, New York 2005.

sprowadzić do miana tego, co przyjęło się określać „teologią biblijną”⁵. Nawet jeśli by przyjąć, że teologia biblijna jest istotną częścią teologii Benedykta XVI, wtedy i tak byłaby to teologia biblijna uprawiana nie dość czysto „teologiczno-biblijnie” – zbyt znaczona jest charakterem dogmatyka. Ewentualnie można by połączyć tytuł z podtytułem i wtedy książka byłaby o teologii biblijnej w temacie przymierza i jego wypełnienia się w Eucharystii, co byłoby już bliższe prawdzie.

Jak pisze autor *Przymierza i komunii*, jego książka nie ma być „traktatem ani rozprawą” (s. 17), lecz esejem: „podkreślam, że to, co tu piszę, stanowi esej”, „i dlatego dalsze strony można by nazwać ćwiczeniem z teologii wyjaśniającej” (s. 16). Szczerze stwierdzając, wpisanie się przez Hahna w taką formę nie bardzo odpowiada definicji eseju („krótka rozprawa naukowa lub literacka ujmująca temat w sposób subiektywny”⁶). Nie jest to rzeczywiście rozprawa stricte naukowa, raczej coś na pograniczu nauki i popularyzacji. Jednak autor stara się znaczyć sobą prezentację poglądów mistrza raczej ascetycznie:

Gdzieniegdzie musiałem oprzeć się pokusie przedstawienia prostego ciągu jego myśli. Chociaż mi się to udało, to nadal starałem się pomóc w zaprezentowaniu własnych idei Benedykta, zamiast po prostu przedstawiać swoje sposoby pojmowania tych zagadnień (s. 16–17).

W każdym razie nie jest Hahn bardziej subiektywny, niż jest to dopuszczalne w obiektywnym prezentowaniu poglądów innego teologa. Autor uznaje, że jego książka miałaby stanowić „podwaliny projektu Benedykta” (s. 17), które dopiero czekają na szeroko zakrojony projekt pogłębionego przyswojenia aspektów teologii papieża seniora.

W pierwszym rozdziale zatytułowanym *Nieznajomość Pisma Świętego jest nieznajomością Chrystusa. Projekt teologiczny Josepha Ratzingera* autor książki krótko prezentuje życiorys teologiczny i kościelny Ratzingera oraz wypisuje laurkę dla „światowej klasy teologa biblijnego”, jednego z „najsutelniejszych umysłów teologicznych świata” (s. 13) wykazującego „olbrzymią troskę o autentyczną interpretację Pisma Świętego” (s. 14). Odnotowany zostaje również wkład w kluczowy dokument *Vaticanum Secundum*, czyli konstytucję dogmatyczną

⁵ Tomasz Jelonek określa teologię biblijną systematycznym i prowadzonym w świetle wiary wykładem nauki Pisma Świętego. Chodzić w teologii biblijnej miałyby o całościowe ujęcie problematyki i jej systematyczne wyłożenie, zgodnie z przyjętą metodologią. Teologia biblijna różni się od egzegezy w tym, że próbuje ująć tematy biblijne w pewien system – por. *Wprowadzenie*, [w:] T. Jelonek, *Teologia biblijna*, Kraków 2011, dostępne także online: https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TB/petrus_2011_t_biblijna_00.html [dostęp: 3.07.2021].

⁶ Za *Słownikiem języka polskiego* PWN.

o Objawieniu Bożym *Dei verbum*. Hahn widzi teologię Benedykta XVI jako na wskroś biblijną, i dlatego nazywa ją teologią biblijną; jest ona syntezą współczesnych metod naukowych z teologiczną hermeneutyką egzegezy duchowej. Benedykt XVI jawi się „energicznym krytykiem tego, co opisuje jako pychę teoretyczną oraz praktyczne ograniczenia krytyki historycznej” (s. 22). Jeśli metoda historyczno-krytyczna wywołała kryzys wiary w Chrystusa, to z kolei wyrazem wizji teologicznej Benedykta jest chrystologia biblijna uprawiana na kartach *Jezusa z Nazaretu*⁷. Autor recenzowanej publikacji twierdzi, że w literaturze ten charakter myśli papieża seniora pozostaje w dużej mierze niezauważony, co razem z motywami osobisto-zawodowymi (oddziaływanie myśli Ratzingera na Hahna⁸) ma uzasadniać pomysł książki.

(...) w ostatnich latach coraz głębiej zdawałem sobie sprawę z faktu, jak silnie wpłynął na moją twórczość kontakt z jego myślą, który trwa już ponad ćwierć wieku. Na kolejnych stronach mam nadzieję wyrazić swoje uznanie dla sposobów i powodów uprawiania teologii i interpretacji biblijnej przez papieża Benedykta. Liczę także, że przedstawię swego rodzaju syntezę jego dzieła, ukazując główne zarysy jego teologii biblijnej (s. 16).

Benedykt zostaje uznany za myśliciela raczej symfonicznego niż systematycznego, w czym miałby przypominać bardziej Ojców Kościoła niż tuzów teologii systematycznej (Tomasz z Akwinu czy Matthias Scheeben⁹). Ojcowie uznawali, że „na prawdę składa się jedność różnorodnych elementów, podobnie jak symfonia łączy w pojedynczą, harmonijną całość muzykę wykonywaną na rozmaitych instrumentach”, i „tak właśnie jest z teologią biblijną Benedykta”, którego dzieła układają się „jak melodia polifoniczna z wielu rozmaitych tonów – biblijnych, historycznych, literackich, liturgicznych i patrystycznych” (s. 17)¹⁰.

⁷ Polskie wydanie wszystkich trzech tomów dzieła w: J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015 (*Opera omnia*, t. 6/1).

⁸ Hahn przyznaje się do tego wpływu w niedawnym wywiadzie, którego wywiadobiorcą był Matt Fradd, twórca znakomitego kanału *Pints with Aquinas*: <https://youtu.be/WY-6zu23mRKw> [dostęp: 3.07.2021].

⁹ Trzeba jednak dodać, że Ratzingerowi, ze względu na pełnione obowiązki, po prostu nie starczyło czasu na stworzenie wszechstronnego systematycznego dzieła, do którego się przymierzał.

¹⁰ „Mozart teologii” często odwoływał się do metafory symfonii – por. H. Seweryniak, *Teologiczna droga Josepha Ratzingera – papieża i współczesnego Ojca Kościoła*, [w:] *Niedźwiedź biskupa Korbiniana. W kręgu myśli teologicznej Benedykta XVI*, H. Seweryniak, K. Sitkowska, P. Artemiuk (red.), Płock 2011, s. 45. Przykładowe odwołania Ratzingera do metafory symfonii: J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*,

Teologia biblijna Benedykta XVI miałyby w przekonaniu Hahna odegrać rolę podobną do „teologicznej bomby zegarowej”, za jaką George Weigel uznał „teologię ciała” Jana Pawła II.

Na s. 28 znalazło się krótkie podsumowanie teologii biblijnej papieża seniora, które stanowić może drogowskaz na dalszą lekturę:

Jest to teologia, w której uwidacznia się zasadnicza jedność i ciągłość Starego i Nowego Testamentu, Pisma Świętego i liturgii, wiary i rozumu oraz egzegezy i dogmatu. Teologia ta jest chrystologiczna, eklezjologiczna i liturgiczna, a jej ukoronowaniem jest wizja królestwa Bożego w liturgii kosmicznej (s. 28).

Krytyka krytyki. Początek poszukiwania nowej syntezy teologicznej to tytuł rozdziału drugiego. Czytelnik zorientowany w kwestii Ratzingerowego apelu o samokrytykę metody historyczno-krytycznej znajdzie tutaj jedynie powtórkę. Metoda ta ze względu na samą strukturę wiary chrześcijańskiej jawi się niezbędnym narzędziem, wymaga ona jednak uznania własnych ograniczeń oraz otwarcia na hermeneutykę wiary¹¹.

Benedykt wzywa do czegoś, co oznacza po prostu „krytykę krytyki”. Nie próbuje odrzucać metod współczesnych badań nad Pismem Świętym. Pragnie natomiast „oczyścić” metodę historyczno-krytyczną przy użyciu samoanalizy, tak aby mogła pełnić swą właściwą funkcję w poszukiwaniu prawdy na świętych stronicach. Jego krytyka zdradza znajomość długiej historii „naukowej” interpretacji biblijnej oraz, w szerszym ujęciu, historii idei od czasów reformacji (s. 31)¹².

Właśnie historia posługiwania się metodą historyczno-krytyczną ukazuje, że współczesna egzegeza podlegała „kształtowaniu przez stanowiska hermeneutyczne i filozoficzne, przyjęte uprzednio przez egzegetów” (s. 34). Metodę historyczno-krytyczną znamionuje neoewolucyjny paradygmat oraz

tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 205, 530 (*Opera omnia*, t. 9/1); J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 859, 872, 928 (*Opera omnia*, t. 9/2).

¹¹ Więcej na temat uwarunkowań metody historyczno-krytycznej oraz ograniczeń w jej stosowaniu – zob. S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014, s. 45–94; o otwarciu metody na hermeneutykę wiary zob. także s. 95–122.

¹² Warto odnotować najnowszą publikację współautorstwa Hahna, w której doszukuje się on źródeł sekularystycznego podejścia do świętych pism jeszcze wcześniej niż w dobie reformacji – por. S. Hahn, B. Wiker, *The Decline and Fall of Sacred Scripture. How the Bible Became a Secular Book*, Steubenville 2021.

hermeneutyka podejrzeń każąca analizować święte teksty w oderwaniu od kontekstu eklezjalno-liturgicznego. Metoda formułuje jedynie hipotezy (hipotetyczność jako nowy rodzaj alegorezy) i pozostawia tekst w przeszłości (kosztem usłyszenia żywego Słowa Bożego). Hahn zwraca również uwagę za Ratzingerem na „samoograniczenie” rozumu – zawężone pojmowanie ludzkiej racjonalności, które skutkuje rozdzieleniem wiary i rozumu (teoriopoznawczy agnostycyzm pochodzący od Immanuela Kanta¹³). „Benedykt przyrównuje ten zwrot filozoficzny w egzegezie biblijnej do «postulatu obiektywności» w naukach przyrodniczych” (s. 40). Ze względu na apriorycznie przyjmowaną homogeniczność historii – odmawia się wszelkich ingerencji nadprzyrodzonych.

Co ciekawe, Benedykt XVI nie krytykuje metody historyczno-krytycznej z perspektywy wiary, lecz domaga się od niej samej krytyki dokonanej z pozycji naukowych:

Te niekwestionowane założenia metody historyczno-krytycznej – jej impuls neoewolucyjny, izolowanie tekstu biblijnego od Kościoła oraz sztywne rozdzielanie rozumu i wiary – zdecydowanie ograniczają jej użyteczność. W istocie rzeczy siła Benedyktowej krytyki rodzi się z jej nalegań, byśmy oceniali zasługi tej metody na gruncie czysto „naukowym” (s. 41)¹⁴.

Chodzi o uznanie granic samej metody i „oczyszczenia” jej z założeń ograniczających jej zużytkowanie, a następnie o poszerzenie pojęcia rozumu. Benedykt XVI wyzwał do ponownego przemyślenia relacji wiary i rozumu (por. słynny wykład w Ratyzbonie), których synteza załamała się w procesie sięgającym średniowiecza oraz reformacyjnego dążenia do „dehellenizacji chrześcijaństwa”. „Według Benedykta przemiany te – rozdzielenie wiary i rozumu oraz radykalne zredukowanie obu tych władz ludzkiego ducha – są zasadniczą przyczyną poważnych problemów występujących w dzisiejszym świecie” (s. 47).

W przekonaniu Ratzingera-Benedykta XVI jedynie hermeneutyka wiary ma moc wyjaśniającą, jako taka traktuje poważnie źródła (w przeciwieństwie do krytyki historycznej, która „tłumaczy” fakty inaczej, niż widzą je autorzy natchnieni, przez to, że wyrugowuje pierwiastek Boski) i jest zdolna do tworzenia syntetycznego ujęcia (jedność Biblii i jej wewnętrzna logika). Kwestie te

¹³ Na szkodliwy wpływ niemieckiego filozofa na biblijną egzegezę zwracał uwagę Ratzinger w swoim słynnym przemówieniu wygłoszonym w Nowym Jorku – por. J. Ratzinger, *Spór o interpretację Pisma Świętego. Kwestia podstawy i drogi egzegezy dzisiaj*, [w:] J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...* (*Opera omnia*, t. 9/2), dz. cyt., s. 696–721.

¹⁴ Por. S. Zatwardnicki, *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Lublin 2021, s. 209–210.

znalazły się w rozdziale trzecim: *Hermeneutyka wiary. Krytyczne i historyczne podstawy teologii biblijnej*. W przekonaniu papieża należy przezwyciężyć dualizm egzegezy i teologii, a teologię uczynić jednocześnie biblijną i systematyczną. Ponieważ teksty biblijne są Słowem Bożym skierowanym do ludzi *hic et nunc*, rozum i metody naukowe winny być włączone w żywą wiarę Kościoła jako adresata Słowa Bożego. Sama metoda historyczno-krytyczna odkryła zresztą zależność między Kościołem a Biblią.

Twierdzenie Hahna, że Benedykt XVI swoje przesłanki czytania Pisma Świętego wyprowadzał z podstaw Kościoła, wydaje się odkrywcze. We wczesnym chrześcijaństwie istniała jedność Słowa, sakramentów i autorytetu Kościoła i Tradycji. Dlatego egzegeza jako część eklezjalnej odpowiedzi na Słowo Boże winna brać pod uwagę doktrynalne, sakramentalne i liturgiczne tradycje Kościoła oraz tradycje interpretacji „duchowej”. Benedykt XVI podkreślał trzy kluczowe „ustanowienia” Kościoła pierwotnego: sukcesji apostoelskiej, kanonu oraz reguły wiary. Razem stanowią one zarazem o różnicy między Starym a Nowym Przy-mierzem, jak i o zasadniczej ciągłości Izraela i Kościoła (Jezus wyczekiwany Mesjaszem, Ewangelia wypełnieniem Tory, a Eucharystia Paschy). Przyjęcie kanonu oznacza uznanie „zwierzchnictwa Słowa”, sukcesja apostoelska wskazuje na nierozdzielność Słowa i świadectwa Kościoła o tym Słowie, zaś *regula fidei* staje się „kluczem interpretacyjnym” świętych pism, a tym samym syntezą tak świadectwa biblijnego, jak i wiary chrześcijańskiej. Wszystko to pozwala mówić o „słowocentryzmie” eklezjologii papieża seniora:

Benedykt przyjmuje istnienie pierwotnej, integralnej i nierozłącznej jedności Kościoła i Słowa. Ukazuje, że powiązanie to nie ma charakteru teoretycznego czy hipotetycznego, lecz oddaje historyczne okoliczności i rozwój istniejący we wczesnym Kościele. Dowodzi, że pierwotne instytucje Kościoła – kanon Pisma Świętego, sukcesja apostoelska i Tradycja oraz reguła wiary – były wzajemnie powiązane i nakierowane na liturgię sakramentalną i misję Kościoła. W końcu dowodzi, że wszystko w Kościele można rozumieć jako odpowiedź na spotkanie ze Słowem Bożym, które zgodnie z wiarą stało się ciałem w Jezusie Chrystusie (s. 77–78).

Amerykański teolog podkreśla również fundamentalną dla Ratzingera różnicę pomiędzy Objawieniem a Pismem Świętym: pierwsze jest sumą sposobów, którymi Bóg daje się poznać ludziom w ciągu historii zbawienia (i, dopowiedzmy, historii objawienia, bo zbawienie i objawienie pozostają nierozdzielne¹⁵), drugie

15

Gerald O’Collins podkreślał, że objawienie i zbawienie są „dwoma rozróżnialnymi, ale nierozdzielnymi wymiarami Bożej samokomunikacji”, a Chrystusowa „działalność objawiająca

jest tylko jednym, aczkolwiek ważnym elementem objawienia się Boga. Wydaje mi się, że Hahn niewystarczająco wyraził tutaj myśl Ratzingera, który zwracał uwagę przede wszystkim na odróżnienie samej rzeczywistości Objawienia od słownego świadectwa o nim¹⁶. Przypomniano również, że w Kościele pierwotnym określenie „Pisma” przysługiwało Staremu Testamentowi, a to, co dziś zwiemy Nowym Testamentem, było interpretacją Starego Przymierza z perspektywy chrystologicznej (*pneuma* wobec *gramma*). Następnie uwaga zostaje poświęcona Tradycji Kościoła oraz pamięci Kościoła. Tradycja jest całością odpowiedzi Kościoła na Słowo: w głoszeniu, nauczaniu, doktrynie i liturgii; jest, innymi słowy, „żywą, zbawczą i wyjaśniającą obecnością Chrystusa w Kościele” (s. 65). Kościół jest adresatem Słowa Bożego oraz jego *viva vox*. W kościelnej pamięci przechowywana jest pamięć o zbawczych dziełach Boga, a zwłaszcza o „wydarzeniu Chrystusa”.

Na uwagę zasługuje podkreślenie prymatu liturgii i sakramentów. Od początku tożsamość Kościoła budowała się na filarach Słowa i sakramentu. Ratzinger dostrzegał, że liturgia sakramentalna ukształtowała kanon i stanowiła pierwotną postać wyznania wiary. Słowo wzywa do nawrócenia (wyrażonego w akcie chrztu), kultu i adoracji oraz prowadzi ku spotkaniu z eucharystycznym Chrystusem. „To dążenie Słowa ku aktualizacji sakramentalnej również należy, zdaniem Benedykta, do pierwotnej struktury objawienia i Kościoła” (s. 69–70). Chrystus zwołuje lud wokół Nowego Przymierza zawartego w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, przypominanego i odnawianego w Eucharystii. W głoszeniu i liturgii przeszłe słowa i dzieła Jezusa stają się obecną rzeczywistością, a wierni wchodzą we współczesność z Chrystusem.

Benedykt nie „narzucał” założeń teologicznych na historię pierwotnego Kościoła, lecz odwrotnie – ukazywał, że wyrosły one z historycznego spotkania ze Słowem Bożym. Dlatego, „w przeciwieństwie do stanowczych założeń krytyki historycznej, struktury władzy, doktryny i liturgii Kościoła nie są historycznymi dodatkami przesłaniającymi Pismo Święte lub na nie nałożonymi, lecz stanowią historycznie konstytutywne wymiary Słowa” (s. 78). Jeśli z naukowego punktu widzenia prawomocność interpretacji biblijnej zależy od tego, na ile zachowuje ona integralność pism i nie nakłada na nie przyjętych z góry założeń, „hermeneutyka wiary” stanowić może alternatywę dla metody historyczno-krytycznej.

i odkupieńcza powinny być odróżniane, ale nigdy rozdzielane” – por. G. O’Collins, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, Kraków 2009, s. 207, 209. Por. również: G. O’Collins, *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016, s. 37–38.

¹⁶ Por. S. Zatwardnicki, *Księgi natchnione...*, dz. cyt., s. 30–37.

Kolejny rozdział (*Teologia, nauka duchowa. Jej misja i metoda w życiu Kościoła*) raz jeszcze podkreśla przekonanie Benedykta XVI o zależności metod teologicznych, hermeneutycznych i egzegetycznych od genezy Pisma Świętego i jego pierwotnej funkcji w ramach struktury Słowa i Kościoła. „Teologiczne i egzegetyczne dzieło Benedykta wyrasta zatem ze swego rodzaju *ressourcement*, to znaczy przywracania historycznego obrazu pierwotnej struktury objawienia Bożego w Kościele” (s. 82). Następnie Hahn streszcza podkreślany przez Benedykta XVI wymiar dialogiczny Objawienia. Dialog Bosko-ludzki osiąga szczyt we Wcieleniu Syna, a jego cel dokonuje się następnie w sakramentalnej posłudze Kościoła. Początek teologii znajduje się właśnie w dialogu Kościoła i Słowa – jest teologia próbą wykładni Słowa, a teolog może pełnić swoje zadanie pod warunkiem wypowiedzenia słowa wiary; wraz z przyjęciem wiary Kościoła poddaje swoje życie żywemu Słowu. Natura teologii jest eklezjalna, bo teolog czerpie ze Słowa skierowanego do Kościoła; dlatego dogmaty, nauczanie i liturgia są drogami poznania teologicznego. Już historyczne ujęcie wskazuje na nierozłączne aspekty objawienia Słowa Kościołowi, do których Ratzinger zalicza: Pismo, Tradycję i Urząd Nauczycielski.

Za najśmielsze i najważniejsze metodologicznie uznaje Hahn przekonanie Ratzingera o normatywności autorów Pisma Świętego; hagiografowie stają się normatywnymi teologami¹⁷, bo w ich sposobie mówienia wypowiada się sam Bóg. Pismo jest własną mową Boga, a autorzy natchnieni to *theologoi* (za Pseudo-Dionizym i św. Bonawenturą), przez których Słowo wypowiada siebie. W ten sposób Biblia jawi się wzorcem teologii, a hagiografowie normą dla teologów, którzy winni pozwolić Bogu być podmiotem ich teologii. Poza tym „teolodzy Nowego Testamentu zakładają, że poznanie Chrystusa i Jego Ewangelii nabywają tylko ci, którzy podążają za Nim jako uczniowie” (s. 95). W przekonaniu Benedykta „teologia i interpretacja biblijna cechują się wysokim stopniem odpowiedniości” (s. 92). Jest teologia nauką duchową, bo zajmuje ją naukowe badanie tego, co dotyczy Boga-Ducha (por. J 4,24) objawiającego się Kościołowi. Treścią teologii są przede wszystkim życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa („teologia jest zasadniczo chrystologią” – s. 93). Nawrócony teolog jest w stanie przyjąć Pismo jako Słowo Boże, a Kościół jako Lud Boży, w którym Słowo pozostaje żywe. Pismo i Tradycja tworzą niepodzielną całość, bo tekst nie istnieje poza właściwym jemu kontekstem (tworząca Tradycję wzajemność Słowa Bożego oraz odpowiedzi człowieka). „Dla Benedykta reformacyjna zasada

¹⁷ Polskie tłumaczenia dzieł Ratzingera mówią w tym miejscu o tym, że „Biblia staje się modelem wszelkiej teologii, a tworzący ją ludzie wzorcem teologa” – por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...* (*Opera omnia*, t. 9/1), dz. cyt., s. 261.

sola Scriptura nie jest ani wystarczająca dla teologii, ani spójna z «wewnętrzną strukturą» Słowa takiego, jakie przekazano nam historycznie w Kościele» (s. 99). Słowo, jakim interesuje się teologia, obejmuje więcej niż Słowo spisane w księgach natchnionych. Teolog jako wierny sługa Słowa staje w służbie słuchania i głoszenia Słowa Bożego, w którym może spotkać żywego Boga. „Teolog musi zatem przyjmować w stosunku do Pisma Świętego postawę niemal kultyczną” (s. 115), a „teologia na kolanach to teologia w służbie Słowa Bożego” (s. 116).

To wiara Kościoła nadaje Biblii jedność, integralność i ciągłość, w ramach których można dopiero zrozumieć Słowo Objawienia. Prawdę wiary postrzegać należy nie w pojedynczych formułach, lecz w wewnętrznym związku całości, który wynika z podmiotu Kościoła (i tym samym podmiotu teologii) trwającego organicznie w historii. Kluczem do rozumienia Pisma jest „hermeneutyka chrystologiczna”. Duch Święty przypomina uczniom Słowo Jezusa, które jest w istocie duchową i typologiczną interpretacją Starego Testamentu. Przepowiadanie chrześcijańskie i pisma nowotestamentalne idą za przykładem odczytania Pisma przez samego Jezusa. Hahn wychwytuje, że dla Benedykta XVI kluczową zasadą metodologiczną jest jedność wewnętrzna Biblii oraz Chrystus jako centrum ksiąg natchnionych.

Z podstawowej struktury Objawienia wynika, że teologia musi łączyć harmonijnie wysiłek wiary i rozumu. Oczekiwać należy od teologa łączenia naukowej ścisłości i pełnej czci miłości. Jako nauka duchowa teologia musi „rozważać Słowo objawione rozumem oczyszczonym przez wiarę, gdyż tylko w głębokiej jedności wiary i rozumu zachowujemy ludzką zdolność dosięgania tego, co nieskończone, transcendencji” (s. 109). Z samej natury Słowa jako prawdy o całej rzeczywistości wynika konieczność spotkania teologii z filozofią i naukami. Benedykt XVI za św. Augustynem uznaje chrześcijańską wiarę za *vera philosophia i religio vera*. Za nowoczesnym „samoograniczeniem” rozumu czai się jego zdaniem kantowska epistemologia wykluczająca metafizykę i Objawienie, które z kolei ukazuje racjonalność świata (na początku był Logos!). Słowo jest logiczne i racjonalne, ale poprzedza i przekracza rozum, jest więc darem Bożym. Dopiero akt wiary uwalnia ludzką racjonalność od narzuconych przez nią samą ograniczeń.

Piąty rozdział został okraszony przydługim, choć trafnie oddającym treść tytułem: *Odczytywanie testamentu Boga do rodzaju ludzkiego. Realizm biblijny, typologia i wewnętrzna jedność objawienia*. Czytelnik jest już niemal w połowie książki, kiedy natyka się na zdanie: „Niewiele nam już brakuje do naszkicowania zasadniczych rysów teologii biblijnej Benedykta” (s. 119). W Hahna rekapitulacji spuścizny Benedykta XVI termin „teologia biblijna”

odnosi się do całościowego rozumienia zbawczych prawd natchnionego Pisma Świętego w kształcie przekazanym przez Tradycję Kościoła. Rozumienie to opiera

się na jedności Starego i Nowego Testamentu, na Chrystusie jako kluczu interpretacyjnym do Pisma Świętego oraz na Boskiej liturgii Kościoła jako wypełnieniu i aktualizacji zbawczych prawd Pisma Świętego (s. 119).

Nasz autor, jak sam pisze, podejmuje staranie zakorzenienia dzieła Benedykta XVI „w jego poszukiwaniach nowej syntezy teologicznej, syntezy jednoczącej prawdy i nakazy wiary z narzędziami stosowanymi we współczesnych badaniach historycznych i literackich nad Pismem Świętym” (s. 119). Ponownie podkreśla się moc wyjaśniającą hermeneutyki wiary oraz normatywności autorów biblijnych w teologicznym podejściu. Zwrócono również uwagę na konieczność myślenia w komunii Kościoła nie tylko synchronicznej, ale i diachronicznej (*koinonia diacronica*), oraz na poszukiwanie „lepszego filozofii”, nieobcej dla analizowanych tekstów. Po raz kolejny przywołuje Hahn jeden z kluczowych motywów teologii biblijnej Benedykta XVI, czyli jedność Starego i Nowego Testamentu oraz ich interpretację w świetle Słowa Wcielonego w wierze Kościoła. „Świadectwo biblijne jest historią ludzką i historią Bożą” albo lepiej: „jest historią ludzką ukształtowaną przez spotkanie z żywym Bogiem. Następstwo wydarzeń zawartych w tej historii otrzymało jedność dzięki Kościołowi, który połączył Stary i Nowy Testament w jeden tekst kanoniczny” (s. 131).

Cztery strony dalej podobnie:

teologia i egzegeza Benedykta uznaje za absolutnie kluczową jedność historii zbawienia – odzwierciedloną w jedności Starego i Nowego Testamentu – jak również zasadę, iż Jezus Chrystus jest zarówno szczytem tej historii, jak i kluczem do interpretacji Objawienia Bożego w Piśmie Świętym (s. 135).

W kontekście jedności Biblii czy raczej jedności Bożego Słowa i działania zaświadczonego w księgach natchnionych pojawia się tytułowe przymierze. Stary Testament zmierzał ku Chrystusowi, w którym spełniły się wszystkie wcześniejsze słowa, a przez to „przymierze” otrzymało pełną postać Nowego Przymierza. Z jedności przymierza wynikają dwa poziomy sensu biblijnego: dosłowny/historyczny i duchowy, który wypływa ze struktury Objawienia biblijnego. Tutaj Hahn lokuje wkład Benedykta w pojmowanie natchnienia¹⁸ oraz „sensów” Pisma Świętego. Teksty biblijne powstawały w długotrwałym procesie relektur i reinterpretacji, która dokonywała się we wspólnocie wiary jako żywym podmiocie. Przywołana zostaje Ratzingerowska „nadwyżka”

¹⁸ Benedykt XVI stwierdzał jednak, że temat natchnienia domaga się teologicznego pogłębienia – por. Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, nr 19.

znaczenia, która wynika już z samej wielowymiarowości ludzkiego języka (transcendującego samego siebie), ale przede wszystkim związana jest z tym, że wydarzenia, w których działał Bóg, przewyższają ich „historyczną faktyczność” oraz jej słowne świadectwo. Stąd np. liturgia paschalna Izraelitów pozostawała ukierunkowana na wypełnienie w Eucharystii. „Ustanowienie Eucharystii przez Jezusa podczas ostatniej wieczerzy jest zatem częścią «nadwyżki» znaczenia, zaplanowanej w biblijnym wydarzeniu Paschy” (s. 139).

W związku z tym potrzeba metod, które uwzględnią tę „autotranscendencję” (s. 139)¹⁹ słów ku Bożemu Słowu. To transcendentne Słowo Boże udziela natchnienia słowom Pisma Świętego. Benedykt XVI mówi nie o czterech sensach, lecz o czterech stopniach/wymiarach egzegezy. Dyskutuje również ze współczesnym dualistycznym rozdzieleniem Słowa i wydarzenia. Każdy tekst poleca interpretować w dwóch krokach: pierwszy polega na uwzględnieniu kontekstu historycznego, a drugi całościowego procesu i centralnego dla niego wydarzenia Chrystusa. Właśnie z jedności Bożego działania w historii wynika lektura typologiczna, która wyrasta z symfonicznej relacji łączącej oba testamenty²⁰. Tekst biblijny niesie „Objawienie” jedynie wtedy, gdy jest czytany w Duchu Chrystusowym (por. 2 Kor 3,17). Oprócz wyznania wiary również liturgia pochodzi z natchnienia Ducha Świętego i jako taka pozwala interpretować biblijne dziedzictwo.

Szósty rozdział: *Teologia ekonomii Bożej. Przymierze, królestwo i historia zbawienia*. Hahn ukazuje w nim typologiczną lekturę stosowaną przez Benedykta XVI, która objawia Bożą „ekonomię”, a zatem pozwala również wnikać w „teologię”, czyli wewnętrzne życie Trójcy Świętej (od *oikonomia* do *theologia*). Ratzinger odwołuje się ponadto do patrystycznego terminu „pedagogia”, by ukazać długotrwały proces przygotowywania rodzaju ludzkiego do komunii z Bogiem. W ekonomii Bożej ujawnia się miłosny zamysł Boga, którego wolą jest *testamentum*, czyli przymierze z ludzkością. Przymierze stanowi zdaniem bawarskiego teologa treść i sens Pisma Świętego (klucz do całości), i jako takie staje się centralnym pojęciem chrystologii i eklezjologii. Jest to przymierze, można rzec, niesymetryczne, bo Bóg niczego tutaj nie otrzymuje, jest stroną, która jedynie obdarza. Stare Przymierze, a właściwie wzajemnie powiązane ze sobą przymierza, znajduje swoje wypełnienie w Nowym Przymierzu zawartym przez Chrystusa.

¹⁹ Inne tłumaczenia mówią o „samotranscendencji” – por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...* (*Opera omnia*, t. 9/2), dz. cyt., s. 717–718, 942.

²⁰ Dla Benedykta XVI całe dzieje stworzenia i zbawienia są symfonią na wiele głosów, w której motywem solowym jest Słowo – por. *Verbum Domini*, nr 7, 13.

Cały świat jawi się Ratzingerowi jako święta przestrzeń dla ustanowienia przymierza; innymi słowy, celem stworzenia jest właśnie przymierze jako historia miłości między Stwórcą a stworzeniem. Stworzony świat istnieje dla kultu, adoracji i uwielbienia Boga, a osobę ludzką znamionuje dialogiczny (relacyjny) charakter (człowiek stworzony na „obraz” Boga będącego komunią miłości). Odpowiedzią na wezwanie do komunii z Bogiem jest kult („dusza przymierza”), modlitwa i posłuszeństwo Słowu Bożemu. Pomiędzy kultem a prawem (etosem) istnieje wewnętrzny związek; porządek liturgiczny i moralny są dwoma stronami relacji przymierza (miłość synowska). Prawdziwym darem składanym Bogu może być jedynie człowiek. Przebóstwienie (*theosis*), kiedy to Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28), jest celem stworzenia i przymierza. Upadek człowieka polegał na tym, że poza przymierzem miłości próbował on stać się „boskim”; grzech polegał na wypaczeniu wolności i odrzuceniu prawdy o dialogicznej relacji między Stwórcą a stworzeniem.

Charakterystycznym i zasadniczym elementem teologii biblijnej Benedykta jest nacisk na „nierozdzielność” Starego i Nowego Testamentu, a także na stwierdzenie, że to Jezus Chrystus oraz Jego Kościół Nowego Przymierza są prawdziwym sensem i wypełnieniem ekonomii zbawienia, zamierzonej przez Boga od początku (s. 161).

Punkt kulminacyjny historii zbawienia ma charakter nie tylko chrystologiczny, ale i eklezjologiczny, a nawet liturgiczno-sakramentalny. To w Jezusie i związanym z Nim Kościele plan przymierza mający przemienić całą ludzkość zaczyna się spełniać, a definitywnego wypełnienia dostąpi na końcu czasów. Plan Boga objawiony i urzeczywistniony w Chrystusie musi zostać przyjęty w historii ludzkiej („już” i „jeszcze nie”). Benedykt XVI sprzeciwiał się wprowadzonej przez Marcina Lutra dialektyce Prawa i Ewangelii oraz ukazywał wewnętrzną ciągłość i spójność orędzi Synajskiego i Jezusowego czy szerzej: historii wiary i kultu Bożego. Jezus jest Torą Boga, która stała się ciałem, nowym i większym Mojżeszem; wszystkie zresztą tytuły chrystologiczne Nowego Testamentu zakorzenione są w Starym.

Podobnie oponował Ratzinger przeciw sztucznej dialektyce „Kościół a Królestwo Boże”. W dynamice pojmowanego jako całość Starego Testamentu rysuje się pewna trajektoria: od Izraela jako „pierworodnego syna” Boga przez „uosiobienie” tegoż synostwa w Dawidzie aż po prawdziwego Syna Bożego – Jezusa Chrystusa. Jezus jako prawdziwy Dawid głosi Królestwo Boże będące nową rodziną Bożą; gromadzi nowy lud, w którym przymierze z Abrahamem uzyskuje prawdziwy uniwersalizm. Urząd apostołski cechuje się zdaniem Ratzingera

charakterem kultycznym i liturgicznym. Pomimo różnicy między głoszeniem Jezusa o Królestwie Bożym a Kościołem nie można mówić o zerwaniu czy sprzeczności. Ratzinger odwraca drwinę Alfreda Loisy'ego, który twierdził, że „Jezus głosił Królestwo, a pojawił się Kościół”. Zdaniem bawarskiego teologa należy raczej powiedzieć: „Obiecano królestwo, a pojawił się Jezus”, który sam był głoszonym przez siebie Królestwem. Dlatego Kościół i Królestwo są jednym w Chrystusie, a w Jego obecności w Eucharystii gromadzi się eschatologiczny Lud Boży. Jak celem starotestamentalnego *qahal* było przypominanie i odnawianie przymierza na Synaju, tak nowotestamentalna *ecclesia* sprawuje pamiętkę Nowego Przymierza w Eucharystii. Kościół jest ludem Bożym nowego przymierza (ciągłość ze Starym Testamentem i nowość wynikająca z tajemnicy Chrystusa). Jak dla Izraela święto Pięćdziesiątnicy upamiętniało Przymierze Synajskie, tak dla rodzącego się Kościoła jest Pięćdziesiątnica świętem Nowego Przymierza i objawieniem prawdziwej natury Kościoła oraz Jego powszechnej misji.

Możemy zatem dostrzec, że dla Benedykta ekonomia Boża, objawiona w Piśmie Świętym, zaczyna się i kończy w Kościele. Kościół jest „wielką ideą Boga”, środkiem ostatecznego wypełnienia Jego planu przewidzianego od początku dla stworzenia. A skoro tak, to Kościół jest wypełnieniem starotestamentalnej idei Izraela istniejącego nie dla siebie samego, lecz dla przymierza zamierzonego przez Boga dla stworzenia (s. 179).

W siódmym rozdziale zatytułowanym *Przyjęcie zbawienia. Mistagogia i przemiana ofiary* autor recenzowanej monografii poświęca kwestii ciągłości kościelnej liturgii z ofiarą Chrystusa i Nowym Przymierzem ustanowionym w Ostatniej Wieczerzy. Kościół nie jest dodatkiem do planu Bożego; owszem, ma on „ontologiczne pierwszeństwo” i stanowi wewnętrzny cel stworzenia oraz przyczynę historii zbawienia. Kościół został ufundowany na nowej interpretacji Starego Testamentu i na sakramencie Eucharystii, upamiętniającej i odnawiającej wydarzenie Krzyża. Krzyż i Eucharystia są w istocie jedną tajemnicą paschalną. W liturgii Nowego Przymierza następuje spotkanie świata z Trójcą Świętą przez wydarzenie Paschy. Przebóstwienie rodzaju ludzkiego zrealizuje się na końcu czasu, ale zapowiadane jest i w jakiś sposób się dokonuje w każdej eucharystycznej celebracji.

Hahn nawiązuje również do terminu „mistagogia” zajmującego ważne miejsce w zainteresowaniach Benedykta XVI. Objasnianie sakramentów dokonuje się w świetle biblijnej historii zbawienia; nie chodzi jedynie o przekaz informacji, lecz o doprowadzenie wiernych do uczestnictwa w zbawczych tajemnicach zaświadczonych w świętych pismach, a celebrowanych w symbolach i rytuałach liturgii. Ekonomia Boża trwa bowiem w sakramentalnej liturgii Kościoła, w której

uobecnia się zbawcze dzieło Pana. Eklezjologia eucharystyczna (eklezjologia *communio*) widzi urzeczywistnienie się Kościoła oraz uobecnienie głoszonego Słowa w celebracji Eucharystii. Kościół trwa jako liturgia czy w liturgii, a można nawet powiedzieć, że Kościół jest Eucharystią. Staje się przez komunię z Ciałem i Krwią Pańską *communio* oraz *corpus Christi*.

Życie Chrystusa spędzane na modlitwie i uczestnictwie w liturgii Izraela ukazuje się jako liturgia; albo, inaczej, liturgia staje się rzeczywistością we Wcielonym. Chrystus zmierza ku Passze, a w Jego śmierci na Krzyżu wypełnia się *Exodus* Izraela; słowa Pisma w Nim stały się ciałem (por. Ps 22) i ukazały swój pełny sens. Nierozłączna jedność między słowami wypowiedzianymi na Ostatniej Wieczerzy a modlitwą Jezusa na Krzyżu ukazuje śmierć Chrystusa jako akt kultu – złożenie całego siebie w ofierze dla Ojca. Przyjęcie tej modlitwy-ofiary przez Ojca (Zmartwychwstanie!) umożliwia wszystkim ludziom włączenie się w dialog Syna z Ojcem. „Modlitwa Kościoła, liturgia, staje się zatem uczestnictwem w dziele samoofiarowania Chrystusa” (s. 194). Kult eucharystyczny nie jest dziełem Kościoła, ale odpowiedzią na inicjatywę z góry i działaniem Boga wobec wspólnoty.

Evangelia Jana prezentuje Jezusa jako „prawdziwego Baranka” i „żywą świątynię”; Wcielony ofiarowuje siebie samego i jest świątynią, w której zamieszkuje Bóg. „Nowa Pascha” dopełnia się przez Jego krzyżową śmierć. Jezus, a za Nim hagiografowie Nowego Testamentu, odczytują Krzyż „w kategoriach zarówno kultycznych, jak i historiozbawczych. Krzyż jest aktem liturgiczno-ofiarnym, przez który Bóg zawiera Nowe Przymierze z rodzajem ludzkim, wypełniając oczekiwania i wewnętrzny sens historii starotestamentalnej” (s. 197). Słowa z Ostatniej Wieczerzy łączą święto Paschy i Dnia Pojednania, przy czym Nowe Przymierze jest również wyjściem poza Stare w kierunku uniwersalizmu (por. Jr 31,31-34). „Jakkolwiek Nowe Przymierze jest radykalnie nowe, niemniej jego pełne znaczenie można ocenić tylko w świetle Starego Przymierza” (s. 200). Słowa z Synaju stają się w słowach ustanowienia realne i uduchowione, odkrywając w nich niemożliwa do przewidzenia głębia – pełniejsze, zamierzone przez Boga duchowe znaczenie. Chrystus zawiązuje braterstwo krwi między Bogiem i człowiekiem, które będzie odnawiane w kulcie eucharystycznym. „Dostrzegamy też tutaj, że w interpretacji Benedykta tekst kanoniczny Pisma Świętego okazuje się posiadać pewną liturgiczną trajektorię i teleologię” (s. 203).

Ofiara Słowa Wcielonego jest także wypełnieniem całej historii religii, opierającej się na zasadzie symbolicznej reprezentacji czy zastąpienia. Tutaj zamiast substytutu życia osoby ofiarującej – będącej wynikiem upadłej kondycji człowieka niezdolnego do pełnego ofiarowania się Bogu – niepokalany Baranek, Bóg i człowiek, składa samego siebie w ofierze; jako przychodzący od Boga, nie jest substytutem, ale prawdziwym zastępstwem. Jego samoofiara prowadzi

do wypełnienia „wewnętrznego dramatu” starotestamentalnej historii ofiary, a nawet kultów całego świata. W ten sposób Krzyż stał się

kluczem hermeneutycznym do rozumienia prawdziwej natury ofiary i kultu, jak również sensu misji Chrystusa. Swoim krzyżem Jezus unicestwił na zawsze pojęcie ofiary reprezentacyjnej czy też zastępczej. W krzyżu samoofiarowanie się Boga staje się drogą i wzorcem dla kultu Bożego sprawowanego przez ludzi. Na krzyżu prawdziwie czysty i niewinny Człowiek składa w ofierze siebie – swoje serce i umysł, ciało i krew, duszę i siłę – dla miłości Boga i z posłuszeństwa Jego woli (s. 206–207).

Tajemnica paschalna okazuje się wiązać z duchowym, typologicznym i liturgicznym odczytaniem historii Izraela; jest ostatecznym sensem Księgi Wyjścia oraz Paschy, a także całej historii zbawienia, która skupia się niejako w „punkcie” ostatecznej Paschy, a zatem jest przez nią interpretowana i zarazem ją interpretuje. Całe dzieje zbawienia okazują się historią wyjścia i jako takie wskazują na teologię egzystencji jako *ex-sistere*. Wszelki kult jest uczestnictwem w „Przejściu” Chrystusa. „Benedykt wciąż na nowo powraca do Wyjścia jako do zasadniczej struktury opisującej przebieg chrześcijańskiego życia”, i właśnie „w świetle tego dynamicznego dążenia od niewoli do wolności i od śmierci do życia musimy rozumieć jego pojęcie chrześcijańskiego kultu i ofiary jako wyjścia z wygnania własnego ja do Bożej ziemi obiecanej” (s. 214).

Rozdział przedostatni (*Liturgia kosmiczna. Królestwo eucharystyczne i świat jako świątynia*) podejmuje temat zwrotnego w dziejach historii ludzkiej wydarzenia Krzyża. Jest on zdaniem Benedykta aktem nowego stworzenia prowadzącym stworzenie do siebie samego. Pismo Święte ukazuje Ukrzyżowanie jako liturgię kosmiczną, ofiarę łączącą ziemię z niebem. Chrześcijanie włączają się do tej liturgii kosmicznej w liturgii Kościoła jako nowego Ludu Bożego stworzonego z przebitego Ciała Chrystusa. Przebity „bok” Nowego Adama zostaje odczytany typologicznie, w zestawieniu ze stworzeniem Ewy z Adamowego „boku” staje się znakiem narodzin Kościoła. Drugą typologią, z której korzysta Ratzinger, jest świątynia; śmierć krzyżowa oznaczała zniszczenie starej świątyni i dokonywanego w niej kultu ofiarnego – teraz prawdziwą świątynią okazuje się wydane Ciała Chrystusa. Chrześcijanie, stając się jednym Ciałem z Chrystusem, są nowym duchowym istnieniem włączonym w uwielbienie Boga.

Kult Nowego Przymierza jest wypełnieniem historii biblijnej i historii zbawienia; jak każda rzecz w Piśmie Świętym była nakierowana na to przymierze, tak każda rzecz w Kościele zwrócona jest na ogłaszanie Nowego Przymierza i sakramentalne wprowadzanie w nie ludzi. Misja Kościoła jest liturgiczna, a Boska służba liturgii prowadzi do przebóstwiającej *communio*. Znaczone

ciągłością i jednością (a nie rozdzieleniem i zerwaniem) ekonomia Boża każe widzieć Kościół jako kontynuację Izraela, a kult Nowego Przymierza jako oczyszczenie i udoskonalenie (a nie zniesienie) kultu Starego Przymierza. Eucharystia, podobnie jak kult liturgiczny Izraela, zorientowana jest na upamiętnienie i odnowienie przymierza. Nowość wynikająca ze Zmartwychwstania (zwycięstwo nad śmiercią!) każe uznać, że „Eucharystia jest świętem nowego stworzenia i Nowego Przymierza, celebracją ostatecznego wkroczenia Boga w historię i Jego zwycięstwa nad śmiercią” (s. 222), a także odnowienia historii i całego kosmosu.

Głębia Pisma Świętego jako zbawczego Słowa Bożego objawia się w modlitwie eucharystycznej. Jeśli cała Msza Święta złożona jest ze słów i modlitw czerpanych z natchnionych pism, to kulminacyjny moment polega na powtórzeniu słów Jezusa z Ostatniej Wieczerzy, kiedy to chleb i wino przemieniają się w Ciało i Krew Chrystusa. „Moc spowodowania w liturgii przez Słowo tej przemiany wypływa z wewnętrznej logiki krzyża i jego bliskiego połączenia ze słowami Jezusa na ostatniej wieczerzy” (s. 228). Raz jeszcze zostaje przypomniany nierozwalny związek Krzyża i rzeczywistości Ostatniej Wieczerzy jako antycypacji śmierci i jej przemiany w akt miłości. Mowa Chrystusa była zawsze sakramentalna, nieodłączna od Jego „Ja”, i taka też pozostaje w liturgii – sprawia to, co oznacza. „Centrum celebracji eucharystycznej zajmuje Pismo Święte, jako że liturgia urzeczywistnia i kontynuuje historię zbawienia, rozpoczętą na kartach Biblii” (s. 231). Benedykt XVI „zwraca uwagę na fakt, iż nowotestamentalna interpretacja typologiczna Starego Testamentu jest nakierowana na sakramentalne spotkanie z Chrystusem” (s. 234). Pismo czyta się w czasie liturgii typologicznie, a wszystko ciąży ku mistagogicznej komunii z wydarzeniami ogłaszanymi w natchnionych pismach. Historyczne wydarzenia stają się teraźniejszością i zostają włączone w sakrament; następuje stapianie się czasu (przeszłości, teraźniejszości i przyszłości) w teraźniejszej obecności Zmartwychwstałego.

Słowo słuchane na Mszy spotyka się z ofiarą Słowa w kanonie, czyli modlitwie eucharystycznej Kościoła, kiedy to „następuje kulminacja stwórczej mocy Słowa Bożego w historii” (s. 234). *Oblatio rationabilis* („ofiara rozumna”), czy też, za św. Pawłem, *logike latreia* (por. Rz 12,1), jest złączeniem ofiarowania uczestników liturgii z samoofiarowaniem się Logosu; utożsamieniem modlitwy Kościoła z modlitwą Chrystusa, z Jego darem dla Ojca, który na krzyżu był jednocześnie darem ludzkości. Kościół modli się wtedy, aby Logos ukształtował wierzących, „zlogizował” ich na swoje podobieństwo, tak aby mogli oni stać się Eucharystią²¹. W *oratio* ludzkie działanie zostawia miejsce *actio divina*;

²¹ Ten motyw teologii Ratzingera rekapitulował również polski teolog – por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 54, 56–57, 61–63.

następuje wtedy „zmiana substancji”, a stworzenie dotknięte w podstawie bytu antycypuje ostateczną przemianę całego świata w świątynię i włączenie świata w Ciało Chrystusa (przebóstwienie). Eucharystyczna transsubstancjacja jest „typem” eschatologicznej transsubstancjacji nowego nieba i nowej ziemi. Eschatologiczna orientacja ksiąg natchnionych realizuje się w liturgii, kiedy to Kościół wychodzi na spotkanie przychodzącego Pana; jest zatem liturgia antycypacją Paruzji, a nawet „wydarzeniem paruzijnym”. Królestwo Niebieskie, na którego ostateczne spełnienie wciąż oczekuje Kościół, realizuje się w pewnej mierze w Eucharystii.

Czas na ostatni rozdział o tytule: *Moc tajemnicy. Piękno i konieczność zadania teologa*. Hahn wyraża w nim przekonanie, że Ratzgingerowa analiza stworzenia i historii zbawienia otwiera „przed nami wyraźne drogi potencjalnych badań nad Pismem Świętym. A co więcej, jego hermeneutyka wiary pokazuje nam nowe możliwości praktykowania teologii” (s. 247). Papieża seniora podejście do Pisma polega na łączeniu modlitwy i badań, nauki i duchowości, akademickości i adoracyjności. W syntezie Benedykta XVI lektura ksiąg natchnionych pozwala usłyszeć żywe Boskie Słowo „w całości doświadczenia wiary Kościoła” obejmującej „liturgię i dogmat” (tamże). Autorowi recenzowanej monografii jawi się Benedykt XVI „prawdziwym reformatorem w duchu autentycznej odnowy”, ta zaś razem z prawdziwym rozwojem ma się „odbywać w hermeneutyce ciągłości oraz w duchu dokładnej refleksji nad początkami i źródłami Kościoła, mianowicie nad Pismem Świętym, liturgią, wyznaniem wiary i soborami” (s. 248).

Hahn podkreśla za Benedyktem XVI, że uczeni egzegeci i badacze Pisma często nie byli w stanie rozpoznać Jezusa jako Chrystusa, ponieważ zgubili proste spojrzenie na całość. Wykład Pisma, jak na to wskazuje treść historii kuszenia oraz przywoływana przez Benedykta XVI *Krótką opowieść o Antychryście*, może nawet stać się narzędziem szatana. Potrzeba modlitwy, pokory i prawdziwie kościelnego umocowania, żeby uprawiać prawdziwą teologię będącą rzecznikiem Słowa Chrystusa. W egzegezie ważne są cześć i posłuszeństwo Słowu Bożemu, miłosna kontemplacja staje się drogą poznania (przykładem jest tutaj Orygenes czy Ryszard ze św. Wiktora), a pycha (casus Tertuliana) nie pozwala na zgłębianie rzeczywistości nadprzyrodzonej. „Pokora, modlitwa i wiara działająca w miłości, poszukiwanie wołającego nas Chrystusa – oto zasadnicze cechy autentycznej *scientia Christi*, którą proponuje nam Benedykt” (s. 255) – podsumowuje Hahn. Egzegeza staje się pasjonująca, uważa Ratzinger, dopiero gdy interpretator odważy się czytać Biblię jako całość i jedność, w ramach której dopiero można mówić o jej różnorodności.

Samo zaś uprawianie teologii jest postrzegane przez Benedykta XVI „w obrębie wielkiej jedności Bożego planu objawionego w Piśmie Świętym”, a egzegeza

Pisma ma „prowadzić do «przeobóstwienia» stworzenia w liturgicznie składanej ofercie uwielbienia” (s. 257)²². Jak widać, w tej całościowej symfonii „Mozarta teologii” także nauka wiary i egzegeza służą temu celowi, jaki przepowiadany jest na kartach ksiąg natchnionych czy w słowie głoszonym przez Kościół. Benedykt XVI daje nam dostrzec „jedność Starego i Nowego Testamentu, Kościoła i Pisma Świętego, Słowa i sakramentu, Biblii i liturgii – jedność na służbie Bożego planu, którym jest udział w tajemnicy Boga” (s. 259). Również teolog włącza się w wielką wolę Bożą, i wzorem nowotestamentalnych teologów normatywnych staje w służbie kapłańskiej. Na przykład apostoł narodów prezentuje siebie jako sprawującego świętą – kultyczną – czynność głoszenia Ewangelii (por. Rz 15,16). „Ten piękny werset św. Pawła definiuje misję teologa biblijnego: stanie się prawdziwym liturgiem Jezusa Chrystusa, by pomagać w przemienianiu świata w liturgię kosmiczną, którą miał być na początku” (s. 259). Temu właśnie celowi, konkluduje amerykański teolog, poświęcił się Benedykt XVI.

Na całość monografii składają się prócz omówionych dziewięciu rozdziałów jeszcze indeks miejsc biblijnych (ponad 3 strony), indeks tematyczny (stron 8) oraz skróty (4 strony).

* * *

Wielką zasługą Scotta Hahna jest spojrzenie na teologię niejako „z lotu ptaka”, albo raczej z wewnętrznego sensu wypełniającego wszelkie teologiczne rozważania Josepha Ratzingera-Benedykta XVI. Przyznaję, że przystępowałem do lektury monografii zatytułowanej *Przymierze i komunია* z apriorycznym założeniem, że autor wybierze jakiś odpowiadający swoim zainteresowaniom fragmentaryczny aspekt dziedzictwa Ratzingera, który następnie omówi. Tego rodzaju „osąd” wydawał się uzasadniony podtytułem publikacji (*Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*), który od razu skojarzyłem z obszarem badań prowadzonych przez samego autora recenzowanej książki. W wyniku tej mojej „błogosławionej winy” doznałem jednak miłego zaskoczenia, a w pewnym sensie nawet olśnienia, gdy w trakcie lektury pozycji amerykańskiego teologa zostałem przekonany, że naprawdę uchwycił on istotne przesłanie teologii biblijnej Benedykta XVI. Chciałbym zatem w publicznym zadośćuczynieniu

²² Samą teologię Benedykta XVI też można widzieć jako „przeobóstwioną” właśnie ze względu na jej przesycenie natchnionymi pismami – por. P. Przyślak, *Via biblica*, [w:] *Via Benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, B. Ferdek, W. Trojnar (red.), Wrocław 2020, s. 25.

przyznać, że dwa słowa tytułowe rzeczywiście mogą stanowić „słowa kluczowe” w interpretacji spuścizny pochodzącego z Niemiec papieża seniora. W tym sensie dzieło Hahna jawi się jako obowiązkowe, również dla tych teologów zainteresowanych hermeneutyką Benedykta XVI (do których sam się zaliczam), którzy rekapitulując za nim podstawowe zasady katolickiej egzegezy, nie zwrócili należytej uwagi na uprawianą przez niego „metaegzegezę”. Jak pisze autor, jego celem było „zarysowanie podstaw ogólnej teologii biblijnej Benedykta oraz przypatrzenie się temu, jak wypracowana przez niego metoda teologiczna otwiera nowe perspektywy rozumienia treści wiary” (s. 165). Pytanie tylko, ilu biblistów i teologów będzie zdolnych do uprawiania *scientia fidei* na wzór tego, jaki proponuje papież senior?

Tego wielkiego plusu *Przymierza i komunii* nie przysłonią słabości, spośród których największą a niezawinioną przez autora będzie brak odwołań do adhortacji *Verbum Domini*, która powstała już po wydaniu książki (por. s. 25: „Kiedy piszę te słowa, skończył on właśnie przewodniczyć synodowi biskupów [...]"). Nie wiedzieć czemu, polskie wydawnictwo dopiero 12 lat po wydaniu oryginalnej publikacji zdecydowało się wydać tę książkę. Mimo stosunkowo bogatej literatury, często cytowanej, a nie tylko parafrazowanej, nie dysponował Hahn jednak zbiorem *Opera omnia* Ratzingera. Z kolei rodzimy wydawca odwoływał się do wcześniejszych tłumaczeń cytowanych dzieł bawarskiego teologa – zamiast skorzystać właśnie ze zbioru wydanego pod red. Krzysztofa Góździa i Marzeny Góreckiej. Nie zająknął się na temat istnienia tegoż nawet na s. 19 w przypisie nr 9, gdzie omawia publikację niemieckiego zbioru *Opera omnia*. Być może wskazuje to na fakt, że tłumaczenie „przeleżało” dłuższy czas gdzieś w szufladach Wydawnictwa Esprit? Lepiej jednak późno, niż gdyby wcale miało nie ujrzeć światła dziennego. Nie jest też dla mnie jasne, dlaczego nie skorzystano z już dostępnego tłumaczenia wystąpienia Ratzingera w luterzańskim Center on Religion and Society w Nowym Jorku albo przynajmniej nie odnotowano istnienia tej publikacji²³.

Dziwi czy nawet razi fakt, że Hahn omawiając teologię biblijną, w tym „hermeneutykę wiary” Benedykta XVI, właściwie nie odnotował teologicznego pogłębienia przez papieża seniora tzw. wielkich zasad interpretacji Biblii; na przykład termin „egzegeza kanoniczna”, często przywoływany przez papieża seniora, niemalże nie pojawia się na kartach książki (jest bodajże jedynie na s. 132 w przypisie nr 26). Samo teologiczne rozpracowanie struktury pierwotnego

²³ Por. prócz wyżej cytowanego tłumaczenia w ramach *Opera omnia*: J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, [w:] J. Ratzinger, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 89–123.

Kościół nie wydaje się wystarczające, żeby wskazówkom wymienionym w *Dei verbum* nr 12 dać odpowiednie uzasadnienie teologiczne. Monografia charakteryzuje się licznymi powtórzeniami, dotyczącymi właściwie wszystkich ważniejszych tematów (np. filozoficznych założeń metody historyczno-krytycznej²⁴ czy konieczności jej używania w egzegezie), które bynajmniej nie ułatwiają śledzenia linii przewodniej. Występują też liczne uproszczenia, dla przykładu w omówieniu stanowisk Martina Dibeliusa i Rudolfa Bultmanna. Być może pozycja miała z początku przybrać inną postać, na co mogłaby wskazywać zapowiedź znajdująca się w pierwszym rozdziale, a nie do końca odpowiadająca wersji ostatecznej:

W dalszej części tego eseju zajmę się przeanalizowaniem fundamentów oraz podstawowych zasad biblijnej wizji Benedykta. Następnie rozważę jego krytykę metod oraz założeń historycznej i literackiej krytyki Biblii. Później przypatrzę się podstawowym elementom czegoś, co Benedykt nazywa „hermeneutyką wiary”, przywracającą teologii i egzegezie ich pierwotne miejsce w Kościele i liturgii. Na końcu skrótkowo przedstawię teologię biblijną, wyrastającą z nowej hermeneutyki Benedykta, po czym zamknę nasze rozważania pewnymi refleksjami na temat jej konsekwencji i perspektyw dla egzegezy i teologii (s. 28).

Wystarczy spojrzeć na spis treści, żeby przekonać się, że to, co miało być „skrótowym przedstawieniem” czy przyjrzeniem się „podstawowym elementom” tzw. hermeneutyki wiary, zajęło ładnych kilka rozdziałów. Z kolei krytyka metody historyczno-krytycznej i prezentacja hermeneutyki wiary stanowią treść rozdziałów drugiego i trzeciego, trudno zatem mówić, że „na końcu” przedstawi się teologię biblijną i perspektywy dla egzegezy i teologii.

Gdyby nie pośpiech redakcyjny i korektorski, można by uniknąć licznych pomyłek: na s. 14 w przypisie nr 1 błędnie wpisano za Hahnem rok wydania (jest 1999, powinno być 2001); na s. 72 brakuje albo otwarcia i zamknięcia cudzysłowu, albo zmiany czcionki na cytat wyróżniony z tekstu; na s. 166 pojawia się literówka w cytacie (zamiast „polega na tym” otrzymujemy „polega nam tym”). Cytaty i odwołania do *Katechizmu Kościoła katolickiego* winny zawierać raczej numer niż stronę. Również tłumaczenie zawiera kilka słabszych miejsc. Dla przykładu na s. 117 otrzymuje czytelnik dwuznaczne stwierdzenie: „teolog nie opiera się w swej pracy na żadnych złudzeniach co do Bożego natchnienia”, podczas gdy chodzi o stwierdzenie, że sam teolog nie ma złudzeń, iżby miał

²⁴ Zarzut uzależnienia metody od przyjmowanej uprzednio filozofii przewija się nader często w *Przymierzu i komunii* – por. s. 32, 34, 54, 59, 120, 125, 143, 165, 197, 241.

podlegać natchnieniu. Sześć stron dalej tłumaczenie bez porównania z oryginałem pozostawi czytelnika z niezrozumieniem: „projekt teologiczny Benedykta wyrasta ze Słowa jako punktu (...)” – a chodzi raczej o to, że punktem startowym w tym projekcie jest Słowo (ang. *Benedict's theological project is undergirded by his departure point in the Word*).

Ks. Jarosław Tomaszewski

Facultad Teológica de Uruguay, Montevideo, Uruguay
merton6@wp.pl
ORCID: 0000-0003-3756-1015

Sprawozdanie: Przez wartości i kompetencje do sukcesu firmy. Konferencja otwierająca I edycję Akademii Przedsiębiorczości „Aptissimi”, Centrum Misji Afrykańskich – Borzęcin Duży, 17–18 września 2021 roku

Katolicyzm to nie jedynie akty pobożności, choć należy im oddać zawsze należny szacunek. To również ewangeliczna wizja społecznych więzi i wzajemnych osobowych odniesień. W roku beatyfikacji kardynała Stefana Wyszyńskiego, jednego z pierwszych kapłanów – promotorów i odkrywców wartości katolickiej nauki społecznej, podkreślenie znaczenia wiary dla wymiarów relacji socjalnych ma niebagatelne znaczenie. Bez wątpienia taki jest cel działalności mało wciąż znanej, a przecież ciekawej w inicjatywach Fundacji „Aptissimi” – czyli „Najlepsi z najlepszych”, podejmującej promowanie wartości chrześcijańskich w środowisku biznesowym, wspieranie przedsiębiorców oraz liderów w rozwoju profesjonalnych kompetencji w oparciu o fundamenty chrześcijaństwa, budowanie przywództwa w duchu służby, odkrywanie talentów jako darów, a także integralne motywowanie człowieka w wymiarze osobistym, zawodowym i duchowym.

Projekty fundacji wspierane są przez Duszpasterstwo Przedsiębiorców i Pracodawców „Talent” oraz New Culture Institute, a duchowe źródło swojej działalności znajdują w intuicji Ignacego z Loyoli, który w początkach założonego przez siebie zgromadzenia, przyjmując nowych kandydatów, wyznaczał zasadę: „przyjmujemy tylko najlepszych [łac. *aptissimi*]”. Z kolei narzędziem działalności fundacji jest Akademia Przedsiębiorczości, która pragnąc rozszerzenia wartości chrześcijańskich w kręgach polskiego biznesu, 17 i 18 września 2021 roku zorganizowała pierwszą konferencję dla przedsiębiorców otwartych na etykę katolicyzmu, zatytułowaną „Przez wartości i kompetencje do sukcesu firmy”.

Miejszem spotkania biznesmenów zainteresowanych nie tylko zawodowym sukcesem, ale też prawdziwymi wartościami, było nowo ufundowane i bardzo nowoczesne katolickie Centrum Misji Afrykańskich w Borzęcinie Dużym. Miejsce to wydaje się idealną przestrzenią do zrealizowania celów Akademii Przedsiębiorczości. W Centrum Misji Afrykańskich biznesmeni znaleźć mogli zarówno intymną, duchową przestrzeń w kaplicy Nawrócenia Świętego Pawła, bibliotekę, zmodernizowane, dogodne do studiowania i dyskusji sale konferencyjne, jak i sprzyjającą integracji środowiska strefę relaksu.

Można zauważyć z łatwością, że plan biznesowo-etycznego sympozjum i spotkania w Centrum Misji Afrykańskich podzielono na dwa sektory tematyczne. W pierwszym z nich omówiony został raczej osobisty sposób rozwoju człowieka zajętego profesją przedsiębiorcy. Dagmara Konarska w swoim wystąpieniu, zarazem wykładowym, jak i warsztatowym, starała się przedstawić katolicką możliwość łączenia godziwego zarobku ze szczerym pragnieniem służby. Co oczywiste, podobna symbioza nie jest prosta. Osoba ludzka jednak zdolna jest do samoopanowania, do autokorekty, do rezygnacji, dzięki którym możliwe staje się otwarcie na prawdziwe współczucie wobec potrzebującego człowieka. Cel prowadzenia biznesu, czyli zysk, nie musi być nieczysty. Co więcej, przedsiębiorczość powinna zakładać czystą intencję działania, i właśnie w przestrzeni tej czystej motywacji kryje się możliwość służby. Uczciwy zarobek powinien wręcz znaleźć dopełnienie w dzieleniu się z drugim. Narzędziem dzielenia zaś może być praktyczna służba, realizowana w wymiarze bezpośredniej, dobrze wymierzonej jałmużny czy wspierania konkretnych inicjatyw edukacyjnych bądź społecznych. Zysk nie musi napędzać pazerności. Przeciwnie, może być drogą do dzielenia się umiejętnościami i sukcesem.

Tę samą intuicję rozwijał w swoim wykładzie duszpasterz przedsiębiorców ks. Przemysław Król, przedstawiając temat *Powołani do sukcesu: prawdziwi przedsiębiorcy – prawdziwe historie*. W człowieku jest obecna silna potrzeba doświadczenia spełnienia w życiu. Wiara, choć otwarta już w punkcie wyjścia na dar wieczności, nie neguje jednak dobrze przeżytego doczesnego życia. Co więcej, chrześcijaństwo zakłada, że nie można wartością zbawienia wiecznego posługiwać się jakby maską, która przesłania niedociągnięcia doczesności. Stąd też człowiek wierzący, który pragnie osiągnąć zbawienie, nie wchodząc w stany grzechu, może pragnąć realizacji swoich talentów, zdolności oraz pomysłów. W tym sensie jego życie stanie się historią prawdziwą, żywą i wyrazistą.

W podobnym duchu swoją godzinę zajęć poprowadził Janusz Dziewit, dotykając w wystąpieniu pytania *Czy można i po co być szczęśliwym w pracy?* Profesja w języku wiary to bowiem powołanie, a nie tylko konieczność finansowego utrzymania się lub ambicjonalne poszerzanie dotychczasowego stanu

posiadania. Człowiek, który potrafi poszerzyć wizję i sposób funkcjonowania w miejscu pracy o ten właśnie osobisty wymiar powołania – profesjonalny warsztat jako dar dany z wysoka, a nie jedynie żmudna ścieżka czysto doczesnego męczącego wyścigu opanowanych żądzą zysku konkurentów – odnajduje w pracy głębię osobistego szczęścia.

Blok osobowego podejścia do tematu łączenia obiektywnych wartości etycznych, kompetencji i sukcesu w pracy biznesowej zamknęło spotkanie poprowadzone przez Macieja Borowiaka *Co zrobiłem, gdy poznałem siebie? Moja droga do zarządzania opartego o wartości*. Wykładowca zwrócił tu uwagę na pożyteczny w kontekście całości aspekt psychologiczny. Osoba nieświadoma siebie jest również nieświadoma wartości. Moralność człowieka, który nie zna swojego stanu emocjonalnego, duchowego czy ideowego, nie może być dojrzała. Narzędziem stosowania wartości jest świadomość. Stąd też jednym z ostatnich aspektów twórczej pracy przedsiębiorcy, jeszcze przed aplikacją poziomu etycznego, będzie stała, systematyczna i ukierunkowana praca nad sobą: nad stanem emocji, nad umiejętnością przechodzenia sytuacji kryzysowych, a to wszystko w połączeniu i proporcjonalnym odniesieniu do sfery pracy duchowej oraz intelektualnej.

Równie ciekawie przedstawiony został drugi blok tematyczny sympozjum w Centrum Misji Afrykańskich, tym razem już nie tyle skupiony na osobie ludzkiej w biznesie, co na samym przedsiębiorstwie jako wspólnotcie ludzi twórczych, dojrzałych i wartościowych moralnie. Tę część rozważań i dyskusji otworzył wykład Patrycji Załuskiej *Jak myślenie projektowe może porządkować procesy w firmie?* Prelegentka zwracała uwagę przede wszystkim na potrzebę planowania i porządku w procesie wspólnej pracy. Człowiek źle poinformowany, uwikłany w sieć zmiennych bądź sprzecznych decyzji, nie skupia się na pracy twórczej, ale wchodzi w postawy obronne. Pragnie przetrwać zagrożenie i stres. Niezbędnym wymiarem współpracy w biznesie będzie więc projekt organizacyjny, czyli podstawowe uporządkowanie pracy twórczej, będącej wyrazem szacunku do drugiego człowieka. Ireneusz Konarski, jakby w nawiązaniu do wyżej wspomnianego wątku, kwestii planowania i uporządkowania wspólnej pracy nadał już dalekowzroczą nazwę i wizję: strategia. W dobrze rozwijającym się przedsiębiorstwie, opartym na wartościach chrześcijańskich, plan i porządek to projekt podstawowy, ale trzeba iść dalej. Osoba oddaje się całkowicie realizacji jakiejś wizji twórczej, gdy wie, że jej życie jest objęte całościową strategią w miejscu jej zatrudnienia, że szanowany jest jej czas wolny i czas życia rodzinnego oraz odpoczynku, że w biznesie myśli się tak o jej młodych, produktywnych latach, jak też o późnej starości. To jest strategia promująca człowieka, a zarazem rozwijająca przedsiębiorstwo. Zakład biznesowy rozwija się, gdy strategię tworzą w nim i przejmują naprawdę szczęśliwi ludzie.

Wydaje się, że podczas sympozjum niezwykle wartościwny wykład Igora Gielniaka poświęcony pytaniu *Jak przejść przez kryzys w biznesie? Droga kobiety, droga mężczyzny*. Prelegent starał się w swoim wystąpieniu przede wszystkim zaktualizować kwestię twórczej pracy biznesowej w kontekście pandemicznego zastoju, który z punktu widzenia ekonomicznego jest długotrwałym stanem kryzysu. Ów kryzys to nie tylko braki szerszych perspektyw materialnego rozwoju, ale również dręcząca człowieka pasywność zupełnie przecież niezgodna z naturą samej przedsiębiorczości. Inaczej ów pasywny kryzys przeżywa kobieta, inaczej mężczyzna. Uwzględnienie specyfiki tego czasu może być kluczem nie tylko do przezwyciężenia pandemicznego kryzysu; może także proponować niespodziewane rozwiązania, które bez kryzysu nie pojawiłyby się nigdy.

Sympozjalną sekcję zagadnień społecznych zamknął wreszcie wykład Kamili Drzewieckiej *Jak nie drzwiami, to oknem. O determinacji w biznesie*. Pandemia jest poważnym utrudnieniem w działalności biznesowej, lecz człowiek przekracza zaskakujące utrudnienia. Determinacja w przedsiębiorczości to stan twórczej nadziei, zdolności do przezwyciężenia chwilowego zastoju i jeszcze śmielszej strategii ekonomicznego oraz etycznego postępu.

Fundacja „Aptissimi” proponując młodym biznesmenom wrześnie spotkanie w Centrum Misji Afrykańskich, otworzyła szeroki horyzont możliwości i nadziei dla połączenia obiektywnych wartości z osobistą twórczością człowieka ambitnego. W dobie pandemicznego zniechęcenia i ciężaru takie myślenie może wejść w zasadzie w kanon chrześcijańskiego proroczego świadectwa. Ewangelia to bowiem nie tylko głęboka praktyka duchowa; to nade wszystko spójne, dalekowzroczne i śmiałe działanie pełne wartości. Chrześcijaństwo duchowe i praktyczne zawsze było awangardą społeczeństwa. Apatyczny człowiek współczesnego świata również potrzebuje takiego profilu chrześcijańskiej nadziei.

Spis treści

SŁOWO WSTĘPNE

SŁAWOMIR STASIAK

Teologia jest nauką	5
Theology is a Science	5

BIBLISTYKA

LUBOMÍR HAMPL

Przekłady biblijne nazw należących do kategorii pojęciowej ptractwa w Księdze Hioba 28,7 z bazowym komponentem leksykalnym <i>ostříž</i> i <i>kobuza</i> – na materiale czeskim i polskim	7
Bible Translations of Names From the Conceptual Category of Birds in the Book of Job 28:7 with the Base Lexical Component of ‘Ostříž’– ‘Kobuz’ on Czech and Polish Materials	7

JAN KLINKOWSKI

Od oczyszczenia Świątyni Jerozolimskiej do Jezusowego „pragnę” (<i>dipsao</i>) na krzyżu	29
From the Cleansing of the Jerusalem Temple to Jesus's "I Thirst" (<i>dipsao</i>) on the Cross	29

PRZEMYSŁAW KUBISIAK

Jaskinia Makpela (<i>mi'arat hammakpelah</i>). Tradycja żydowska i archeologia świętych grobow w Hebronie	61
Cave of Machpelah (<i>mi'arat hammakpelah</i>): Jewish Tradition and Archeology of Holy Graves in Hebron	61

TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

ADAM DROZDEK

Botanical Theology of Julius Bernhard von Rohr	77
Teologia botaniczna Juliusa Bernharda von Rohr	77

THOMAS JOSEPH WHITE

Wiedza włana Chrystusa	93
The Infused Science of Christ	93

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI

Świętość Kościoła a świętość Pisma	121
The Holiness of the Church and the Holiness of Scripture	121

TEOLOGIA PASTORALNA

JERZY ADAMCZYK

Praktyka umieszczania w kościołach świętych obrazów	161
The Practice of Placing Sacred Images in Churches	161

BARTOSZ TROJANOWSKI

Aplikowanie intencji Mszy Świętej za żywych i zmarłych. Podstawy teologiczne i normy prawa kanonicznego	181
Application of the Intentions of the Holy Mass for the Living and the Dead: Theological Basis and Norms of Canon Law	181

HISTORIA KOŚCIOŁA

MAIK SCHMERBAUCH

Die Vinzentinerinnen im Breslauer Annakrankenhaus während des Dritten Reiches und in der Nachkriegszeit (1933–1947)	203
The Daughters of Charity in the Saint Anne's Hospital in Breslau During the Third Reich and in the Post-War Years (1933–1947)	203

FILOZOFIA

MATEUSZ BIERNACZYK

Kosmologia mediopłatońska w pismach Tacjana Syryjczyka i Atenagorasa z Aten	223
Medioplatonic Cosmology in the Writings of Tatians the Syrian and Athenagoras of Athens	223

NAUKI SPOŁECZNE

PIOTR DUDA

La famiglia è la scuola di solidarietà secondo l'insegnamento di San Giovanni Paolo II	249
Rodzina szkołą solidarności według nauczania św. Jana Pawła II	249

RYSZARD FICEK

- Irrational Rationality of Individualism, Tortuous Logic of Collectivism,
and Cardinal Stefan Wyszyński's Integral-Humanist Concept of Socio-Political Life 273
- Irracjonalna racjonalność indywidualizmu, pokrętna logika kolektywizmu
i Stefana Wyszyńskiego integralnie humanistyczna koncepcja życia społeczno-
-politycznego 273

REFERATY, SPRAWOZDANIA I RECENZJE

NATHAN RON

- Book review: Rajmund Pietkiewicz, *In Search of 'the Genuine Word of God':
Reception of the West-European Christian Hebraism in the Polish-Lithuanian
Commonwealth in the Renaissance*, translated from Polish by Monika and Jacek Szela,
Göttingen 2020, pp. 346 309

KS. HENRYK SEWERYNIAK

- Recenzja: Andrzej Kansy, *Funkcje prasy wyznaniowej. Studium na przykładzie
mariawitów*, Wydawnictwo Naukowe Mazowieckiej Uczelni Publicznej w Płocku,
Płock 2020, ss. 428 313

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI

- Recenzja: S. Hahn, *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*,
Wydawnictwo Esprit, Kraków 2021, ss. 272 325

KS. JAROSŁAW TOMASZEWSKI

- Sprawozdanie: Przez wartości i kompetencje do sukcesu firmy. Konferencja
otwierająca I edycję Akademii Przedsiębiorczości „Aptissimi”, Centrum Misji
Afrykańskich – Borzęcin Duży, 17–18 września 2021 roku 347

RECENZENCI WROCŁAWSKIEGO PRZEGLĄDU TEOLOGICZNEGO NR 2/2021
REVIEWERS OF WROCŁAW THEOLOGICAL REVIEW NO. 2/2021

- Rev. Prof. Dr Hab. Paweł Bortkiewicz, Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland
Rev. Prof. Dr Hab. Stanisław Dziekoński, Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland
Rev. Prof. Dr Hab. Mieczysław Kogut, Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
Rev. Prof. Dr Hab. Janusz Królikowski, Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland
Rev. Prof. Giulio Maspero, Pontificia Università della Santa Croce, Italy
Rev. Prof. Dr Hab. Jarosław Merecki, Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia; Pontificia Università Lateranense, Italy
Rev. Prof. Dr Hab. Henryk Seweryniak, Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland
Prof. Dr Hab. Wojciech Szczerba, Evangelical School of Theology in Wrocław, Poland
Rev. Prof. Dr Hab. Wiesław Wenz, Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
Rev. Prof. Dr Hab. Janusz Węgrzecki, Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland
Rev. Prof. Dr Hab. Mirosław Wróbel, John Paul II Catholic University of Lublin, Poland
Rev. Dr Hab. Jan Klinkowski, Associate Professor Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
Rev. Dr Hab. Wiesław Kraiński, Associate Professor Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland
Rev. Dr Hab. Piotr Łabuda, Associate Professor Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland
Dr Hab. Joanna Mysona Byrska, Associate Professor Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland
Rev. Dr Hab. Marek Saj, Associate Professor Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland
Rev. Dr Hab. Arkadiusz Wuwer, Associate Professor University of Silesia in Katowice, Poland
Rev. Dr Hab. Norbert Jerzak, Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
Dr Anna Rambiert-Kwaśniewska, Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
Rev. Dr Hab. Janusz Wilk, University of Silesia in Katowice, Poland
Rev. Dr Hab. Jan Wolski, Higher Theological Seminary in Łódź, Poland
Dr Joanna Jaromin, University of Opole

Wytyczne dla autorów

1. Każdy deponowany we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym manuskrypt powinien uwzględnić zamieszczone poniżej normy. Jeżeli tekst nie spełnia wymagań poniższej instrukcji, zostanie usunięty do archiwum, a Autor zostanie poproszony o poprawienie tekstu i ponowne jego zgłoszenie. Dopiero gdy artykuł spełnia wymagane wytyczne, może zostać poddany procesowi recenzyjnemu.
2. W czasopiśmie mogą być opublikowane jedynie artykuły spełniające kryterium wysokiego poziomu naukowego i oryginalne, tzn. takie, które do tej pory nie były publikowane.
3. Zgłaszane manuskrypty nie mogą zostać złożone w tym samym czasie do innego czasopisma lub monografii współautorskiej i wieloautorskiej (np. w celu zwiększenia prawdopodobieństwa publikacji). Nie mogą być również udostępnione online w tym samym lub innym języku. Teksty, które ukazały się lub mają się ukazać w innym periodyku, nie zostaną przyjęte do publikacji. Autor zostanie poproszony w procesie przesyłania manuskryptu o oświadczenie, że przesłany tekst nie był dotąd publikowany i nie został złożony do recenzji w innym czasopiśmie naukowym.
4. Wrocławski Przegląd Teologiczny przyjmuje artykuły w języku polskim, angielskim, niemieckim, francuskim, hiszpańskim i włoskim.
5. Autor może przesłać większą liczbę tekstów, ale winien być świadomy, że do jednego numeru czasopisma może zostać zakwalifikowany tylko jeden artykuł tego samego autora. Redakcja dopuszcza możliwość opublikowania jednego artykułu oraz jednej recenzji tego samego autora w jednym numerze.
6. Maksymalna długość deponowanego manuskryptu wynosi:
 - dla artykułu naukowego oraz artykułu recenzyjnego: 55 000 znaków ze spacjami, włączając w to przypisy;
 - dla referatu, recenzji publikacji naukowej lub sprawozdania z konferencji, symposium czy zjazdu naukowego: 25 000 znaków ze spacjami.
7. Przeznaczony do publikacji artykuł powinien zostać starannie przez autora sprawdzony pod kątem językowym oraz edytorskim. Tekst należy przygotować w formacie Microsoft Word (DOC lub DOCX) przy użyciu czcionki Times New Roman:
 - o wielkości 12 pkt i odstępach 1,5 wiersza – dla tekstu głównego;
 - o wielkości 10 pkt i odstępach 1 wiersza – w przypadku przypisów.
8. Deponowany artykuł winien charakteryzować się przejrzystą i typową dla tekstów naukowych strukturą – z wyraźnie zaznaczonym wstępem, rozwinięciem w kolejnych paragrafach i zakończeniem.
9. Cytaty dłuższe niż 250 znaków ze spacjami powinny stanowić oddzielny akapit i zostać sporządzone mniejszą czcionką (10 pkt). Należy też pominąć znak graficzny otwierający i zamykający cytaty.

10. Redakcja wymaga sporządzenia bibliografii końcowej w porządku alfabetycznym i w systemie ciągłym (bez podziału na kategorie).
11. Należy stosować wyłącznie przypisy dolne. Niedozwolone są przypisy zawarte w tekście głównym lub końcowe. W odnośnikach należy używać cyfr arabskich.
12. Przypisy i bibliografia w deponowanych manuskryptach winny zostać dostosowane do zasad przyjętych we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym. Autor może zapoznać się z ostatnimi numerami archiwalnymi czasopisma, w których znajdzie adekwatne przykłady, na których winien się wzorować (zob. archiwum).
13. Należy ograniczyć do minimum formatowanie tekstu.
14. Autorzy proszeni są o transliterowanie słów zapisywanych alfabetem różnym od łacińskiego (hebrajskich, greckich, aramejskich, koptyjskich i in.) wedle wzorów proponowanych w:
 - *The SBL Handbook of Style* (wyd. 2, Atlanta GA 2014), § 5.1–9 – w przypadku autorów zagranicznych;
 - tomach z serii *Nowy Komentarz Biblijny* – w przypadku autorów polskich.
15. Jeżeli deponowany manuskrypt zawiera materiał trudny w edycji (zawierający tabele czy grafikę) oraz inną niż Times New Roman czcionkę (np. hebrajską, grecką, syryjską, koptyjską itd.), autor jest proszony o przesłanie pliku pomocniczego w formacie PDF.
16. Autor zobowiązany jest do dostarczenia wszelkich wymaganych danych:
 - tytułu manuskryptu i jego tłumaczenia na język angielski;
 - abstraktu w języku, w którym manuskrypt był pisany, oraz w języku angielskim (prosimy nie załączać streszczeń w innych językach) o długości do 300 słów;
 - słów kluczowych w języku manuskryptu oraz po angielsku;
 - bibliografii;
 - biogramu o długości do 100 słów.

W metadanych wprowadzanego artykułu, a także w samym deponowanym artykule, winny się znaleźć wszystkie wyżej wymienione dane z wyjątkiem biogramu. Biogram autor wprowadza w czasie rejestracji, a następnie, przy przysyłaniu kolejnych tekstów, może edytować go i wprowadzać zmiany, jeśli sytuacja tego wymaga.
17. Wymagane jest, ze względu na obecne standardy publikowania, podanie indywidualnego numeru ORCID (Open Researcher and Contributor ID).
18. Tytuł artykułu powinien być odpowiednio sformułowany. Stanowi on niejako „wizytówkę” nie tylko tekstu, ale i czasopisma. Od właściwie dobranego tytułu zależy może, czy potencjalny czytelnik zdecyduje się sięgnąć po artykuł. W związku z tym tytuł winien być atrakcyjną i adekwatną reprezentacją głównej idei przyświecającej autorowi. Oznacza to, że musi zawierać tyle słów, aby adekwatnie oddawać zawartość i cel pracy. Winien uwzględniać jak najwięcej informacji oraz zachęcać do przeczytania artykułu.
19. Artykuł powinien zostać poprzedzony streszczeniem o długości nieprzekraczającej 300 słów. Abstrakt jest kluczowy dla potencjalnego czytelnika, który zwykle

rozpoczyna swój kontakt z tekstem od tytułu i właśnie od streszczenia. W wielu bazach danych czy wyszukiwarkach będzie to jedyny dostępny dla użytkownika fragment pracy, a dla czytelnika zagranicznego – być może jedyna zrozumiała część. Dlatego abstrakt powinien być przygotowany bardzo solidnie. Należy wziąć pod uwagę, że winien on być zwięzłym „wyciągiem” z całego artykułu. Jest to jak gdyby „spis treści” – odzwierciedlenie głównych myśli tekstu. Powinien zawierać wszystkie słowa kluczowe oraz te użyte w tytule manuskryptu. Oczekuje się w tym fragmencie pracy prostych konstrukcji zdań, aby streszczenie było łatwo zrozumiałe dla czytelnika.

20. Słowa kluczowe powinny być starannie dobrane. Redakcja czasopisma oczekuje od autora doboru wyrażen najbardziej reprezentatywnych dla treści pracy. Mają one zawierać wszystkie istotne terminy z tytułu i abstraktu pracy. Należy uwzględnić, że słowo kluczowe w rzeczywistości może składać się z kilku wyrazów (np. „papież Franciszek”, „teologia kontekstualna” itd.), choć powinno być możliwie najkrótsze. Przyjęta we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym liczba słów kluczowych wynosi od 5 do 10, przy czym większa liczba zwiększa szanse odnalezienia tekstu w wyszukiwarkach internetowych czy bazach danych.
21. Autor winien dołożyć wszelkich starań, by zapobiec rozpoznaniu jego tożsamości przez recenzenta. W tym celu powinien podjąć odpowiednie kroki w odniesieniu zarówno do treści tekstu (nie wolno podpisywać tekstu ani na początku, ani na jego końcu, należy także unikać tak sformułowanych nawiązań do swoich wcześniejszych publikacji, które pozwalałyby na zidentyfikowanie tożsamości autora), jak i do właściwości (tzw. metadanych) pliku. Wytyczne te zostały opisane w okienku „Zapewnienie ślepej recenzji”, które pojawia się w czasie deponowania manuskryptu (krok 2. w procesie przesyłania tekstu).
22. Redakcja Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego wymaga od autorów ujawnienia wkładu wszystkich, którzy przyczynili się do powstania deponowanej pracy. Autor publikacji winien mieć świadomość obowiązku ujawnienia, kto jest autorem pomysłu publikacji, zastosowanych przesłanek, metody, planu itd. Główna odpowiedzialność za wyjawienie pełnej informacji spoczywa na autorze.
Redakcja wdraża tzw. zaporę *ghostwriting* (autorstwo ukryte), *guest authorship* (autorstwo pozorne) i *gift authorship* (autorstwo grzecznościowe):
 - autorstwo ukryte. Autor-widmo (ang. *ghost author*) to ktoś, kto został pominięty na liście autorów, pomimo że kwalifikował się do autorstwa (np. analizował dane statystyczne). Z sytuacją *ghostwriting* mamy do czynienia w sytuacji, gdy ktoś wniósł istotny wkład w powstanie publikacji, a jego udział nie został ujawniony; innymi słowy, nie został ani zaznaczony jako współautor tekstu, ani wymieniony w podziękowaniach dołączonych do tekstu;
 - autorstwo pozorne. Autor gościnny (ang. *guest author*) to ktoś, kto został wymieniony na liście autorów, choć nie spełnia kryteriów autorstwa. *Guest authorship* oznacza, że komuś, kto miał znikomy udział w powstaniu publikacji lub nie miał

takiego udziału w ogóle (np. nie angażował się ani w badanie, ani w pisanie), przypisuje się autorstwo czy współautorstwo;

- autorstwo grzecznościowe. Autor grzecznościowy (ang. *gift author*) to ktoś dopisany do publikacji w zamian za dopisanie rzeczywistego autora do publikacji autora grzecznościowego (tzw. wzajemne wzmacnianie).

Aby zapobiec wszystkim wyżej wymienionym przypadkom autorstwa ukrytego (*ghostwriting*) i pozornego (*guest authorship*), Redakcja Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego prosi Autorów o zapoznanie się z treścią odpowiednich oświadczeń przy deponowaniu manuskryptu.

Redakcja informuje, że zdemaskowane przypadki nieuczciwości będą wiązały się z konsekwencjami, włącznie z podjęciem stosownych kroków prawnych, powiadomieniem odpowiednich podmiotów, tj. instytucji zatrudniających autorów, towarzystw naukowych, stowarzyszeń itp.

23. Autor zobowiązany jest również do ujawnienia źródeł finansowania publikacji pochodzących od instytucji i towarzystw naukowych, środków ministerialnych etc. Wymóg ten jest podyktowany zasadą jawności finansowania.
24. Autor artykułu otrzyma drogą elektroniczną opinie i uwagi recenzentów, które powinien uważnie przeczytać, a następnie się do nich odnieść. Rozumie się przez to albo wprowadzenie poprawek zasugerowanych przez recenzentów, albo złożenie wyjaśnienia co do zasadności odstąpienia od nich. Poprawiony manuskrypt należy odesłać Redakcji za pomocą panelu redakcyjnego dostępnego po zalogowaniu do systemu redakcyjnego Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego.
25. Autor artykułu ponosi odpowiedzialność wynikającą z praw autorskich i praw wydawniczych (przedruk ilustracji, tabel, zdjęć, cytowanie z innych źródeł).

Guidelines for Authors

1. Each manuscript submitted to the Wrocław Theological Review should take into account the following standards. If the text does not meet the requirements of the instruction below, it will be removed to the archive and the author will be asked to correct the text and submit it again. Only when the article meets the required guidelines can it be reviewed.
2. Only articles which meet the criterion of a high scientific standard and are original, i.e. which have not yet been published, may be published in a journal.
3. The manuscripts may not be submitted at the same time to another journal or a co-author and multi-author monograph (e.g. to increase the likelihood of publication). They may also not be made available online in the same or another language. Texts published or to be published in another periodical will not be accepted for publication. The author will be asked, in the process of submitting the manuscript, to declare that the submitted text has not yet been published and has not been submitted for review in another scientific journal.
4. Wrocław Theological Review accepts articles in Polish, English, German, French, Italian and Spanish.
5. An author may submit more than one article but should be aware that only one article from the same author can be qualified for one issue of a journal. The editors allow for the possibility of publishing one article and one book review by the same author in one issue.
6. The maximum length of the manuscript to be deposited is:
 - for a scientific article and a review: 55,000 characters with spaces, including footnotes;
 - for a paper, book review or a report from a conference, symposium or scientific convention: 25,000 characters with spaces.
7. The article to be published should be carefully checked by the author for language and editorial consistency. The text should be prepared in Microsoft Word format (DOC or DOCX) using Times New Roman font:
 - with a size of 12 points and a 1.5 line spacing for the main text;
 - with a size of 10 points and 1 line spacing for footnotes.
8. The article to be submitted should have a clear structure, typical of scientific texts, with a clearly marked introduction, development in subsequent paragraphs and conclusion.
9. Quotations longer than 250 characters with spaces should form a separate paragraph and be in smaller print (10 points). The graphic symbol opening and closing the quote should be omitted.

10. The editors require the final bibliography to be drawn up in alphabetical order and in a continuous system (without categorisation).
11. Use only footnotes at the bottom of the page. Footnotes in the text or footnotes at the end of the text are not allowed. Use Arabic numerals in the footnotes.
12. Footnotes and bibliography in the submitted manuscripts should be adjusted to the principles adopted in the Wrocław Theological Review. The author can read the last archival issues of the journal, in which he will find relevant examples which he should follow (see archive).
13. Text formatting should be kept to a minimum.
14. The authors are asked to transliterate words written in an alphabet other than the Latin (Hebrew, Greek, Aramaic, Coptic, etc.) according to the formulas proposed in the paper:
 - *The SBL Handbook of Style* (2nd ed.; Atlanta GA: SBL Press, 2014), § 5.1–9 for foreign authors;
 - volumes from the series: *New Bible Commentary* for Polish authors.
15. If the submitted manuscript contains material difficult to edit (including tables or graphics) and font other than Times New Roman (e.g. Hebrew, Greek, Syrian, Coptic, etc.), the author is asked to additionally send the text in PDF format.
16. The author is obliged to provide all required data:
 - the title of the manuscript and its translation into English;
 - abstract in the original language of the text and in English (please do not include abstracts in other languages) of up to 300 words;
 - keywords in the original language of the text and in English;
 - bibliography;
 - a biographical note up to 100 words long.

The metadata of the article being entered as well as the article being submitted shall include all the aforementioned data except the biographical note. The author enters the biographical note at the time of registration and then, when submitting subsequent texts, should edit and make changes if necessary.
17. Due to current publication standards, an individual ORCID (Open Researcher and Contributor ID) is required.
18. The title of the article should be worded accordingly. It is a kind of “showcase” not only of the text but also of the periodical. It is the properly selected title that may attract a potential reader to reach for the article. Therefore, the title should be an attractive and adequate representation of the main idea guiding the author. This means that it must contain enough words to adequately reflect the content and purpose of the work. It should include as much information as possible and encourage reading.
19. The article should be preceded by an abstract not exceeding 300 words. The abstract is crucial for the potential reader, who usually starts his contact with the text from the title and the abstract. In many databases or search engines, it

will be the only part of the work available to the user, and for the foreign reader, perhaps the only part that can be understood. Therefore, the abstract should be properly prepared. It should be a concise “summary” of the whole article. It is like a “table of contents” – a reflection of the main ideas of the text. It should contain all the keywords and those used in the title of the manuscript. Simple sentence structures are expected in this section of the work, so that the summary is easily understood by the reader.

20. The keywords should be carefully chosen. The editorial staff of the journal expects the author to select the expressions most representative of the content of the work. They should include all relevant terms from the title and abstract of the work. It should be taken into account that a keyword may in fact consist of several words (e.g. “Pope Francis,” “contextual theology,” etc.), although it should be as short as possible. The number of keywords adopted in the Wrocław Theological Review ranges from 5 to 10, with a higher number increasing the chances of finding the text in search engines or databases.
21. The author should make every effort to prevent the reviewer from recognising his identity. To this end, he should take appropriate steps with regard to both the content of the text (it is forbidden to sign the text either at the beginning or at the end; references to his previous publications which would allow the identity of the author to be identified should be avoided) and the properties (so-called metadata) of the file. These guidelines are described in the “Ensuring a blind review” window, which appears when the manuscript is submitted (step 2 in the text submission process).
22. The editors of the Wrocław Theological Review require the authors to disclose the contribution of all those who contributed to the work deposited. The author of the publication should be aware of the obligation to disclose who is the author of the publication idea, the rationale, method, plan, etc. The main responsibility for disclosing the full information lies with the author.
The editorial team implements a policy against ghostwriting, guest authorship and gift authorship:
 - ghostwriting. A ghost author is someone who has been omitted from the list of authors, even though he qualified for authorship (e.g., he analysed statistical data). Ghostwriting occurs when someone has made a significant contribution to the publication and his contribution has not been disclosed; in other words, he has neither been marked as a co-author nor mentioned in the acknowledgements attached to the text;
 - guest authorship. A guest author is someone who has been included on the list of authors, although he does not meet the criteria of authorship. Guest authorship means that someone who has had little or no involvement in the creation of a publication (e.g. has not engaged in research or writing at all) is assigned authorship or co-authorship;

- gift authorship. A gift author is someone added to the publication in exchange for adding the actual author to the publication of the gift author (so-called mutual reinforcement).

In order to prevent all the abovementioned cases of ghostwriting and guest authorship, the editors of the Wrocław Theological Review ask the authors to read the content of relevant statements when depositing the manuscript.

The Editorial Board informs that the detected cases of dishonesty will have consequences, including taking appropriate legal action, informing the relevant actors, i.e. the institutions employing authors, academic societies, associations etc.

23. The author is also obliged to disclose the sources of financing of publications coming from academic institutions and societies, ministerial funds, etc. This requirement is dictated by the principle of transparency of funding.
24. The author of the article will receive opinions and comments from reviewers by e-mail, which he should read carefully and then refer to them. This means either introducing amendments suggested by the reviewers or providing an explanation as to whether it is appropriate to depart from them. The corrected manuscript should be sent back to the Editorial Office using the editorial panel available after logging into the editorial system of the Wrocław Theological Review.
25. The author of the article is liable under copyright and publishing rights (reprinting illustrations, tables, photos, quotations from other sources).