

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 XXVIII 2020 Nr 2

e-ISSN 2544-6460

Year XXVIII 2020 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)
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: przeglad@pwt.wroc.pl

KOREKTA / COPY EDITOR

Aleksandra Sitkiewicz

TŁUMACZENIE TEKSTÓW / TEXT TRANSLATION

eCORRECTOR For Scientists by Scientists
Monika 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

Wiedza oparta na umiłowaniu Boga

W ogłoszonym 30 września 2020 roku Liście Apostolskim *Scripturae Sacrae affectus* papież Franciszek napisał między innymi:

Dla pełnego zrozumienia osobowości św. Hieronima konieczne jest połączenie dwóch charakterystycznych wymiarów jego egzystencji jako człowieka wierzącego: z jednej strony absolutne i bezwzględne poświęcenie się Bogu, z wyrzeczeniem się wszelkich przyjemności ludzkich dla miłości Chrystusa ukrzyżowanego (por. 1Kor 2,2; Flp 3,8.10); z drugiej zaś strony, trud wytrwałego studiowania, ukierunkowanego wyłącznie na coraz pełniejsze rozumienie tajemnicy Pana. I właśnie to podwójne świadectwo, składane po mistrzowsku przez Hieronima, jest proponowane jako wzór: przede wszystkim dla mnichów, by ci, którzy żyją ascezą i modlitwą, byli zachęceni do oddania się żmudnej pracy badawczej i intelektualnej; potem dla uczonych, którzy muszą pamiętać, że wiedza jest wartościowa pod względem religijnym tylko wówczas, gdy opiera się na wyjątkowym umiłowaniu Boga, na ogołoceniu z wszelkich ambicji ludzkich i wszelkich dążeń światowych (Franciszek, List apostolski *Scripturae Sacrae affectus* w XVI stulecie śmierci św. Hieronima, s. 6).

Owocami owego wytrwałego studiowania są między innymi artykuły publikowane w niniejszym numerze Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego. Efekty swoich naukowych badań przedstawili w nim uczeni tak z naszego środowiska akademickiego, jak i badacze spoza Wrocławia, a nawet spoza Polski. Ponieważ nasze czasopismo chce się rozwijać w kierunku budowania teologicznego mostu pomiędzy szeroko pojętymi Wschodem a Zachodem Europy, otwieramy się na badania prowadzone w różnych ośrodkach w kraju i za granicą. Publikujemy zatem materiały teologów tak z wrocławskiego środowiska naukowego oraz innych polskich ośrodków (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Akademia Katolicka w Warszawie),

jak również z uczelni zagranicznych (St Paul University, Ottawa; Pontificia Università Antonianum, Rzym; Uniwersytet Nawarry, Pampeluna i Pontificia Università Lateranense, Watykan).

Tak szeroko zakrojone badania zaowocowały ciekawymi wnioskami w dziedzinie nauk biblijnych. Wciąż w kręgu zainteresowania naukowców pozostaje zarówno Septuaginta, jak i czas zakończenia Ostatniej Wieczerzy. Świadczą o tym artykuły naszych rodzimych badaczy. W dziedzinie teologii systematycznej czytelnik otrzymuje dwa teksty: pierwszy hiszpańskojęzyczny o wierze, chrzcie i przynależności do Kościoła w myśli Josepha Ratzingera, drugi angielskojęzyczny na temat jednego źródła Objawienia w zestawieniu z dwoma nurtami przekazu i poznania Objawienia – Pismem i Tradycją. W dziale poświęconym teologii duchowości znajdziemy opracowanie poświęcone różnym koncepcjom duchowości. Szczególnie interesująca w tym kontekście wydaje się próba oceny tego, kiedy wzrost duchowy jest zdrowy, a kiedy duchowość nie prowadzi ku dojrzałości w człowieczeństwie. Wobec ciągle postępującego demontażu rodziny szczególnie ważne jest, aby dostrzegać współczesne uwarunkowania posługi wobec małżeństwa i rodziny. O tym czytelnik przeczyta w kolejnym artykule. Tym bardziej że rekonstrukcja tej najmniejszej komórki społecznej i religijnej jest absolutnie konieczna.

Papież Benedykt XVI jest postrzegany jako jeden z najwybitniejszych teologów XX i XXI wieku. W kolejnym tekście czytelnik zauważy, że nie była mu obca również myśl dotycząca roli życia konsekrowanego wobec współczesnego relatywizmu. Szerokie spektrum zainteresowań zostało przedstawione w sekcji poświęconej teologii pastoralnej: od tekstu o działalności ewangelizacyjnej papieża Grzegorza Wielkiego, przez opracowanie dotyczące norm komplementarnych obligatoryjnych konferencji episkopatów, aż po opracowanie poświęcone rekolekcjom szkolnym jako pozalekcyjnym formom katechezy. Dział historyczny został w całości poświęcony siostron zakonnym. Z jednej strony prezentujemy dzieje prawodawstwa magdalenek w średniowieczu, z drugiej zaś XVII-wieczne modlitewniki cysterek.

W dziale Filozofia umieściliśmy artykuł omawiający relację filozofii i chrześcijaństwa w kulturze europejskiej. Nauki społeczne w jakimś sensie bazują również na historii badań wielkich postaci Kościoła. W dziale im poświęconym znalazł się artykuł poświęcony kard. Stefanowi Wyszyńskiemu, a dokładniej rozumieniu przez niego pracy ludzkiej. W niniejszym numerze wracamy do działu Varia, gdzie czytelnik będzie znajdował różne teksty, które mają charakter interdyscyplinarny, a pozostają w związku z teologią. W obecnym numerze Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego prezentujemy tekst omawiający traktat filozoficzny Augusta Cieszkowskiego *Ojciec nasz*.

Szerokie spektrum badań naukowych, które oddajemy do rąk naszych czytelników, ma ambicje bycia, jak wspomniałem wyżej, mostem pomiędzy teologią Wschodu i Zachodu. Z radością mogę napisać, że kolejny numer Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego jest numerem wielojęzycznym. Wraz z całym zespołem redakcyjnym żywię głęboką nadzieję, że trudny czas wciąż trwającej pandemii przetrwamy, pozostając wierni nauczaniu Pana naszego Jezusa Chrystusa. A dzięki lekturze naszego periodyku czytelnik będzie mógł zgłębiać nie tylko teoretyczne zagadnienia teologiczne, lecz przede wszystkim budować swoją wiarę.

Ks. Sławomir Stasiak
Redaktor naczelny

Mariusz Rosik

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
mrosik@pnet.pl
ORCID: 0000-0002-1943-8649

When Did the Last Supper Come to an End: Polemic with the Thesis of S. Hahn

Kiedy zakończyła się Ostatnia Wieczerza?
Polemizując z tezą S. Hahna

ABSTRACT: The article is a polemic with S. Hahn's thesis that the fourth cup of the Last Supper was the tasting of vinegar / tart wine by Jesus hanging on the cross. The author of the article outlines the scheme of the ritual of the paschal meal, assuming that during the paschal meal Jesus instituted the sacrament of the Eucharist. Then he presents the hypothesis of Scott Hahn, which in turn was criticized. The author also presents an alternative hypothesis according to which the fourth cup of the Last Supper is to be drunk in the eschatological kingdom of God.

KEYWORDS: Last Supper, Eucharist, Passover meal, fourth cup

ABSTRAKT: Artykuł stanowi polemikę z tezą S. Hahna, że czwartym kielichem Ostatniej Wieczerzy było skosztowanie przez Jezusa wiszącego na krzyżu octu / cierpkiego wina. Autor artykułu nakreślił schemat rytuału uczty paschalnej, przyjmując, że właśnie podczas uczty o charakterze paschalnym Jezus ustanowił sakrament Eucharystii. Następnie przedstawił hipotezę Scotta Hahna, która z kolei została poddana krytyce. Autor zaprezentował także hipotezę alternatywną, według której Jezus wychyla czwarty kielich Ostatniej Wieczerzy w eschatologicznym królestwie Bożym.

SŁOWA KLUCZOWE: Ostatnia Wieczerza, Eucharystia, uczta paschalna, czwarty kielich

The Polish market has seen another publication by Scott Hahn, entitled *The Fourth Cup. Unveiling the Mystery of the Last Supper and the Cross*.¹ The

¹ S. Hahn, *Czwarty kielich. Odkrywanie tajemnicy Ostatniej Wieczerzy i krzyża*, transl. D. Krupińska, Krakow 2018 (English version: *The Fourth Cup. Unveiling the Mystery of the Last Supper and the Cross*, New York 2018). Scott Hahn is a very well-known converter and apologist

book is an attempt to answer the question why Jesus interrupted the ritual during the Last Supper and did not give the disciples the last cup of wine. How to understand Jesus' confession: "Truly, I tell you, from now on I will no longer drink of the fruit of the vine until the day when I drink it new in the Kingdom of God" (Mk 14:25)? Why does Jesus say at the Last Supper that He will not drink the fruit of the vine until God's Kingdom comes (Luke 22:18; Matthew 26:29; Mark 14:25), but then, just before His death, He asked to be given a drink (John 19:28)?²

According to the author of the book, the fourth cup of the Last Supper was the tasting of "sour wine" or "vinegar" by Jesus dying on the cross (J 19:30).³ It seems that it is impossible to maintain this thesis with a thorough analysis of the New Testament texts on the establishment of the Eucharist that takes the Jewish customs of celebrating the Passover into account. In this article, I would like to present arguments that weaken S. Hahn's thesis, and at the same time propose my own interpretation of the fourth cup of the Last Supper. I will do this in a few steps. First, it is necessary to outline – very briefly and generally by nature – the scheme of the ritual of the Paschal Feast, since one of its elements is the nucleus of the polemic with Hahn (1). Against this background, in the second part I will present Hahn's arguments for the thesis that Jesus drank the fourth cup just before his death (2). In the third part of this reflection, I will try to quote the doubts which are born about the thesis of the author of *The Fourth Cup* (3). The fourth part will constitute an attempt to indicate a different moment of Jesus' drinking of the fourth cup of the Paschal Feast (4) – in reference to Hahn's proposal. In the last one, the appropriate juxtaposition of both hypotheses will be made, and the conclusion will be formulated (5).

in the United States and, due to numerous translations of his books, also in many other countries. He abandoned presbyterianism when, through research into the Bible and the writings of the Fathers of the Church, he concluded that the Church founded by Christ continues in the Catholic Church. The discovery of Christ's real presence in the Eucharist played a significant role in this process. After some time, Scott's wife, Kimberly also became a Catholic. S. and K. Hahn, *W domu najlepiej. Nasza droga do Kościoła katolickiego*, transl. M. Majdan, Warsaw 2009.

² For a critical review of the book, see: M. Rosik, *When Did Jesus Drink the Fourth Cup of the Passover Meal? Scott Hahn's Hypothesis and a Proposal for a Different Interpretation Scott Hahn, The Fourth Cup. Unveiling the Mystery of the Last Supper and the Cross*, "Biblical Annals" 9 (2019), no. 3, pp. 569–590. Brant Pitre's publications deal with similar issues: *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, transl. M. Sobolewska, Krakow 2018; *Jesus and the Last Supper*, Grand Rapids–Cambridge 2015.

³ The same thesis is supported by the author in his book *Uczta Baranka. Eucharystia – niebo na ziemi*, transl. A. Rasztańska-Szponar, Częstochowa 2013.

The Paschal Feast in Jesus' time

Among theologians to this day, there has been no resolution of the dispute as to whether the Last Supper was a typical Paschal Feast prescribed by the Law. Even though the answer is of paramount importance for interpreting descriptions of the establishment of the Eucharist.⁴ According to some, there is no doubt that this was the case – the Last Supper was a typical Jewish paschal feast.⁵ Many, however, do not agree with this thesis.⁶ R. Bartnicki justifies the view why, according to some researchers, the Last Supper was not a typical Jewish paschal feast, although it referred to it, as follows:

According to Mk 15:34, Jesus died at nine o'clock, i.e., three o'clock in the afternoon in Polish local time. Since according to John's Gospel, it was on Friday, Jesus died at the time when lambs were killed in the temple. Therefore, Paul already considered Jesus to be the Passover Lamb of the New Covenant (1 Cor. 5:7). The

⁴ "If Jesus celebrated his final meal the evening after the Passover lambs were sacrificed in the Temple, then the Last Supper was clearly a Jewish Passover meal, and everything Jesus did and said at that meal needs to be interpreted in that context. However, if Jesus celebrated his final meal the evening before the Passover lambs were sacrificed in the Temple, then the Last Supper was not a Passover banquet, but some other kind of meal;" B. Pitre, *Jesus and the Last Supper*, op. cit., p. 254; I.H. Marshall, *Lord's Supper and Last Supper*, Exeter 1980, pp. 57–60.

⁵ A. Köstenberger, *Was the Last Supper a Passover Meal?, The Lord's Supper: Remembering and Proclaiming Christ until He Comes*, T.R. Schreiner, M.R. Crawford (eds.), serie: *New American Commentary Studies in Bible & Theology*, Nashville 2010, pp. 24–25; S. McKnight, *Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory*, Waco 2005, p. 259; R. Bartnicki, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą Jezusa*, "Warszawskie Studia Teologiczne" 33 (2015), no. 10, pp. 16–17; A. Jankowski, *Eucharystia jako 'nasza Pascha' (1Kor 5,7) w teologii biblijnej Nowego Testamentu*, "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 28 (1975), pp. 89–91; K. Hola, *Paschalny charakter Ostatniej Wieczerzy a data śmierci Jezusa*, "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 38 (1985), pp. 41–44; R. Pesch, *Geht das Abendmahl auf Jesus zurück?*, "RU an Höheren Schulen" 19 (1976), pp. 2–9; L. Ligier, *De la Cène du Seigneur à la l'Eucharistie*, "Assemblée du Seigneur" 1 (1968), p. 29; J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, transl. J. Kudasiewicz, Krakow 1997, p. 372; M. Hengel, A.M. Schwemer, *Geschichte des frühen Christentums*, vol. 1: *Jesus und das Judentum*, Tübingen 2007, pp. 582–586; S. Szymik, *Żydowska Pascha – Ostatnia Wieczerza – Eucharystia*, [in:] *Msza Święta – rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, Poznań 2013, pp. 14–18; R. Pesch, *Das Evangelium in Jerusalem: Mk 14, 12–26 als ältestes Überlieferungsgut der Urgemeinde*, [in:] *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*, P. Stuhlmacher (ed.), WUNT 28, Tübingen 1983, pp. 113–155.

⁶ S. Zeitlin, *The Last Supper as an Ordinary Meal in the Fourth Gospel*, "Jewish Quarterly Review" 42 (1951/52), pp. 251–252.

original Church saw very early in the death of the lamb, whose blood protected it from the angel of death (Exodus 12:21-33), the announcement of Jesus' death, which brought deliverance from sin and eternal death. The Last Supper took place at a time close to the Passover; thus, it was easy to interpret it as the Passover feast of the New Covenant. Therefore, already in the Synoptic Gospels, in lines that form the framework of the description, it is described as the paschal meal; nonetheless, it is difficult to consider it as such based on the description itself.⁷

What did the typical paschal meal look like? It started with a prayer, which the Jews call *kiddush*. It was an introductory prayer to a meal. After that, the first chalice of wine, called the chalice of sanctification (*kiddush*), was raised. Later, the so-called paschal *haggadah* followed, telling us why the night was so important. One of the youngest participants of the feast asked about the importance of the celebration and the father of the family was conducting the reflections on the Israelites' departure from Egypt. It was essential for the story to take the form of a testimony. That meant that each person sitting at the table should feel like a participant to events in question.⁸ After *haggadah*, the second glass of wine, called the chalice of proclamation (*haggadah*), had to be drunk and they began the consumption of prepared food, among which the Paschal lamb was the most significant. A moment later, there was time for the third chalice, called the "chalice of thanksgiving" or "blessing," was drained (*beracha*). Afterwards, the time came for singing the Hallel psalms. These are Psalms from 113 to 118 telling the story of the Israelites' departure from Egypt (the first two were sung a bit earlier). In the end, the fourth and last cup of wine, called the chalice of glory (*hallel*), was to be drunk. It was an integral part of the Paschal

⁷ R. Bartnicki, *Ostatnia Wieczerza...*, op. cit., p. 17. Unless otherwise noted, all English translations are by the Wrocław Theological Review (Wrocławski Przegląd Teologiczny). In his earlier publications, R. Bartnicki advocated the thesis that the Last Supper was a paschal feast; *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna. zarys historii obrzędu*, "Studia Theologica Varsaviensia" 18 (1980), no. 1, pp. 97–124; idem, *Ewangeliczne opisy męki w aspekcie literackim, teologicznym i kerygmaticznym*, vol. 3, J. Łach (ed.), Warsaw 1983, pp. 103–143; idem, *Ostatnia Wieczerza a męka Jezusa*, [in:] *Męka Jezusa Chrystusa*, F. Gryglewicz (ed.), Lublin 1986, pp. 65–85; idem, *Eucharystia w Nowym Testamencie*, "Warszawskie Studia Teologiczne" 4 (1991), pp. 14–41; idem, *Eucharystia w Bożym planie zbawienia*, "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 50 (1997), pp. 2–16; idem, *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w świetle Biblii*, Warsaw 2010, pp. 7–24.

⁸ The Mishnah Treaty of Pesachim states: "In each and every generation a person must view himself as though he personally left Egypt" (10:5). Transl. after: Sefaria. A Living Library of Jewish Texts, <https://www.sefaria.org/Pesachim.115b.5?lang=bi&with=all&lang2=en> [access: 13.10.2020].

feast, a sign of its ending. The relevant treatise of the Mishnah states: “On Easter Eve around the time of the Easter sacrifice, let no one eat until it gets dark. Even the poor man who is in Israel should not eat anything until he sits at the table. He must not be given less than four cups of wine” (*Pesachim* 10.1). Scott Hahn confirms in his book that this is how the paschal feast went:

The Passover meal was divided into four parts, or courses, and each was accompanied by a cup of red wine mixed with water. The poorest Jews were guaranteed four cups at the community’s expense, so that their experience of the festival should be complete. The rabbis’ instructions governed even the proportion of wine to water in each cup. As we’ve seen, the meal’s first course consisted of a special blessing (*kiddush*) spoken over the first cup of wine, followed by the serving of a dish of herbs. The second course included a recital of the Passover narrative, the questions and answers, and the “Little Hallel” (Psalm 113), followed by the drinking of the second cup of wine. The third course was the main meal, consisting of lamb and unleavened bread, after which was drunk the third cup of wine, known as the “cup of blessing.” The culmination of the seder was the singing of the “Great Hallel” (Psalms 114–118) and the drinking of the fourth cup of wine, often called the “cup of consummation.”⁹

Exegetes that do not agree that the Last Supper is a typical paschal feast are inclined to admit that it contained its elements.¹⁰ It was Jesus’ farewell supper with the Apostles, which over time has been interpreted as a paschal feast.¹¹ There are several important reasons for accepting this hypothesis:

1. There is no evangelical mention of the consumption of mutton (cf. Mk 14:12-16; Mt 26:26-30; Lk 22:7-8;¹² 1Kor 23-26);¹³

⁹ S. Hahn, *The Fourth Cup...*, op. cit., p. 108 (Polish version: p. 107).

¹⁰ N.T. Wright refers to such a meal as “quasi-Passover meal;” *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis 1996, pp. 556–559. Por. J. Marcus, *Passover and the Last Supper Revisited*, “New Testament Studies” 59 (2013), pp. 303–324; B. Pitre, *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile: Restoration Eschatology and the Origin of the Atonement*, Tübingen–Grand Rapids 2005, pp. 441–442.

¹¹ J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered*, serie: *Christianity in Making*, vol. 1, Grand Rapids 2006, pp. 772–773; M.A. Matson, *The Historical Plausibility of John’s Passion Dating*, [in:] *John, Jesus, and History*, vol. 2: *Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*, P.N. Anderson, F. Just, T. Thatcher (eds.), Atlanta 2009, pp. 291–312; P. Fredriksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews*, New York 1999, p. 223.

¹² It should be emphasized that Luke’s text a rich tradition of interpretation; in our considerations we only focus on the final wording for the description of the institution of Eucharist.

¹³ J. Schröter, *Das Abendmahl: Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart*, serie: *Stuttgarter Bibelstudien*, vol. 210, Stuttgart 2006, p. 44.

2. The mention in the Babylonian Talmud that Jesus was hanged on the eve of the Passover (Sanh. 43a);¹⁴
3. The legal impossibility of performing the acts that led to Jesus' death during the feast days (Lev. 23:5-7);¹⁵
4. Inability to pass judgment or execute on public holidays (Treaty of the Mishnah *Betzah* 5,2; Tosefta, *Betzah* 4,4; Philo of Alexandria, *De migratione* 91);¹⁶
5. Contemporary astronomer research, according to which in the years 30 and 33 (probable dates of Jesus' death), Friday was 14 Nisan (after John), not 15 Nisan (as the Synoptics note).¹⁷

These arguments, however, do not contradict the thesis that the Last Supper contained elements of a typical Jewish paschal feast¹⁸ and can be interpreted as the Passover of Jesus and not the Passover of all Jews.¹⁹

¹⁴ It is learned that on "the eve of Passover Jesus the Nazarene was hanged and a herald went forth before him forty days heralding, 'Jesus the Nazarene is going forth to be stoned because he practiced sorcery and instigated and seduced Israel to idolatry. Whoever knows anything in defense may come and state it'" (*Sanh.* 43a). Transl. after: P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007, pp. 64–65.

¹⁵ R. Brown, *The Death of the Messiah: From the Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, serie: *Anchor Bible Reference Library*, vol. 2, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1994, p. 1358.

¹⁶ Indeed, Philo states that no court verdicts can be passed, or convicts executed on days that are festive; however, the context can only indicate the Sabbath. It is not known exactly what celebrations the Alexandrian historian had in mind; A.-J. Levine, *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, San Francisco 2006, p. 208.

¹⁷ C.J. Humphreys, W.G. Waddington, *Astronomy and the Date of Crucifixion*, [in:] *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan*, J. Vardaman, E. Yamauchi (eds.), Winona Lake 1989, pp. 165–181; C.J. Humphreys, W.G. Waddington, *Dating the Crucifixion*, "Nature" 306 (1983), pp. 743–746. As for the date of the Last Supper see: A. Jaubert, *The Date of the Last Supper*, Staten Island 1965; E. Ruckstuhl, *Chronology of the Last Days of Jesus. A Critical Study*, transl. V.J. Drapela, New York–Tournai–Paris–Rome 1965; J.C. VanderKam, *From Revelation to Canon*, Boston 2000, pp. 81–127.

¹⁸ The following counter-arguments can be put forward for each of them: (1) The lack of mention of the Paschal Lamb can be countered by the thesis that the Jews did not have to use the term 'lamb' at all, but spoke of 'Passover' (Exodus 12:1-14); C.K. Barrett, *Luke XXII.15: To Eat the Passover*, "Journal of Theological Studies" 9 (1958), pp. 305–307; J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, transl. N. Perrin, Philadelphia 1977, pp. 18–19; (2) the mention in the Talmud may not necessarily refer to Jesus of Nazareth; J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, serie: *Erträge der Forschung*, vol. 82, Darmstadt 1978, pp. 263–275; (3) all actions of Jesus' opponents during the feast can be justified; V. Hamilton, *Handbook on the Pentateuch*, Grand Rapids 2005, p. 194; G. Buchanan Gray, *Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice*, New York 1971, p. 386; (4) the passage from the Mishnah that refers to the prohibition of judgments on public holidays (*Betzah* 5:2), concerns the resolution of ordinary matters by rabbis (the law of kosher,

S. Hahn about the fourth cup of the Last Supper

Scott Hahn very rightly observes that at some point in the Last Supper Jesus interrupts the typical pattern of the Passover feast, leaving the “liturgy unfinished.”²⁰ When Jesus takes the third ritual cup of wine, he says: “Truly, I tell you, from now on I will no longer drink [the drink] of the fruit of the vine until that day when I drink it new in the Kingdom of God” (Mk 14:25). This sudden interruption of the feast is a severe exegetic problem. It should not have happened. Even the most impoverished Jews were guaranteed to drink the fourth chalice at the expense of the community.²¹ It was possible only so that they could fulfil the Passover. When Jesus utters the words of consecration over wine, He does so over the third cup that the participants of the feast raise.²²

Why does Jesus interrupt the feast? Why does He not drink the fourth cup with His disciples? Will he finally finish the feast by drinking the last ritual cup of wine? Scott Hahn affirmatively replies to the question. The end

levirate, etc.) and has nothing to do with the Sanhedrin; H. Danby, *The Mishnah*, Oxford 1933, p. 187. Tosefta, the treatise of *Sanhedrin* (11,7) reads that executions of false prophets should be carried out during Pilgrim Feasts – Passover, Feast of Tents and Pentecost; J. Jeremias, *The Eucharistic Words...*, op. cit., pp. 78–79; G. Dalman, *Jesus – Jeshua: Studies in the Gospels*, transl. P.P. Levertoff, New York 1929, pp. 98–100. Mishna confirms that the judgment may be made on the eve of the holiday (*Sanh.* 4,1); R. Brown, *The Death of the Messiah...*, vol. 2, op. cit., p. 1361; (5) many astronomers argue that modern research cannot determine the ancient calendar since it was arranged based on human observations (such as the New Moon) rather than astronomical calculations; R.T. Beckwith, *The Date of the Crucifixion: The Misuse of Calendars and Astronomy to Determine the Chronology of the Passion, Calendar and Chronology, Jewish and Christian: Biblical, Intertestamental, and Patristic Studies*, Leiden 2001, pp. 276–296.

¹⁹ The hypothesis seems to be supported by the view of Benedict XVI, who writes: “One thing is clear in all tradition: the essential element of this farewell Supper was not the old Passover, but the novelty which Jesus introduced in its context. Even if this encounter between Jesus and the Twelve was not a Passover feast eaten according to the ritualistic rules of Judaism, in his retrospective assessment, the inner connection of the whole with Jesus’ death and resurrection became apparent: it was Jesus’ Passover. In this sense, Jesus celebrated the Passover *and* did not celebrate it: the old rites could not be performed; by the time their hour came, Jesus had already died. But He gave Himself up, and in this way He truly celebrated the Passover with them. Thus, the old things were not abolished, but only brought to their full meaning;” J. Ratzinger – Benedict VI, *Jesus z Nazaretu*, vol. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, transl. W. Szymona, Kielce 2011, pp. 126–127.

²⁰ S. Hahn, *Czwarty kielich...*, op. cit., p. 105.

²¹ Ibidem, p. 107.

²² D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Peabody 1994, pp. 330–332.

of Jesus' Passover Supper was to be the tasting of the vinegar that was served to Him just before death:

Finally, at the very end, Jesus was offered "sour wine" or "vinegar" (John 19:30; Matthew 27:48; Mark 15:36; Luke 23:36). All the Synoptics testify to this. But only John tells us how he responded: "When Jesus had received the sour wine, he said, 'It is finished'; and he bowed his head and gave up his spirit" (19:30).²³

After tasting the vinegar, Jesus says the words "It is finished."²⁴ According to the author, it was then that the Passover of Jesus occurred.

It is finished! At last I had an answer to the preacher's question. It was the Passover that was now finished! Nothing, it seems, was missing from his seder. All was consummated, completed, brought to conclusion with the wine the Lord consumed with his final breath.²⁵

When Jesus was first served "wine mingled with myrrh" during the Passion (Mk 15:23; cf. Mt 27:33), He refused to drink it. According to Hahn, this is a continuation of the refusal to drink wine that was declared during the Last Supper.²⁶ Only when the second time (Mk 15:36; Mt 27:48; Lk 23:36; Jn 19:30) Jesus is given sour wine/vinegar and tastes it, the ritual of the Last Supper as a paschal feast end.²⁷

²³ S. Hahn, *The Fourth Cup...*, op. cit., p. 116 (Polish version: p. 114).

²⁴ S. Mędala omits this cry of Jesus in his commentary but emphasises only to transmit the Spirit to the emerging Church; S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21*, serie: *New Bible Commentary. New Testament IV/2*, Częstochowa 2008, p. 248.

²⁵ S. Hahn, *Czwarty kielich...*, op. cit., p. 115. Hahn confirms this interpretation of Jesus tasting vinegar in another fragment of his book: "Jesus drinks the fourth paschal cup when he suffers on the cross. It is given to Him on a sponge put on a hyssop branch (the same kind of branch that, according to Moses' command, was to be used to sprinkle the blood of the covenant; see: Exodus 12:22). Saint John, who was an eyewitness to these events, carefully chose His words, describing what happened at that moment – and God inspired his choice of every word" (p. 168).

²⁶ Ibidem, p. 113 (English version: p. 116).

²⁷ Ibidem, pp. 114–115.

Weaknesses of S. Hahn's hypothesis

Scott Hahn undertook exciting research work. Noting that Jesus omitted the fourth chalice of the Paschal Feast ritual during the Last Supper, he mostly asked himself two questions: Why did this happen? and Can we determine the moment when Jesus completed His Paschal Feast by drinking the fourth cup of the ritual rite? The very outline of the research objective is critical, and the search for answers to those questions leads to many exciting discoveries. Although we find many valuable intuitions in Hahn's search, it seems that one can follow a different path, thus marking a moment of the end of the Last Supper that is different from those proposed by the author of *The Fourth Cup*. Let us first look at a few points of Hahn's hypothesis, which may be questionable and at which question marks can be set.

The Passover is the death of Jesus

According to Scott Hahn, when Jesus tasted vinegar / sour wine (Greek ὄξος), His Passover took place. For just after that, "He bowed His head, He gave up His spirit" (J 19:30). That is how a former Presbyterian pastor explains this moment:

"When Jesus had received the vinegar," John tells us, "he said, 'It is finished;' and he bowed his head and gave up his spirit" (John 19:30). I cannot help, here, but recall the question: *What* is finished? The Passover is finished. The Passover has been fulfilled. It began the evening before as the Passover of the Old Covenant, but it now finds fulfillment on the cross on Good Friday – as the Passover of the New Covenant.²⁸

Would the moment of Jesus' physical death be His Passover? The author justifies it: "The Passover is finished. The Passover has been fulfilled."²⁹ These statements are difficult to agree with. From the theological point of view, the Passover is not a transition from mortal life to death. Quite the contrary – the Passover is a passage from death to life, while dying Jesus passed from the earthly life to death. That is only the first stage of His Passover, which "will

²⁸ *The Fourth Cup...*, op. cit., p. 166 (Polish version: p. 168).

²⁹ *Ibidem*.

end” and “be fulfilled” (to use Hahn’s words) only when the glorified Christ will sit at the right hand of the Father.

Hahn stops halfway. It is like saying that the Passover of Israel “is finished” and “fulfilled” after the Angel of Death had passed through Egypt or after the Israelites had crossed the Red Sea. Nothing is further from the truth. The full Passover of Israel did not come to fruition until after the settlement in the Promised Land. For us Christians, the Promised Land is heaven. That certainly applied to Jesus. The pastor, whose words Scott Hahn cites:

He emphasised that in his Letters to Romans 4:25 Paul said that Jesus was raised from the dead for our justification. Thereby the work ‘was fulfilled’ not at Calvary on Good Friday, but in the tomb, in the garden, the following Sunday.³⁰

was closer to the truth. Although he got closer to the truth, he did not fully express it. The Passover did not occur during the Resurrection. It happened after Jesus ascended to heaven.³¹ The Christological hymns of Phil 2:5-11³² or Eph 2:2-23.³³ contained similar messages. Jesus’ Passover did not end when the convict dying on the cross tasted vinegar. It finished when He had sat on the right-hand side of the Father.

No community drinking of the fourth cup

Scott Hahn ignores Jesus’ statement that he will drink the fourth cup with those with whom he began the Last Supper: “From now on I will no longer

³⁰ Ibidem, p. 19.

³¹ This is how some exegetes interpret Jesus’ statement on the Holy Spirit: “And when he comes he will convict the world in regard to sin and righteousness and condemnation: righteousness, because I am going to the Father and you will no longer see me” (J 16:8-10). Righteousness, or justification, was only fulfilled at the moment of ascension. Before, the act of justification was not complete; L. Morris, *The Gospel according to John. Revised*, serie: *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 1995, p. 620.

³² H.A. Kent, *Philippians*, [in:] *Expositor’s Bible Commentary with The New International Version of The Holy Bible in Twelve Volumes*, vol. 11, F.E. Gaebelin (ed.), Grand Rapids 1984, pp. 123–127.

³³ F.F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to Ephesians*, serie: *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 1998, p. 272; A. Skevington Wood, *Ephesians*, [in:] *Expositor’s Bible Commentary with The New International Version of The Holy Bible in Twelve Volumes*, vol. 11, F.E. Gaebelin (ed.), Grand Rapids 1984, pp. 30–31.

drink of this vine fruit until the day when I drink it with **you** new, in the Kingdom of my Father” (Mt 26:29). The author of the Fourth Cup does not once explain how he understands this “with you.” When Jesus tasted vinegar or sour wine, he did it himself. His disciples were not there. Only John remained under the cross, but there is no mention in the Gospels of even this one – the youngest of the Apostles – drinking sour wine/vinegar with Jesus. Hence it is very doubtful that the fourth chalice of Jesus was to taste wine/vinegar during the death of the cross.

No justification as to what the ‘novelty’ of the fourth cup is

In two of the three synoptics, Jesus describes the fourth cup as ‘new’: “From now on I shall drink no more of this vine fruit until the day when I drink it with you **new** in the Kingdom of my Father” (Mt 26:29); “From now on I shall drink no more of vine fruit until the day when I drink it **new** in the Kingdom of God” (Mk 14:25). Hahn does not clarify in any part of his book what this novelty should be. Just as he does not discuss the expression “with you,” he omits to explain in what sense this fourth chalice would be ‘new’ in relation to the other three. It is an apparent lack in the hypothesis that the fourth chalice was Jesus’ tasting of sour wine/vinegar just before His death.

Glory of the Kingdom of God

Throughout his book, Scott Hahn repeatedly refers to Jesus’ refusal to drink wine at the beginning of the Passion: “There they gave Him wine mingled with myrrh, but he did not receive it” (Mk 15:23; cf. Mt 27:33). Let us quote just two of these references from the most interesting part of the book. In the chapter entitled “Cups” we read: “This account does not explain the reasons for refusal, but probably refers to the promise not to drink until His Kingdom appears in glory.”³⁴ In another place in the same chapter: “Jesus did not complete the paschal liturgy by deciding to skip the fourth cup. He stated that He would not drink wine again until the glory of His Kingdom came.”³⁵

³⁴ S. Hahn, *Czwarty kielich...*, op. cit., p. 113.

³⁵ Ibidem, p. 114.

A careful reader of the Gospel will ask: where is the glory?³⁶ The one whom some considered to be the Messiah, and who claimed to be the King of the Jews, has just lost His life. He suffered the most disgraceful death in ancient times.³⁷ His almost naked body was exposed in public. His closest disciples scattered. The crowds who chanted “Hosanna!” a few days earlier turned their cry into “Crucify!” What does the author of *The Fourth Cup* mean when he claims that the glory of the Kingdom of God “has come” and “appeared”? It is not precisely known.

Regarding terminology

The ritual of the Passover meal provided for drinking four cups of ‘wine’ (Greek οἶνος). In none of the four descriptions of the establishment of the Eucharist that appear in the pages of the New Testament does the noun ‘wine’ appear. There is still talk of cups. Nevertheless, Scott Hahn notes that when ‘wine’ is spoken of in Cana of Galilee, the sign announces the institution of the Eucharist at Easter supper.³⁸ It would seem fitting that when John the Evangelist, the same who describes the event from Cana and relates the serving of a drink to Jesus during the Passion on the Cross, reaches for the word ‘wine,’ not ‘vinegar’ or ‘sour wine’ (Greek ὄξος), mingled with myrrh. His message would then be theologically more coherent. Meanwhile, the beloved disciple reports: “A vessel full of vinegar stood there. So, a vinegar-soaked sponge was put on the hyssop and served in His mouth” (J 19:29). Since John uses the term ὄξος instead of οἶνος, it seems doubtful that he means the fourth cup of the Paschal Supper.

Proposal for a different interpretation

Bearing in mind the doubts that arise about Scott Hahn’s interesting hypothesis, I would like to propose a different theological reading of the moment when Jesus raised His fourth cup of wine and thus fulfilled the ritual of the Passover Feast. He drank the first three ones in the dining room: the first after the prayer

³⁶ Only John shows Jesus’ death as a moment of revelation of His glory; S. Kim, *The Kingship of Jesus in the Gospel of John*, Eugene 2018, pp. 156–157.

³⁷ M. Rosik, *Trzy portrety Jezusa*, serie: *W kręgu Słowa*, vol. 1, Tarnów 2007, pp. 26–32; idem, *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, serie: *Studia Biblica*, vol. 5, Kielce 2003, pp. 253–255.

³⁸ S. Hahn, *Czwarty kielich...*, op. cit., pp. 122–124.

called *kiddush*, the second after the Paschal Haggadah, and at the third he did what we today call the ‘consecration’ of wine: He transformed the wine into his Blood. Immediately afterwards, He left the dining room and came to the Garden of Olives, where he prayed with words: “Father if you wish, take this cup from me! May your, not my, will be done!” (Lk 22:42).

When He spoke of the cup, He meant his death.³⁹ Since during the words establishing the Eucharist, while giving the third chalice to His disciples, He claims that it is the blood poured out “for you” (Lk 22:20), and “for many” (Mk 14:24; Mt 26:28), which means that the third cup is the same as His death.⁴⁰ Dying on the cross, Jesus shed His Blood („the blood and water flowed from His side;” Jn 19:34) – the same one that He gave to the Apostles for consumption at the Last Supper. Although He prayed in the Garden of Olives with the words “take this cup from me,” He knew that God’s will would be done, so He immediately added “Let Your will be done” (Lk 22:42). Since He was sure that God’s will would be done and the Father did not postpone this cup, already in the Upper Room, He gave the Apostles His Blood for consumption, in the theological sense anticipating His death.

What happens next? Everything that we rightly call the Passover of Jesus. It is about His death, His resurrection, ascending to heaven and sitting on the Father’s right-hand side. This is the true Passover – the transition from death to life. It is impossible to comment on the whole passages of the Apocalypse at this point, but it is enough to recall the basic ideas of the last book of the New Testament. Jesus, as the Paschal Lamb, receives glory from the saved (Rev 5:12-14); there is no longer a temple there since He himself is a temple (Rev 21:22); the saved have washed away their sins in His Blood shed on the cross (Rev 7:14); and finally He invites us to a feast: “Blessed are those who are called to the feast of the Gods of the Lamb” (Rev 19:9). It is during this meal – the feast of the Lamb – that Jesus and all those who believe in Him drink the fourth cup of the Last Supper, which is a Passover meal.

The answer proposed here to the question of when Jesus drank the fourth cup of the wine of the Passover Feast seems to dispel the doubts that the hypothesis proposed by Scott Hahn raises.

³⁹ In Jesus’ statement on the request of the sons of Zebedee (Mk 10:35-41; Mt 20:20-24), the cup is directly identified with the death of the Messiah; M. Rosik, *Ku radykalizmowi Ewangelii. Studium nad wspólnymi logiami Jezusa w Ewangeliach według św. Mateusza i św. Marka*, Wrocław 2000, p. 92.

⁴⁰ For more on this subject, see: S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana...*, op. cit., pp. 256–257.

The Passover is not just Jesus' death

The term 'Passover' meant for the Jews, first, the 'passage' through Egypt of the angel of death, who knocked out all the firstborn; then the 'crossing' of the Israelites through the Red Sea and the whole desert to Canaan. Among Christians, this term extends its meaning. It indicates Christ's 'passage' from death to life, and thus also includes His resurrection, ascension to heaven, and even the sending of the Holy Spirit.⁴¹ It is, therefore, the true Passover of Christ – the passage from this world to the Father, to the eschatological Kingdom of God. The Eucharist is not only the presence of Christ's death but also of His resurrection and ascension to heaven. That is what the Catechism of the Catholic Church writes about it:

By celebrating the Last Supper with the Apostles at the Paschal Feast, Jesus finally fulfilled the Jewish Passover. Indeed, Jesus' passage to the Father through death and resurrection is pre-empted at the Last Supper and celebrated in the Eucharist, which fills the Jewish Passover and pre-empted the final Passover of the Church in the glory of the Kingdom (CCC 1340).

Christ's Passover is "the passage to the Father through death and resurrection."⁴²

According to Catholic theology, the Eucharist commemorates the Passover of Christ. If one accepts Scott Hahn's explanation that Christ's Passover took place when He tasted the vinegar, the literal understanding of this hypothesis does not even include the death of the Messiah. Jesus says, "It is finished!" while He is still alive, so even the Passover understood as death is not yet fulfilled. Jesus should have said, "It is about to happen." But even when Jesus says "It is finished!," he means His death, it would mean that according to Hahn, only Christ's death is present in the Eucharist. For if the Eucharist makes the Passover of Christ present, and the Passover occurred at the time of His death, it no longer includes the resurrection and ascension to heaven. In short, the Passover of Christ was accomplished through the ascension.⁴³ The earthly mission of the historical Jesus was "finished on the cross."

⁴¹ P.-É. Bonnard, *Pascha*, [in:] *Słownik teologii biblijnej*, X. Léon-Dufour (ed.), Poznań–Warszawa 1973, pp. 646, 649–651; H. Witczyk, *Pascha*, [in:] *Encyklopedia katolicka*, vol. 14, E. Gigilewicz et al. (eds.), Lublin 2010, p. 1409; idem, *Pascha, Nowy słownik teologii biblijnej*, H. Witczyk (ed.), Lublin–Kielce 2017, p. 671.

⁴² Cf. also: "The Eucharist is a reminder of the Passover of Christ, that is, the work of salvation fulfilled by His life, death and resurrection. That work is made present in the liturgical activity" (CCC 1409).

⁴³ See: D. Moo, *The Epistle to the Romans*, serie: *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids–Cambridge 1996, pp. 288–290.

A feast in the community of the saved

Following the words of Jesus, the last ritual cup was to be drunk with those who were the seed of the nascent Church (Mt 26:29). None of those who were present at the dining room when Jesus had His last meal with the Apostles remained under the cross, except John the Evangelist. It is therefore impossible to maintain the thesis that the proclamation of Mt 26:29 realises when Jesus hanging on the cross tastes vinegar / sour wine served on a sponge. It is manifested in the eschatological Kingdom of Heaven at the messianic feast prepared for all those redeemed by the blood of the Lamb. That is why the Apocalypse speaks of ‘crowds’ (Rev 7:9; 19:1-6) who sit down to the eternal feast of the Lamb (Rev 19:7).⁴⁴

Jesus promised to have the Last Supper with the Apostles. If the Easter Supper ended for Him after He had tasted the vinegar, when did it end for the Apostles? Hahn does not answer this question as it is not possible to indicate when this meal ended by focusing on the Gospels. One must reach for the Apocalypse, where the feast of the Lamb is described (Rev 19:1-10).⁴⁵

A new dimension of the Kingdom of God

Jesus announces that the fourth cup of Passover will be the ‘new’ one (Mk 14:25; Mt 26:29). However, when He drinks vinegar / sour wine from a sponge, there is no evidence of the novelty of the chalice understood as such. Everything is done in the temporal order. He drank the three cups so far during his earthly life, and such is the case with the fourth one. Jesus is still alive, and His death has not yet occurred, hence it is not clear what is new in this situation. Moreover, this novelty was supposed to concern the Kingdom of God (“new in my Father’s Kingdom;” Mt 26:29). Meanwhile, according to Jesus’ teaching, the Kingdom of God already existed during his earthly life: “the Kingdom of God is among you” (Luke 17:21). When Jesus tastes the drink, nothing has changed in this Kingdom yet. There is nothing new. As “among you” existed during His life, it continues when He takes a vinegar-soaked sponge in His mouth. Everything undergoes a radical change after the resurrection and ascension to heaven. This

⁴⁴ The idea of the messianic feast is known from the apocalyptic texts (*Henoch etiopski* 62,14; *Druga Księga Barucha* 29,8) (Henoch Ethiopian 62:14; Baruch’s Second Book 29:8) and the writings of Qumran (1QSa 2:11-22).

⁴⁵ R.H. Mounce, *The Book of Revelation. Revised*, serie: *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids–Cambridge 1997, pp. 345–350.

stage of the Kingdom is characterised by radical novelty. It is an eschatological, eternal, and irreversible Kingdom. That is what Jesus has in mind when He announces that he will drink the new chalice in God's Kingdom.⁴⁶

Jesus speaks of the 'new' chalice in Mark (Mk 14:25) and Matthew (Mt 26:29). The announcement of the fourth cup at Luke's is somewhat different: "From now on I will no longer drink from the fruit of the vine until the Kingdom of God comes" (Luke 22:18). The conclusion can be drawn that when Jesus has the Last Supper with the Apostles, the Kingdom of God has not yet come. Thus, how can we understand the earlier confession in the same Gospel of Luke: "the Kingdom of God is among you" (Luke 17:21)? The only possible interpretation is that after Jesus' resurrection there comes an entirely new period in the Kingdom of God, and it is in this Kingdom that Jesus will drink the fourth cup of the Paschal Feast with those who believe in Him.

Glory of the kingdom

Scott Hahn is right when he says that Jesus will drink the last cup of the Passover supper when God's Kingdom is revealed in glory. It is the Apocalypse, which describes the eschatological stage of the Kingdom, that resounds with God's glory. Of the many possible texts, let us quote only three: "The slain Lamb is worthy of taking power and wealth, and wisdom, and power, and honour, and glory, and blessing" (Rev 5:12); "For Him sitting on the throne and the Lamb, blessing and honour, and glory and power, for the age of eternity. (Rev 5:14); "Amen. Blessing and glory, and wisdom, and thanksgiving, and honour, and power, and power, and power to our God for ever and ever! Amen" (Rev 7:12). The greatest adoration resounds during the feast of the Lamb: "Let us be glad and rejoice, and give Him glory, for the Lamb's Gods have come, and His Wife has dressed up" (Rev 19:7). It is not necessary to quote here the whole passage of Rev 19:1-10 to see that it is saturated with the theme of the glory of the Kingdom.

What is more, this motif perfectly harmonises with John's theology of glory. Scott Hahn rightly writes that the sign in Cana of Galilee was an announcement of the Eucharist. John ends his account with words: "This is what Jesus

⁴⁶ "Jesus follows His death with confidence and conviction to participate in an eschatological feast. As before, the announcement of death has always been combined with the announcement of the resurrection (cf. 16:21 etc.), so now death is not the last word. It is the eschatological fulfilment;" A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28*, serie: *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 1/2*, Częstochowa 2008, p. 562.

did in Cana of Galilee. He revealed His **glory** and His disciples believed in Him” (J 2:11). Many Church Fathers interpret the whole event in terms of Christ’s marriage to the Church. In the same key, we should read Rev 19:1-10. It is the feast of the Lamb – the marriage of Christ to the Church. Since the event in Cana is the announcement of the Eucharist established at the Last Supper, Rev 19:1-10 must also refer to the Last Supper. Indeed, it is the end of the Last Supper.

“Take this cup from me” (Luke 22:42)

There is a certain ambivalence in Jesus’ prayer in the Garden. On the one hand, He asks the Father to postpone the chalice of death, on the other hand, He prays for the fulfilment of the Father’s will: “Father, if you wish, take this cup away from me! May your, not my, will be done!” (Lk 22:42). Jesus was aware that He would pour out His Blood, and that is why He gave it to the Apostles in the third cup of the Last Supper. Like any human being, He was afraid of death, and that is why He asked for it to be delayed. He knew, however, that it was inevitable if it was to fulfil the Father’s saving plan.

This ambivalence includes the refusal to drink wine at the beginning of the Passions (“There they gave Him wine mingled with myrrh, but He did not accept it;” Mk 15:23) and the consent to drink it just before death (“I desire;” Jn 19:28). The refusal corresponds to the words of the prayer “Take this cup away from me” (Lk 22:42). The cry “I desire” corresponds to agreeing to do the Father’s will to the end. In this way, the content of the prayer in the Garden of Olives correlates perfectly with what happened during the crucifixion. In the Olive Garden, Jesus prays for salvation from death, but finally agrees to accept it as the Father’s will. At the time of the crucifixion, He initially refuses to drink wine, but ultimately tastes it in the spirit of obedience toward the Father.

Conclusion

Scott Hahn’s book is an attempt to answer the question of when Jesus ended the Last Supper by drinking the fourth ritual cup of wine. The author marks this moment, pointing to the tasting of vinegar / sour wine served on a sponge by Jesus dying on the cross. He cites many arguments for this hypothesis. Nonetheless, most of them can be questioned by giving numerous counter-arguments. A careful reading of the evangelists’ stories about Passion, death,

and the subsequent events provides a basis for a different identification of the fourth cup of the Last Supper.

After His resurrection, Jesus went to Heaven. There He still drinks the fourth cup of the Last Supper, which was a Passover meal. That is where His Passover ends – after He has gone to the Father’s house. St John saw it: “And I saw between the throne (...) and the circle of the Elderly a standing Lamb as if He were killed, and He had seven horns and seven eyes, which are the seven Spirits of God sent to the whole earth” (Rev 5:6). *Presbyteroi*, namely “priests, is the word used to describe old people.” They celebrate the last moment of the Eucharistic liturgy before “Lamb as if He were dead.” “As if” because the risen Jesus lives as He who has the fullness of power (horns) and the fullness of knowledge (eyes), and together with the Father sends the Holy Spirit to the earth to help us go where He already is.

Christ is our Passover, according to St Paul: “For Christ was sacrificed as our Passover” (1 Cor 5:7). Our Passover will end when we receive from the Lord’s hands the fourth cup of wine, preceded by every Eucharist in which we participate, and then we will be with the Lord forever (1 Tes 4:17). Meanwhile, the Last Supper continues. It began in the Upper Room and continues by making the Passover of Jesus present (Passion, death, resurrection, and ascension to Heaven) on the altars of the whole world. That is how it will be until the moment of *parousia*. Then all who attain salvation will complete their Passover – the passage from this world to the glory of the eschatological Kingdom of God. Moreover, there will be the feast of the Lamb, during which the saved ones will raise the fourth cup of the wine of the Last Supper.

References

- Barrett C.K., *Luke XXII.15: To Eat the Passover*, “Journal of Theological Studies” 9 (1958), pp. 305–307.
- Bartnicki R., *Eucharystia w Bożym planie zbawienia*, “Ruch Biblijny i Liturgiczny” 50 (1997), pp. 2–16.
- Bartnicki R., *Eucharystia w Nowym Testamencie*, “Warszawskie Studia Teologiczne” 4 (1991), pp. 14–41.
- Bartnicki R., *Ewangeliczne opisy męki w aspekcie literackim, teologicznym i kerygmatycznym*, [in:] *Studia z biblistyki*, vol. 3, J. Łach (ed.), Warsaw 1983, pp. 103–143.
- Bartnicki R., *Ostatnia Wieczerza a męka Jezusa*, [in:] *Męka Jezusa Chrystusa*, F. Gryglewicz (ed.), Lublin 1986, pp. 65–85.
- Bartnicki R., *Ostatnia Wieczerza nową Paschą Jezusa*, “Warszawskie Studia Teologiczne” 33 (2015), no. 10, pp. 6–43.

- Bartnicki R., *Pascha żydowska a chrześcijańska ofiara eucharystyczna. Zarys historii obrzędu*, "Studia Theologica Varsaviensia" 18 (1980), no. 1, pp. 97–124.
- Bartnicki R., *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w świetle Biblii*, Warsaw 2010.
- Beckwith R.T., *The Date of the Crucifixion: The Misuse of Calendars and Astronomy to Determine the Chronology of the Passion*, [in:] *Calendar and Chronology, Jewish and Christian: Biblical, Intertestamental, and Patristic Studies*, Leiden 2001, pp. 276–296.
- Bonnard P.-É., *Pascha*, [in:] *Słownik teologii biblijnej*, X. Léon-Dufour (ed.), Poznań–Warsaw 1973, pp. 646–651.
- Brown R., *The Death of the Messiah: From the Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, serie: *Anchor Bible Reference Library*, vol. 2, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1994.
- Bruce F.F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to Ephesians*, serie: *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 1998.
- Buchan Gray G., *Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice*, New York 1971.
- Dalman L., *Jesus – Jeshua: Studies in the Gospels*, transl. P.P. Levertoff, New York 1929.
- Danby H., *The Mishnah*, Oxford 1933.
- Daube D., *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Peabody 1994.
- Dunn J.D.G., *Jesus Remembered*, serie: *Christianity in Making*, vol. 1, Grand Rapids 2006.
- Fredriksen P., *Jesus of Nazareth, King of the Jews*, New York 1999.
- Gnilka J., *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, transl. J. Kudasiewicz, Krakow 1997.
- Hahn S., *Czwarty kielich. Odkrywanie tajemnicy Ostatniej Wieczerzy i krzyża*, transl. D. Krupińska, Krakow 2018.
- Hahn S. and K., *W domu najlepiej. Nasza droga do Kościoła katolickiego*, transl. M. Majdan, Warsaw 2009, 1993.
- Hahn S., *Uczta Baranka. Eucharystia – niebo na ziemi*, transl. A. Rasztawicka-Szponar, Częstochowa 2013.
- Hahn S., *The Fourth Cup. Unveiling the Mystery of the Last Supper and the Cross*, New York 2018.
- Hamilton V., *Handbook on the Pentateuch*, Grand Rapids 2005.
- Hengel M., Schwemer A.M., *Geschichte des frühen Christentums*, vol. 1: *Jesus und das Judentum*, Tübingen 2007.
- Hola K., *Paschalny charakter Ostatniej Wieczerzy a data śmierci Jezusa*, "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 38 (1985), pp. 41–44.
- Humphreys C.J., Waddington W.G., *Astronomy and the Date of Crucifixion*, [in:] *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan*, J. Vardaman, E. Yamauchi (eds.), Winona Lake 1989, pp. 165–181.
- Humphreys C.J., Waddington W.G., *Dating the Crucifixion*, "Nature" 306 (1983), pp. 743–746.
- Jankowski A., *Eucharystia jako 'nasza Pascha' (1Kor 5,7) w teologii biblijnej Nowego Testamentu*, "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 28 (1975), pp. 89–100.
- Jaubert A., *The Date of the Last Supper*, Staten Island 1965.
- Jeremias J., *The Eucharistic Words of Jesus*, transl. N. Perrin, Philadelphia 1977.
- Kent H.A., *Philippians*, [in:] *Expositor's Bible Commentary with The New International Version of The Holy Bible in Twelve Volumes*, vol. 11, F.E. Gaebelin (ed.), Grand Rapids 1984, pp. 93–160.
- Kim S., *The Kingship of Jesus in the Gospel of John*, Eugene 2018.

- Köstenberger A., *Was the Last Supper a Passover Meal?*, [in:] *The Lord's Supper: Remembering and Proclaiming Christ until He Comes*, T.R. Schreiner, M.R. Crawford (eds.), serie: *New American Commentary Studies in Bible & Theology*, Nashville 2010, pp. 6–30.
- Levine A.-J., *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, San Francisco 2006.
- Ligier K., *De la Cène du Seigneur à la l'Eucharistie*, "Assemblée du Seigneur" 1 (1968), pp. 15–29.
- Maier J., *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, serie: *Erträge der Forschung*, vol. 82, Darmstadt 1978.
- Marshall I.H., *Lord's Supper and Last Supper*, Exeter 1980.
- Matson M.A., *The Historical Plausibility of John's Passion Dating*, [in:] *John, Jesus, and History*, vol. 2: *Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*, P.N. Anderson, F. Just, T. Thatcher (eds.), Atlanta 2009, pp. 291–312.
- McKnight S., *Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory*, Waco 2005.
- Marcus J., *Passover and the Last Supper Revisited*, "New Testament Studies" 59 (2013), pp. 303–324.
- Mędala S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21*, serie: *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament*, IV/2, Częstochowa 2008.
- Morris L., *The Gospel according to John. Revised*, serie: *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 1995.
- Mounce R.H., *The Book of Revelation. Revised*, serie: *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids–Cambridge 1997.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28*, serie: *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament*, I/2, Częstochowa 2008.
- Pesch R., *Das Evangelium in Jerusalem: Mk 14, 12–26 als ältestes Überlieferungsgut der Urgemeinde*, [in:] *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*, P. Stuhlmacher (ed.), WUNT 28, Tübingen 1983, pp. 113–155.
- Pesch R., *Geht das Abendmahl auf Jesus zurück?*, "RU an Höheren Schulen" 19 (1976), pp. 2–9.
- Pitre B., *Jesus and the Last Supper*, Grand Rapids–Cambridge 2015.
- Pitre B., *Jezus i żydowskie korzenie Eucharystii*, transl. M. Sobolewska, Krakow 2018.
- Pitre B., *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile: Restoration Eschatology and the Origin of the Atonement*, Tübingen–Grand Rapids 2005.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu*, vol. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, transl. W. Szymona, Kielce 2011.
- Rosik M., *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, serie: *Studia Biblica*, vol. 5, Kielce 2003.
- Rosik M., *Ku radykalizmowi Ewangelii. Studium nad wspólnymi logiami Jezusa w Ewangeliach według św. Mateusza i św. Marka*, Wrocław 2000.
- Rosik M., *Trzy portrety Jezusa*, serie: *W kręgu Słowa*, vol. 1, Tarnów 2007.
- Rosik M., *When Did Jesus Drink the Fourth Cup of the Passover Meal? Scott Hahn's Hypothesis and a Proposal for a Different Interpretation Scott Hahn*, *The Fourth Cup. Unveiling the Mystery of the Last Supper and the Cross*, "Biblical Annals" 9 (2019), no. 3, pp. 569–590.
- Ruckstuhl E., *Chronology of the Last Days of Jesus. A Critical Study*, transl. V.J. Drapela, New York–Tournai–Paris–Rome 1965.
- Schäfer P., *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007.

- Schröter J., *Das Abendmahl: Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart*, serie: *Stuttgarter Bibelstudien*, vol. 210, Stuttgart 2006.
- Sefaria. A Living Library of Jewish Texts, <https://www.sefaria.org/Pesachim.115b.5?lang=bi&with=all&lang2=en> [access: 13.10.2020].
- Skevington Wood A., *Ephesians*, [in:] *Expositor's Bible Commentary with The New International Version of The Holy Bible in Twelve Volumes*, vol. 11, F.E. Gaebelin (ed.), Grand Rapids 1984, pp. 1–92.
- Szymik S., *Żydowska Pascha – Ostatnia Wieczerza – Eucharystia*, [in:] *Msza Święta – rozumieć, aby lepiej uczestniczyć. Wykład liturgii Mszy*, Poznań 2013, pp. 14–18.
- VanderKam J.C., *From Revelation to Canon*, Boston 2000.
- Witczyk H., *Pascha*, [in:] *Encyklopedia katolicka*, vol. 14, E. Gigilewicz et al. (eds.), Lublin 2010, pp. 1407–1410.
- Witczyk H., *Pascha*, [in:] *Nowy słownik teologii biblijnej*, H. Witczyk (ed.), Lublin–Kielce 2017, pp. 666–671.
- Wright N.T., *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis 1996.
- Zeitlin Z., *The Last Supper as an Ordinary Meal in the Fourth Gospel*, “Jewish Quarterly Review” 42 (1951/52), pp. 251–260.

MARIUSZ ROSIK (REV. PROF. DR HAB.) – an academic teacher in the Pontifical Faculty of Theology and at the University of Wrocław (Breslau), Poland. He keeps courses of Exegesis of the New Testament, Biblical Environment, Jewish History and New Testament Greek. Prof. Rosik has studied in several academic centers: Pontifical Faculty of Theology in Wrocław (M.A. in 1993; licentiate in biblical theology, 1996; doctoral degree in biblical theology, 1997), Pontifical Biblical Institute in Rome (licentiate in Sacred Scripture, 2001), Hebrew University of Jerusalem (one semester in 1998–1999), École Biblique et Archéologique Française de Jerusalem (one semester in 1998–1999). During his studies in Israel he paid attention to achieve perfect knowledge of biblical Hebrew and archeology of the Holy Land. Prof. Mariusz Rosik has published more than thirty books and many articles in the field of biblical and Jewish studies. His texts were published in eleven languages. He participates in biblical meetings, conferences and seminars. He is also a member of Studiorum Novi Testamenti Societas (Cambridge), Polish Biblical Society (Warsaw) and Associazione degli Ex-alumni del Pontificio Istituto Biblico (Rome).

Anna Rambiert-Kwaśniewska

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland

anna.rambiert@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9491-6786

Problem of the Translation of Toponyms in the Septuagint Based on the Example of “Wool of Miletus” (Ez 27:18)

Problematyka przekładu toponimów w Septuagincie
na przykładzie „wełny z Miletu” (Ez 27,18)

ABSTRACT: In antiquity, wool was traded between the Levant countries and the rest of the known world. Clean, soft wool was especially desirable because it absorbed dyes perfectly, including the purple for which the Phoenician Tyre was famous. In his “Lamentation over Tyre” (Ez 27:1-36) the Hebrew author, followed by a Greek translator, lists a number of cities and regions with which Tyre traded. Ezekiel’s material is therefore an excellent basis for research into translation techniques used in the translation of toponyms. Their analysis and comparison indicates the existence of several types of translation, among them the technique based on association, which will explain the introduction of Miletus to LXX Ez 27:18 in place of the Hebrew Sahar/Zahar. Evidence will be provided by Greek literary texts and papyrus documents from Ptolemaic Egypt.

KEY WORDS: Septuagint, Book of Ezekiel, toponyms, wool, Sahar/Zahar, Miletus, Lamentation over Tyre

ABSTRAKT: Wełna w starożytności była przedmiotem wymiany handlowej pomiędzy krajami Lewantu a resztą znanego świata. Pożądaną przede wszystkim tej czystej i miękkiej, ponieważ doskonale przyswajała ona barwniki, m.in. purpurę, z której słynął fenicki Tyr. W Lamencie nad Tyrem (Ez 27,1-36) autor hebrajski, a za nim tłumacz grecki wymieniają szereg miast i krain, z którymi handlował Tyr. Dostarczony przez Ezechiela materiał jest dzięki temu doskonałą podstawą do badań nad technikami translatorskimi stosowanymi w przekładzie toponimów. Ich analiza i porównanie wskazują na istnienie kilku rodzajów przekładu, a pośród nich techniki bazującej na asocjacji, która pozwoli wyjaśnić wprowadzenie do LXX Ez 27,18 Miletu w miejsce hebrajskiego Sacharu. Dowodów dostarczą greckie teksty literackie i dokumenty papirusowe z ptolemejskiego Egiptu.

SŁOWA KLUCZOWE: Septuaginta, Księga Ezechiela, toponimy, wełna, Sachar, Milet, lament nad Tyrem

It is a well-known fact that the Greek translations in the LXX version of the Bible are of variable quality. The problems the translators faced can be perfectly illustrated by the way the names of the then everyday products, now difficult to identify, as well as proper names are translated. As Emanuel Tov shows in his short and important article, the canonical books of the LXX¹ contain a total of 27,413 proper names. Unfortunately, he failed to distinguish between the names of persons and toponyms. Nevertheless, Tov's study indicates a certain regularity – as much as 31% of the total number, or 29% if repetitions are excluded, of proper names appear in their Hellenised form. These percentages are relatively high in the books of the prophets because, as the researcher believes, these books contain by far the highest percentage of geographical names.² Tov did not explain how he assigned the towns from the LXX text if he did not find a proper equivalent for the Hebrew original name; he is supposed to have assigned them to appropriate groups with non-Greek and Greek endings because some translators transcribed the name according to the rules applied in Semitic languages (an example is שָׁנִיר Σανιρ; Ez 27:5a), others gave a foreign-sounding word a Hellenised character (בֵּית אֶשְׁבָּע/οἶκος Εσοβα; 1 Chr 4:21) or assigned it a different, generally known toponym (פְּדֹדֹס/Πόδοι-Πόδος).

This text, though analysing a number of geographical names, is dedicated to one of them, Miletus, which in an inexplicable way became the Greek equivalent of the Hebrew מֵלֶטֶס. We will look at how the quality of the Greek Book of Ezekiel is assessed and what strategies the Greek author chose in the selection of toponyms. We will do this on the basis of the list of Tyre's exporters and importers that feature in the so-called Lament over Tyre (contained in Ez 27:1-24). We will attempt to describe the probable strategies of the Greek translator and we will subject to critical analysis the proposals to unravel the presence of Miletus on the Greek list. We will also put forward our own hypothesis, supported by arguments regarding the choice made by the translator.

¹ Tov refers, of course, to the Jewish canon, although in this case it is tantamount to the Catholic one, because only the books that have their Hebrew equivalent in the Masoretic Text are considered. E. Tov, *Transliterated Proper Names in the Septuagint: Some Statistics*, [in:] *Biblical Greek in Context, Essays in Honour of John A.L. Lee, Biblical Tools and Studies* 22, J. Aitken, T.V. Evans (eds.), Leuven 2015, pp. 241–245.

² Ibidem, pp. 243–244.

Greek translation of Ezekiel

The quality of the Greek translation of Ezekiel has been addressed by many researchers, who usually focus, as in this article, on analysing selected fragments.³ There are, however, comprehensive studies, such as *Ezekiel: A Commentary based on Iezekiël in Codex Vaticanus* from 2009 by John Olley, which give an overview of the quality of the translation of this book in LXX. In his study, Olley provides a reliable current state of research, which will be referred to below.

The starting point for the assessment of quality and fidelity of LXX Ez for the researcher is the results of the Helsinki school, which are based on the analysis of infinitives and *semi-prepositions*.⁴ The comparison of the Greek and Hebrew versions in this respect led the researchers to qualify LXX Ez as one of the most slavish translations. A similar opinion is held by Galen Marquis, who in his two articles,⁵ which are analyses of the word order and the lexical consistency, proves that statistically in both cases the compliance reaches 90%. Tov and Wright, as Olley pointed out, concluded that the Greek version of Ezekiel is inconsistent or the translator undecided; they inferred on the basis of prepositions, pronoun suffixes, particles and conjunctions that reliable statistics require the material/book to be divided into smaller parts.⁶ Similar research was performed by Katrin Hauspie,⁷ who in her doctoral dissertation analysed

³ The following papers are worth considering: J.W. Olley, *Ezekiel LXX and Exodus Comparisons*, "Vetus Testamentum" 59 (2009), pp. 116–122; H.F. van Rooy, *Translation Technique and Translating a Translation, with Special Reference to Treidel 8–11*, "Aramaic Studies" 5.2 (2007), pp. 225–238; D. Weissert, *The Verb לָמַח in LXX-Ezekiel*, [in:] *Bible and Jewish History*, Tel Aviv 1971, pp. 277–288; R. Frederic, *The Polemical Role of the ΑΡΧΟΝΤΕΣ and ΑΦΗΓΟΥΜΕΝΟΙ in Ez LXX*, [in:] *Ezekiel and His Book*, J. Lust (ed.), Leuven 1986, pp. 85–89.

⁴ I. Soisalon-Soininen, *Die Infinitive in der Septuaginta*, serie: *Annales Academiae Scientiarum Fennicae B* 132/1, Helsinki 1965; R. Sollamo, *Renderings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint*, serie: *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* 19, Helsinki 1979.

⁵ *Word Order as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique in the LXX and the Evaluation of Word-Order Variants as Exemplified in LXX-Ezekiel*, "Textus" 13 (1986), pp. 59–84; and *Consistency of Lexical Equivalents as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique as Exemplified in the LXX of Ezekiel*, [in:] *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Jerusalem 1986*, C.E. Cox (ed.), Atlanta 1987, pp. 425–444.

⁶ J.W. Olley, *Ezekiel: A Commentary based on Iezekiël in Codex Vaticanus*, serie: *Septuagint Commentary Series*, Leiden–Boston 2009, p. 13.

⁷ K. Hauspie, *La version de la Septante d'Ézéchiël: traduction annotée d'Ez 1–24 et étude du grec d'Ézéchiël par une sélection de particularités lexicales et grammaticales*, Leuven 2002 (doctoral dissertation).

the concept of literality, recognizing the nuances associated with the target language and the differences between possible equivalents. Olley added that, although the translation of LXX Ez certainly follows the Hebrew original, this does not mean that the translator was able to fully meet the requirements of literality, due to numerous external and internal factors influencing him, such as the nuances of the meaning or the translator's own skills. A separate issue remains the details that originated in *Vorlage*. Nevertheless, in LXX Ez both "grammatical nightmares" and correct Greek constructions can be found.⁸

In this context, Tov's counts of proper names seem relevant. The researcher noted that the situation in the Greek Book of Ezekiel corresponds to the biblical median. Tov found as many as 629 proper names in the LXX Ez, 182 of which seem Hellenistic. This gives 29% of the total number of Greek-sounding names, which is the same as in the entire canon of Jewish books translated into Greek. Of these 629, 135 are individual lexemes, 49 of which seem to be of Hellenistic origin, which gives 36%, a greater percentage of Greek-sounding names than in the entire Bible.⁹ Given the previously cited studies, which testify to the literalness of the translation of Ezekiel, the variety of toponyms seems puzzling.

Exporters and importers of Tyre

In order to better illustrate the translator's strategy in this area, we will use a table listing the names of Tyre exporters and importers in Hebrew (based on MT and confronted with BHQ) and Greek with their English equivalents.¹⁰ Where necessary, we will add the goods or services related to a given toponym. This specification will enable us to discuss the translator's strategy quite precisely (though not in every case) and better understand the issue of Miletus from verse 18.

⁸ J.W. Olley, *Ezekiel: A Commentary...*, op. cit., pp. 13–14; cf. K. Hauspie, *La version de la Septante d'Ézékiel*; idem, *The Idiolect of the Target Language in the Translation Process. A Study of the Calques in the LXX of Ezekiel*, [in:] *The Septuagint – Texts, Contexts, Worlds. International symposium organized by Septuagint Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20–23 July 2006*, M. Karrer, W. Kraus, M. Meiser (eds.), serie: *Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament* 219, Tübingen 2008, pp. 212–213.

⁹ E. Tov, *Transliterated Proper Names...*, op. cit., p. 243.

¹⁰ Cf. Iezekiel, *To the Reader*, <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/38-iezekiel-nets.pdf> [access: 10.08.2020].

Importers and exporters of goods and services from Tyre by Ez 27				
col.	hebrew version	transl. from hebrew	greek version	transl. from greek
ver. 5a	ברושים משניר	juniper wood from Senir	κέδρος ἐκ Σανιρ	cedar from Sanir
ver. 5b	אָרְז מִלְבָּנוֹן	cedar from Lebanon	κυπάρισσος ἐκ τοῦ Λιβάνου	cypress from Lebanon
ver. 6a	אלונים מבשן	oaks of Bashan	ἐκ τῆς Βασανίτιδος	from Basanitis
ver. 6b	מאני כתיים	coastlands of Kittim	οἴκοι ἀλσώδεις ἀπὸ νήσων τῶν Χεττιν	woodland houses from the islands of the Chettiin
ver. 7a	שש ממצרים	byssus from Egypt	βύσσος ἐξ Αἰγύπτου	byssus from Egypt
ver. 7b	תכלת ואַרְגָּמָן מאני אלישה	blue and Tyrian purple from the coasts of Elishah	ὑάκινθος καὶ πορφύρα ἐκ τῶν νήσων Ελισαι	blue and Tyrian purple from Elisai
ver. 8a	יִשְׁבֵי צִידוֹן וְאַרְבַּד	inhabitants of Sidon and Arvad	κατοικοῦντες Σιδῶνα καὶ Αράδιοι	those who inhabited Sidon, and Aradians
ver. 8b	חכמי צור	sages of Tyre	σοφοὶ Σορ	sages of Sor (Tyre)
ver. 9	זקני גבל	elders of Gabal	πρεσβύτεροι Βυβλίων	the elders of the Byblians
ver. 10	קָרַם לְוֹד וּפּוּט קִיּוּ בְחַיִל	Persia and Lud and Put were warriors in army	Πέρσαι καὶ Λυδοὶ καὶ Λίβυες ἦσαν ἐν τῇ δυνάμει	Persians, Lydians and Lybians were in force
ver. 11	בני ארנד וגמדים	sons of Arvad, Gamadites	υἱοὶ Αραδίων	sons of Aradians
ver. 12	[...] תְּרַשִׁישׁ [...] קָסָף בְּרִזָּל בְּדִיל וְעוֹפְרָת	Tarshish [...] silver, iron, tin, and lead	Καρχηδόνιοι [...] ἀργύριον καὶ χρυσίον καὶ σίδηρος καὶ κασσίτερος καὶ μόλυβος	Karchedonions [...] silver and gold and iron and tin and lead
ver. 13	[...] יוֹן הַבַּל וְנִשְׁדָּן [...] נַפְשׁ אָדָם וְכֵלֵי נְחֹשֶׁת	Javan, Tubal, and Meszech [...] slaves and bronze vessels	ἡ Ἑλλάς [...] ψυχαὶ ἀνθρώπων καὶ σκευὴ χαλκᾶ	Hellas [...] human souls and bronze vessels
ver. 14	[...] בֵּית תּוֹגַרְמָה [...] חֲסִים וּפָרָשִׁים וּפָרָדִים	Beth-togarmah [...] horses, steeds, and mules	οἶκος Θεργαμα [...] ἵπποι καὶ ἵππεις	a house of Thergama , horses and riders

Importers and exporters of goods and services from Tyre by Ez 27				
col.	hebrew version	transl. from hebrew	greek version	transl. from greek
ver. 15	בני דדון [...] קרנות שן (הוֹבְגִים)	sons of Dedan [...] ivory and ebony wood	υιοὶ Ῥοδίων [...] ὀδόντες ἔλεφάντινοι	sons of Rhodian [...] ivory
ver. 16	אָרָם [...] בְּנֵפֶד אֲרָגְמָן וְרִקְמָה וּבִיז וְרֵאמֹת וְכַדְלָד	Edom/Aram [...] garnets, purple, embroidered cloth, fine linen, coral, and rubies	ἄνθρωποι [...], στακτὴ καὶ ποικίλα ματα ἐκ Θαρσῖς καὶ Ραμωθ καὶ Χορχορ אַרָם = ἄνθρωπος (sic!)	human beings [...] myrrh and embroidered cloth from Tharsis and Ramoth and Chorchor
ver. 17	יְהוּדָה וְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל [...] חֲשֵׁי מִנִּיחַת וּפְנֵג וְדָבֶשׁ וְשֶׁמֶן וְצָרִי	Judah and the land of Israel [delivered] Minnith wheat, sweets, honey, oil, and resin	Ιουδας καὶ οἱ υἱοὶ τοῦ Ισραηλ [...] σίτος καὶ μύρον καὶ κασία [...] πρῶτον μέλι καὶ ἔλαιον καὶ ῥητίνη מִנִּיחַת = μύρον?	Ioudas and the sons of Israel [in sale of] grain and perfume and cassia, [and they gave] first honey and oil and resin
ver. 18	דְּמִשְׁק [...] בֵּין חֶלְבֹן וְצֹמֶר צֹמֶר	Damascus [...] [exchanging] Helbon wine and Zahar wool	Δαμασκός [...] οἶνος ἐκ Χελβων καὶ ἔρια ἐκ Μιλήτου	Damascus [...] wine from Chelbon and wool from Miletus
ver. 19	וְדָו וְנָוֹן מְאוּזָל [...] בְּרִזְלָה עֲשׂוֹת קִדְהָ וְקִנְהָ	Dan/Wadan? and Javan [...] wrought iron, cinnamon, and sweet cane from Uzal	ἐξ Ασηλ [...] σίδηρος εἰργασμένος καὶ τροχός	from Asel , [...] wrought iron and wheel
ver. 20	דָּדוֹן [...] בְּגָדֵי-חֹפֶשׂ [...] לְרִכְבָּה	Dedan [...] saddlecloths	Δαϊδαν [...] κτήνη εἰς ἄρματα	Daidan [...] beast for chariots
ver. 21	עֲרָב וְכָל-נְשִׂאֵי קֶדָר [...] כְּרִים וְאֵילִים וְעֵתוּדִים	Arabia and the sheikhs of Kedar ... lambs, rams, and goats	ἡ Ἀραβία καὶ πάντες οἱ ἄρχοντες Κηδαρ [...] κάμηλοι καὶ κριοὶ καὶ ἄμνοι	Arabia and all the rulers of Kedar [...] camels and rams and lambs
ver. 22	שֶׁבַע וְרַעְמָה [...] בְּרֵאשׁ כָּל-בִּשְׂמֵם וּבְכָל-אֲבָן יְקָרָה וְזָהָב	Sheba and Raamah [...] best fragrances, all kinds of precious stones, and gold	Σαβα καὶ Ραγμα [...] πρῶτα ἡδύσματα καὶ λίθοι χρῆστοὶ καὶ χρυσίον	Saba and Ragma [...] best spices and precious stones and gold

Importers and exporters of goods and services from Tyre by Ez 27				
col.	hebrew version	transl. from hebrew	greek version	transl. from greek
ver. 23–24	<p>חָרֹן וְכַנְהַ וְשֶׁדֶן שָׁבָא אַשּׁוּר פְּלִמָּד בְּמַקְלָלִים [...] בְּגָלוּמֵי תְּכֵלֶת וְרִקְמָה וּבְגָנְזֵי בְּרָמִים בְּחֻבְלִים תְּבֻשִׁים וְאַרְזִים</p>	<p>Haran, Canneh, and Eden, She- ba, Asshur, and Chilmad [trading in] rich garments, blue coats, emb- roidered fabric, varicolored carpets, twisted ropes and strong cords</p>	<p>Χαρραν καὶ Χαννα Ἀσσοῦρ καὶ Χαρμαν [...] ὕακινθος καὶ θησαυροὶ ἐκλεκτοὶ δεδεμένοι σχοινίοις καὶ κυπαρίσσινα</p>	<p>Charran and Channa Assour and Char- man [...] blue and decorative ca- skets bound with cords and cypress wood</p>

The research results obtained by the text critics demonstrate that it is difficult to justify the equivalents introduced by the translator on the basis of the differences in the Hebrew text. The Greek translation of each of these 43 toponyms present in the Hebrew text of Ez 27:1-24 should be considered separately. However, in view of our objective, which is to examine the path from Zahar to Miletus, we will discuss it briefly, trying to point out some of the techniques (if technique, both in the case of unsuccessful translations, is a valid term) noticeable in the above list.

The first and most obvious technique, in case a given toponym is not known, is to transcribe the Hebrew term.¹¹ It should be noted here whether this toponym in the wording known to us from the LXX did not appear in earlier Greek literature. For the most reliable results, we use the TLG (Thesaurus Linguae Graecae) database. The transcribed names in Ez 27:1-24 that were not certified as such before LXX include: שְׁנִיר – Σανιρ (ver. 5a), בִּשְׁן – Βασανίτις (ver. 6a), כְּתִיִּם – Χεττιν (ver. 6b), אֲיִ אֱלִישָׁה – νῆσοι Ελισαι (ver. 7b), which is the focus of section צוֹר – Σορ (ver. 8b), בֵּית תּוֹגְרָמָה – οἶκος Θεργαμα (ver. 14),¹² הַלְבֹּן – Χελβων (ver. 18), אוּזָל – Ασηλ (ver. 19), דָּדָן – Δαιδαν (ver. 20), קָדָר – Κηδαρ (ver. 21), רַעְמָה – Ραγμα (ver. 22), חָרֹן – Χαρραν, כַּנְהַ – Χαννα, אַשּׁוּר – Ασσοῦρ and פְּלִמָּד – Χαρμαν (ver. 23–24).¹³

¹¹ Although transcriptions may also include known toponyms that were not codified in the target language, in this case in Greek.

¹² Translating the popular noun בֵּית into οἶκος, also in toponomastics, seems to be a practice accepted by most Greek translators (cf. 1Chr 4:21).

¹³ All data acquired from: Thesaurus Linguae Graecae, <http://stephanus.tlg.uci.edu/> [access: 16.05.2019].

Following the second technique, the translator identifies the toponym and uses a name common in Greek texts. Although in some cases the result is still a transcription but accepted in the times before LXX. This technique is most often applied to the names of larger areas such as countries and lands: לְבָנוֹן – Λιβανος¹⁴ (ver. 5b), מְצָרַיִם – Αἰγυπτος¹⁵ (ver. 7), יְיָדוֹן – Σιδών¹⁶ and אֲרָוֶן – Αράδιος¹⁷ (ver. 8a and 11), גִּבְלָה – Βύβλοι (Βύβλος; ver. 9),¹⁸ פָּרַס – Πέρσης,¹⁹ לִיד – Λυδός,²⁰ פִּינֵט – Λίβυς²¹ (ver. 10), תְּרַשִׁישׁ – Καρχηδόνιος²² (ver. 12), יוֹן – Ἑλλάς²³ (ver. 13), יְהוּדָה – Ἰούδας²⁴ and יִשְׂרָאֵל – Ἰσραήλ²⁵ (ver. 17), קְמֻצְרַיִם – Δαμασκός²⁶ (ver. 18), עֲרַב – Ἀραβία²⁷ (ver. 21), אֲשָׁר – Σαβα²⁸ (ver. 22).²⁹

¹⁴ Earliest evidence in Aesop's *Fab.* 293,12 (6th century).

¹⁵ Several times already in Homer's works, in the 8th century BC (e.g. *Il.* 3,300).

¹⁶ Already in Homer's works (*Od.* 15,425).

¹⁷ The city-state already mentioned by Phrynichus in the 6th century BC (*Fr.* 9,2), while Aradians were mentioned by Herodotus in the 5th century BC (*Hist.* 7,98,3).

¹⁸ This form was confirmed by Hesiod in the 8th/7th century BC (*Fr.* 405,1). There is no doubt that Gebal (now Lebanese Jibayl) and Byblos are one and the same town; cf. G.A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, Edinburgh 1936, p. 299; P.C. Bosak, *Leksykon wszystkich miejsc biblijnych*, Krakow 2016, p. 347.

¹⁹ Persians are mentioned many times, for example, by Herodotus (*Hist.* 1,4).

²⁰ The first mention of Lidians was found in fragments (*Fr.* 14,3) of the works of Mimnermus of Colophon, who lived in the 7th century BC.

²¹ Problems with identification of פִּינֵט are summarized by lexicographers in: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, vol. 2, L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm (eds.), P. Dec (ed. of the Polish edition), serie: *Prymasowska Seria Biblijna*, Warsaw 2008, pp. 10–11. Lybia was mentioned in the Greek texts quite early; it can be found in the works of Hesiod (*Fr.* 150,15; 8th/7th BC).

²² The Carthaginians are mentioned already in the 5th century BC by Thucydides (*Hist.* 1,14,1,1).

²³ The antiquity of this name needs no proof. The oldest mentions are to be found in Homer (*Il.* 2,683).

²⁴ The Greek name Judah was recorded by the mysterious magician Astrampsyclus (*Sort.* cap 7), whose activity dates back to the 4th century. However, as for the author himself, there is no certainty as to when he lived and where he came from. Another source is the Letter of Aristeas (e.g. 47,2) from the period of LXX.

²⁵ Although the Greek version of the name of Israel is evidenced by Manetho (*Fr.* 6,9), who lived in the times of the LXX, as well as by the LXX itself, it is difficult to suppose that the Jews of Alexandria did not use it in such a version much earlier, even if we do not have material evidence to prove this practice.

²⁶ Evidenced by Theophrastus (*Hist. plant.* 3,15,3,8) in the 4th/3rd century, by his contemporary astrologer Berossus (*Fr.* 16,10) and in the receipt with a list of buyers of pickled fish (P. Cair. Zen. 1 59006 from the 3rd century BC).

²⁷ It can be found already in the 6th/5th century B.C. in the works of Aeschylus (*Prometh.* 420).

²⁸ Mentioned by Astrampsyclus (*Sort.* 3,1,16) and Theophrastus (*Hist. plant.* 9,4,2,3).

²⁹ All data acquired from: 1Chr 4,21. All data acquired from: Thesaurus Linguae Graece, op. cit.

The third technique, based on association, seems most important from the perspective of this research. In a situation where the original name is difficult to identify, the translator took into consideration the type of goods exported by this place. In this way, in verse 15, the inhabitants of Rhodes (Ῥόδιοι) are mentioned in the place of an unknown toponym רַדִּי, which interestingly enough, was transcribed in verse 20. The island of Rhodes is believed to have been famous for ivory in the times the LXX was translated. A somewhat more mysterious case is that the widely discussed³⁰ תַּרְשִׁישִׁי identified as Carthage (with the inhabitants of Καρχηδόνοι; in verse 12). This is puzzling inasmuch as Tarshish, in the Greek version (Θαρσις), was only a few verses away (ver. 16). Much less mysterious is the presence of the wealthy Miletus, famous for his excellent wool, which the translator introduced in place of צִקְרָה. Whether it is justified to refer only to associations in such cases, we will prove later in this article.

The fourth type can barely be named a technique because the translation product results either from a manuscript error or an inability to identify the term properly. In the latter case, however, one can speak of a translator's strategy, whose primary goal was to remain faithful to the Hebrew originals and to translate even those terms that remained foreign to him. Hence, the target language contains toponyms that do not exist in the original or that are erroneously identified with common nouns. The first case can be recognised in ver. 16, where רֶאֱמֶת וְכִדְבָד i.e. corals and rubies,³¹ became toponyms Παμωθ and Χορχορ, while the second when the well-known אֲרָץ was identified as ἄνθρωπος, not surprisingly though, given how often translators have confused similar consonants ט and ק.³²

³⁰ We refer to such flagship discussions as: A. Lemaire, *Tarshish-Tarsisi: problème de topographie historique biblique et assyrienne*, [in:] *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography*, K. Zecharia (ed.), Leiden–Boston–Köln 2000, pp. 44–62; C. López-Ruiz, *Tarshish and Tartessos Revisited: Textual Problems and Historical Implications*, [in:] *Colonial Encounters in Ancient Iberia Phoenician, Greek, and Indigenous Relations*, M. Dietler, C. López-Ruiz (eds.), Chicago–London 2009, pp. 255–280; and the latest text, critical of previous theories, by J. Montenegro, A. del Castillo, *The Location of Tarshish. Critical Considerations*, “Revue biblique” 123 (2016), no. 2, pp. 239–268, which criticises the failure to treat the biblical theme Tarshish holistically (or treating it selectively), based on a whole set of goods imported from this place.

³¹ The meaning of the noun רֶאֱמֶת is uncertain. Several possible meanings are suggested: silk (after *sericum* suggested by the Vulgate), black corals, pearls, sea shells; *Great Dictionary...*, op. cit., vol. 2, pp. 219–220; through its association with the Arabic noun כִּדְבָד it has been assigned the meaning of a bright red object. Linguists identify it as a precious stone, probably ruby (after Is 54:12); *Great dictionary...*, op. cit., vol. 1, p. 435.

³² This commentary is also confirmed by Olley, who adds that the LXX decides on “people,” although the term אֲרָץ could also refer to Edom; J.W. Olley, *Ezekiel: A Commentary...*, op. cit., p. 426.

The last group of toponyms were neither identified nor transcribed but were omitted by the translator (or *Vorlage*), which should also be considered as a translation strategy (unless the reason for the difference is *Vorlage*). This applies to the unidentified גַּמָּדִים (Gamadites in ver. 11), תְּבֵל and מִשְׁפָּרָה (in ver. 13), which may have caused some trouble. Another situation is found in ver. 19, in which the Greek author completely omitted יוֹן and יוֹן. In the latter case, the resignation from the translation can be explained by the presence of Miletus in ver. 18, which belonged territorially to יוֹן, the area of Ionia mentioned in the Hebrew text. Miletus therefore plays the role of *pars pro toto* in the Greek text. This phenomenon becomes visible in the specification of geographical lands/countries/islands to which BH and LXX refer.

Lands in MT	Lands in LXX (and Vul)
ver. 12–15 – Asia Minor (Ionia)	ver. 13 – Ionia ver. 14 – Armenia (according to the Hittite and Assyrian parallels) ver. 15 – Rhodes
ver. 16–17 – Palestine	
ver. 18–19 – Syria and Ionia (Javan)	ver. 16–19 – it starts with Damascus. Assyrian data mention Chelbon and Asel in north-east Syria ver. 18 – Ionia (Miletus)
ver. 20–22 – Arabia	ver. 20–22 – Arabia ³³
ver. 23–24 – Mesopotamia	ver. 23–24 – Mesopotamia

Wool from Zahar – or from where?

From the above concise analysis it can be concluded that a different toponym in LXX has its source not only in the ignorance of the Greek author, but may

³³ L.C. Allen, *Ezekiel 20-48*, serie: *Word Biblical Commentary* 29, Dallas 2002, p. 86; Allen does not identify Dedan directly, although in the case of MT he seems to follow the Arabic interpretation. This, however, is dealt with by Block, noting that the Syrian identification of Danun is supported by both the sources and the goods traded in the place. D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, serie: *The New International Commentary on the Old Testament*, Grand Rapids 1997, p. 74; Olley is unsure about identifying Ragmah/Ramah. As noted by Σαβα, in the table of nations in Gen 10:7, it was located among the northern groups together with Πεγγυμα and Δαδαν, and in Genesis 25:3-4 together with Δαδαν and Θεργαμα. Ραμα, confirmed in B, provides some difficulties, although some interpreters identify this toponym with the Israeli Ramah. However, this identification is complicated by different interpretations present in P967 Πεγγυμα and in A Παγγυμα (see:

have placed by him consciously. This is probably the case with Miletus (ver. 18), a centre famous for its wool production, as evidenced by numerous extra-biblical authors, to whom we will return below. Before we focus our attention entirely on Miletus, we should consider whether there is any rational reason for the original toponym, Zahar, to be replaced with Miletus. Numerous studies prove that the problematic toponym Zahar can be interpreted as:

1. Region *aṣ-ṣaḥra* (Arabic: “desert”) – a desert area northwest of Damascus; this suggestion of Rieger is supported by many exegetes, including Zimmerli, Cross, Baltzer,³⁴ Greenberg.³⁵
2. *Sēḥas utnē* – “land of Sēḥa,” a land/country inhabited by Luwians, located in north-western Anatolia.³⁶ This identification, however, seems unlikely, firstly because of its dating (the history of *Sēḥa* dates back to the end of the 13th century BC), and secondly because of its topography (territorially it does not overlap with the Carian Miletus).
3. *Subru/Zuhru* – a town known from the Amarna Letters;³⁷ this is one of Block’s suggestions; he also mentioned the area *aṣ-ṣaḥra*³⁸ from point 1.
4. *Ṣuḥār* in Yemen – Driver has no doubts that in Ez 27:18 the term refers to a place because each of the goods is accompanied by a toponym. He explains very succinctly that רַחֲוֹ corresponds best to *Ṣuḥār* in Yemen as evidenced by the Arabic tradition. He refers to the *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes* by R.P.A. Dozy.³⁹ With such an identification it is

table). Olley, however, seems to be convinced by the northern interpretation. J.W. Olley, *Ezekiel: A Commentary*, op. cit., p. 427. For the purposes of the text, however, the scheme proposed above is sufficient, as it is not *Ραγμα/Ρεγμα/Ραμα* that is its central focus.

³⁴ W. Zimmerli, F.M. Cross, K. Baltzer, *Ezekiel. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, serie: *Hermeneia – a Critical and Historical Commentary on the Bible*, Philadelphia 1983, p. 67.

³⁵ He also mentions identification with “white” according to Peshitta; M. Greenberg, *Ezekiel 21-37, A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven–London 2008, p. 557. Some of the contemporary translations (e.g. NAS, NKJ) are also in favour of such a translation, although Wujek also retains the idea of white, enigmatically repeating after the Vulgate about wool of “best colour.”

³⁶ F. Starke, *Sēḥa (Seba River Land)*, [in:] Brill’s New Pauly, <http://static.ribo.brill.semcs.net/entries/brill-s-new-pauly> [access: 5.07.2019].

³⁷ According to Aharoni, Zuhru/Suhru should be identified with either Lachish or the Biblical city of Zoar (see: Gen 19:20-23,30), which he himself located on the southern coast of the Dead Sea. Y. Aharoni, *The Land of the Bible. A Historical Geography*, transl. A.F. Rainey, Philadelphia 1979, p. 172.

³⁸ D.I. Block, *The Book of Ezekiel...*, op. cit., pp. 76–77.

³⁹ See edition: Amsterdam 1845. G.R. Driver, *Ezekiel. Linguistic and Textual Problems*, “Biblica” 35 (1954), no. 2, pp. 156–157.

impossible to avoid some anachronism, because the sources that the Driver (indirectly) recalls are many centuries younger than the Biblical text. The topography is also questionable. Could the fame of the fleece of Yemen's sheep reach as far as Tyre? Moreover, the Arabic territories were mentioned by the Hebrew author only in verses 21–22, and it seems that he moves quite consciously and smoothly across the Mediterranean.

4. Brilliant colour רָצָה־בָּרָק , which Peshitta interprets as “white” (similarly to BTP translators).⁴⁰ “Those who ride on white donkeys ($\text{אֲתֵנּוֹתֵי רָצָה־בָּרָק}$), seated on saddle rugs, and those who travel the road, Sing of them” (Jgs 5:10).

What was then the interpreter's motivation when he decided to change the name of the centre that supplied Tyre with wool of excellent quality?⁴¹ Is the exact localization/interpretation of רָצָה־בָּרָק of any significance?

Miletus wool

When it comes to Miletus, Olley mentions that it is a toponym completely incompatible with the sites enumerated by the BH authors and LXX translators. As noted above, a similar issue applies to the island, or rather the inhabitants of Rhodes. Since the island replaced Dedan that provided Tyre with ivory and ebony wood, the reasons for mentioning Rhodes may be found in the kinds of imported goods. Did the island really trade in this valuable commodity? Olley's findings do not facilitate the inquiries. He claims that “probably the Rhodians originally bought ivory from Egypt and Ethiopia,”⁴² yet he fails to support it with a source. It seems that the ivory from Rhodes was so renowned to be immortalised in well-known literary sources.⁴³

But archaeology comes in handy. Richard D. Barnett claimed that craftsmen had been processing ivory in Cameiros/Camiros, Rhodes, since the 7th century BC, that is in the times well before LXX was created.⁴⁴ In Rhodes, bone

⁴⁰ See: D.I. Block, *The Book of Ezekiel...*, op. cit., pp. 76–77; G.A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary...*, op. cit., p. 303.

⁴¹ The quality of wool was determined on the basis of its purity and softness. M. Papadopolou, *Wool and the City. Wool and Linen Textile Trade in Hellenistic Egypt*, [in:] *Textiles, Trade and Theories. From the Ancient Near East to the Mediterranean*, K. Dross-Krüpe, M.-L. Nosch (eds.), serie: *Kārum-Emporion-Forum* 2, Münster 2016, p. 202.

⁴² J.W. Olley, *Ezekiel: A Commentary...*, op. cit., p. 426.

⁴³ No information can be found in literary sources about the ivory trade both in Rhodes itself and in its largest cities: Camiros, Ialysos or Lindos (after *Thesaurus Linguae Graece*, op. cit.).

⁴⁴ Ivory artifacts were discovered on the Camiros acropolis in 1984; R.D. Barnett, *Early Greek and Oriental Ivories*, “The Journal of Hellenic Studies” 68 (1948), pp. 16–17.

artifacts dating from the 9th and 8th century BC were also found and identified as Phoenician.⁴⁵ It cannot therefore be ruled out that this island was believed by the translator to have been an “ivory island.” An additional clue, which should certainly be ruled out in the case of Miletus, is the apparent similarity of the Hebrew consonants in the name מִלֶּטוּס and in the name of Rhodes, if we take into account that the first consonant is pronounced as מ, and the final ט is related to one of the dependent cases (*acc. sg.* or *gen. pl.* as in the translation but referring not so much to Rhodes as to its inhabitants, Rhodians).

In the case of Miletus, the investigation seems easier because there may be several explanations here, although none of them can be regarded as the only one that is appropriate:

1. Firstly, the wool from Miletus was famous for its high quality; it was praised both by Pliny the Elder (HN 8.190)⁴⁶ and Strabo (Geogr. 12.716).⁴⁷ Its fame goes as far back as the 7th century BC (although textile manufacturing was already practiced in the Bronze Age), and it was appreciated until the end of Roman times. According to Athenaeus, coats made of Milesian wool were worn by the inhabitants of Sybaris (*Deipnosoph.* 12.17).⁴⁸ It was desired not only for its high quality, but also for its exceptional ability to absorb dyes.⁴⁹
2. Secondly, the translators could associate the region called מִלְטָא phonetically with *Sēbas utnē*, a region inhabited by the Luwians in northwest Anatolia, documented by the Hittites in the 15th–18th century BC. Commentators,

⁴⁵ S. Brown, *Perspectives on Phoenician Art*, “The Biblical Archaeologist” 55 (1992), no. 1, p. 9; see: D.J. Waarsenburg, *Astarte and Monkey representations in the Italian Orientalizing Period. The Amber Sculptures from Satricum*, [in:] *Akten des Internationalen Kolloquiums “Interactions in the Iron Age: Phoenicians, Greeks and the Indigenous Peoples of the Western Mediterranean”*, Amsterdam am 26. und 27. März 1992, H.G. Niemeyer (ed.), “Hamburger Beiträge zur Archäologie” 19/20 (1992/1993), pp. 49–50; K.D.S. Lapatin, *Chryselephantine Statuary in the Ancient Mediterranean World*, serie: *Oxford Monographs on Classical Archaeology*, Oxford 2001, p. 38.

⁴⁶ According to Pliny the Elder, the Miletus wool was the third best. The one from Laodice was most valued: *Lana autem laudatissima Apula et quae in Italia Graeci pecoris appellatur, alibi Italica. Tertium locum Milesiae oves optinent*. For: Perseus Digital Library, G.R. Crane (ed.), <http://www.perseus.tufts.edu> [access: 14.05.2019]; cf. I. Benda-Weber, *Textile Production Centres, Products and Merchants in the Roman Province of Asia*, [in:] *Making Textiles in pre-Roman and Roman Times: People, Places, Identities*, M. Gleba, J. Pásztokei-Szeőke (eds.), serie: *Ancient Textiles Series* 13, Oxford–Oakville 2013, p. 178.

⁴⁷ φέρει δ' ὁ περὶ τὴν Λαοδικεῖαν τόπος προβάτων ἀρετὰς οὐκ εἰς μαλακότητα μόνον τῶν ἐρίων, ἢ καὶ τῶν Μιλησίων διαφέρει. After: Thesaurus Linguae Graecae, op. cit.

⁴⁸ ἐφόρου δ' οἱ Συβαρίται καὶ ἱμάτια Μιλησίων ἐρίων πεποιημένα. For: *ibidem*.

⁴⁹ Miletus was located at the seaside, which facilitated the development of purple dye industry. I. Benda-Weber, *Textile Production Centres...*, op. cit., pp. 173–175.

lexicographers and the author of the submitted text insist, however, on *aš-šahra*,⁵⁰ a desert area northwest of Damascus, i.e. territorially unrelated to Miletus or on Suhru/Zuhru mentioned in the Amarna letters.⁵¹ The last two identifications seem more rational given the absence of 𐤒 in the Hettite name⁵² and the Hebrew author's knowledge of the topography of the Eastern Mediterranean territory, more specifically of the Levant.

3. Thirdly, we may be dealing with yellow/light-coloured wool (cf. Jgs 5:10). The name has the same core as the adjective 𐤒𐤕𐤔.⁵³ Such identification also perfectly corresponds to the Milesian product, namely wool with a fleece perfect for dyeing, i.e. certainly bright or white (in the perception of the ancient).

Conclusions

It is difficult to determine how Miletus found its way onto LXX pages as an equivalent to the troublesome 𐤒𐤕𐤔; are we dealing here with a simple association or should we seek an explanation at the lexical layer? The analysis done above enables us to propose a few feasible solutions and dismiss those less likely.

1. If the authors of LXX heard of *Sēḥas utne* and were able to associate this name with a particular region, they could have come to the conclusion that in the absence of a similar name in the Eastern Mediterranean, reference should be made to a place whose wool had been (and still was⁵⁴) a familiar brand, which in this case would have been Miletus, located in the southwest, unlike *Sēḥas utnē*, which is located at the northwest coast of Asia Minor. Strict geographical consistency may not have been of much importance to the Alexandrians: it was important that Miletus and *Sēḥas utne* were also located in the west of Anatolia. This theory is difficult to defend because

⁵⁰ *The great dictionary...*, op. cit., vol. 2, p. 96; M. Greenberg, *Ezekiel...*, op. cit., p. 557.

⁵¹ D.I. Block, *The Book of Ezekiel...*, op. cit., p. 76; see: article by W.F. Albright, *The Town of Selle (Zaru) in the Amarna Tablets*, "The Journal of Egyptian Archaeology" 10 (1924), pp. 6–8, devoted to the identification of Zuhru.

⁵² We omit the proposal to locate the original Sahar (based on *ṣuḥār*) *ṣuḥār* in Yemen, which we considered unlikely. See: W. Zimmerli, F.M. Cross, K. Baltzer, *Ezekiel. And the Commentary...*, op. cit., p. 67.

⁵³ This explanation has many analogies in other Semitic languages: Syrian, Arabic, Ugric. *Great dictionary...*, op. cit., vol. 2, pp. 96–97.

⁵⁴ To this day, sheep farming in the area around the ancient city of Miletus is one of the important economic branches of the whole region.

- of chronology. It is difficult to imagine that the 13th-century “*Sēba* land” would remain vividly in the awareness of the Hellenised Alexandrian Jews.
2. Perhaps the blame for the introduction of Miletus into the text can be found in the text itself, in the quality of *Vorlage* used by the translator. This problem becomes apparent in the case of the aforementioned 177, which in the 15th century was associated with the island of Rhodes, while in the 20th century it was transcribed as Dedan. Some commentators, like Block, regard this onomastic coincidence unproblematic, identifying the two places differently, among other things, by the goods imported from them.
 3. The strategy chosen by the translator, who in Ez 27 faced many onomastic and topographic difficulties, seems to be the most likely explanation for the “Miletus problem.” As we have argued, he followed various methods to solve them, while at the same time doing his best not to distort the harmony of the text; at times he transcribed the unknown toponyms if he could not identify them, at times he resorted to associations, guided by his intuition. The third of the translation techniques seems to best explain the occurrence of Miletus. Even if the translator was able to associate Sahar with *aṣ-ṣaḥra* proposed by contemporary commentators, he may have decided to use a place famous for producing excellent wool. Even if the interpretation of Sahar was colour-oriented, Miletus wool was still perfectly suited for translation. Evidence of its fame is provided by Strabo, Pliny, Athenaeus, Cicero, and Virgil (the latter even mentioned the Miletus-Tyre cooperation in the production of woollen purples, if this is how *Georg.* 3,306 should be understood⁵⁵). Papyrus texts – P.Cair. Zen. 3 59430 and P.Cair. Zen. 2 59195 – are an additional argument regarding the fame of Miletus wool as well as the place from the LXX Ez translation. They testify to the import of Miletus wool in the 3rd century BC to the translator’s homeland – Ptolemaic Egypt – and indicate the popularity of woollen clothing production in the country of the pharaohs of the Hellenistic period.⁵⁶

⁵⁵ (...) *quamvis Milesia magno vellera mutantur Tyrios incocta rubores*; the ancient import of wool from Miletus into Tyre seems, especially in the context of the desired properties and colours of Miletus wool, which enables the absorption of dyes, to be very obvious.

⁵⁶ An example is the 3rd century documents from *nome* Arsinoe pertaining to the interests of a certain Onnofri. See: P.J. Sijpesteijn, *Receipts for Wool and a Woollen Garment, 215–213 B.C.*, [in:] *Yale Classical Studies: Papyrologists*, N. Lewis (ed.), Cambridge–London–New York 1985, pp. 67–71.

References

- Aharoni Y., *The Land of the Bible. A Historical Geography*, transl. A.F. Rainey, Philadelphia 1979.
- Albright W.F., *The Town of Sella (Zaru) in the Amarna Tablets*, "The Journal of Egyptian Archaeology" 10 (1924), pp. 6–8.
- Allen L.C., *Ezekiel 20-48*, serie: *Word Biblical Commentary* 29, Dallas 2002.
- Barnett R.D., *Early Greek and Oriental Ivories*, "The Journal of Hellenic Studies" 68 (1948), pp. 1–25.
- Benda-Weber I., *Textile Production Centres, Products and Merchants in the Roman Province of Asia*, [in:] *Making Textiles in pre-Roman and Roman Times: People, Places, Identities*, M. Gleba, J. Pásztoőkai-Szeőke (eds.), serie: *Ancient Textiles Series* 13, Oxford–Oakville 2013, pp. 171–191.
- Block D.I., *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, serie: *The New International Commentary on the Old Testament*, Grand Rapids 1997.
- Bosak P.C., *Leksykon wszystkich miejsc biblijnych*, Krakow 2016.
- Brown S., *Perspectives on Phoenician Art*, "The Biblical Archaeologist" 55 (1992), no. 1, pp. 6–24.
- Cooke G.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, Edinburgh 1936.
- Driver G.R., *Ezekiel. Linguistic and Textual Problems*, "Biblica" 35 (1954), no. 2, pp. 145–159.
- Frederic R., *The Polemical Role of the APXONTEΣ and ΑΦΗΓΟΥΜΕΝΟΙ in Ez LXX*, [in:] *Ezekiel and His Book*, J. Lust (ed.), Leuven 1986, pp. 85–89.
- Greenberg M., *Ezekiel 21-37. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven–London 2008.
- Hauspie K., *La version de la Septante d'Ézéchiel: traduction annotée d'Ez 1-24 et étude du grec d'Ézéchiel par une sélection de particularités lexicales et grammaticales*, Leuven 2002 (doctoral dissertation).
- Hauspie K., *The Idiolect of the Target Language in the Translation Process. A Study of the Calques in the LXX of Ezekiel*, [in:] *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006*, M. Karrer, W. Kraus, M. Meiser (eds.), serie: *Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament* 219, Tübingen 2008, pp. 205–213.
- Lapatin K.D.S., *Chryselephantine Statuary in the Ancient Mediterranean World*, serie: *Oxford Monographs on Classical Archaeology*, Oxford 2001.
- Lemaire A., *Tarshish-Tarsisi: problème de topographie historique biblique et assyrienne*, [in:] *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography*, K. Zecharia (ed.), Leiden–Boston–Köln 2000, pp. 44–62.
- López-Ruiz C., *Tarshish and Tartessos Revisited: Textual Problems and Historical Implications*, [in:] *Colonial Encounters in Ancient Iberia Phoenician, Greek, and Indigenous Relations*, M. Dietler, C. López-Ruiz (eds.), Chicago–London 2009, pp. 255–280.
- Marquis G., *Consistency of Lexical Equivalents as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique as Exemplified in the LXX of Ezekiel*, [in:] *VI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Jerusalem 1986*, C.E. Cox (ed.), Atlanta, GA 1987, pp. 425–444.
- Marquis G., *Word Order as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique in the LXX and the Evaluation of Word-Order Variants as Exemplified in LXX-Ezekiel*, "Textus" 13 (1986), pp. 59–84.

- Montenegro J., Castillo A. del, *The Location of Tarshish. Critical Considerations*, "Revue biblique" 123 (2016), no. 2, pp. 239–268.
- Olley J.W., *Ezekiel. A Commentary based on Iezekiël in Codex Vaticanus*, serie: *Septuagint Commentary Series*, Leiden–Boston 2009.
- Olley J.W., *Ezekiel LXX and Exodus Comparisons*, "Vetus Testamentum" 59 (2009), pp. 116–122.
- Papadopoulou M., *Wool and the City. Wool and Linen Textile Trade in Hellenistic Egypt*, [in:] *Textiles, Trade and Theories. From the Ancient Near East to the Mediterranean*, K. Dross-Krüpe, M.-L. Nosch (eds.), serie: *Kärum-Emporion-Forum* 2, Münster 2016, pp. 193–209.
- Perseus Digital Library, G.R. Crane (eds.), <http://www.perseus.tufts.edu> [access: 14.05.2019].
- Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, introduction and translation by R. Popowski, Warsaw 2014.
- Septuaginta. Id est, Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, A. Rahlfs, R. Hanhart (eds.), serie: *Deutsche Bibelstiftung*, Stuttgart 2006 (second revised edition).
- Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societas Litterarum Göttingensis*, t. 16/1: *Ezechiel*, J. Ziegler (ed.), supplemented by D. Fraenkel, Göttingen 1977.
- Rooy H.F. van, *Translation Technique and Translating a Translation, with Special Reference to Treidel 8–11*, "Aramaic Studies" 5.2 (2007), pp. 225–238.
- Sijpesteijn P.J., *Receipts for Wool and a Woollen Garment, 215–213 B.C.*, [in:] *Yale Classical Studies: Papyrology*, N. Lewis (ed.), Cambridge–London–New York 1985, pp. 67–71.
- Soisalon-Soininen I., *Die Infinitive in der Septuaginta*, serie: *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* B 132/1, Helsinki 1965.
- Sollamo R., *Renderings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint*, serie: *Annales Academiae Scientiarum Fennicae* 19, Helsinki 1979.
- Starke F., *Sēḥa (Seha River Land)*, [in:] Brill's New Pauly, <http://static.ribo.brill.semcs.net/entries-/brill-s-new-pauly> [access: 5.07.2019].
- Thesaurus Linguae Graecae, <http://stephanus.tlg.uci.edu> [access: 16.05.2019].
- Tov E., *Transliterated Proper Names in the Septuagint: Some Statistics*, [in:] *Biblical Greek in Context, Essays in Honour of John A.L. Lee*, serie: *Biblical Tools and Studies* 22, J. Aitken, T.V. Evans (eds.), Leuven 2015, pp. 241–245.
- Waarsenburg D.J., *Astarte and Monkey representations in the Italian Orientalizing Period. The Amber Sculptures from Satricum*, [in:] *Akten des Internationalen Kolloquiums 'Interactions in the Iron Age: Phoenicians, Greeks and the Indigenous Peoples of the Western Mediterranean.'* Amsterdam am 26. und 27. März 1992, H.G. Niemeyer (ed.), "Hamburger Beiträge zur Archäologie" 19/20 (1992/1993), pp. 33–71.
- Weissert D., *The Verb לָחַץ in LXX-Ezekiel*, [in:] *Bible and Jewish History*, Tel Aviv 1971, pp. 277–288.
- Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, vol. 1–2, L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm (eds.), P. Dec (ed. of the Polish edition), serie: *Prymasowska Seria Biblijna*, Warszawa 2008.
- Zimmerli W., Cross F.M., Baltzer K., *Ezekiel. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, serie: *Hermeneia – a Critical and Historical Commentary on the Bible*, Philadelphia 1983.

ANNA RAMBIERT-KWAŚNIEWSKA (DR) – Assistant Professor in the Institute of Biblical Sciences at the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, lecturer at the University of Wrocław, Doctor of Biblical theology and humanities. Author of several books and numerous scientific and popular science articles on Biblical topics. Winner of the Ministry of Science and Higher Education scholarship for outstanding young scientists. Full member of international Biblical associations: SBL, EABS, IOSCS and Polish Biblical Association.

Pablo Blanco-Sarto

Universidad de Navarra, Facultad de Teología, España

pblanco@unav.es

ORCID: 0000-0001-9497-1649

El inicio del camino. Fe, bautismo y pertenencia a la Iglesia en el pensamiento de Joseph Ratzinger

Początek drogi.
Wiara, chrzest i przynależność do Kościoła
w myśli Josepha Ratzingera

ABSTRACT: Through baptism the new Christian is born of water and immersed in the resurrection of Christ. This paper addresses, firstly, the liturgical dimension of the act of faith, according to the studies of the Bavarian theologian. This reviving immersion influences all the dimensions of the person: from the cognitive to the ethical, without forgetting the relational and emotional ones. After this, the social and communitarian dimension of the act of faith is emphasized, which introduces us into a believing and saving community. Finally, the author reminds us of the effects, such as the light and joy that the believer experiences after becoming aware of the baptism received. Being the common patrimony of all Christians, the first of the sacraments constitutes a good bridge and starting point for ecumenical dialogue, as the Second Vatican Council recalls (cf. UR 22).

KEYWORDS: liturgy, knowledge, relationship, Church, ecumenism, evangelization, Joseph Ratzinger, baptism

ABSTRAKT: Przez chrzest nowy chrześcijanin rodzi się z wody i zostaje zanurzony w zmartwychwstaniu Chrystusa. Niniejszy artykuł w pierwszej kolejności zwraca uwagę na liturgiczny wymiar tego aktu wiary na podstawie badań bawarskiego teologa. Odnawiające zanurzenie wpływa na wszystkie wymiary osoby: od poznawczego do etycznego, a także relacyjnego i emocjonalnego. Następnie przedstawiony jest społeczny i wspólnotowy wymiar omawianego aktu wiary, który wprowadza do zbawczej wspólnoty wierzących. W ostatniej części autor przypomina o takich skutkach, jak światło i radość, których doświadcza wierzący po uświadomieniu sobie otrzymanego chrztu. Jako wspólne dziedzictwo wszystkich chrześcijan, ten pierwszy z otrzymywanych

sakramentów stanowi dobry pomost i punkt wyjścia dla dialogu ekumenicznego, zgodnie z zaleceniami Soboru Watykańskiego II (por. UR 22).

SŁOWA KLUCZOWE: liturgia, wiedza, relacja, Kościół, ekumenizm, ewangelizacja, Joseph Ratzinger, chrzest

La fe nace de la acción del Espíritu por el rito del agua, enciende una luz en la vida y en la mente, y nos proporciona un hogar en el que vivir y entender: nace del bautismo, ofrece una nueva luz que se añade a la inteligencia –como recordaba san Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio* (n. 1)– y nos permite habitar esa casa de Dios, en la que nosotros somos “piedras vivas”, según la bonita expresión de san Pedro (1P 2,5). Si aplicamos la imagen de la vida cristiana como una peregrinación, podríamos decir que en esta se necesita agua, luz y refugio a lo largo del camino. Como homenaje al papa Francisco y al papa emérito Benedicto XVI, me parecía un buen modo de afrontar este bonito e interesante tema seguir el hilo de la encíclica *Lumen fidei* (2013), un texto escrito por ambos papas “a cuatro manos”, como se dijo en su presentación. *La luz de la fe* constituye el primer documento magisterial del papa Francisco, a la vez que presenta una evidente huella de su predecesor. En este sentido, los desarrollos del papa-teólogo realizados con anterioridad nos van a resultar especialmente útiles a la hora de comprender su contenido. En estas líneas veremos pues algunas propuestas hechas por el teólogo Joseph Ratzinger respecto al primero de los sacramentos, que auguran interesantes desarrollos en el posterior magisterio de ambos pontífices¹.

¹ Me ha resultado también esclarecedora la exposición de K. Koch, *La Iglesia de Dios. Comunión en el misterio de la fe*, Santander 2014, págs. 101–117. El tema aparece ampliamente explicado en P.G. Sottopietra, *Wissen aus der Taufe: die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger*, Pustet, Regensburg 2003; A. Goudriaan, *Baptism in the Tradition of Augustine?: The Theology of Joseph Ratzinger with Respect to Baptism*, Department of Biblical Sciences and Church History; *Initiation and Mystagogy in the Christian Tradition*, Tyburg 2018. Sobre este tema pueden verse también mis previos acercamientos contenidos en *Fe, persona e Iglesia según Joseph Ratzinger*, “Scripta Theologica” 37 (2005/3), págs. 911–927; *Faith in the year of faith. Ratzinger’s proposal*, “Polonia sacra” 33 (2013/2), págs. 5–15; *La fe como camino. Agua, luz y hogar en el itinerario del creyente*, [en:] *Creer en el amor. Redescubrir la encíclica “Lumen fidei”*, Pellitero, Ramiro (eds.), Barcelona 2018, págs. 19–41. El origen de las presentes líneas se encuentra en la ponencia titulada “El inicio del camino. Fe, bautismo y pertenencia a la Iglesia: el fundamento bautismal de la condición cristiana”, presentada en el congreso *Chrzest święty dar i Wyzwanie*, en la Universidad Nicolás Copérnico de Torun (Polonia), en los días 21 y 22 de abril de 2016. Mi agradecimiento a los organizadores y a las sugerencias allí recibidas en amable camaradería con mis colegas polacos.

Fe y bautismo

La transmisión de la fe –se dice allí en el número 41– se realiza en primer lugar mediante el bautismo. Pudiera parecer que el bautismo es sólo un modo de simbolizar la confesión de fe, un acto pedagógico para quien tiene necesidad de imágenes y gestos, pero del que, en último término, se podría prescindir. [...Por el contrario] mediante el bautismo nos convertimos en criaturas nuevas y en hijos adoptivos de Dios. (...) En el bautismo el hombre recibe también una doctrina que profesar y una forma concreta de vivir, que implica a toda la persona y la pone en el camino del bien. Es transferido a un ámbito nuevo, situado en un nuevo ambiente, con una forma nueva de actuar en común, en la Iglesia. El bautismo nos recuerda así que la fe no es obra de un individuo aislado, no es un acto que el hombre pueda realizar contando solo con sus fuerzas, sino que tiene que ser recibida, entrando en la comunión eclesial que transmite el don de Dios: nadie se bautiza a sí mismo, igual que nadie nace por su cuenta. Hemos sido bautizados

así concluye el autor de la encíclica. El gesto de recordar la fecha del bautismo propiciado por el papa Francisco presenta pues un profundo simbolismo de la importancia de este sacramento.

Renacer del agua

El agua es necesaria para el camino. Como Nicodemo, hemos de volver a nacer de nuevo: “¿Cómo puede un hombre nacer siendo viejo? ¿Puede acaso entrar por segunda vez en el vientre de su madre, y nacer?” (Jn 3,4). Con la fe, el creyente supera el mero monólogo interior, y llega a un verdadero diálogo con Jesucristo en la Iglesia, por medio del sacramento fontal. En *Bautismo, fe y pertenencia a la Iglesia* (1976) profundizaba el teólogo Ratzinger sobre el origen sacramental de la incorporación a la Iglesia y, por tanto, de la fe. Así,

el bautismo funda comunidad de nombre con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Bajo este aspecto, es comparable al proceso de la celebración del matrimonio, que crea entre dos personas una nueva comunidad, en la que se expresa que –a partir de ahora– constituyen una unidad nueva².

² J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1985, pág. 34.

Con el bautismo nace la comunión con la Trinidad que crecerá a lo largo de toda la existencia cristiana; esta inicial dimensión trinitaria resulta evidente desde el bautismo recibido en nombre de las tres Personas divinas. Por eso, insistía Ratzinger, la fe requiere un largo proceso de aprendizaje, un continuo catecumenado: “La fórmula bautismal, que propiamente es un credo dialogado, presupone un largo proceso de aprendizaje. No solo quiere ser aprendido y entendido como texto, sino que debe estar ejercitado como expresión de una orientación existencial”³.

La fe supone recorrer un largo camino: fe y obras, teoría y práctica, ortodoxia y ortopraxis constituyen un requisito para recibir el bautismo, al menos en los adultos⁴. Vuelve a aparecer de esta forma una idea recurrente en Ratzinger: la intrínseca unión entre *logos* y *ethos*, conocimiento y acción, verdad y amor, así como recuerda la necesidad de la conversión para alcanzar la fe⁵. El sacramento no es la simple realización del acto litúrgico, sino que supone todo un proceso, un largo camino que exige la puesta en acto de todas las facultades de la persona: entendimiento y voluntad, emociones y sentimientos, pues la fe cristiana supone también un *ethos*: “Solo quien conoce a Jesús como camino, puede encontrarle también como verdad”⁶. La ética constituye así también un requisito para alcanzar la verdad, y por eso requiere una conversión previa que supere el abismo de la duda y las tinieblas de la sola razón. Ratzinger cierra aquí el círculo al vincular la fe, la Iglesia y el bautismo: no existe la fe como una decisión individual de alguien que permanece encerrado en sí mismo. La fe es recibida siempre en la Iglesia, en comunión con todos los demás creyentes⁷.

¿Cuáles son los elementos del bautismo que nos introducen en este nuevo “modelo de doctrina”?, pregunta el número 42 de *Lumen fidei*. Sobre el catecúmeno se invoca, en primer lugar, el nombre de la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo, veámos. Se le presenta así desde el principio un resumen del camino de la fe. (...) Así se ve claro el sentido de la acción que se realiza en el bautismo, la inmersión en el agua: el agua es símbolo de muerte, que nos invita a pasar por la conversión del “yo”, para que pueda abrirse a un “Yo” más grande; y a la

³ Ibidem, pág. 39. Sobre este tema será especialmente ilustrativo la futura publicación de M. van Ippersum, *Baptism in Der Geist der Liturgie: The Place of the Theology of Baptism in Ratzinger's Theology of the Liturgy*, “Gregorianum” (en prensa).

⁴ El problema del bautismo de los niños lo aborda en un anexo en ibidem, págs. 46–49; cfr. también *Evangelio, catequesis, catecismo*, Valencia 1996, págs. 24–26.

⁵ Cfr. J. Rollet, *Le Cardinal Ratzinger et la théologie contemporaine*, Paris 1987, págs. 115–127.

⁶ J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos...*, op. cit., pág. 40.

⁷ Cfr. P. Blanco Sarto, *Faith in the year...*, op. cit., págs. 6–8 y 8–10.

vez es símbolo de vida, del seno del que renacemos para seguir a Cristo en su nueva existencia. De este modo, mediante la inmersión en el agua, el bautismo nos habla de la estructura encarnada de la fe. La acción de Cristo nos toca en nuestra realidad personal, transformándonos radicalmente, haciéndonos hijos adoptivos de Dios, partícipes de su naturaleza divina; modifica así todas nuestras relaciones, nuestra forma de estar en el mundo y en el cosmos, abriéndolas a su misma vida de comunión.

Junto a la dimensión trinitaria, se encuentra la cristológica al identificarnos con Cristo como hijos adoptivos de Dios y, “por Cristo, con Él y en Él”, accedemos a toda la Trinidad. El bonito gesto que hace el ministro de las Iglesias orientales de bendecir a la asamblea con el niño recién bautizado -¡es templo del Espíritu, sagrario de la Trinidad!- expresa de modo gráfico esta tremenda realidad de la inhabitación.

La fe nace de un rito

Una fe que no fuera recibida en la Iglesia, no sería una fe cristiana. Ser recibido en la comunidad creyente es una parte de la fe misma y no solo un acto jurídico complementario. Esta comunidad creyente, a su vez, es comunidad sacramental: vive de algo que no se da a sí misma. Si la fe incluye poder ser aceptado y recibido por esta comunidad, debe ser también -y al mismo tiempo- un ser aceptado y recibido en el sacramento. Continuaba el teólogo Ratzinger:

El acto del bautismo expresa, pues, la doble trascendencia del acto de fe: la fe es un don a través de la comunidad que se da a sí misma. Sin esta doble trascendencia, es decir, sin la concreción sacramental, la fe no es cristiana. La justificación por la fe pide una fe que sea eclesial. Y esto quiere decir que es sacramental, que se recibe y se hace propia en el sacramento⁸.

La fe nos viene de Cristo, por medio de la Iglesia y del sacramento del bautismo. Esta nace cuando se unen encuentro y conocimiento, por lo que supone una relación personal con Cristo y comunitaria en la Iglesia, todo ello a través de los sacramentos. Y por Cristo, entramos en relación con toda la Trinidad, hasta convertirnos en morada suya.

⁸ Ibidem, pág. 46.

Para ilustrar todas estas ideas, valga una breve imagen que el entonces prefecto Ratzinger tomaba del evangelio, y en la que se resumen amor y conocimiento que proceden del encuentro del creyente con Cristo en su Iglesia. A Dios no se le conoce simplemente con el entendimiento, sino también con la voluntad y los afectos. Por eso el conocimiento de Dios en Cristo, es un camino que reclama la totalidad de nuestro ser. Lucas explica del modo más hermoso ese estar en camino nuestro, en el relato de los discípulos de Emaús (cfr. Lc 24,13-35). “Así, este camino de los discípulos de Emaús –comentaba Ratzinger– es al mismo tiempo una descripción de la Iglesia, una descripción de cómo madura el conocimiento que lleva a Dios”⁹. La fe vuelve a esos discípulos de Emaús solo cuando se encuentran a Cristo “al partir el pan”, como a nosotros nos viene solo en la Iglesia. La fe tiene su consumación en los sacramentos y en la celebración litúrgica. Toda verdadera transmisión de la fe ha de respetar esta táctica que Cristo usó en Emaús: les explica las Escrituras y parte el pan. Confluyen entonces múltiples elementos: razón y relación, experiencia y conocimiento, comunión e Iglesia, conversión y sacramentos. Es entonces cuando el creyente se dirige a Jesucristo y exclama con gran libertad: “quédate con nosotros” (Lc 24,29), y Dios se queda con nosotros y nos da la fe.

“Creo en la Iglesia”

La estructura del bautismo –continúa la encíclica *Lumen fidei* (n. 43)–, su configuración como nuevo nacimiento, en el que recibimos un nuevo nombre y una nueva vida, nos ayuda a comprender el sentido y la importancia del bautismo de niños, que ilustra en cierto modo lo que se verifica en todo bautismo. El niño no es capaz de un acto libre para recibir la fe, no puede confesarla todavía personalmente y, precisamente por eso, la confiesan sus padres y padrinos en su nombre. La fe se vive dentro de la comunidad de la Iglesia, se inscribe en un “nosotros” comunitario. Así, el niño es sostenido por otros, por sus padres y padrinos, y es acogido en la fe de ellos, que es la fe de la Iglesia, simbolizada en la luz que el padre enciende en el cirio durante la liturgia bautismal. Esta estructura del bautismo destaca la importancia de la sinergia entre la Iglesia y la familia en la transmisión de la fe. A los padres corresponde, según una sentencia de san Agustín, no sólo engendrar a los hijos, sino también llevarlos

⁹ J. Ratzinger, *Convocados en el camino de la fe*, Madrid 2004, págs. 301–302.

a Dios, para que sean regenerados como hijos de Dios por el bautismo y reciban el don de la fe¹⁰.

Nada de anabaptismos o bautismo solo de adultos, como resulta del todo evidente. En este sentido, resulta también claro el reproche de este gran converso a sus propios padres, por no haberle bautizado de niño, al principio de las *Confesiones*¹¹.

El hogar de la fe

La fe constituye así también una casa, un cobijo, un refugio, un albergue para el creyente y el peregrino. En su *Introducción al cristianismo*, a la vez que insistía en la dimensión personal del acto de fe, Joseph Ratzinger hablaba sobre su dimensión social, eclesial y comunitaria. Es evidente que la fe no es el resultado de una cavilación solitaria en la que el yo deja volar la fantasía y, libre de toda atadura, medita exclusivamente sobre la verdad. Por el contrario, el acto de fe

es más bien el resultado de un diálogo, la expresión de una escucha, de una recepción y una respuesta que, mediante el intercambio entre el yo y el tú, lleva a la persona, al "nosotros" de quienes creen lo mismo. San Pablo dice que la fe viene "de la escucha" (Rm 10,17)¹².

Fides ex auditu: la fe no es fruto de mis pensamientos sino que me viene de fuera. Por eso, la palabra no es algo de lo que dispongo y cambio a mi antojo, sino que es anterior a mí mismo: precede siempre mi pensamiento. "La nota peculiar del acontecimiento de la fe es el carácter positivo de lo que viene a mí, de lo que no nace en mí y me abre a lo que no puedo darme a mí mismo"¹³.

La fe nace del diálogo: el creyente no es un pensador –como el de Rodin–, que monologa reconcentrado en sí mismo, sino alguien que habla y escucha,

¹⁰ Cfr. *De nuptiis et concupiscentia*, I, 4, 5: PL 44,413: "Habent quippe intentionem generandi regenerandos, ut qui ex eis saeculi filii nascuntur in Dei filios renascantur".

¹¹ Conf. XII, 18.

¹² J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Salamanca 2001, pág. 79; cfr. también idem, *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976, pág. 20.

¹³ J. Ratzinger, *Introducción...*, op. cit., pág. 81; cfr. también idem, *Evangelio, catequesis...*, op. cit., pág. 23.

y mantiene una animada conversación¹⁴. Es cierto que la fe viene de fuera, pero también resulta profundamente interiorizada; solo cuando se da a la vez obediencia y expresión de la propia personalidad, hay verdadera fe. La fe nace de la unión. El teólogo entonces en Tubinga explicaba la dimensión social y comunitaria de este acto de fe con la etimología de la palabra “símbolo”: *symbolum* viene de *symbollein*, un verbo griego que significa concurrir, fusionar. El trasfondo de la imagen proviene de un rito antiguo: dos partes de un anillo o de una placa que se podían unir entre sí era la señal por la que se reconocía a los huéspedes, los mensajeros o las partes contratantes. “*Symbolum* es la parte que necesita de la otra para ensamblarse, generando así unidad y reconocimiento mutuo: expresa la unidad y, a la vez, la posibilidad”¹⁵. Por eso la fe se fundamenta en un símbolo, en la recitación conjunta del credo: “No es una doctrina aislada en sí misma para sí misma, sino una forma de nuestro culto divino y de nuestra conversión, que es un viraje hacia Dios y también hacia los demás, para glorificar todos a Dios”¹⁶.

De modo parecido, en una conferencia sobre la catequesis pronunciada en París y Lyon en enero de 1983, el recién nombrado prefecto volvía a hacer mención de la dimensión eclesial del acto de fe, al referirse a la crisis de la catequesis, y que bien nos podría servir de recapitulación de lo anteriormente visto. La fe no se

¹⁴ Sobre la importancia de la Iglesia y de lo que Ratzinger llama la *Wir-Struktur*, puede verse A. Bellandi, *Fede cristiana come 'stare e comprendere'. La giustificazione dei fondamenti della fede nelle opere di Joseph Ratzinger*, pro manuscrito, Roma 1993, págs. 220–227, 361; D. Kaes, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit*, St Ottilien 1997, pág. 53. La filiación guardiniana de esta idea aparece desarrollada en F.-X. Heibl, *Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit – Romano Guardini and Papst Benedikt XVI*, “Mitteilungen des Institut Papst Benedikt XVI” (2008/1), págs. 72–82.

¹⁵ J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos...*, op. cit., pág. 84; R. Tura, *La teología di J. Ratzinger. Saggio introduttivo*, “Studia Patavina” 21 (1974), págs. 154–155.

¹⁶ Ibidem, pág. 85; sobre la historia y la importancia del credo, Ratzinger ha publicado *Noch einmal: “Kurtzformeln des Glaubens”* (1973) y *Das I Konzil von Konstantinopel 381* (1981), recogidos después en *Teoría de los principios teológicos...*, op. cit., págs. 143–153 y 131–143. Así, del “creo” hemos de pasar al “creemos” de los símbolos africanos, que se convierte a la vez en confesión, oración y adoración. Junto a la dimensión personal del acto de fe, hemos de referirnos a la dimensión social y eclesial, pues son esenciales para la fe la profesión personal de esta misma, la palabra y la unidad que la hace operante y, finalmente, la comunidad que llamamos Iglesia. “La fe cristiana no es idea, sino vida; no es espíritu para sí, sino encarnación: espíritu en el cuerpo de la historia y en el nuestro” (ibid., 85). La esencia de ese entrar en la Iglesia supone “obediencia y servicio: superación del propio yo, liberación del yo mediante aquello que no puedo hacer ni pensar; ser libres por el servicio a la totalidad”. Sin este acto personal y libre de entrar en la comunidad de creyentes y confesantes en Cristo, no puede haber un verdadero acto de fe. Ratzinger quería pues también profundizar en el sentido comunitario de la fe y de la vida del cristiano al internarse en el mismo misterio de Dios.

dirige tan solo a situarnos ante el Tú de Dios y de Cristo: es también el contacto con aquellos a los que Dios mismo se ha comunicado. “La fe no es solamente un «yo» y un «tú», sino también un «nosotros». En este «nosotros» está vivo el memorial que nos hace volver a encontrar lo que habíamos olvidado: a Dios y a su enviado. Dicho de otra manera: no hay fe sin Iglesia”¹⁷. La conclusión parece pues clara y definitiva: una relación personal y social al mismo tiempo, en el seno de la Iglesia, constituye la dimensión profunda del acto de fe. Lo personal debe integrarse armónicamente en lo eclesial y comunitario: el “creo en Jesucristo” se pronuncia siempre “en” la Iglesia. Cristo, la Iglesia, la fe y el bautismo salen al encuentro de toda la persona y toda la existencia del creyente, podríamos concluir. El acto de fe constituye por tanto un complejo y rico equilibrio entre distintos elementos; procede sobre todo a la síntesis entre todos ellos. La fe crece en un determinado ámbito, que es lo que llamamos Iglesia¹⁸.

La señal de la alegría

La Iglesia es un albergue, un alegre refugio, una comunidad creyente que transmite la alegría de la resurrección de Cristo y de la gracia que él nos ha conquistado. *La alegría de la fe* (2013) es una condición necesaria del cristiano, nos recuerda el papa Francisco. También en otro artículo de 1977 titulado significativamente *Evangelio: la fe como confianza y alegría*, Ratzinger profundizaba en estos aspectos antropológicos y relacionales de la fe, sin renunciar por ello a la ya aludida dimensión cognoscitiva. El punto de partida eran las críticas a la fe formuladas por parte de Nietzsche y del ateísmo del siglo XX: “¿No nos ha

¹⁷ J. Ratzinger, *Transmisión de la fe y fuentes de la fe*, “Scripta Theologica” 15 (1983), pág. 20.

¹⁸ En otro lugar, refiriéndose a la unidad del credo, añadía Ratzinger a este respecto en 1975, ya como profesor en Ratisbona, al remitirse a su vez a uno de sus maestros. El autor de *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (1938), Henri de Lubac, esclarecía esta idea de creer en comunidad al explicar que, en su opinión, Dios no es soledad sino *ek-tasis*, salida total de uno mismo. La fe no será nunca solitaria, sino siempre solidaria. Aplica por tanto la categoría de la apertura al acto de fe: “Y esto significa que «el misterio de la Trinidad nos ha abierto una perspectiva enteramente nueva: el fundamento del ser es *communio*». Crecer trinitariamente significa volverse *communio*. En el terreno histórico, esto quiere decir que el yo de las fórmulas del credo es un yo colectivo: el yo de la Iglesia creyente al que pertenecen todos los «yoes» particulares como creyentes. El yo del credo abarca también el paso del yo privado al yo eclesial” (*Teoría de los principios teológicos...*, op. cit., pág. 24; la cita es de H. de Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris 1970, pág. 13). La fe requiere apertura a Cristo y a su Iglesia, a imagen de la Trinidad, que se abre hacia el mundo creado y redimido.

prohibido el cristianismo [comer d]el árbol que está en el centro del Paraíso y, como consecuencia, nos lo ha prohibido todo?”¹⁹, tal como Benedicto XVI recordará también al principio de la encíclica *Deus caritas est* (2005). ¿No nos ha quitado la alegría de vivir? Frente a esta inquietante acusación, el teólogo Ratzinger proponía como única alternativa clara el evangelio:

el mensaje de Jesús es evangelio no porque nos guste de entrada de modo incondicional, o porque nos parezca cómodo o agradable; sino porque procede de aquel que tiene la verdadera clave de la alegría. No siempre la verdad resulta cómoda para el hombre; sin embargo, solo la verdad hace libres, y solo la verdad es alegre²⁰.

Amor y verdad, relación y conocimiento, y después, cruz y resurrección, dolor y gozo: el principio y el final del evangelio se presentan en la misma línea. Esta alegría evangélica, fruto de la fe, tiene remotos orígenes: “su alegría se hunde en las raíces más profundas de nuestro ser. Una de las pruebas –y no la más pequeña– de su fortaleza es el hecho de que nos sostiene incluso cuando todo lo demás, en nuestro entorno, son tinieblas. La alegría cristiana se dirige precisamente a los cansados y agobiados, a los que no ríen en este mundo”²¹. Esta alegría fundamental sería un factor estructurante de la persona que ha entrado en directa relación con Cristo en su Iglesia; se trata de convertir en una

¹⁹ J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos...*, op. cit., pág. 88; se cita a F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (1892), y A. Camus, *Les noces* (1939).

²⁰ J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos...*, op. cit., pág. 91; sobre la alegría como condición de posibilidad de la teología de Ratzinger, puede verse: J. Murphy, *Christ our joy. The theological vision of pope Benedict XVI*, San Francisco 2008, passim. Verdad, libertad, alegría: esta sería la misión de la Iglesia: ofrecer esa verdad encarnada en Cristo y donada por él a la Iglesia. Para hacer frente a la acusación nietzscheana de la cruz como la más aborrecible alienación y la más alta expresión del carácter negativo del cristianismo, Ratzinger explicaba el significado de la cruz en un tono positivo y existencialista; esta sería el apoyo a nuestra existencia no con palabras, sino con un acto de tal radicalidad que hace que Dios penetre de un modo tan incisivo en la carne, que hace que Dios muera en su Hijo hecho hombre. Quien es amado hasta tal punto que el otro identifica su vida con el amor y no es capaz de seguir viviendo sin él hasta la muerte, resulta amado de verdad. Si Dios nos ama así, es que somos verdaderamente amados. Entonces el amor es verdad y la verdad es amor, y la vida merece la pena. Precisamente esto es el evangelio: “El cristianismo es, desde su mismo núcleo, gozo, posibilidad de ser y estar alegres: aquel *jaire*, «alégrate» con el que inicia su andadura, resume toda su esencia” (ibidem, págs. 93–94; se refiere a Lc 1,28; cfr. J. Ratzinger, *Fede e teologia*, “Sacra Doctrina” 38, 1993, págs. 8–12).

²¹ J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos...*, op. cit., págs. 94–95.

fiesta lo que para otros constituiría un río de lágrimas. La clave está en la cruz de Jesús: allí puede recuperarse la alegría perdida, pues acaba en resurrección.

Donde la alegría está ausente, donde desaparece el sentido del humor, es seguro que ahí no está el Espíritu de Jesús. Y a la inversa: la alegría es signo de la gracia. Quien, desde el fondo de su corazón, se siente contento, quien ha sufrido pero no ha perdido la alegría, no puede estar lejos del Dios del evangelio, cuya primera palabra –en el umbral del nuevo testamento– dice: ¡alégrate!²²

Es esta de la fe una alegría compartida: el bautismo es además un sacramento esencialmente ecuménico, pues es un patrimonio común compartido con todos los cristianos que bautizan en nombre de la Trinidad.

En el centro de la catedral luterana de Riga hay una pila bautismal –evocaba el papa Francisco– que se remonta al siglo XII, cuando Letonia fue evangelizada por san Mainardo. Esa pila es señal elocuente de un origen de fe reconocida por todos los cristianos de Letonia, católicos, luteranos y ortodoxos. Ese origen es nuestro bautismo común. El concilio Vaticano II afirma que “el bautismo constituye un poderoso vínculo sacramental de unidad entre todos los que con él se han regenerado” (*Unitatis redintegratio*, 22). La primera carta de Pedro se dirige a la primera generación de cristianos para hacerles conscientes del don recibido con el bautismo y de las exigencias que comporta. También nosotros, en esta semana de oración [por la unidad de los cristianos], concluía el actual obispo de Roma, estamos invitados a redescubrir todo eso, y hacerlo juntos, yendo más allá de nuestras divisiones²³.

El bautismo nace del agua y sumerge al nuevo cristiano en la resurrección de Cristo. Nace de un rito y nos introduce en la Iglesia. No es por tanto una fe solitaria sino solidaria: nos introduce en una comunidad creyente y salvífica. Creemos siempre en la Iglesia, hogar de la fe, albergue y refugio en este peregrinar terreno hacia la patria celestial. Es esta seguridad la que nos llena de la luz y la alegría de la fe. Todos los cristianos hemos de lanzarnos a anunciar este gozo de la fe que nace del agua del bautismo y vive en la Iglesia de Cristo. El camino que comenzó con el rito del agua para todos los cristianos ha de concluir con el alimento de la eucaristía. Tenemos que recorrer juntos ese camino y superar

²² Ibidem, pág. 97; se cita a J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München 1964.

²³ *Audiencia general*, Roma, 20 de enero de 2016.

–poco a poco– la dificultades surgidas (cfr. UR 22), para que al final –como los discípulos de Emaús– podamos celebrar todos en torno a la misma Mesa del Señor. Es esa la llamada del bautismo.

References

- Bellandi A., *Fede cristiana come 'stare e comprendere'. La giustificazione dei fondamenti della fede nelle opere di Joseph Ratzinger*, pro manuscripto, Roma 1993.
- Blanco-Sarto P., *Faith in the year of faith. Ratzinger's proposal*, "Polonia sacra" 33 (2013/2), págs. 5–15.
- Blanco-Sarto P., *Fe, persona e Iglesia según Joseph Ratzinger*, "Scripta Theologica" 37 (2005/3), págs. 911–927.
- Blanco-Sarto P., *La fe como camino. Agua, luz y hogar en el itinerario del creyente*, [en:] *Creer en el amor. Redescubrir la encíclica "Lumen fidei"*, Pellitero, Ramiro (eds.), Barcelona 2018, págs. 19–41.
- Goudriaan A., *Baptism in the Tradition of Augustine? The Theology of Joseph Ratzinger with Respect to Baptism*, Department of Biblical Sciences and Church History; Initiation and Mystagogy in the Christian Tradition, Tilburg 2018.
- Heibl F.X., *Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit – Romano Guardini and Papst Benedikt XVI*, "Mitteilungen des Institut Papst Benedikt XVI" (2008/1), págs. 72–82.
- Ittersum M. van., *Baptism in Der Geist der Liturgie: The Place of the Theology of Baptism in Ratzinger's Theology of the Liturgy*, "Gregorianum" (en prensa).
- Kaes D., *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit*, St Ottilien 1997.
- Koch K., *La Iglesia de Dios. Comunión en el misterio de la fe*, Santander 2014.
- Lubac H. de, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris 1970.
- Murphy J., *Christ our joy. The theological vision of pope Benedict XVI*, San Francisco 2008.
- Papa Francisco, *Audiencia general*, Roma, 20 de enero de 2016.
- Papa Francisco, Carta encíclica *Lumen fidei* (29 de junio de 2013).
- Pieper J., *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München 1964.
- Ratzinger J., *Convocados en el camino de la fe*, Madrid 2004.
- Ratzinger J., *Evangelio, catequesis, catecismo*, Valencia 1996.
- Ratzinger J., *Fede e teologia*, "Sacra Doctrina" 38, 1993, págs. 8–12.
- Ratzinger J., *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca 2001.
- Ratzinger J., *Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1976.
- Ratzinger J., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1985.
- Ratzinger J., *Transmisión de la fe y fuentes de la fe*, "Scripta Theologica" 15 (1983), págs. 9–30.
- Rollet J., *Le Cardinal Ratzinger et la théologie contemporaine*, Paris 1987.
- Sottopietra P.G., *Wissen aus der Taufe: die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger*, Regensburg 2003.
- Tura R., *La teologia di J. Ratzinger. Saggio introduttivo*, "Studia Patavina" 21 (1974), págs. 154–155.

PABLO BLANCO SARTO (REV. PROF.) – professor of dogmatic theology at the Faculty of Theology of the University of Navarra in Pamplona (Spain), author of numerous publications on Joseph Ratzinger's theology and his biography. He deals with the doctrine of the Second Vatican Council, sacramentology and ecumenism. His recent publications concern Catholic-Lutheran dialogue (the most recent: *El diálogo luterano-católico: justificación, ministerio, eucaristía*, Norderstedt 2020).

Sławomir Zatwardnicki

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland

zatwardnicki@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7597-6604

One Source of Revelation and Two Currents of the Revelation Transmission and Cognition: the Apological Dimension of Joseph Ratzinger's Theology

Jedno źródło Objawienia a dwa nurty przekazu
i poznania Objawienia.
Apologijny wymiar teologii Josepha Ratzingera

ABSTRACT: The adoption of the personalistic model of Revelation and the rejection of the theory of “two sources” of Revelation at Vatican Council II has not been fully adopted yet. Fundamental theologians have assimilated the content of the Dogmatic Constitution on Revelation, but Catholic apologists refer rather to the misinterpretation of the Council of Trent. They keep reconciling Scripture and Tradition without explicitly referring to the living reality of Revelation as *unus fons* from which the two currents of Revelation flow. The article refers to the legacy of Joseph Ratzinger, whose theology has significantly influenced *Dei verbum*. The statements of the Bavarian theologian are a kind of an interpretative key to the descriptions contained in the documents *Vaticanum Secundum* and *Tridentinum* of the relationship between Revelation on the one hand and Scripture and Tradition on the other. Only an in-depth “theology of Revelation” enables the search for answers to the relationship of the sources for the message and the knowledge of Revelation. The first paragraph criticises the theory of *duplex fons*, the second assesses the possibility of adopting the Catholic variant of the principle of *sola Scriptura*, and the next points out the need to take into account the difference between *ordo essendi* and *ordo cognoscendi*. The conclusion presents meta-questions important to the Catholic apologist. It transpires that it is precisely the ecumenical orientation of Ratzinger's theology that opens it up to the apology of the Catholic position because it allows us to see the real division between the views of Christians. Protestant-Catholic polemics often stems from the entanglement of modern categories, which must be transcended by reference to the history of theology seen in

a longer perspective. It is worthwhile for fundamental theologians and apologists to realise that systematic theology itself has an apologetic dimension.

KEY WORDS: Revelation versus Scripture and Tradition, Joseph Ratzinger's interpretation of *Dei verbum*, the theory of "two sources" (*duplex fons*), criticism of *sola Scriptura*, material sufficiency of Scripture, theology of Revelation, Catholic apology, fundamental theology, Catholic-Protestant polemics, *ordo essendi* and *ordo cognoscendi*

ABSTRAKT: Przyjęcie personalistycznego modelu Objawienia oraz odrzucenie teorii „dwóch źródeł” Objawienia dokonane na Soborze Watykańskim II wciąż domagają się recepcji. Teologowie fundamentalni przyswoili sobie treści Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym, ale apologeti katoliccy odwołują się raczej do źle zinterpretowanego Soboru Trydenckiego. Wciąż próbują uzgadniać Pismo i Tradycję bez wyraźnego odwołania się do żywej rzeczywistości Objawienia jako *unus fons*, z którego wypływają dwa nurty przekazu Objawienia. W artykule odwołano się do spuścizny Josepha Ratzingera, którego teologia znacząco wpłynęła na *Dei verbum*. Wypowiedzi bawarskiego teologa stanowią swego rodzaju klucz interpretacyjny do zaprezentowanego w dokumentach *Vaticanum Secundum* oraz *Tridentinum* opisu związków między Objawieniem z jednej strony a Pismem i Tradycją z drugiej. Dopiero pogłębiona „teologia Objawienia” pozwala na poszukiwanie odpowiedzi na temat związku źródeł przekazu i poznania Objawienia. W paragrafie pierwszym przedstawiono krytykę teorii *duplex fons*, w drugim dokonano oceny możliwości przyjęcia katolickiej odmiany zasady *sola Scriptura*, a w kolejnym wskazano na konieczność wzięcia pod uwagę różnicy między *ordo essendi* a *ordo cognoscendi*. W zakończeniu zostały wyprowadzone metawnioski ważne dla katolickiego apologety. Okazuje się, że właśnie ekumeniczne zorientowanie Ratzingerowskiej teologii otwiera ją na apologię katolickiego stanowiska, pozwala bowiem dotrzeć do rzeczywistych podziałów między poglądami chrześcijan. Polemiki protestancko-katolickie wynikają często z uwikłania w nowożytne kategorie, które trzeba przekroczyć przez odwołanie do historii teologii widzianej w dłuższej perspektywie. Warto, żeby teologowie fundamentalni i apologeti zdawali sobie też sprawę z tego, że teologia systematyczna sama w sobie posiada wymiar apologetyczny.

SŁOWA KLUCZOWE: Objawienie a Pismo i Tradycja, Josepha Ratzingera interpretacja *Dei verbum*, teoria „dwóch źródeł” (*duplex fons*), krytyka *sola Scriptura*, materialna wystarczalność Pisma Świętego, teologia Objawienia, apologia katolicka, teologia fundamentalna, polemiki katolicko-protestanckie, *ordo essendi* a *ordo cognoscendi*

Introduction

The theory of the two sources of Revelation, as Henryk Seweryniak states, “was developed for immediate apologetic needs in the era of the struggle against the Protestant *sola Scriptura* and is rejected today.”¹ The doyen of Polish fundamental theologians follows the teaching of the Second Vatican Council

¹ Cf. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, vol. 1, Warsaw 2010, p. 170.

and that of Joseph Ratzinger as he stresses that Revelation is the only source from which Scripture and Tradition, which remain in symbiosis, flow. He distinguishes between the two models: the “informative” one of Revelation and the communicative (self-giving) one of God, emphasizing that although the informative and dialogic (personal) models complement each other, it should be emphasized in the first place that Revelation means the salvific self-giving of God to people.²

Likewise, Gerald O’Collins, who likes to make orderly distinctions, highlights the difference between Tradition and Scripture and points to the chronological and logical prevalence of Revelation in relation to them.³ The fundamental theologian puts self-revelation or self-disclosure of God related to the missions of the Son (Incarnation) and the Holy Spirit (Pentecost) at the forefront, but in distinguishing the two dimensions of Revelation, he insists on the inseparability of personal and propositional perspectives.⁴ According to the Australian scholar, Tradition cannot be identified with the experience of the revealing presence of God, and Revelation with the Bible; the scriptural written witness remains separate from the reality of Revelation.⁵

² Cf. *ibidem*, pp. 149–152, 169–170; Second Vatican Council, Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei verbum*, [in:] *idem, Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, pp. 350–363, no. 2 and 9 (hereinafter: DV). Different models of Revelation can be reduced to three: epiphanic, instructive-theoretical (propositional) and communicative – cf. R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, p. 183 (ALFA and OMEGA, 29). The author acknowledges that the concept of Revelation proposed in *Dei verbum* (no. 2) is the most synthetic; it combines epiphanic and propositional models and transcends them, creatively developing, deepening and filling them – cf. *ibidem*, pp. 188, 193–194.

³ Cf. G. O’Collins, *Inspiration. Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018, p. 96; *idem, Revelation. Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016, p. 144.

⁴ Cf. G. O’Collins, *Revelation...*, op. cit., pp. 3–16; *idem, Inspiration...*, op. cit., p. 89; *idem, Fundamental Theology*, New York 1981, pp. 72–73; M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation. The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, p. 15; M. Skierkowski, *Kategoria doświadczenia w teologii Objawienia Geralda O’Collinsa*, [in:] *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, B. Kochaniewicz (ed.), Poznań 2010, p. 66.

⁵ Cf. G. O’Collins, *Revelation...*, op. cit., pp. 143–144; *idem, Inspiration...*, op. cit., p. 96; *idem, Rethinking fundamental theology. Toward a New Fundamental Theology*, Oxford 2011, pp. 213–214, 217, 222–223; M. Levering, *Engaging the Doctrine...*, op. cit., p. 17. To present O’Collins’ position I also used: S. Zatrwardnicki, *Ani teologia, ani apologia. Geralda O’Collinsa ujęcie natchnienia biblijnego*, [in:] *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy?*, P. Artemiuk (ed.), Płock 2020, pp. 187–194.

Seweryniak's optimistic statement should be nuanced, though. The rejection of the theory of two sources, which was reflected in fundamental theology,⁶ already at the level of apologia or popular demonstrations of Catholic faith, is not at all obvious. Yes, it seems that in these fields there is still a predominance of thinking in terms of reconciling Scripture with Tradition without explicitly referring to the living reality of Revelation as *unus fons*. I will limit myself to two examples.

In his introduction to Catholicism, Thomas Joseph White on the one hand admits that the Bible speaks of God's Revelation, which is probably not identical to it.⁷ On the other hand, however, when he invokes three theological criteria for the interpretation of the inspired books, he states that "God speaks to the Church in the whole of revelation and throughout the whole of revelation."⁸ Here the author identifies Revelation with Scripture and the Tradition that provide access to its understanding. Following Thomas Aquinas, he maintains that Jesus did not write down his teachings so that believers would not confuse the real presence of Christ with the inspired text through which we come into contact with God. One might think that here White transcends the information model towards a personalistic one, and that he differentiates between Revelation and Scripture. Unfortunately, the other sentences raise doubts because it is difficult to read in them the conviction that Revelation is a living reality present in the Church. The Director of the Thomistic Institute sees Tradition and the Magisterium of the Church functionally as the guarantor of a true interpretation of Scripture, and, following Cardinal Newman, as protection from the "wild living intellect of men."⁹ Without Tradition, the Church loses its unity and Christianity is being broken up, and it is impossible to create a set of doctrines and practices to protect the truth of Christ revealed in Scripture and apostolic teaching.¹⁰ White lacks a clear reference to the theology of Revelation as always being greater than Scripture and Tradition, which led him to formu-

⁶ In addition to these examples, see also: G. Mansini, *Fundamental Theology*, Washington 2018, pp. 9–110. The author follows *Dei verbum* and begins with a chapter on Revelation, only to address the issues of Tradition and Scripture in the next two chapters.

⁷ Cf. T.J. White, *Światło Chrystusa. Wprowadzenie do katolicyzmu*, transl. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2019, p. 34.

⁸ Ibidem, p. 36.

⁹ Cf. ibidem, pp. 41–42; J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, transl. S. Gąsiorowski, Warsaw 2009, p. 359. Cf. Newman's: "but a book, after all, cannot make a stand against the wild living intellect of man" – J.H. Newman, C. Kingsley, *Newman's Apologia Pro Vita Sua. The Two Versions of 1864 & 1865, Preceded by Newman's and Kingsley's Pamphlets*, Oxford 1913, p. 337.

¹⁰ Cf. T.J. White, *Światło Chrystusa...*, op. cit., pp. 42–44.

late a shallow concept of the role of Scripture and Tradition and their mutual relationship. The latter appears more like an interpretation of Scripture than a space in which Revelation is carried *hic et nunc*; the gnoseological function of Tradition is thus narrowed down.

James Akin, in turn, in a text on the relationship between Scripture and Tradition, does not deal with Revelation at all; rather, he writes about the “two sources” of Revelation.¹¹ This esteemed apologist refers to the model of two sources, but admits that there are difficulties with it. Firstly, there is a great deal of overlap between the two sources (e.g. the command to baptise and celebrate the Eucharist, recognition of God in Christ), and most of the Christian teaching, before it was written, was given orally. This overlap has led some theologians – Akin here refers to Yves Congar as one of the architects of the Second Vatican Council – to accept some kind of Catholic *sola Scriptura*. This would entail the recognition of the materialistic sufficiency of Scripture, that is, the admission that all the truths necessary for salvation, in one version or another, are contained in the inspired books. The motto *Totum in scriptura, totum in traditione* would make it possible to speak of “two modes” rather than instead of the “two sources” theory.¹² However, the director of apologetics at Catholic Answers¹³ recognises that the *Tridentinum* and *Vaticanum Secundum* decrees allow us both to stick to one view and the other. The “two-mode” model may seem promising for the process of converting Protestants to Catholicism, but it has certain weaknesses: even if one considers that Scripture is materially sufficient, it is no longer formally sufficient; if the holy books contain all the truths necessary for salvation, this does not mean that all the truths of Christian theology can be derived from it. Moreover, it should be remembered that the

¹¹ Cf. J. Akin, *The Complex Relationship between Scripture and Tradition* (1.10.2005), <https://www.catholic.com/magazine/print-edition/the-complex-relationship-between-scripture-and-tradition> [access: 28.09.2020].

¹² Cf. *ibidem*. Congar’s position was certainly motivated by his opposition to the post-Tridentine theory of two sources. The theologian saw Revelation as a *single totality* concerning God and man’s proper relationship to Him, and, on this basis, he considered that Revelation must in some sense be fully present in Scripture as the message of that Revelation. He rejected the idea of an orally transmitted Tradition as a separate source of Revelation, other than Scripture, therefore, he wanted to endow Scripture with some sort of sufficiency, but without accepting the Protestant view of Revelation as exclusively contained in the Bible. More or less clearly all the truths of the faith were to be contained, according to the Council’s counselor, in the inspired books, but Scripture can only be properly interpreted in the Church – cf. J. Brotherton, *Revisiting the Sola scriptura Debate. Yves Congar and Joseph Ratzinger on Tradition*, “Pro Ecclesia” (2015), no. 1, pp. 103–104.

¹³ Cf. the organisation’s website: www.catholic.com.

totum – totum point of view is not the official position of the Magisterium, and its practical usefulness does not yet mean that it is true. Akin himself proposes to take account of the more complex relationship between Scripture and Tradition.¹⁴ It is significant, however, that throughout the text, written after all in the context of dialogue and polemics with the Protestant brothers, there is no explanation as to what Revelation itself is; rather, an informative model of Revelation as a set of truths of faith is implicitly assumed here.

If the Council's *Dei verbum* document did not sufficiently impress itself on Catholic theology and apologetics,¹⁵ it would be all the more difficult to detect its influence in the statements of those involved in the pastoral work, people clearly without such intellectual fervour. And since the issue of the bond between Scripture and Tradition will probably appear more and more often, especially in environments that focus on the Word of God (e.g. in the charismatic movement, which is necessarily ecumenically oriented), a proper Catholic understanding of the problem should be urged. In this connection, the theology of Joseph Ratzinger, whose thought significantly influenced the Dogmatic Constitution on Divine Revelation, will prove worthy of attention. The legacy of Bavarian theology may constitute a kind of interpretative key to the statements of the *Magisterium Ecclesiae*, and thus provide apologia for and present the Catholic understanding of the relationship between Revelation,

¹⁴ Cf. J. Akin, *The Complex Relationship...*, op. cit.

¹⁵ In addition to the examples I have referred to, I will quote one more from the Polish tradition. Marek Piotrowski, the author of many books defending the Catholic faith and the Church, arguing with the Protestant doctrine of *sola Scriptura*, uses logical thinking and shows a contradiction of the principle 'only Scripture' with the Holy Scriptures and the statements of the Fathers of the Church – cf. M. Piotrowski, *Dlaczego ufam Kościołowi*, Szydlowiec–Kraków 2016, pp. 176–206. However, the apologist's arguments lack a clear distinction between Revelation and the means of its transmission and cognition. As a result, next to the true statements, there is a certain confusion: on the one hand, Revelation (God's Word) is created by God's People, who store it to write it down at a later stage (p. 181). The process of writing down is completed by the Apostles in authority (p. 186), so that the Bible is a record of Revelation (p. 203). On the other hand, God's Revelation is identified with what is written (scripture) and not written (speech) (p. 185). The author admits that ultimately it is Jesus Himself that is Revelation (p. 198), but a moment before that he wrote that this Revelation about Christ continues in the community of believers, and that Scripture is one of the forms by means of which Revelation endures (p. 189). The whole of Revelation would be contained in the sense of its content in Scripture and in the sense of its interpretation in Tradition; Scripture and Tradition are the sources of the content of faith (p. 193). The statement of the Council of Trent, to which we will refer later in the text, is interpreted in such a way that Scripture is to contain the whole of faith "in substance," but it is only in the light of Tradition that faith can be fully embraced (p. 177).

Scripture and Tradition.¹⁶ It was clear to the Council's counsellor that it was only by moving away from the polemics about the relationship between Tradition and Scripture towards the very fact of Revelation that it would be possible to emerge from the ecumenical impasse or at least to move the Catholic-Protestant dispute to a more important level where it would be possible to draw the right boundaries between what connects and what is different for both parties.

Polish literature – among others – deals with Ratzinger's understanding of Divine Revelation.¹⁷ Noteworthy is the text by Rafał Pokrywiński, in which there are issues of interest to us. The fundamental theologian presents the position of the Council Counsellor who criticised the working schemes proposed to the Fathers of the *Vaticanum Secundum* which narrowed the notion of Revelation and placed the sources of Revelation before its very occurrence. In Ratzinger's view, it is the speech and action of God, or His self-revealing, that must be considered *unus fons* from which the currents of Scripture and Tradition rise. A contrary approach would be equivalent to placing the cognitive order over the order of existence, which in turn would entail a risk of embracing scripturism.¹⁸ Incidentally, Pokrywiński's otherwise seminal and in-depth article unfortunately ends with a statement: "Accepting Revelation as being prior to Scripture and Tradition therefore puts in order and simplifies the relationship between these factors."¹⁹ It neither simplifies, but provides the background of truth, nor can order become the main objective. Towards the end of his text, the theological viewpoint is superseded by its more functional counterpart. The anteriority of Revelation has been placed at the service of the explication of the bond between Scripture and Tradition. That a personalistic

¹⁶ It can therefore be said that Ratzinger's thought is as important to us as Marcello Cervini's views were to Ratzinger. Since, in the final version of decree passed by the Council of Trent, various kinds of compromises made the main principles less tangible, that is why Ratzinger preferred to use the Cardinal's speeches to capture the pneumatological approach to Tradition of the significant statements of *Tridentinum* – cf. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach. Pierwsza część tomu* (Opera omnia, IX/1), transl. J. Merecki, Lublin 2018, pp. 368–369 (hereinafter: JROO IX/1). Similarly, the constitution *Dei verbum* can be interpreted with regard to Ratzinger's thoughts, thanks to which the theological themes we are interested in will appear more clear.

¹⁷ In chronological order: B. Ferdek, *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, "Studia theologiae fundamentalis" 1 (2010), pp. 170–176; S. Zatwardnicki, *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, "Teologia w Polsce" 1 (2014), pp. 99–118; R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera*, [in:] *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, K. Kaucha, J. Mastej (eds.), Lublin 2017, pp. 81–102.

¹⁸ Cf. R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia...*, op. cit., pp. 95, 99.

¹⁹ *Ibidem*, p. 100.

turn in the understanding of Revelation was made²⁰ not for the purpose of focusing our attention on the sources of knowledge of Revelation rather than on Revelation itself. The believer must be concerned primarily with the “theology of Revelation,” and in it with the precept of *Deus semper maior!* That is why *Vaticanum Secundum* stresses that Tradition and Scripture come from the same source and are directed towards the same goal.²¹ The practical, pastoral and ecumenical answers can only emerge if one considers the primacy of Revelation as a reality that goes beyond the historical forms of witness and revelation message, and if Revelation itself is understood theologically and its personalistic nature is perceived.

The topics indicated in Pokrywiński’s article will be dealt with in this article, and we will look at all issues from the perspective of the theology of Revelation. The Catholic-Protestant controversy over the understanding of Scripture and Tradition is important in so far as it reflects the search for an adequate response to Revelation. After all, it is about responding to the action taken by God so that the purpose intended by the Creator can be achieved. Our attention will be focused on topics which are important for the Catholic apologist and which have been identified by the statements referred to in the introduction to the article. We will deal with the following issues: the criticism of the theory of two sources of cognition (par. 1), the assessment of the possibility of adopting the Catholic variant of the principle of *sola Scriptura* (par. 2) and the need to take into account the distinction between *ordo essendi* and *ordo cognoscendi* (par. 3). Finally, a summary will be made and meta conclusions will be drawn, with emphasis on those relevant to the apologist’s Catholic understanding of the relationship of Revelation to Scripture and Tradition.

Criticism of the idea of *duplex fons*

The proposals for the concept of “two sources” of Revelation, which was included in the working scheme of *De fontibus revelationis* presented to the Fathers of the Second Vatican Council, were seriously questioned during the conciliar proceedings. The main criticism was levelled at the identification of Revelation with its historical testimonies, which was rightly seen as a descent from the path of Sacred Tradition towards positivism. In the Middle Ages, it was claimed that the two streams of Scripture and Tradition derived from one

²⁰ Cf. *ibidem*, p. 96; DV 2.

²¹ Cf. DV 9.

Revelation. The Council of Trent used the term “source” only in the singular, referring to the Gospel as Christ’s Revelation anticipating and carrying on all historical forms of Tradition. Neither did the First Vatican Council did not venture to speak of plural sources.²²

The phrase “two sources” came into common use after *Tridentinum*, which, in a polemic with Martin Luther’s position, formulated the Catholic conviction that a believer derives his faith from the Church, and not only from Scripture. In response to the Protestant attack on Tradition, the Council of Trent stressed the importance of Tradition as a dimension that appears “alongside” Scripture. In opposition to the Lutheran “Scripture alone,” the Catholic faith assumed the formula of “Scripture and Tradition.” Unfortunately, the *et* tended to be understood as a mechanical conjunction of neighbouring groups of truths of faith derived from Scripture and Tradition. As a result, in post-Tridentine theology, the view of Tradition as the second material source of Revelation has gained much ground (although never a dominant position). In the 19th century this concept was reflected in a phrase about the “two sources” of Revelation.²³

²² Cf. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja. Pierwsza część tomu* (Opera omnia, VII/1), transl. W. Szymona, Lublin 2016, pp. 140, 212 (hereinafter: JROO VII/1); J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja. Druga część tomu* (Opera omnia, VII/2), transl. E. Grzesiuk, Lublin 2016, p. 679 (hereinafter: JROO VII/2); *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa (ed.), prep. by I. Bokwa et al., Poznań 2007, no. 306 and 643 (hereinafter: BF) (DH 1501, 3006). The Fathers of Trent emphasized one source (singular) of salvific truth (the Gospel), which is made available to the Church community in two ways (plural) – cf. R. Moss, *Beyond “Two Source Theory” and “Sola Scriptura.” Ecumenical Perspectives on Scripture and Tradition*, “Acta Theologica” 2 (2015), p. 73. But e.g. Pius XII used the plural – cf. Pius XII, Encyclical *Humani Generis* (1950), [in:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa, I. Bieda (eds.), Poznań 1998, pp. 45–46 (DH 3886): “Theologians should always reach for the sources of Divine Revelation (*divinae revelationis fontes*), because it is them who should prove how, whether formally and clearly, or under the cover of other statements and facts, what the living Magisterium offers to confess is contained in the Scriptures or in the Divine Tradition. And moreover, in both these sources of revealed doctrine (*doctrinae divinitus revelatae fons*) so rich treasures are hidden that it is impossible to exhaust them.”

²³ Cf. JROO VII/1, pp. 413–415; JROO IX/1, pp. 388–389. Cf. also: the exact wording of the Trento Decree on the Acceptance of Holy Books and Traditions: *hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsis Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt* (DH 1501). Polish translation [in:] BF, no. 306: “this truth and the principles of conduct are found in the written books and unwritten traditions which the Apostles received from Christ himself, or they themselves, under the inspiration of the Holy Spirit,

The popular phrase *duplex fons*, as Ratzinger stated, entails a narrow understanding of Revelation, which in turn determines the misunderstanding of the relationship between Scripture and Tradition:

In fact, it is not Scripture and Tradition that is the source of revelation, but revelation – God’s speech self-revealing make up *unus fons* from which both Scripture and Tradition flow. This is the proper – and self-explanatory – way of understanding Tradition, embraced by the Council of Trent. The reversal which Scripture and Tradition – that is to say, the ready and formed forms of revelation – makes the source, and revelation itself – the second most important category, probably occurred in the early stages of historicism, in which the question of sources was asked everywhere, and the Christian lists Scripture and Tradition as sources from which he draws revelation.²⁴

The historical way of thinking has made the idea of the coexistence of two realities, Scripture and Tradition, understood as two sources of propositional assertions,²⁵ a reality that has become established in modern times. Still, to describe Scripture and Tradition as sources necessarily leads to the identification of Revelation with its material principles i.e. the witness to Revelation. This, in turn, entails the risk of becoming entangled in scripturism, in “Scripture alone” identifying the inspired books with Revelation, which would become inevitable if one were to consider that Tradition does not provide additional content to Scripture.²⁶

Of course, escaping the Protestant *sola Scriptura* by showing that Tradition has content that is absent from the Scriptures was not the right way out, which the Second Vatican Council was aware of.²⁷ Ratzinger reduced the difference between Protestant and Catholic thinking to a dichotomy between concepts of breakdown and identity. In reaction to the Protestant reform, which assumed the idea of breakdown taking place supposedly along with the history of the

accepted and passed on from hand to hand until our times.” Cf. also: T. Rowland, *Catholic Theology*, London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney 2017, p. 36.

²⁴ JROO VII/1, pp. 140–141. Cf. R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia...*, op. cit., p. 95.

²⁵ Cf. JROO VII/1, p. 415.

²⁶ Cf. *ibidem*, pp. 141–142. Cf. also: *ibidem*, pp. 95–96.

²⁷ Cf. JROO VII/1, pp. 142–143. It is interesting that “resistance to the thesis that there is a Catholic *sola Scriptura* was created just among exegetes” – cf. JROO VII/2, p. 877. However, in the post-conciliar period, the thesis that Catholics are only bound by what can be proved exegetically prevailed; this view was a further flattening of Geiselman’s thesis, sufficiently difficult to defend, to which we will refer in the further part of this work – cf. JROO VII/1, pp. 548–549.

Church, the Catholic counter-reformation swung a pendulum in the other direction and attempted to prove the identity of the Church of the present with the Church of the Apostles, thereby ruling out the historical dimension of Christianity. As a result of this process, the multi-elementality of Tradition has been reduced or even distorted into the idea of a *paradosis agraphos*, that is to say, a single Tradition passed on orally next to Scripture, a Tradition that is said to have remained unchanged since apostolic time.²⁸

However, this idea of unrecorded Apostolic Traditions is neither constitutive for the understanding of Traditions nor justified by contemporary historical research.²⁹ Historical research has even shown the falseness of the idea of the supposedly existing single truths of faith from the very beginning, transmitted orally and independently of Scripture by Tradition dating back to the Twelve.³⁰ “There is not a single sentence which, on the one hand, is not in the Scriptures and, on the other hand, whose existence could be traced with some historical probability back to the age of the Apostles.” The Council’s expert, therefore, drew a pithy conclusion, so typical of the young theologian: “If this is so – and it is so – then Tradition cannot be defined as the material transmission of unwritten sentences.”³¹

There is also a theological argument. The Fathers of the Church did not understand *paradosis* as single sentences passed down apart from Scripture; rather, they understood Tradition as Scripture assimilated by the Church moved

²⁸ Cf. JROO IX/1, p. 495. If the Reformation drew its legitimacy from the idea of a breakdown, then in turn the Catholic Church felt obliged to show its identity with the Church of the Apostles. For both sides the attitude to Tradition was decisive – critical in the case of Protestants and approving among Catholics. When historical approach prevailed on one side, on the other side it was predominantly ahistorical. In the post-Tridentine concept of identity, the history of dogmas was not possible, while on the Protestant side development was understood as a breakdown. The principle of *sola Scriptura* on the negative side required the recognition that everything that appeared later than Scripture was a distortion. In turn, the view of the collapse in history entailed the need to accept the fact that authoritative Christianity should be sought outside history. Paradoxically, then, both sides affirmed an ahistorical understanding of what is Christian – cf. JROO IX/1, pp. 495–497.

²⁹ Cf. *ibidem*, p. 388.

³⁰ Cf. JROO VII/1, pp. 128, 143–145, 293–294, 415–416. Ratzinger mentions here some examples that were previously treated as arguments for a Tradition understood as a mechanical message dating back to the origins of the Church and which are considered unsustainable today: the number of seven sacraments; infant baptism; the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary; the bodily ascension of the Mother of God – cf. JROO VII/1, pp. 144–145; JROO IX/1, p. 389. Not even the canon was transmitted orally by the last Apostle – cf. JROO VII/1, p. 144; JROO IX/1, p. 387.

³¹ Cf. JROO VII/1, p. 145.

spiritually. Similarly, medieval theologians (e.g. St Bonaventure, St Thomas) did not consider Tradition as its own material principle existing alongside Scripture, which would require equating Revelation with material principles, which in turn would go counter to scholastics; in the Middle Ages, Scripture and Tradition were called *fons scientiae*, but not *fons revelationis*.³² Hence Ratzinger as a *peritus* postulated a change in the submitted scheme of *De fontibus revelationis*: “In the name of Tradition, one cannot condemn as the erroneous largest and most honourable part of Tradition.”³³

Commenting on the Council Fathers’ struggle for the Constitution on Revelation, the German theologian considered one of the most important actions to be precisely the rejection of the assertions of the *duplex fons* of Revelation. According to the Council’s expert, the immediate focus on Scripture and Tradition tightened the field of vision to the positive data but at the cost of completely ignoring Revelation itself. Conversely, it was only by moving away from Revelation as the reality of which the Scriptures speak, and therefore from Revelation as the whole of God’s speaking and acting towards man, that a suitable framework of understanding could be established, into which the message of Revelation could then be written.³⁴ The emphasis on Revelation as a single source from which Scripture and Tradition derive as its witness, and therefore the historical forms of its message, allows us, in the language of the young professor of theology, to breathe more air of faith than of historicism.³⁵ It is not Scripture and Tradition, therefore, that are the sources, but the previous Revelation is “the source from which Scripture and Tradition flow as two streams of one Revelation.”³⁶

³² Cf. *ibidem*, pp. 141, 145–146. Cf. also: A. Pidel, *Christi Opera Proficiunt. Ratzinger’s Neo-Bonaventurian Model of Social Inspiration*, “Nova et Vetera” English Edition 3 (2015), p. 694; E. de Gaál, *The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II. His Theological Vision and Role*, “Lateranum” 3 (2012), p. 525; R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia...*, *op. cit.*, p. 100. Ratzinger considered Bonaventure and Thomas Aquinas to be the two most important theologians of the 13th century – cf. J. Ratzinger, *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą* (Opera omnia, II), transl. J. Merecki, Lublin 2014, p. 620 (hereinafter: JROO II), p. 620.

³³ JROO VII/1, p. 147.

³⁴ Cf. JROO VII/2, p. 652; JROO IX/1, p. 356; J. Wicks, *Vatican II on Revelation. From Behind the Scenes*, “Theological Studies” 71 (2010), p. 642.

³⁵ JROO VII/1, p. 141.

³⁶ *Ibidem*, p. 127. Cf. DV 9: *Sacra Traditio ergo et Sacra Scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambae, ex eadem divina scaturigine promanantes, in unum quodammodo coalescunt et in eundem finem tendunt*. As one can see, the word ‘scaturigine’ is used in the Constitution to avoid a dispute between a singularistic and pluralistic understanding of the term *fons* – cf. JROO IX/1, p. 679. Cf. also: F. Martin, *Revelation*

The constitutional arrangement is silent on the anteriority of Revelation – a Revelation that is always greater than its material witness – and it is this anteriority that averted the threat of scripturism.³⁷ The primary role of Revelation over the forms of its manifestations brought Catholics and Protestants together, while the Fathers' emphasis on the Council's inseparable unity and the interpenetration of Scripture and Tradition revealed discrepancies. It has to be said that, despite the Ecumenical leaning towards the Second Vatican Council and the primacy of Sacred Scripture (which alone *is* the word of God) over Tradition, what is ultimately at stake is “the real difference between the two positions, on which the Church is divided into Catholic and Protestant.”³⁸

In the Catholic sense, the dogmatised truths are the Church's new knowledge in the Holy Spirit of what already belonged to Revelation, which could only be shown by Tradition viewed as a process of spiritual assimilation and development of the mystery of Christ.³⁹ Historical observations destroyed the previous understanding of Tradition, and at the same time, on the ruins of a statically and mechanically understood Tradition, it was possible to build a new understanding of it;⁴⁰ for it turned out that:

Tradition is seen in its dynamic nature as a lively development of a given truth once, without which it is impossible to preserve its beginnings at all. We no longer understand tradition as a closed treasury of individual truths, but as a living force through which one truth is preserved and developed in the course of history. This makes its indispensability clearer than ever before.⁴¹

and Understanding Scripture. Reflections on the Teaching of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI, “Nova et Vetera” English Edition 1 (2015), p. 269.

³⁷ Cf. JROO VII/1, pp. 142–143.

³⁸ JROO VII/2, p. 680.

³⁹ Cf. JROO VII/1, p. 145.

⁴⁰ According to the Council's counsellor, for some of the Council Fathers, Tradition appeared to be “an autonomous treasury of the apostolic message, existing independently of the Scriptures.” For them, questioning this treasury amounted to rejecting Tradition, in which they saw “the spectre of heresy hovering over St Peter's Cathedral,” or opening the door to Protestantism – cf. JROO VII/1, p. 417.

⁴¹ Ibidem, p. 294; cf. M. McCaughey, *Through the Lens of the Pure in Heart: Ratzinger's Theological Approach and the Interpretation of Revelation*, “*Annales Theologici*” 32 (2018), p. 127; J. Brotherton, *Revisiting...*, op. cit., p. 107: „These are not truths intentionally transmitted apart from Scripture, as if secret, but they belong to the category of those hidden in the mystery of Christ, which the Spirit explicates or raises to the level of ecclesial consciousness as the bride of Christ develops and encounters the world.” Gerhard Ludwig Müller talks about Tradition as a principle of Catholic theology. The principle of Tradition seeks, in an ever-new dynamic, a connection to the beginning certified in Scripture, and also seeks

Benedict XVI spoke more than four decades later in a similar spirit to the above words from a paper delivered in 1963. In one of his general audiences, he evoked an image of Tradition as a living river connecting to the source, in which the source is always present. Tradition, when understood in the theological sense, is not:

a simple material message of what was initially given to the apostles, but the effective presence of the Lord Jesus, Crucified and Risen, who guides and accompanies in the Spirit the community he has gathered. (...) Thanks to Tradition, whose guarantee is the ministry of the apostles and their successors, the water of life that has flown out of the side of Christ and his saving Blood reach people of all times. (...) Tradition is not a message of things or words, it is not a collection of inanimate things. Tradition is a living river that connects us to the source; a living river in which the source is always present. It is a great river that leads us to the port of eternity.⁴²

Historical and exegetical research has, in turn, highlighted another issue: the dependence of Scripture on Tradition, which does not exist without it. As such, Scripture is an expression of what had previously been orally proclaimed and passed on, not in a mechanical manner of writing, but as a result of a certain spiritual process taking place within Tradition.⁴³ In the course of research it has become clear that:

the unity of the People of God as the bearer of God's only revelation – cf. G.L. Müller, *Tradycja jako zasada katolickiej teologii*, "Teologia w Polsce" 2 (2018), p. 15.

⁴² Benedict XVI, General Audience *Komunia w czasie – Tradycja* (26.04.2006), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_26042006.html [access: 24.09.2020]. Cf. L. Feingold, *Faith Comes from What is Heard. An Introduction to Fundamental Theology*, Steubenville 2016, pp. 215–217. This metaphor is often referred to by Pope Francis – cf. e.g. Francis, Apostolic Constitution *Veritatis gaudium* on ecclesiastical Universities and Faculties, 4; idem, Video Message of His Holiness Pope Francis to Participants in an International Theological Congress Held at the Pontifical Catholic University of Argentina (1–3.09.2015), https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html [access: 24.09.2020]; idem, *Discorso alla Comunità della Pontificia Università Gregoriana e ai Consociati del Pontificio Istituto Biblico e del Pontificio Istituto Orientale* (10.04.2014), https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140410_universita-consortium-gregoriana.html [access: 24.09.2020].

⁴³ Cf. JROO VII/1, p. 416.

(...) the oldest community did not pass on the words and deeds of the Lord as closed archival categories. Guided by the conviction that the Lord is not dead, that he is not a category belonging to the archives of the past, but that through the Holy Spirit he lives in the Church as the Risen One, the Church explains and, at the same time, develops in a new way, according to the situation, the good received. Tradition appears here not as a mechanical message, but as a dynamic process or, to put it another way, it is in Scripture itself that there is a communicative development that is justified by the Church's power of interpretation; Tradition is not just an external conditionality, but an internal principle of Scripture.⁴⁴

On the basis of the origins of the canon, Ratzinger draws the conclusion that Tradition exceeds Scripture materially. The same authority of the Church first established the *regula fidei*, a kind of canon, which then served to establish the canon of the inspired books. This means that the binding claims of the Church, formulated on the basis of the authority of the interpreter given to the Church, become an objectified Tradition and retain their meaning according to the claim of the text. Of course, this does not invalidate the importance of Scripture because there is a *relatio unilateralis* between secondary interpretation, or dogma, and Scripture. Although Scripture is interpreted from the perspective of dogma, dogma, in turn, as an objectified Tradition, a dogma included in the need to make Scripture present, demands an interpretation reaching back to the source.⁴⁵

No to the Catholic *sola Scriptura*

The second doubt of the Council Fathers against the notion of two sources concerned the idea of *partim – partim* that might be concealed in it. The mechanical division of Revelation into two “vessels” of Scripture and Tradition was linked to this particular vision of Revelation: as a set of truths and statements that can be divided into parts. Naturally, in this sense, Revelation could not be an organic unity, always present only as a whole.⁴⁶ If *Vaticanum Secundum*

⁴⁴ Ibidem, p. 416.

⁴⁵ JROO IX/1, p. 387. In his considerations on the *editio typica of the Catechism*, Ratzinger claims that a characteristic feature of the Tradition is the fact that “Tradition does not place itself before the Bible and (...) above it, but places the Bible on a lampstand (cf. Mt 5:15)” – JROO IX/2, p. 931.

⁴⁶ Cf. JROO VII/2, p. 679. Ratzinger considered the catechism of St Kanizius to be the source of the post-Tridentine *partim scriptura – partim traditio*, or two equivalent material

had opted for “two sources,” the Magisterium would have recognised one of the dubious interpretations of *Tridentinum*. This 16th-century Council deliberately refrained from clarifying the relationship between Scripture and Tradition, let alone canonise the concept of *partim – partim*, that is to say, the understanding of Tradition as an additional and independent source of revealed content in relation to Scripture; yes, the field for further discussion was left open.⁴⁷

Ratzinger classified the 19th and 20th century Marian dogmas and the attempt to reinterpret the *Decree on the Acceptance of Holy Books and Traditions* of the 16th-century Council made by Josef Rupert Geiselmann and drawing on the thought of Edmond Ortigues, as one of the two directions that correct the interpretation of Tradition as a material source. The work of the Tübingen dogmatist and at the same time the Council’s advisor, trying to overcome one-sided counter-reformation positions, influenced the debates of *Vaticanum Secundum*, and there are many polemical references⁴⁸ to Geiselmann’s theses in the Bavarian theologian’s legacy. In a series of publications and in his 1959 completed work, which was published three years later, Geiselmann interprets the Tridentine Decree in opposition to a widespread interpretation that breaks down the truths revealed to Scripture and Tradition as two sources of Revelation. According to the theologian, the *Tridentinum* Fathers deliberately gave up defining the relationship between Scripture and Tradition in order to avoid the thought that separates the truth into two sources (*partim – partim*), and this

principles. According to Ratzinger, the history of dogma and the historical approach to the meaning of Scripture have crossed out the possibility of explaining the relationship between Revelation, Scripture and Tradition using previous categories. Hence Ratzinger postulated the retreat from the modern treaty on Tradition to a time earlier than the Protestant-Catholic polemics – cf. JROO II, p. 619 (with footnote 1).

⁴⁷ Cf. JROO VII/1, pp. 127–128, 143–144.

⁴⁸ Cf. JROO IX/1, pp. 353, 389, 406, 447. The mildest criticism is presented in the review of Geiselmann’s thesis entitled *Die Heilige Schrift und die Tradition* – cf. *ibidem*, pp. 406–410. There is even a sentence, which is contradicted by Ratzinger’s other statements, that Geiselmann’s fundamental conclusion could be agreed with. The only problem would be the very formulation of the initial question, based on too much intellectualisation and materialisation of Revelation – cf. *ibidem*, p. 407. In any case, despite his critical reservations, Ratzinger appreciated the contribution of the “great theologian of Tübingen” – cf. *ibidem*, p. 487. Cf. also the following statement: “Geiselmann’s great achievement was that he breathed new life into the question of the essence of Tradition, giving it historical and factual depth, which made the discussion of Tradition the most significant theological debate of the post-war period; this can be put on a par with the debate on the teaching on mysteries of pre-war times. In this sense, Geiselmann’s research – no matter how we assess the specific issues – remains a milestone in the history of 20th century theology, and at the same time an expression of ‘open Catholicism,’ which deserves gratitude” – *ibidem*, p. 410.

lack of clear definition would in turn allow for the possibility of accepting the material sufficiency of Scripture. Different, of course, from the formal principle of Scripture (unacceptable to Catholics), the material sufficiency of Scripture would mean that Scripture transmits Revelation sufficiently, and therefore that it is possible also for Catholics to accept the materially understood principle of *sola Scriptura*.⁴⁹

Indeed, Geiselman opts for the thesis of the material completeness of the Scripture and therefore proposes a concept that is competitive with the Tridentine *partim scriptura – partim traditio*, namely: *totum in sacra scriptura – totum in traditione*. The Tübingen professor understood it precisely as an organic interpenetration of Scripture and Tradition in unity – rather than the automatic coexistence of two “vessels” of Revelation mechanically divided into Scripture and the Tradition.⁵⁰ Joshua R. Brotherton explains that Scripture in this sense would at least implicitly contain all the salvific truths of Revelation, but only through the Tradition that is the key to interpretation would all of them be seen.⁵¹ Geiselman’s position was that, as Ratzinger explains, “Tradition is nothing but the living presence of Scripture, it is not a material addition to

⁴⁹ Cf. *ibidem*, pp. 354, 389, 406. In another place, however, Ratzinger claims that Geiselman went even further in demonstrating the possibility of reconciling a Catholic principle with the Protestant *sola Scriptura* – since Catholic doctrine derives all its contents from Scripture, and therefore as a material principle is complete, the Bible could then also be considered as a formal principle – cf. JROO VII/1, p. 547.

⁵⁰ Cf. JROO VII/2, p. 679; J.R. Geiselman, *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, Freiburg 1962 (*Quaestiones Disputatae*, 18), p. 282. More specifically, Geiselman believed that the Scripture is sufficient in terms of the content of faith; Tradition would only have an interpretive function. In this respect, the formula *totum in sacra scriptura et iterum totum de traditione* would apply. The Scripture, on the other hand, would require a substantive supplement in matters of *mores and consuetudines* of the Church, so the principle of *partim in sacra scriptura, partim in sine scripto traditionibus* would apply in this respect – cf. JROO IX/1, p. 407. However, Cardinal Cervini from the Council of Trent saw this matter differently, according to which “that More which is the living Church in the face of the written word did not and does not simply refer to *vita instituenda* or, as he expressed it in this context, to *ceremonialia*, but to *essentialia fidei*, which only in Tradition are expressed in full. As we can see, here too, the dominant interest is not in the historicising notion of a transmission that goes back to the beginning, but rather in the idea that the fact of Tradition, which is primarily influenced by the Council’s practice of the Church, is also fundamental for *fides*, for the faith taught, and not just for living devotion, for *ceremonialia*” – *ibidem*, p. 379.

⁵¹ Cf. J. Brotherton, *Revisiting...*, op. cit., p. 104.

Scripture, but is merely a translation of Scripture into the living present of the Church. It therefore exists, like Scripture, in its entirety at all times.”⁵²

Ratzinger accurately pointed up Geiselmann’s error from both historical and factual positions. First of all, Geiselmann overestimated: the change from *partim – partim* to *et* and the lack of pressure from Trent on the existence of unwritten Apostolic Traditions; this is because the dogmatist absolutizes the issue of the material sufficiency of Scripture – which is important for 20th century theology but secondary four centuries earlier – and through this ahistoricism redirects research into the wrong track and narrows the initial problem, and even more: in the initial thesis he already sets out the basic solution to the issue, which in fact goes beyond the gist of Trent’s discussions. Secondly, because none of the Catholic dogmas can be derived from *sola Scriptura*, the postulated “scripture sufficiency” is so broadly understood that it loses its meaning. And finally, thirdly and most importantly, the focus of interest on the material principle obscures the more important question: how to construe what Scripture really means? In other words, who is the right subject and *tradent* of Scripture to interpret it? It is the relationship between Scripture and the Church that the Catholic “formal principle” speaks of. For reformers, “Scripture alone” was a formal principle, the application of which in turn affected the understanding of the principle of the material completeness of Scripture. Catholics recognised the hermeneutical key to Scripture in the faith of the Church, and the Reformation’s idea spoke of the critical independence of Scripture from the Church, which in turn made it necessary to seek the hermeneutics of Scripture outside the faith of the Church.⁵³

⁵² JROO IX/1, p. 447.

⁵³ Cf. JROO VII/1, pp. 547–548; JROO IX/1, pp. 354–355, 368, 389–390, 410; Benedict XVI, Exhortation of *Verbum Domini* (30.09.2010), Vatican City 2010, no. 29 (hereinafter: VD). Cf. also: JROO VII/2, p. 680: “Protestant *sola scriptura* is less interested in the material origins of statements on faith, and more in the judicial function of Scripture towards the Church.” Geiselmann emphasised that the Fathers of the Council of Trent rejected the first scheme which spoke about the truth of the Gospel contained partly in written books and partly in unwritten traditions. In the accepted text, the expression *partim – partim* was replaced by *et* – cf. M. Schmaus, *Wiara Kościoła*, vol. 1: *Objawienie – inicjatywa Boża oczekująca odpowiedzi człowieka: wiary*, transl. J. Zaremba, Gdańsk-Oliwa 1989, p. 148. The Fathers of Trent replaced *partim in libris scriptis, partim in sine scripto traditionibus* with the expression *in libris scriptis et sine scripto traditionibus*, but Geiselmann overestimated this change made in the final decree in relation to the initial draft – JROO IX/1, p. Brotherton is of the opinion that Geiselmann made not so much an ecumenical *interpretation* but an *interpolation* of the Decree of the Council of Trent – cf. J. Brotherton, *Revisiting...*, op. cit., pp. 671–672.

Consider this distinction, often cited by Ratzinger, between material and formal principles.⁵⁴ Until the Council of Trent, the Church was aware that the concepts of Revelation and Scripture did not coincide. Revelation, of course, is not just Scripture, it cannot be objectified in it. Scripture is the material principle of Revelation and demands interpretation. Scholastics distinguished between the material principle of Scripture and the formal principle of “revelation,” so that in their case the only material principle of faith (the material *sola Scriptura*) could be seen in Scripture without resorting to the material oral Tradition. In turn, the subsequent identification of Revelation with its material principle entailed the recognition of the material fullness of Revelation in material principles. This mistake in objectivising the notion of Revelation has been made both by Protestant biblicism and post-Tridentine theology which tried to defend the fact that Revelation cannot be reduced to Scripture by resorting to a material interpretation of Tradition. It was only when Revelation was distinguished from the material witness and factors of knowledge of Revelation that a new starting point could be made,⁵⁵ “then it became clear that revelation itself is

⁵⁴ It is worth adding that Ratzinger distinguished between the idea of the material sufficiency of Scripture and the idea of Scripture as the only material principle of Revelation; the latter option would involve the identification of Revelation with a material principle, while the former would require the recognition of a superior category of Revelation always greater than Scripture – cf. JROO VII/1, p. 147.

⁵⁵ Cf. JROO II, pp. 634–635. Here it is necessary to make a clarification on the difference between today’s concept of Revelation and the medieval understanding of “revelation:” “The pre-Thomistic scholastic did not have a word which would cover the whole content range of our today’s notion of ‘revelation,’ as we do not have any word whose sense would coincide with the sense of the then word *revelatio*” – cf. *ibidem*, p. 633. Not so much was said about “revelation,” but about “revelations,” about the unveiling of what so far has remained covered. This interpretation of *revelatio* by St Bonaventure could take three meanings: (I) to reveal the future; (II) to discover the “mystical” sense of Sacred Scripture (spiritual understanding of the inspired books); (III) to constitute an unimaginative unveiling of the Divine reality in the mystical exaltation – cf. *ibidem*, pp. 450–451. In any case the Seraphic Doctor did not call the Sacred Scripture “revelation,” because for him *revelatio* was only a definite understanding of Scripture – cf. *ibidem*, p. 455. Fisichella maintains that it had its justification in a harmony between Scripture and the life of the Church (Tradition), so deep that these realities were considered *inseparable* – cf. R. Fisichella, *Dei Verbum Audiens et Proclamans. On Scripture and Tradition as Source of the Word of God*, “Communio” 1 (2001), p. 95. In the theology of the 13th century, “revelation” referred, on the one hand, to the inexpressible act in which God communicates himself to his creatures and, on the other hand, to the act in which man accepts this divine communication and through which it becomes Revelation” – JROO IX/2, p. 831. The material *sola scriptura* could have been common to all scholastic theology, because alongside Scripture as a material principle there was also a formal principle – the interpretive scripture *auctoritas ecclesiae*

always something more than the written witness; that it is something alive that embraces and develops Scripture.”⁵⁶

In Catholic terms, the Church’s Magisterium appears to be the criterion of the Word, its guardian and guarantor of correct interpretation. Protestant understanding reverses this relationship and makes the Word the criterion of the office. The self-existing Word becomes a measure of office, existing above it as a separate reality. “Perhaps it is this reversal of the relationship between the word and the office,” Ratzinger goes on to comment, “that the difference in the concept of the Church in Catholics and reformers coincides with the difference in the concept of Tradition.” The rejected office is replaced by a different criterion for the word, in this case it is “reduction of the word to self-interpreting Scripture,” the only authentic form of the word from now on, which does not tolerate “the independent element of ‘Tradition.’”⁵⁷ For Catholics, it is Tradition that is the formal principle because the Word has been handed down to the Church and is not a separate independent reality.⁵⁸

Brotherton notes that for Ratzinger the “matter form” scheme used by the theory of material sufficiency is not the right structure to understand the complex relationship between the two components of one divine revelation in Christ.⁵⁹ The question of the possible sufficiency of Scripture is secondary or even superficial to the fundamental and deeper problem which is the relationship of the authority of the Church to the authority of Scripture. Therefore, according to the German theologian, the question of the presence of the revealed word among believers must be explored. In other words, we ought to move from the positive sources of the knowledge of Revelation, i.e. Scripture and Tradition, to Revelation itself, which is the inner source from which they

or *Romani pontificis* – cf. JROO II, p. 627 (together with note 29). Still the reformers realised that Scripture was not a Revelation itself, but its material principle. It was only the dispute between the Post-Tridentine Catholic theology and Protestant orthodoxy that erased the previous conviction. It was only in the twentieth century that it became alive in Protestant theology thanks to Karl Barth and Emil Brunner – cf. JROO IX/1, p. 356.

⁵⁶ JROO VII/1, p. 142.

⁵⁷ JROO IX/1, p. 351 (quotations and paraphrase). Cf. VD 47; DV 10; G.L. Müller, *Tradycja jako zasada...*, op. cit., pp. 14–15.

⁵⁸ Cf. JROO IX/1, p. 352. The interpretation of inspired books requires reading in harmony with the whole Scripture and the faith of the Church over the centuries. Although the Church is subordinate to Scripture and serves it, it is the Church, the faith contained in the Creed and the Tradition handed down by the Church Fathers that are always present alongside Scripture. That is why the Lutheran teaching ‘only Scripture’ should be rejected – cf. P.B. Sarto, *Mysł teologiczna Josepha Ratzingera*, “Teologia w Polsce” 2 (2013), p. 27.

⁵⁹ Cf. J. Brotherton, *Revisiting...*, op. cit., pp. 671–672.

flow. Without reaching out to Revelation as the living word of God present in the community of believers, the meaning of Scripture and Tradition cannot be understood. "The question of 'Scripture and Tradition' remains unresolved if we do not extend it to the question of 'Revelation and Tradition,' thus including the larger context to which it belongs."⁶⁰ Already this incompatibility between Revelation and Scripture as part of a larger reality proves that there can be no Catholic *sola Scriptura*, even if Scripture is to be the only material source. From a Christian point of view, only the reality of Christ occurring in Revelation can be sufficient, and not its material implications which can also exist after Scripture.⁶¹

Geiselman overlooked the fact that for the Council of Trent the relationship between Revelation and Tradition (interpreted pneumatologically) was decisive, and that the concept of Revelation was not understood as materially as it was later understood in modern times. Revelation, completed in accordance with its material principle, is still present in its living and effective reality. What happened "once" (Greek: *efapax*), it has happened "once for all" (cf. Heb 7:27; 9:12; 10:10) and therefore remains present at all times of the Church.⁶²

"The subsequent historicization and materialisation of the concept of Revelation is already evident in the debates at the Council of Trent, but is not yet a reality, although it must be said that the Council's compromises played a decisive role in its subsequent dissemination."⁶³ At the Council of the 20th century, on the other hand, this complex theological vision of *Tridentinum*, which in neo-scholastic theology has been reduced to a shallow level,⁶⁴ was reconstructed and deepened by means of a personal approach to *revelatio* and the formulation of the idea of unity and organic interpenetration of Scripture and Tradition. In this sense, in the teaching of *Vaticanum Secundum*, one can see both the departure from the erroneous beliefs which emerged in theology after the Council of Trent, and the further development of the true teaching

⁶⁰ JROO IX/1, p. 355 (quotation and preceding paraphrase).

⁶¹ Cf. ibidem, pp. 357, 359–360. Cf. also: L. Boeve, *Revelation, Scripture and Tradition. Lessons from Vatican II's Constitution Dei verbum for Contemporary Theology*, "International Journal of Systematic Theology" 4 (2011), pp. 416–433; B. Ferdek, *Objawienie...*, op. cit., p. 177.

⁶² Cf. JROO IX/1, pp. 381–382; *Efapax*, [in:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warsaw 1995, pp. 247–248; B. Ferdek, *Objawienie...*, op. cit., pp. 174–175.

⁶³ JROO IX/1, p. 382.

⁶⁴ Cf. JROO VII/2, p. 679.

of *Tridentinum*. This, of course, is also of great importance for the cause of ecumenism.⁶⁵

Ordo essendi before *ordo cognoscendi*

Ratzinger has repeatedly stressed that at the root of the view of the two sources of Revelation lies the confusion of two orders: existence and cognition.⁶⁶ For example, in the explanatory memorandum to the proposal for changes to the constitutional working scheme he wrote about this as follows:

In the generally accepted way of talking about Scripture and Tradition as *fontes revelationis*, there is an insufficient distinction in the background between *ordo essendi* and *cognoscendi*, which may have a dangerous impact on the understanding of the underlying problem. In the *ordo essendi*, from which one must first depart, the source of revelation is not Scripture or Tradition, but vice versa: revelation is the previous source from which Scripture and Tradition flow as two streams of one Revelation, that is to say, revelation is an overarching category, a single source – as the pre-Tridentine theology and *Tridentinum* itself said.⁶⁷

The scheme, which was thoroughly criticised, began with a cognitive order. However, before we can say anything about Scripture and Tradition, we should first, according to the conciliar expert, refer to the overarching reality of Revelation, to which both categories are subordinate.⁶⁸ The reversal of this order took place in a phase of historicism asking for sources and answering in the order of knowledge: indeed, Scripture and Tradition are the source of the knowledge of Revelation for Christians. As a result of modern positivism focused on the sources of human cognition, the theological concept of the source was somehow replaced with the historical understanding of the sources.⁶⁹ However – and here lies the problem and at the same time the solution to

⁶⁵ Cf. R. Moss, *Beyond “Two Source Theory” and “Sola Scripturam,”* op. cit., p. 73.

⁶⁶ In addition to the references cited below, cf., for example, the following statements: JROO VII/1, pp. 132, 136.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 127.

⁶⁸ Cf. *ibidem*, pp. 127, 211–212. Ratzinger called it a “fatal mistake” to start a document with Scripture and Tradition without first saying something about Revelation itself – cf. *ibidem*, p. 212. By the way, these comments were taken into account, as evidenced by the structure of *Dei verbum*.

⁶⁹ Cf. JROO VII/2, p. 679.

the controversy – Scripture and Tradition are not in themselves the source of Revelation; yes, it is only Revelation that becomes the source of Scripture and Tradition.⁷⁰ “Revelation is not a reality in second place to that of Scripture and Tradition, but is the speech and action of God Himself, which anticipates all the historical expressions of that speech; it is a source that is fed by Scripture and Tradition.”⁷¹

The actual result of the reflections made so far could be: The relationship between the two categories, Scripture and Tradition, should only be understood by subordinating the two to the third category, which is, in fact, the first, that is to say, the revelation itself, which anticipates and transcends its positive witness. Scripture and Tradition are the cognitive and material principles of revelation, not revelation itself.⁷²

It is only from the perspective of a subject, such as a believer doing theology, that Scripture and Tradition are allowed to be referred to as sources that do not, however, represent the order of reality, but the access of a Christian to it.⁷³ It is only on this gnoseological level that it is possible to adopt a formulation about the duality of sources – a *peritus* explained Cardinal Frings’s stance inspired by the thought of his advisor – because it is from Scripture and Tradition that a believer learns what Revelation is.⁷⁴ The previously criticised scripturalism (Catholic *sola Scriptura*) and the escape from it in the direction of the “plus” of Tradition – are based precisely on the positivist “confusion of the order of being with the order of cognition and on the absolutisation of the perspective of the subject.”⁷⁵ Such a change could only be made at the cost of not understanding what Revelation is and not remembering that the true subject of Revelation remains Christ through his Body – the Church.⁷⁶ Conversely, accepting the premise of Revelation makes it possible to address the relationship between the sources of his knowledge. How do Scripture and Tradition relate to each

⁷⁰ Cf. JROO VII/1, pp. 140–141; VII/2, p. 679.

⁷¹ JROO VII/1, p. 141.

⁷² Ibidem, pp. 142–143. Scripture *contains* and *is* the Word of God as an inspired witness to Revelation, that is, the Word of God in Scripture appears in the form of a “witness of the witness” – cf. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture. God’s Word and the Church’s Word*, “Communio” 1 (2001), pp. 39–40.

⁷³ Cf. JROO VII/1, p. 141; R. Pokrywiński, *Pojęcie Objawienia...*, op. cit., p. 95.

⁷⁴ Cf. JROO VII/1, p. 548.

⁷⁵ JROO VII/1, p. 142.

⁷⁶ Cf. ibidem, p. 549.

other? In his commentary on the *Dei verbum* Constitution, Ratzinger viewed the function of Tradition in the formal-gnoseological layer. Let us first quote the relevant number of the constitution:

Hence there exists a close connection and communication between sacred tradition and Sacred Scripture. For both of them, flowing from the same divine wellspring, in a certain way merge into a unity and tend toward the same end. For Sacred Scripture is the word of God inasmuch as it is consigned to writing under the inspiration of the divine Spirit, while sacred tradition takes the word of God entrusted by Christ the Lord and the Holy Spirit to the Apostles, and hands it on to their successors in its full purity, so that led by the light of the Spirit of truth, they may in proclaiming it preserve this word of God faithfully, explain it, and make it more widely known. Consequently it is not from Sacred Scripture alone that the Church draws her certainty about everything which has been revealed. Therefore both sacred tradition and Sacred Scripture are to be accepted and venerated with the same sense of loyalty and reverence.⁷⁷

The fathers of the Council, Ratzinger continues, have emphasised, as part of the indication of the unity of Scripture and Tradition, that only “Scripture *is* the word of God, perpetuated by writing.” Tradition, on the other hand, is described “only in a functional way (...) – Tradition conveys but *is not* the Word of God.” In this way, the theologian is convinced that the dominance of Scripture has been clearly marked, while the task of Tradition is to preserve, explain and spread the word of God. Thus Tradition “is not productive, but ‘conservative,’ subordinate to an overriding purpose.”⁷⁸ Then in *Dei verbum* there is an addendum, formulated at the request of some of the Fathers, which again echoes the dispute over the material fullness of Scripture: the Church draws her confidence in the matters revealed not only from Scripture. This cannot be questioned in any way, “for not every Catholic is grounded in Scripture and no one will deny it.” The most important thing, also from an ecumenical point of view, is to see the function of Tradition “in gaining certainty, and therefore in the formal-gnoseological layer, and indeed it should be the proper plane on which to find the meaning of Tradition.”⁷⁹

Ratzinger is talking here about double criteria: The Magisterium is not the second authority besides Scripture, but internally it belongs to Scripture,

⁷⁷ DV 9. Cf. VD 47; T. Rowland, *Catholic Theology...*, op. cit., p. 36.

⁷⁸ JROO VII/2, p. 683.

⁷⁹ Ibidem, p. 684.

which is its measure; and it is always about Scripture read in the light of the Church's creed. The task of *viva vox* is, in turn, to safeguard the unambiguity (*perspicuitas*) of Scripture and to keep it free from human manipulation.⁸⁰ It is therefore a matter of safeguarding both the one-off event of the Incarnation, as evidenced by Scripture, and the constant activity of the Holy Spirit in the Church; Christology and pneumatology are treated here inseparably. Therefore, as Ratzinger notes, on the one hand there is a limit to the letter of Scripture as the guardian of the *sarx* of the Logos, and on the other hand there is the action of the Holy Spirit and the power of the Church as an expression of the received Revelation. Its presence in preaching presupposes that the preaching itself must be an interpretation.⁸¹ Thus, "Tradition is by its very nature an interpretation, it never exists alone, but it exists as an explication, as an interpretation 'according to Scripture.'⁸² This interpretation is made in the fullness of the authority received by the Church from Christ and in all her existence (faith, life, worship), and is not merely the result of exegesis studies which could also be achieved independently of the Church. The Church's proclamation "as a 'Tradition' must ultimately remain an interpretation 'according to the Scriptures,' she must feel bound to the Scriptures and bound by the Scriptures."⁸³

Summary and conclusions

Ratzinger criticised the concept of "two sources" because of the identification of Revelation with its historical witness (material principles). Focus on Scripture and Tradition poses the risk of narrowing the field of vision to the positive data, at the expense of overlooking the reality of Revelation. In order to avoid the error of historicism which reverses the order and makes Scripture and Tradition the source of Revelation, he referred to an earlier Tradition, which became known at the Council of Trent. It is not Scripture and Tradition that is a *duplex fons*, but the previous Revelation is *unus fons*, from which two streams of one

⁸⁰ Cf. JROO IX/1, pp. 175, 332.

⁸¹ Cf. *ibidem*, pp. 365.

⁸² *Ibidem*, pp. 365–366. Cf. M. Levering, *Engaging the Doctrine...*, op. cit., p. 164, footnote 73.

⁸³ JROO IX/1, p. 366 (quote and paraphrase). Cf. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation. A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington 2010, p. 119: "Though this is not to say that the early Church would have introduced at any point in time what became known later as the Protestant principle of 'sola scriptura,' but beginning in the second century, Scripture began to gain primacy in the Church's apologetic tools and was preponderantly used to prove the apostolic origin of a doctrinal position."

Revelation flow. *Tridentinum* can be a caesura in so far as the Council Fathers, in response to the Protestant attack on Tradition, had to articulate a belief in the Scripture and Tradition that marked the Catholic faith. This opened the door to such an interpretation of the preposition *et*, which suggested a view of Tradition as the second source of Revelation. The Council of Trent itself had not yet seen Revelation as materially as modernity does; yes, the connection between Revelation and Tradition understood pneumatologically (Revelation as a living and effective reality present in the time of the Church) remained fundamental for the Council Fathers. It was only later theology that went in the direction of materialising the concept of Revelation, with the result that Scripture and Tradition were seen as two sources of propositional assertions. It seems that referring to the theory of “two sources” today (the case of Catholic apologists) necessarily carries the risk of adopting precisely the informative model of Revelation – instead of emphasising the model of self-giving (self-communication).

It is significant that, in contrast to the principle of *sola Scriptura*, the Catholic side tried to resort to the “plus” of the Tradition supposedly orally transmitted since apostolic time (the idea of *paradosis agrafos*). In both views one could see two sides of the same coin, in which the concepts of breakdown and identity were reflected, characterising Protestant and Catholic positions respectively. The conciliar expert advised here reference to the Fathers of the Church or medieval theologians, thus reaching back to the time of undivided Christianity. If scholastics distinguished the material principle of Scripture from the formal principle of *revelatio*, then the subsequent identification of Revelation with the material principle led to a material objectification of Revelation, to which both Protestant biblicism and post-Tridentine theology were subjected. It is only by re-establishing the earlier vision that Revelation as a reality transcends Scripture in the direction of both the God who reveals himself and the man who receives Revelation⁸⁴ that a new starting point can be found in the polemics between Christians of different denominations.

The assumption of the primacy of Revelation over the forms of its manifestation is an ecumenical opportunity because it helps to put an end to an unnecessary dispute; Tradition is not an additional source of the truths of faith, “alongside” Scripture. On the other hand, looking at the primacy of Revelation allows us to trace the real source of the discrepancies between the two positions. The Catholic belief in the interpenetration of Scripture and Tradition corresponds to the vision of Revelation, which, if it is to be accepted,

⁸⁴ Cf. JROO IX/1, pp. 357, 361; B. Ferdek, *Objawienie...*, op. cit., pp. 170–176.

demands precisely Tradition understood not mechanically but dynamically. It is a process of spiritual assimilation “once” (= “once for all”) of a given mystery of Christ; it is not a tradition of a kind of treasury of individual truths of faith, but rather a living river connecting to the source, without which it is impossible to preserve the beginnings. Historical and exegetic research has shown that Scripture itself was not written mechanically but is the result of a spiritual process that is carried out in Tradition and justified by the Church’s power of interpretation.

The Bavarian theologian rejected both the *partim – partim* idea and Geiselmann’s proposed concept of *totum – totum*. The first of these was the mechanical division of Revelation into two sets of divisive truths of faith. In this sense, Revelation did not constitute a single organic whole; rather, it was reduced to propositional statements. In turn, the alternative proposed by the Tübingen dogmatist, which was intended to allow for the material sufficiency of Scripture (and, behind it, the materially understood principle of *sola Scriptura*), was also burdened with numerous imperfections. Of these, the absolutisation of this important issue in 20th century theology, which provoked a misinterpretation of the statements of the Council of Trent, seems to be significant. A clear indication appears here for apology and ecumenism: the position of the two contested Christian denominations must not be reconciled at all costs, and even more so, the always more comprehensive Catholic beliefs (here: Scripture and Tradition) must not be reduced to a necessarily selective Protestant position (“Scripture alone”).

An important division lies in the different understanding of the “formal principle” – for Protestants it is *sola Scriptura*, and for Catholics it is the faith of the Church that is the key to interpretation. Protestants make the criterion of office out of the Word, while Catholics see the guardian of the Word and the guarantor of correct interpretation in the Church’s Magisterium. Ratzinger therefore proposed to go down to a deeper level and ask about the vision of Revelation, and on that basis only ask about the relationship between Scripture and the Church (the authority of the Scriptures and the authority of the Church). The realisation that Scripture is only a part of the greater reality of Revelation makes us think that it is not possible to have a Catholic *sola Scriptura*, even if Scripture were to be the only material source of Revelation. It is in this very statement about Scripture as witness that is always something more than Revelation that a field for reflection on the meaning of Tradition as the presence of the living Word of God in the Church opens up. In Catholic terms, Tradition is a formal principle because the Word has been transmitted to the Church and is not an independent reality. The “sufficiency of Scripture”

advocated by Geiselman, to which the Catholic apologists are still trying to refer, is, in Ratzinger's view, losing its importance because it should be too broadly understood if it is to justify all Catholic dogmas. According to the principle that the best defence is attack, a Catholic apologist can reduce the debate to the question of whether something less than the reality of Christ itself can be sufficient for a Christian. The problem of materialistic explications is secondary to this fundamental issue.

An important hint for the apologist is also the Ratzinger's distinction between two orders: existence and cognition. It is precisely the failure to take into account the difference between *ordo essendi* and *ordo cognoscendi* that has given rise to the views on the "two sources" of Revelation. As it is, *fons scientiae* is something other than *fons revelationis*, so it is necessary to distinguish the theological understanding of Revelation from the human sources of cognition. Scripture and Tradition are not Revelation itself, but its cognitive and material principles. Only from the perspective of the believer reflecting on Revelation, only from the gnoseological point of view, Scripture and Tradition can be called sources; always bearing in mind that Scripture and Tradition flow from and direct towards the one source of Revelation, and the subject of that Revelation is Christ through the Church-Body. Yes, Scripture is the Word of God inspired by the Holy Spirit, and Tradition conveys but is not that Word; the Bavarian theologian here speaks of the formal-gnoseological function of Tradition as an interpretation "according to Scripture." This statement must be well understood: it is not about an exegetic interpretation of Sacred Scripture by Tradition, but about Tradition understood as, let us make no bones about it, the kingdom of the Word of God, which can only be preserved, explained and disseminated in the whole of ecclesiastical life (faith, life, worship).

To conclude: it is true that Ratzinger's concept of Revelation is relevant to ecumenism,⁸⁵ but it is precisely this ecumenical orientation of his theology that paradoxically opens it up to the apology of the Catholic position. One could even be tempted to say that only an in-depth theology practised in the spirit of ecumenical sensitivity makes it possible to discover the apological dimension because it reaches a real division between the views of Christians. This conclusion can also be extended: it is only dogmatic theology that enables fundamental theology to be practised, and systematic reflection itself also appears to have an apological dimension. In our case, everything begins with the "theology of Revelation," and the explanation of the relationship between Scripture and Tradition must always be considered precisely from the perspective of the goal

⁸⁵ Cf. B. Ferdek, *Objawienie...*, op. cit., p. 180.

of the self-giving of the Triune God. And one more thing: Protestant-Catholic polemics often result from perceptions formed by modern terms, which attitude ought to be overcome by reference to the history of theology seen in the long term (Catholicism of the Church).

References

- Akin J., *The Complex Relationship between Scripture and Tradition* (1.10.2005), <https://www.catholic.com/magazine/print-edition/the-complex-relationship-between-scripture-and-tradition> [access: 28.09.2020].
- Benedict XVI, Exhortation *Verbum Domini* (30.09.2010), Vatican 2010.
- Benedict XVI, General Audience *Komunia w czasie – Tradycja* (26.04.2006), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_26042006.html [access: 24.09.2020].
- Blanco Sarto P., *Mysł teologiczna Josepha Ratzingera*, "Teologia w Polsce" 2 (2013), pp. 23–43.
- Boeve L., *Revelation, Scripture and Tradition. Lessons from Vatican II's Constitution Dei verbum for Contemporary Theology*, "International Journal of Systematic Theology" 4 (2011), pp. 416–433.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa (ed.), prep. by I. Bokwa et al., Poznań 2007.
- Brotherton J., *Revisiting the Sola Scripture Debate. Yves Congar and Joseph Ratzinger on Tradition*, "Pro Ecclesia" 1 (2015), pp. 85–114.
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium of creeds and ecclesiastical doctrinal decisions*, Freiburg im Breisgau 2009.
- Farkasfalvy D., *Inspiration & Interpretation. A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington 2010.
- Feingold L., *Faith Comes From What is Heard. An Introduction to Fundamental Theology*, Steubenville 2016.
- Ferdeck B., *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, "Studia theologiae fundamentalis" 1 (2010), pp. 170–176.
- Fisichella R., *Dei Verbum Audiens et Proclamans. On Scripture and Tradition as Source of the Word of God*, "Communio" 1 (2001), pp. 85–98.
- Francis, *Discorso alla Comunità della Pontificia Università Gregoriana e ai Consociati del Pontificio Istituto Biblico e del Pontificio Istituto Orientale* (10.04.2014), https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140410_universita-consortium-gregorianum.html [access: 24.09.2020].
- Francis, Apostolic Constitution *Veritatis gaudium* on ecclesiastical Universities and Faculties.
- Francis, Video Message of His Holiness Pope Francis to Participants in an International Theological Congress Held at the Pontifical Catholic University of Argentina (1–3.09.2005), https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html [access: 24.09.2020].
- Gaál de E., *The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II. His Theological Vision and Role*, "Lateranum" 3 (2012), pp. 515–548.

- Geiselman J.R., *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, Freiburg 1962 (*Quaestiones Disputatae*, 18).
- Levering M., *Engaging the Doctrine of Revelation. The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014.
- 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 1 (2015), pp. 253–272.
- McCaughey M., *Through the Lens of the Pure in Heart: Ratzinger’s Theological Approach and the Interpretation of Revelation*, “Annales Theologici” 32 (2018), pp. 113–140.
- Moss R., *Beyond “Two Source Theory” and “Sola Scriptura.” Ecumenical Perspectives on Scripture and Tradition*, “Acta Theologica” 2 (2015), pp. 66–81.
- Müller G.L., *Tradycja jako zasada katolickiej teologii*, “Teologia w Polsce” 2 (2018), pp. 5–17.
- Newman J.H., *Apologia pro vita sua*, transl. P. Gąsiorowski, Warsaw 2009.
- Newman J.H., Kingsley C., *Newman’s Apologia Pro Vito Sua. The Two Versions of 1864 & 1865, Preceded by Newman’s and Kingsley’s Pamphlets*, Oxford 1913.
- O’Collins G., *Fundamental Theology*, New York 1981.
- O’Collins G., *Inspiration. Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018.
- O’Collins G., *Rethinking fundamental theology. Toward a New Fundamental Theology*, Oxford 2011.
- O’Collins G., *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016.
- Pidel A., *Christi Opera Proficiunt. Ratzinger’s Neo-Bonaventurian Model of Social Inspiration*, “Nova et Vetera” English Edition 3 (2015), pp. 693–711.
- Piotrowski M., *Dlaczego ufam Kościołowi*, Szydłowiec–Kraków 2016.
- Pius XII, Encyclical *Humani Generis* (1950), [in:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa, I. Bieda (eds.), Poznań 1998, pp. 42–47.
- Pokrywiński R., *Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera*, [in:] *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, K. Kaucha, J. Mastej (eds.), Lublin 2017, pp. 81–102.
- Popowski R., *Efapax*, [in:] idem, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warsaw 1995, pp. 247–248.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja. Pierwsza część tomu* (Opera omnia, VII/1), transl. W. Szymona, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja. Druga część tomu* (Opera omnia, VII/2), transl. E. Grzesiuk, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą* (Opera omnia, II), transl. J. Merecki, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach. Pierwsza część tomu* (Opera omnia, IX/1), transl. J. Merecki, Lublin 2018.
- Rowland T., *Catholic Theology*, London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney 2017.
- Scheffczyk L., *Sacred Scripture. God’s Word and the Church’s Word*, “Communio” 1 (2001), pp. 26–41.

- Schmaus M., *Wiara Kościoła*, vol. 1: *Objawienie – inicjatywa Boża oczekująca odpowiedzi człowieka: wiary*, trans. J. Zaremba, Gdańsk-Oliwa 1989.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, vol. 1, Warsaw 2010.
- Skierkowski M., *Kategoria doświadczenia w teologii Objawienia Geralda O'Collinsa*, [in:] *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, B. Kochaniewicz (ed.), Poznań 2010, pp. 63–75.
- Vatican Council II, Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei verbum*, [in:] ibidem, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, pp. 350–363.
- White T.J., *Światło Chrystusa. Wprowadzenie do katolicyzmu*, transl. G. Gomola, A. Gomola, Poznań 2019.
- Wicks J., *Vatican II on Revelation. From Behind the Scenes*, “Theological Studies” 71 (2010), pp. 637–650.
- Woźniak R.J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.
- Zatwardnicki S., *Ani teologia, ani apologia. Geralda O'Collinsa ujęcie natchnienia biblijnego*, [in:] *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy*, P. Artemiuk (ed.), Płock 2020, pp. 186–218.
- Zatwardnicki S., *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, “Teologia w Polsce” 1 (2014), pp. 99–118.

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI (DR) – doctor of theology; Assistant Professor at the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław; Secretary of the editorial office of “Wrocław Theological Review;” lecturer, publicist, author of many articles and eighteen books; member of the Society of Dogmatic Theologians in Poland and the Association of Fundamental Theologians in Poland; he is involved in evangelization and formation activities, responsible for one of the branches of the School of Christian Life and Evangelization of Saint Mary of Nazareth and Mother of the Church.

Andrzej Jastrzębski

St Paul University, Ottawa, Canada

aj@oblaci.pl

ORCID: 0000-0003-2637-7706

The Normative Aspect in the Contemporary Understanding of Spirituality

Aspekt normatywny we współczesnym rozumieniu duchowości

ABSTRACT: In today's world, the concept of spirituality – which is more and more complex – has attracted a great deal of interest. As first named and developed in the Roman Catholic context, it now has become universal and nearly all-embracing. Today, not all current conceptions of spirituality are grounded in, or linked to religion. The Western thought has been dealing with it for some time now and the Polish academic milieu is likely to follow suit. Thus helping people mature in their spirituality has become far more demanding than it used to be in the past when one could refer to a set of guidelines, prescriptions or commandments developed within traditional religions. In this paper, we try to describe various concepts of spirituality and analyze some universal theoretical and empirically-based proposals of assessing when someone's spiritual growth is healthy and when it is not.

KEYWORDS: religion, spirituality, growth, norms

ABSTRAKT: W dzisiejszym świecie pojęcie duchowości budzi ożywione zainteresowanie, a jednocześnie stało się bardzo niejasne. Początkowo rozwinięte w kontekście rzymskokatolickim, obecnie stało się bardziej uniwersalne oraz inkluzywne. Nie wszystkie obecne koncepcje duchowości są powiązane z religią. Tendencja ta jest wyraźnie widoczna w świecie zachodnim, jednak najprawdopodobniej utworzy sobie również drogę do polskiego środowiska. Ta sytuacja sprawia, że pomaganie ludziom w dojrzywaniu duchowym jest o wiele bardziej wymagające niż w przeszłości, kiedy można było odwoływać się do zestawu wytycznych, przykazań lub zaleceń pochodzących z religii. W tym artykule staramy się opisać różne koncepcje duchowości, a także przeanalizować niektóre uniwersalne teoretyczne i empiryczne propozycje oceny tego, kiedy wzrost duchowy jest zdrowy, a kiedy duchowość nie prowadzi ku dojrzałości w człowieczeństwie.

SŁOWA KLUCZOWE: religia, duchowość, rozwój, normy

Introduction

In today's world, the concept of spirituality – apart from becoming more complex – has caught a great deal of interest. Its complexity arises from the difficulty of putting into words spiritual experiences. The Western thought has been dealing with it for some time now; the Polish philosophical milieu is following suit.¹ One thing is obvious: the concept of spirituality has changed enormously over the last few decades. At first named and developed in the Roman Catholic context, it has now become universal and nearly all-embracing. Spirituality is commonly defined as the awareness of a connection to something greater and beyond self, to Transcendence or the Sacred. Today, not all current conceptions of spirituality are grounded in or linked to religion.² We can perceive spirituality as a construct falling into one of three categories: *God oriented* spirituality where theologies are the basis for thoughts and practices; *world oriented* spirituality where ecology, nature and the individual's relationship with the two is emphasized, or; *humanistic* spirituality, also identified as *people-oriented* spirituality, where the focus is on human potential and human achievement.³

At the beginning spirituality was viewed “from above,” which means that it was defined in relationship to theology and especially associated with the notion of grace. Spirituality was related to dogmatic and moral theology, thus containing a strong prescriptive or normative component that also gave some clear guidelines for living an honest, respectable life. Today however, spirituality is most often defined as being “from below,” thus designating it as related to the social sciences of anthropology and sociology and even more so to psychology.⁴

Spirituality seen “from above” is approached from the metaphysical or theological perspective. Generally, one can designate it as an „ontological approach” which delves into the nature of spirituality. This ontological context asks questions about the existence of God or, more broadly, the Sacred and how we connect to it.⁵ This is the more traditional approach to understanding

¹ A.K. Jastrzębski, *Concepts of Spirituality at Universities of Today*, “Roczniki Teologiczne” 66/5 (2019), pp. 99–113.

² P.C. Hill, K.I. Pargament, R.W. Hood, J. McCullough, E. Michael, J.P. Swyers, D.B. Larson, B.J. Zinnbauer, *Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure*, “Journal for the Theory of Social Behaviour” 30/1 (2000), pp. 51–77.

³ Ibidem.

⁴ A.K. Jastrzębski, *Concepts of Spirituality...*, op. cit.

⁵ D. Oman, *Defining religion and spirituality*, [in:] *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, R.F. Paloutzian, C.L. Park (eds.), New York 2013, pp. 23–47.

spirituality as found in Christian thought and can also be called the “foundational” approach.

Spirituality viewed “from below” can be labeled a phenomenological approach which is for the most part descriptive, as it is mainly interested in the spiritual experience in and of itself. Spirituality in relation to psychological research is argued to have developed across the lifespan of an individual and parallels the general development process.⁶ The significance and relevance of spiritual issues are documented on both clinical and experimental research levels across diverse cultures, including that done by persons with no formal religious training.⁷

Spiritual practices respond to people’s deepest needs, concerns and problems in different ways. Research indicates that some of these practices possess significant healing power.⁸ One can name this approach “pragmatic,” as the predominant focus here is the impact of spirituality on human life rather than its actuality, which would comprise a transcendent component in a spiritual relationship. In the pragmatic approach, a direct description of the subject involved in spiritual practices is more valued than any ontological argumentation.

We cannot say of people who do not identify with a particular religious tradition that they are religious: they consider themselves spiritual. In light of this, spirituality is a broader concept than religiosity. Hence, religiously inclined people live their spirituality within an institutional religion and partake in both the religion’s set of rules and religiosity as a personal, individual, and subjective way of living out this religion. There is growing evidence that most religious people define themselves as both spiritual and religious.⁹

Spirituality may be viewed in a similar way. It can be based on individual and unique ways of experiencing the Sacred, but there has to be something parallel to religion, something which presents an objective point of reference. Religiosity is linked with a religion and usually has a clear vision of what it takes to develop one’s spirituality; it also has a set of tools that allow one to verify their progress along their spiritual journey.¹⁰ We can designate it as a “hard”

⁶ A.K. Jastrzębski, *Concepts of Spirituality...*, op. cit.

⁷ P.C. Hill et al., *Conceptualizing religion...*, op. cit.

⁸ A. Paukert, L. Phillips, L. Cully, J. Romero, A. Stanley, *Systematic Review of the Effects of Religion-Accommodative Psychotherapy for Depression and Anxiety*, “Journal of Contemporary Psychotherapy” 41/2 (2011), pp. 99–108.

⁹ T. Gall, J. Malette, M. Guirguis-Younger, *Spirituality and Religiousness: A Diversity of Definitions*, “Journal of Spirituality in Mental Health” 13/3 (2011), pp. 158–181.

¹⁰ A.-M. Rizzuto, E.P. Shafranske, Addressing religion and spirituality in treatment from a psychodynamic perspective, [in:] *APA handbooks in psychology. APA handbook of psychology, religion, and spirituality*, vol. 2: *An applied psychology of religion and spirituality*, K.I. Pargament, A. Mahoney, E.P. Shafranske (eds.), Washington 2013, pp. 125–146; L. Sperry,

version of spirituality. In the case of non-religious spirituality, the same process becomes more challenging because there are no clear guidelines on how to evaluate one's state of spiritual maturity. We can name it as a "soft" version of spirituality. Developing a normative frame of reference that can be applied universally to any spirituality is one of the major contemporary challenges in this field.

A contemporary frame for understanding spirituality

One hundred years ago, William James was not familiar with the word 'spirituality.' What we call spirituality today, he referred to as "personal religion" and defined it as "the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine."¹¹ He also proposed to define the term 'divine' very broadly, as denoting "any object that is godlike, whether it be a concrete deity or not."¹² As the understanding of both, spirituality and religion remains very ambiguous and imprecise, the relationship between the two continues to be a frequent topic of discussion among scholars of different backgrounds. The fact that there is no agreement on what religion and spirituality are complicates this dialog significantly. Nevertheless, we can say that spirituality has remained one of the essential elements of religion.¹³

Spirituality in a religious setting will usually be understood as related to a belief in God, who is a Person. At present, spirituality goes far beyond the Christian tradition. This contemporary understanding of spirituality that also comprises other monotheistic traditions such as Judaism and Islam, as well as Eastern and Native religions and finally non-religious spiritualities, requires a new conceptualization.

To address this challenge, Sandra Schneiders¹⁴ proposes to define spirituality as a conscious experience of integrating one's life through self-transcendence toward what one perceives as the ultimate value.¹⁵ Along these lines, Daniel

Distinctive approaches to religion and spirituality: Pastoral counseling, spiritual direction, and spiritually integrated psychotherapy, [in:] *APA handbooks...*, op. cit., pp. 223–238.

¹¹ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York 2010, p. 36.

¹² *Ibidem*, p. 38.

¹³ D.A. Helminiak, *The Role of Spirituality in Formulating a Theory of the Psychology of Religion*, "Zygon" 41/1 (2006), pp. 197–224.

¹⁴ S.M. Schneiders, *Spirituality in the Academy*, "Theological Studies" 50 (1989), pp. 676–697.

¹⁵ *Ibidem*, p. 678.

Helminiak¹⁶ proposes to define spirituality more broadly as self-transcendence or the dimension of the human mind which creates meaning.¹⁷ Likewise, David Elkins¹⁸ underlines the following dimensions of spirituality: the desire to relate our existence to something beyond ourselves; the desire for something transcendent; the desire for an object that is a separate and higher reality.

Modern spirituality adherents are perceived to be eclectic with a „super-market approach” to religious traditions and practices in an effort to construct a highly individualized form of spirituality that remains private to them and is a conception of the divine as being innate within them.¹⁹ In one of the more phenomenological studies, researchers asked over 200 participants what their perception of spirituality was. It was first of all viewed as an integral part of an individual's identity, shaped through the personal experience of the Sacred conceived from the traditional to more contemporary forms.²⁰ In this modern perspective, spirituality can be defined in many similar ways:

- as a fundamental dimension of our existence,
- as a specific sort of experience,
- as reaching a deeper union with the universe,
- as searching for a higher meaning of life,
- as acquiring a balanced and tolerant attitude towards life,
- as developing such characteristics of being as humility, joy, and compassion,
- as being a humble and loving self,
- as reaching the essence of existence.²¹

As one can see, the contemporary understanding of spirituality encompasses a wide variety of phenomena. It can still be related to prayer or meditation as well as to an experience of someone who through spiritual practices is trying to achieve their full human potential but is no longer limited to the Christian Tradition. Understanding of spirituality has thus shifted from describing the entire experience of one's faith to fostering the fullness of one's personal life, including its somatic, psychic, and socio-political dimensions.²² Whatever the

¹⁶ D.A. Helminiak, *Confounding the Divine and the Spiritual: Challenges to a Psychology of Spirituality*, "Pastoral Psychology" 57 (2008), pp. 161–182.

¹⁷ Ibidem, p. 162.

¹⁸ D.N. Elkins, *Beyond religion: A personal program for building a spiritual life outside the walls of traditional religion*, Wheaton 1998.

¹⁹ W. Parsons, *On Mapping the Psychology and Religion Movement: Psychology as Religion and Modern Spirituality*, "Pastoral Psychology" 59/1 (2010), pp. 15–25.

²⁰ T. Gall et al., *Spirituality...*, op. cit.

²¹ S.M. Schneiders, *Spirituality...*, op. cit., p. 678.

²² K.A. Wojcieszek, *Na początku była rozpacz... Antropologiczne podstawy profilaktyki*, Krakow 2005.

case, spirituality would normally be accompanied by an appropriate *praxis*²³ and this practical side of spirituality still needs some guidelines. As Lisa Cataldo²⁴ explains:

To the extent that traditional religious frameworks have lost their power for many people, and as “religion” becomes more and more a word associated with political agendas or rigid exclusivity, traditional religion has become both more threatening and less meaningful in Western culture. (...) Because spiritual experience is often framed as individual, personal, or subjective, it seems freer and more open to interpretation. Spiritual experience has an inward quality, a sense of “depth,” that would seem to make it less vulnerable to superficiality, intellectualization, or abuse. Yet herein lies the danger. When we see spirituality as an area of experience that inevitably fosters experiences of peace, joy, love, and intuition – when we set it up uncritically as a moral “good” – we run the risk of diminishing its power as a morally neutral force in the human person and society. Additionally, we can find ourselves ignoring the contextual and conditioned nature of experience, assuming then that our spiritual experiences are somehow outside of or beyond our psychologies.

Normative dimension of spirituality

We wonder whether these new conceptualizations of spirituality will allow the development of some useful guidelines to assist people in their quest for spiritual maturity. Helminiak seems to be optimistic on that point and states that a normative dimension of spirituality can be developed which he calls “a real science of spirituality;”²⁵ and more recently²⁶ he refers to it as “spiritualogy.” This science should be able to determine “what genuine humanness requires by way of beliefs and ethics.”²⁷ For the contemporary mind, spirituality pertains

²³ J.B. Rubin, *Psychoanalysis and spirituality*, [in:] *Psychoanalysis and religion in the 21st century: Competitors or collaborators*, D.M. Black (ed.), New York 2006, pp. 132–153.

²⁴ L. Cataldo, *Can There Be a Psychoanalytic Spirituality? A Response to Kenneth Porter, “Psychoanalytic Perspectives”* 10 (2013), p. 274.

²⁵ D.A. Helminiak, *Confounding the Divine...*, op. cit., p. 163.

²⁶ Idem, *Spirituality as an explanatory and normative science: applying Lonergan’s analysis of intentional consciousness to relate psychology and theology*, “The Heythrop Journal” 52 (2011), p. 598.

²⁷ Idem, *A Down-to-Earth Approach to the Psychology of Spirituality a Century after James’s Varieties*, “The Humanistic Psychologist” 33/2 (2005), p. 81.

especially to meanings and values, which do not necessarily involve any existing religious tradition but rather are one of the inherent aspects of being human, which is meaning-making.²⁸

Spirituality is of interest to many sciences such as philosophy, psychology, sociology and theology. In the theological approach there is a clear normative dimension. Normally, members of a concrete religion are told about what serves their spiritual development as well as what could be considered obstacles on this road. The main challenge for a universal approach to spirituality is to develop a normative/prescriptive dimension beyond the usual explanatory level applied in social sciences. In this descriptive approach there is no question of “why?” nor study of “how things are.” Helminiak expresses it very well:

Social science describes, analyzes, and compares people’s convictions and commitments, but it ignores an essential quality of these convictions and commitments, namely, that beliefs can be true or false and values, wholesome or destructive, and that these differences have real-life consequences before which real human beings are hardly neutral or value-free. So ‘normativity’ or ‘prescriptivity’ is the challenge to social science. Without a normative component, social science cannot address the burning issues of our times, and without a breakthrough to explanatory status, social science can hardly be normative.²⁹

A value-free, only descriptive approach is not very useful to help people develop a healthy spirituality, especially for those who want to become pastoral counsellors or psychotherapists. In principle, each spirituality is value-oriented, and normally proposes some rules to be lived by. In this regard, a theological approach seems to be the most helpful because it presents clear values and rules to be followed.³⁰

Generally, every human person holds some understanding about life and shapes their life according to that understanding. Moreover, each person normally intends to achieve some kind of ‘growth’ that can also be a

deliberate commitment to self-transcendence, along the lines of the meanings and values that one holds. (...) Insistence on this concern functions precisely to specify spirituality as a deliberate dimension of living different from the passive possibility of living without any deliberate pursuit of growth or self-enhancement

²⁸ Ibidem.

²⁹ Idem, *Spirituality...*, op. cit., p. 598.

³⁰ Idem, *The Role of Spirituality...*, op. cit.

consonant with one's chosen beliefs and values. Hence, spirituality is understood as an active and deliberate endeavor.³¹

Therefore, what we need to do in order to develop a normative dimension of spirituality is "to determine the structures, mechanisms or processes, and triggers that pertain to spiritual integration and growth."³² Finally, "the legitimate scientific question about spirituality would be this: What is going on in people, how, and why, when they are engaged in spiritual pursuits, including what some might call 'relationship with God'?"³³

In a universal approach to spirituality, we would come to a very insightful discovery: if spirituality means any human functioning that involves experience, understanding, judgment, and decision, then unless we are in an unconscious state such as in a coma, all other human actions are related to spirituality. We all have a spirit, but not every one of us makes full use of spirituality, whether for good or ill.

If the spiritual is an inherent dimension of the human mind, every human activity is spiritual. This is simply to say that activity that proceeds from the human mind, which is psyche and spirit, must by definition be spiritual. The human spirit shows itself in the generation of a world mediated by meaning and motivated by value. But every human being lives with some set of meanings and values, ideas and ideals, visions and virtues. In part these spiritual components are constitutive of human experience. Indeed, devoid of meanings and values, the distinctive qualities of humanity, an experience could not rightly be called human. Therefore, all human experience is spiritual. All human experience depends on the functioning of the human spirit.³⁴

Some empirical and clinical considerations

A growing body of works suggests that religiosity and spirituality are helpful for the aged population, providing them with hope and meaning regarding death and the end of a life cycle.³⁵ Spirituality is also found to be effective in coping

³¹ Ibidem, p. 202.

³² Idem, *Confounding the Divine...*, op. cit., p. 164.

³³ Ibidem, p. 166.

³⁴ Ibidem, p. 172.

³⁵ P.C. Hill, *Conceptualizing religion...*, op. cit.

with negative life events, disability and illness.³⁶ Research studies report the benefits of religion and spirituality on well-being, mental health, attachment, and self-control.³⁷

In Koenig's³⁸ systematic review around the terms *spirituality*, *religion*, and *health*, there are about 3000 quantitative research studies. Among them, 326 were related to well-being, 72 to hope and optimism, 45 to meaning and purpose, 69 to self-esteem, and 21 to a sense of personal control. Furthermore, 444 were related to depression, 141 to suicide, 299 to anxiety, 278 to alcohol abuse, and 185 to drug abuse. Overall, spirituality and religion were related to positive emotions and inversely correlated with negative emotions.

While we accept the importance of positive spiritual growth, at times, despite their good will, some practitioners of spirituality may be misguided in their pursuit because distorted and misinterpreted spirituality has been known to lead to various degrees of error and even to devastating destruction, as witnessed in the events of 9/11. In view of that, one should say that there can be both true and false spirituality. We need an approach to spirituality that gives us tools to uncover false spiritualities, just as psychiatry uncovers healthy and unhealthy mental experiences.³⁹

Spiritual beliefs and practices are normally oriented towards guiding people in the direction of a fullness of life and happiness, but they often bring opposite results. For example, religious beliefs can help one endure suffering, but certain beliefs can also become a source of anguish, an obstacle to development, or cause the destruction of relationships between people. For instance, the dark side of some spiritual traditions is that, in the name of preserving the sacred order of affairs, women cannot openly question anything, younger people cannot admonish elders and are neither allowed to speak freely nor to "disobey" the rules of group leaders. Often the physical aspect of a human being is considered to be something completely negative and therefore it should be dominated through radical asceticism. Some practices of meditation or prayer also cause complete separation of people from the community and even from oneself.⁴⁰

There is also evidence that many people experience periods of difficulty and struggle with their faith. Pargament names three types of religious struggles:

³⁶ K.I. Pargament, *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*, New York 1997.

³⁷ Idem, *Spiritually Integrated Psychotherapy. Understanding and Addressing the Sacred*, New York-London 2011.

³⁸ H.G. Koenig, *Spirituality and health research: Methods, measurement, statistics, and resources*, West Conshohocken 2011.

³⁹ D.A. Helminiak, *Confounding the Divine...*, op. cit.

⁴⁰ J.L. Griffith, M.E. Griffith, *Encountering the Sacred in Psychotherapy*, New York 2003.

struggles with a deity, which involves questioning one's relationship with God; *interpersonal struggles*, related to faith community tensions; and *intrapersonal struggles*, such as questioning one's faith or moral code of action.⁴¹

Exline and colleagues have developed *The Religious and Spiritual Struggles Scale*, where they propose an interesting conceptualization of spiritual struggles. The name supernatural struggles, related to conflict with supernatural beings such as negative emotions towards a deity or demonic struggles as struggling with the devil in difficult situations; interpersonal struggles, meaning conflicts with others regarding some spiritual ideas, and, finally, intrapersonal struggles, meaning conflicts with oneself regarding faith, morality, or meaning in life.⁴²

Many spiritual leaders gain power and personal profits by using spiritual rhetoric. Spiritual vocabulary, thanks to its powerful metaphors, touches people, but once devoid of its original meaning, can give a distorted, perverted message if used for hateful, egoistic objectives. For example, S. Milosevic used the Slavic myths to arouse hatred among his soldiers, who then in the name of the Holy Trinity carried out acts of mass genocide. Often one can hear about pastors stealing from their own communities, or about charismatic leaders who maintain abusive sexual relations with their members. Spiritual vocabulary is also frequently used for manipulation. For example, Serbian psychiatrists J. Raskovic and R. Karadzic used the knowledge of mechanisms of paranoia for political purposes. They wanted to induce the indignation and fear necessary to fuel nationalistic attitudes. This led to a rekindling of people's primitive suspicions and fears, to the point of eradicating the long history of mutual kindness and goodwill.⁴³ During the same conflict, to Ratko Mladic, commander of the Serbian forces, the Bosnian Muslims were no longer fellow members of a once-shared country but the worst enemies of his nation. He was thus convinced that liberating the sacred land for his own people was his holy mission.⁴⁴

The abuse of a spiritual relationship is evil whether a person is made a 'scapegoat' in order to allegedly save the community, or one group must be subordinated to another. This is already a systemic evil. It always starts with the establishment of boundaries within the community, with the emergence of those 'equal and more equal', with the saturation of everything with spiritual phraseology, in which everything is explained by the necessity of serving

⁴¹ K.I. Pargament, *Religion and Coping: The Current State of Knowledge*, Oxford 2010.

⁴² J.J. Exline, K.I. Pargament, J.B. Grubbs, A.M. Yali, *The Religious and Spiritual Struggles Scale: Development and initial validation*, "Psychology of Religion and Spirituality" 6 (2014), pp. 208–222.

⁴³ J.L. Griffith, M.E. Griffith, *Encountering...*, op. cit.

⁴⁴ D. Halberstam, *War in a time of peace*, New York 2001.

God better or protecting the community. Such a group of more equal can be formed from a variety of categories including the elites or racially, gender or culture-biased individuals. A variety of psychological and sociological phenomena contribute to the emergence of a systemic evil, which is hidden behind spiritual vocabulary and has nothing to do with spirituality.⁴⁵

Many people are unable to integrate the reality of evil with the way they come to terms with themselves, others, and the world, especially when they deny the existence of evil in themselves and yet project it onto others. This situation is visible in terrorist attacks because it is very easy to transform “projecting evil onto others” into “attempting to eliminate those others” perceived as a source of evil. The greatest spiritual challenge is not to eliminate the dark parts of oneself but to integrate them and accept that all humans are capable of both good and evil.⁴⁶ Spiritual intolerance is another destructive dimension of spirituality. It takes on a variety of forms as religiously based prejudice, fanaticism, shunning, and finally resulting in religious wars. The aim of all these practices is to destroy the spiritual opponent.⁴⁷

Destructive behaviors occur most often on the outskirts of mainstream religion and involve both leaders and groups who are convinced of a special mission commissioned to them directly by God. Those who are involved are very often convinced that they are making conscious choices, guided by the voice of God. In addition, many spiritual traditions emphasize the necessity of obedience and promote the acceptance of suffering in the name of faith.⁴⁸

Unfortunately, spiritual extremism can become self-perpetuating because it contains its own rewards, both spiritual and even secular. The violence of religious fanatics provides them with a purpose and their self-assurance displaces all doubt and ambiguity. When they look at the sins and shortcomings of other mortals, they see themselves as holier-than-thou and what is supposed to be a natural yearning for spiritual perfection becomes a self-absorbed, fanatical pursuit that is far from the commonly shared spiritual values of humility, forgiveness, mercy, and compassion. In such cases, all means, including harming oneself and others are justified and even praised in the name of the Sacred. In the final analysis, spiritual extremism fails because it leads people away from their deepest spiritual desires.⁴⁹

⁴⁵ J.L. Griffith, M.E. Griffith, *Encountering...*, op. cit.

⁴⁶ K.I. Pargament, *Spiritually Integrated Psychotherapy...*, op. cit., p. 148.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ J.L. Griffith, M.E. Griffith, *Encountering...*, op. cit.

⁴⁹ K.I. Pargament, *Spiritually Integrated Psychotherapy...*, op. cit.

Many psychoanalysts prefer the development of some personal form of spirituality, something like an individually defined mysticism devoid of rite, structure and religious authority, while strongly criticizing all forms of fundamentalism, dogmatism, or primitivism present in religion.⁵⁰ Among psychoanalysts, there is a prevailing conviction that religious ways of thinking serve to escape the real conflicts experienced by people in life. The point is that specific states of consciousness (prayer) can be used as a way of circumventing conflicts at lower levels, which can result in serious negative consequences in the life of the person who uses them. It often leads to a psychical breakdown in early adulthood. Such a process often concerns people who unilaterally try to overcome successive stages of spiritual development.⁵¹

Towards developing universal normative criteria for assessing spirituality

Being able to characterize a healthy spirituality seems to be of crucial importance for our time. To begin with, we can say that in a healthy spirituality there will be a balanced attention given to various dimensions of our life such as the self, relationships, work, emotions, and others. Rather than hinder, spiritual practices should help in establishing the connections with all those elements of being human. For example, a healthy spirituality would normally foster expressing one's emotions. There is also a shared conviction that, for spiritual growth to take place, spirituality has to be in line with psychological or therapeutic work. The fruit of a healthy spirituality would be greater compassion for others and for oneself. A healthy spirituality relies on a set of values and on a community that cherishes them. This community becomes a guiding principle or teacher for a person and supports them in their spiritual growth. Finally, a healthy spirituality includes an element of some involvement in the real world with real people helping others to live a better life⁵² as well as awareness and acceptance of present moment circumstances.⁵³

⁵⁰ R.B. Blass, *Beyond Illusion: psychoanalysis and the question of religious truth*, [in:] *Psychoanalysis and religion...*, op. cit., pp. 23–43.

⁵¹ Ibidem.

⁵² G. Picciotto, J. Fox, *Exploring Experts' Perspectives on Spiritual Bypass: a Conventional Content Analysis*, "Pastoral Psychology" 67/1 (2018), pp. 65–84.

⁵³ C. Cashwell, H. Glosoff, C. Hammond, *Spiritual Bypass: A Preliminary Investigation*, "Counseling and Values" 54/2 (2010), pp. 162–174.

Spiritual growth should be a healthy enterprise, as it can be related to the advanced stages of personal development. If we want to develop a normative component for a universal approach to spirituality, we will need to distinguish between true and false spiritualities by determining the mechanisms or processes by which a healthy spirituality functions. In order to do so, one should be able to define, establish and adopt behaviors that, given time and effort, eradicate that which is dysfunctional, replacing it by a healthy, active spirituality.⁵⁴ An authentic spiritual maturity is a way of remaining open to the demands of spiritual growth expressed in the willingness to accept both positive and negative life experiences.⁵⁵

Both psychological and spiritual developments require leaving something behind, giving up familiar ways of behavior. It means rejecting the temptation to become everything that I could be. In psychoanalysis, the work focuses on renouncing outdated and unattainable ways of being, giving up narcissistic imaginations and accepting reality. However, this should not become a negative process with some masochistic propensities as in pathological self-denial.⁵⁶

Like any other human activity, this reaching out toward something beyond that we call spirituality, is part of being human, and can be used in both healthy and harmful ways. Spirituality can be mature or immature, healthy or unhealthy, authentic or false. The healthy spirituality is marked by compassionate, loving, powerful, and intuitive attitudes. Unhealthy spirituality is characterized by the self that is indifferent, hateful, powerless, and confused.⁵⁷ According to Zinnbauer⁵⁸ healthy spirituality can undergo rational and empirical assessment and demonstrate its internal logical sense related to positive indexes of adaptive functioning and wellbeing.

In the Biblical tradition a healthy tree is recognized by the fruits it gives. According to Roy,⁵⁹ the fruit of a successful spiritual growth or true spiritual experience is concrete change in terms of knowledge, wisdom, attitude, and motivation, which can lead to personal transformation. Some fruits come right after spiritual experiences while others require some time to ripen as a tree that

⁵⁴ D.A. Helminiak, *The Role of Spirituality...*, op. cit.

⁵⁵ J. Fox, G. Picciotto, *The Mediating Effects of Spiritual Bypass on Depression, Anxiety, and Stress, "Counseling and Values"* 64/2 (2019), pp. 227–245.

⁵⁶ M. Parsons, *Ways of transformation*, [in:] *Psychoanalysis and religion...*, op. cit., pp. 117–131.

⁵⁷ L. Cataldo, *Can There Be a Psychoanalytic Spirituality...*, op. cit.

⁵⁸ B.J. Zinnbauer, *Models of healthy and unhealthy religion and spirituality*, [in:] *APA handbook...*, op. cit., pp. 71–89.

⁵⁹ L. Roy, *Transcendent Experiences: Phenomenology and Critique*, Toronto 2001.

has been cultivated for a long while.⁶⁰ William James⁶¹ posits that the fruits of conversion are convictions that

(1) the visible world is part of a more spiritual universe, from which it draws its chief significance; (2) that union or harmonious relation with that higher universe is our true end; (3) that prayer or inner communion with the spirit thereof – be that spirit ‘God’ or ‘law’ – is a process wherein work is really done, and spiritual energy flows in and produces effects, psychological or material, within the phenomenal world; (4) a new zest which adds itself like a gift to life, and takes the form either of lyrical enchantment or of appeal to earnestness and heroism; (5) an assurance of safety and a temper of peace, and, in relation to others, a preponderance of loving affections.⁶²

After James, Gordon Allport in his classic work *The Individual and His Religion*⁶³ described a healthy (mature) spirituality as rich, open to criticism and revision, and flexibly maintained with functionally autonomous and transformational motives or values. Healthy spirituality produces consistent effects in one’s life as it provides a philosophy of life or existential meaning, and tolerance for diversity. On the other hand, immature spirituality is uncritically accepted, exclusionary, self-centered, and prejudicial, fanatical, impulsive, and primitive. It does not really influence one’s conduct as it is intolerant, incomplete, and does not provide any response to existential questions or revise one’s beliefs when necessary.

In the more recent conceptualization of Richards and Bergin,⁶⁴ healthy spirituality is characterized as positive intrinsic, actualizing, renewing, nurturing, reconciling, interpersonal, and inspiring. According to the same authors, unhealthy spirituality is narcissistic, aggressive, extrinsic, perfectionist, authoritarian, dependent, and hyper-spiritual.

Lisa Cataldo summarizes this point very well:

Spirituality, as an aspect of human life, can be lived out in both positive and negative ways. On the positive side, it can lead us to good-humored acceptance of our flawed selves as both miniscule blips in a wide, wide universe and glorious examples of creativity and love. It can make us aware that “nothing human is

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ W. James, *The Varieties...*, op. cit.

⁶² Ibidem, p. 377.

⁶³ G.W. Allport, *The individual and his religion: A psychological interpretation*, Oxford 1950.

⁶⁴ *Handbook of psychotherapy and religious diversity*, P.S. Richards, A.E. Bergin (eds.), Washington 2000.

alien to us," that we are as human beings capable of the most elevated acts of service and selflessness, as well as the most base acts of greed, hatred, and destructiveness. This is humility, and it is perhaps the greatest feeling of "real" to which we can aspire. But if it is not experienced as inseparable from our flawed human selves and placed in the wider context of human life, including the power of culture and the reality of suffering, spiritual experience can also lead to solipsism and inflation, a kind of "happy blindness" to our own pain and the real pain experienced in the bodies and minds of others.⁶⁵

Final thoughts

Understanding spirituality in the contemporary context has become a demanding task. Today's concept of spirituality is very broad, universal, and... for the same reason very vague. If we want the notion of spirituality to include all phenomena that today fall under the umbrella of spirituality, its definition will become more and more vague and ambiguous. Despite these changes, people still need guidance in their lives. In the past as well as in the present, spirituality lived in the context of a specific religion normally equipped people with a set of concrete rules and guidelines on how to develop spiritual maturity. Nevertheless, for people engaged in a non-religious form of spirituality, the same principle becomes a challenge. How does one assess any spirituality regarding its effectiveness in helping a person in becoming a better human being? William James⁶⁶ already believed that we need more than a pragmatic spirituality that brings to light only what serves human self-actualization. We need a pragmatic component (self-actualization) but also normative one, pointing to the ways of self-transcendence, as Victor Frankl⁶⁷ wished to see it in his logotherapy. It would not only be a soft but sometimes a hard version.

In this article, we have presented some reflections on how to understand spirituality in the contemporary context and we have provided concrete examples of how spirituality can be assessed. The project of developing practical rules for developing a healthy spirituality is far from complete and has to be continued, but these are at least some preliminary ideas, proposals and points of departure for future reflection and continuing research.

⁶⁵ L. Cataldo, *Can There Be a Psychoanalytic Spirituality...*, op. cit., p. 283.

⁶⁶ W. James, *The Varieties...*, op. cit.

⁶⁷ V.E. Frankl, *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy*, New York 1988.

References

- Allport G.W., *The individual and his religion: A psychological interpretation*, Oxford 1950.
- Ammerman N.T., *Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion*, "Journal for the Scientific Study of Religion" 52/2 (2013), pp. 258–278.
- Black D.M., *The case for a contemplative position*, [in:] *Psychoanalysis and religion in the 21st century: Competitors or collaborators*, D.M. Black (ed.) New York 2006, pp. 63–79.
- Blackham H.J., *Six Existential Thinkers*, New York 1952.
- Blass R.B., *Beyond Illusion: psychoanalysis and the question of religious truth*, [in:] *Psychoanalysis and religion in the 21st century: Competitors or collaborators*, D.M. Black (ed.), New York 2006, pp. 23–43.
- Cashwell C., Glossoff H., Hammond C., *Spiritual Bypass: A Preliminary Investigation*, "Counseling and Values" 54/2 (2010), pp. 162–174.
- Cataldo L., *Can There Be a Psychoanalytic Spirituality? A Response to Kenneth Porter*, "Psychoanalytic Perspectives" 10 (2013), pp. 270–284.
- Elkins D.N., *Beyond religion: A personal program for building a spiritual life outside the walls of traditional religion*, Wheaton 1998.
- Exline J.J., Pargament K.I., Grubbs J.B., Yali A.M., *The Religious and Spiritual Struggles Scale: Development and initial validation*, "Psychology of Religion and Spirituality" 6 (2014), pp. 208–222.
- Fox J., Picciotto G., *The Mediating Effects of Spiritual Bypass on Depression, Anxiety, and Stress*, "Counseling and Values" 64/2 (2019), pp. 227–245.
- Frankl V.E., *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy*, New York 1988.
- Gall T., Malette J., Guirguis-Younger M., *Spirituality and Religiousness: A Diversity of Definitions*, "Journal of Spirituality in Mental Health" 13/3 (2011), pp. 158–181.
- Griffith J.L., Griffith M.E., *Encountering the Sacred in Psychotherapy*, New York 2003.
- Halberstam D., *War in a time of peace*, New York 2001.
- Handbook of psychotherapy and religious diversity*, P.S. Richards, A.E. Bergin (eds.), Washington 2000.
- Helminiak D.A., *A Down-to-Earth Approach to the Psychology of Spirituality a Century after James's Varieties*, "The Humanistic Psychologist" 33/2 (2005), pp. 69–86.
- Helminiak D.A., *The Role of Spirituality in Formulating a Theory of the Psychology of Religion*, "Zygon" 41/1 (2006), pp. 197–224.
- Helminiak D.A., *Confounding the Divine and the Spiritual: Challenges to a Psychology of Spirituality*, "Pastoral Psychology" 57 (2008), pp. 161–182.
- Helminiak D.A., *Spirituality as an explanatory and normative science: applying Lonergan's analysis of intentional consciousness to relate psychology and theology*, "The Heythrop Journal" 52 (2011), pp. 596–627.
- Hill P.C., Pargament K.I., Hood R.W., McCullough J., Michael E., Swyers J.P., Larson D.B., Zinnbauer B.J., *Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure*, "Journal for the Theory of Social Behaviour" 30/1 (2000), pp. 51–77.
- Jastrzębski A.K., *Concepts of Spirituality at Universities of Today*, "Roczniki Teologiczne" 66/5 (2019), pp. 99–113.
- James W., *The Varieties of Religious Experience*, New York 2010.
- Koenig H.G., *Spirituality and health research: Methods, measurement, statistics, and resources*, West Conshohocken 2011.

- Loneragan B.J.F., *Method in Theology*, New York 1972.
- Oman D., *Defining religion and spirituality*, [in:] *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, R.F. Paloutzian, C.L. Park (eds.), New York 2013, pp. 23–47.
- Pargament K.I., *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*, New York 1997.
- Pargament, K.I., *Religion and Coping: The Current State of Knowledge*, Oxford 2010.
- Pargament K.I., *Spiritually Integrated Psychotherapy. Understanding and Addressing the Sacred*, New York–London 2011.
- Parsons M., *Ways of transformation*, [in:] *Psychoanalysis and religion in the 21st century: Competitors or collaborators*, D.M. Black (ed.), New York 2006, pp. 117–131.
- Parsons W., *On Mapping the Psychology and Religion Movement: Psychology as Religion and Modern Spirituality*, “Pastoral Psychology” 59/1 (2010), pp. 15–25.
- Paukert A., Phillips L., Cully L., Romero J., Stanley A., *Systematic Review of the Effects of Religion-Accommodative Psychotherapy for Depression and Anxiety*, “Journal of Contemporary Psychotherapy” 41/2 (2011), pp. 99–108.
- Picciotto G., Fox J., *Exploring Experts’ Perspectives on Spiritual Bypass: a Conventional Content Analysis*, “Pastoral Psychology” 67/1 (2018), pp. 65–84.
- Rizzuto A.-M., Shafranske E.P., *Addressing religion and spirituality in treatment from a psychodynamic perspective*, [in:] *APA handbooks in psychology. APA handbook of psychology, religion, and spirituality*, vol. 2: *An applied psychology of religion and spirituality*, K.I. Pargament, A. Mahoney, E.P. Shafranske (eds.), Washington 2013, pp. 125–146.
- Roy L., *Transcendent Experiences: Phenomenology and Critique*, Toronto 2001.
- Rubin J.B., *Psychoanalysis and spirituality*, [in:] *Psychoanalysis and religion in the 21st century: Competitors or collaborators*, D.M. Black (ed.), New York 2006, pp. 132–153.
- Schneiders S.M., *Spirituality in the Academy*, “Theological Studies” 50 (1989), pp. 676–697.
- Sperry L., *Distinctive approaches to religion and spirituality: Pastoral counseling, spiritual direction, and spiritually integrated psychotherapy*, [in:] *APA handbooks in psychology. APA handbook of psychology, religion, and spirituality*, vol. 2: *An applied psychology of religion and spirituality*, K.I. Pargament, A. Mahoney, E.P. Shafranske (eds.), Washington 2013, pp. 223–238.
- Wojcieszek K.A., *Na początku była rozpacz... Antropologiczne podstawy profilaktyki*, Krakow 2005.
- Zinnbauer B.J., *Models of healthy and unhealthy religion and spirituality*, [in:] *APA handbook of psychology, religion, and spirituality*, vol. 2: *An applied psychology of religion and spirituality*, K. Pargament (ed.), Washington 2013, pp. 71–89.

ANDRZEJ JASTRZĘBSKI (REV. DR HAB., PROF. OF USP) – presbyter since 1999, theologian, philosopher, graduate of the study of psychotherapy and psychological counseling for the clergy of the Catholic University of Lublin; obtained doctorate in philosophy and licentiate in spiritual theology at the Catholic University of Lublin. Lecturer at the Pontifical University of St Thomas Aquinas in the interdisciplinary program STOQ (Science, Theology and the Ontological Quest) in Rome, at the Adam Mickiewicz University in Poznan, and currently at the University of St Paul in Ottawa and at the Postgraduate Study of Spirituality of the Catholic University of Lublin. Author of several books and numerous articles and lectures on the integral approach to theology, philosophy, psychology, psychiatry and psychotherapy.

Kazimierz Lubowicki

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
lubowicki@omi.opoka.org.pl
ORCID: 0000-0001-8870-0252

Współczesne uwarunkowania postęgi wobec małżeństwa i rodziny

Contemporary Pastoral Considerations Towards Marriage and Family

ABSTRACT: Since the convocation of the third extraordinary synod, the reflection on the pastoral service of marriage and the family has been dominated by the issue of the Eucharistic Communion for the divorced people who have remarried. It has been going on for over six years. Although this is a very serious doctrinal issue, it cannot overshadow other important problems and challenges related to the new pastoral situations. There is a need to overcome this deadlock. All the more so that the discussions are fuelled rather by journalists or certain circles trying to impose their own narrative on priests. Meanwhile, the objectification of God and human being deepened, and consequently followed the depersonalization of the relationship with God and the relationship in the body, and the desacralisation of the institution of marriage. Negative ideas have their negative consequences against which one must save the family with “the Church’s powers”, that is shaping family life in the perspective of faith, and thus in the sacramental and Eucharistic key. At the same time it is necessary to explore the theological truth about relationships in the body and explain the meaning of the sacramental life in marriage. The apostolate of lay people, understood not as aid for the clergy but as a proper marriage and family commitment to the service of the Gospel, is an irreplaceable factor here.

KEYWORDS: synod, family, marriage, body, sacramentality, evangelization, pastoral care

ABSTRAKT: Od czasu zwołania III synodu nadzwyczajnego refleksję nad postugą wobec małżeństwa i rodziny zdominowało zagadnienie Komunii eucharystycznej dla rozwiedzionych, którzy zawarli ponowne związki cywilne. Trwa to już ponad sześć lat. Chociaż to bardzo poważna kwestia doktrynalna, to jednak nie może ona przysłonić innych istotnych problemów i wyzwań związanych z nowymi sytuacjami duszpasterskimi. Trzeba przezwyciężyć ten impas. Tym bardziej że dyskusje są podsycane raczej przez dziennikarzy czy pewne środowiska, usiłujące narzucić duszpasterzom własną narrację. Tymczasem postąpiło urzeczowienie Boga i człowieka, a w konsekwencji depersonalizacja relacji z Bogiem i relacji w ciele oraz desakralizacja instytucji małżeństwa.

Negatywne idee mają swoje negatywne konsekwencje, przed którymi trzeba ratować rodzinę „mocami Kościoła”, czyli kształtując życie rodzinne w perspektywie wiary, a zatem w kluczu sakramentalnym i eucharystycznym. Równocześnie trzeba zgłębiać prawdę teologiczną o relacjach w ciele oraz tłumaczyć sens życia sakramentalnego w małżeństwie. Apostolstwo świeckich rozumiane nie jako pomoc duchownym, ale jako właściwe małżeństwu i rodzinie zaangażowanie się w służbę Ewangelii ma tutaj niezastąpioną rolę do spełnienia.

SŁOWA KLUCZOWE: synod, rodzina, małżeństwo, ciało, sakramentalność, ewangelizacja, duszpasterstwo

Ewangelia jest ciągle ta sama. Dogłębne przemiany zaszły jednak w świadomości i życiu codziennym rodzin, którym trzeba ją zanieść. Nastąpił zdecydowany wzrost liczby rodzin patchworkowych. W dużej mierze zmienił się styl codziennego życia i pracy. Dorośli, młodzież i dzieci mają inną wizję świata i celów życiowych, inne priorytety i inne podejście do wiary. Zarówno w przestrzeni publicznej, jak i w ludzkiej świadomości postąpiło urzeczowienie Boga i człowieka, a w konsekwencji depersonalizacja relacji z Bogiem i relacji w ciele oraz desakralizacja instytucji małżeństwa. Negatywne idee mają swoje negatywne konsekwencje, przed którymi trzeba ratować rodzinę. Ratować „mocami Kościoła”, czyli pomagając jej, stać się uczestnikiem zbawienia.

Może pierwszy raz tak jednoznacznie wyraził tę świadomość dokument Papieskiej Rady ds. Rodziny z 2006 roku, podkreślając, że

Bóg powierzył Kościołowi misję zbawienia i postać Apostołów na cały świat. Kościół jest katolicki. Jego magisterium – tak samo jak Ewangelia – jest dla wszystkich ludzi. (...) Prawda o rodzinie i o odpowiedzialnej prokreacji musi być ukazywana wszystkim. Ten obowiązek wchodzi w zakres postugi Piotra w służbie człowieczeństwu człowieka¹.

Nie ma podstaw, aby zaprzeczać głębokiemu przekonaniu św. Pawła VI, który w ONZ oświadczył, że Kościół jest „znawcą tego, co ludzkie”², a w przemówieniu na zakończenie Soboru Watykańskiego II prosił współczesnych humanistów,

¹ Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina a ludzka prokreacja*, Warszawa 2008, 2.

² Paweł VI, *Discours à l'Organisation des Nations Unies à l'occasion du 20ème anniversaire de l'organisation*, 4 X 1965. Zob.: tenże, *Populorum progressio*, 13; Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 7 i 41; tenże, *Veritatis splendor*, 3; Kongregacja Nauki Wiary, *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, 1; Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina a ludzka prokreacja*, dz. cyt., 6.

by uznali, że Kościół „jest *promotorem tego, co ludzkie*”³. Nie chodzi zatem o obronę doktryny, lecz o obronę małżeństwa i rodziny.

Depersonalizacja relacji z Bogiem

Już 13 maja 2006 roku dokument Papieskiej Rady ds. Rodziny stwierdzał z całą kategorię, iż „nigdy w historii” rodzina „nie była tak zagrożona, jak w dzisiejszej kulturze”, oraz diagnozował, że chociaż „różne są tego przyczyny, jednak «przymienie» Boga, stwórcy człowieka, stoi u podstaw obecnego głębokiego kryzysu pełnej prawdy o człowieku, o prokreacji ludzkiej i o rodzinie”⁴. To „przymienie” Boga stwórcy i uzurpacja Jego praw wiążą się z brakiem żywej wiary oraz podejściem do sakramentów jak do należytnej usługi, a w konsekwencji do braku życia eucharystycznego i depersonifikacji Komunii eucharystycznej. To wszystko rodzi poważne wątpliwości teologiczne i duszpasterskie.

Brak żywej wiary

Pierwszym i podstawowym źródłem problemów na każdym etapie życia małżeńskiego jest brak żywej wiary, jak dobitnie podkreślił ostatnio papież Benedykt XVI⁵. Magisterium Kościoła od dawna o tym przypomina⁶. W konsekwencji dokument Papieskiej Rady ds. Rodziny pt. *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, nawiązując do FC 66 i 68, stwierdza, że czas przygotowania do zawarcia sakramentu małżeństwa, rozumiany jako czas przygotowania do życia małżeńskiego, powinien być „drogą w wierze, analogiczną do katechumenatu”⁷.

³ Paweł VI, *Przemówienie podczas ostatniej sesji publicznej Soboru Watykańskiego II*, 7 XII 1965: *Il valore religioso del Concilio*, 8.

⁴ Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina a ludzka prokreacja*, dz. cyt., 2.

⁵ Zob.: Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, Kraków 2019, s. 31–46; tenże, *Nelle reazioni al mio testo Dio non appare affatto*, <https://www.tempi.it/benedetto-xvi-nelle-reazioni-al-mio-testo-dio-non-appare-affatto/> [dostęp: 27.08.2019].

⁶ Zob. Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina a ludzka prokreacja*, dz. cyt., 2.

⁷ Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, 3: „Waga tego przygotowania domaga się procesu ewangelizacji, który będzie dojrzwaniem w wierze i pogłębieniem wiary. Jeśli wiara jest ograniczona i jakby nieistniejąca (zob. FC, 68), to konieczne trzeba ją ożywić i nie można wykluczać wymagającego i cierpliwego pouczenia, które wzbudzi i podsyca żar prawdziwej wiary. Przede wszystkim tam, gdzie środowisko spoganiało, szczególnie wskazana jest droga w wierze analogiczna

Jak widać, w perspektywie realizmu teologicznego szansą na rozwój i trwałość więzi małżeńskich jest doprowadzenie narzeczonych do wiary.

Brak zrozumienia istoty sakramentu

To oznacza również, że trzeba ukazać narzeczonym wzniosłą prawdę o sakramentalności małżeństwa⁸ oraz nauczyć ich być sakramentem w każdym momencie ich życia⁹. Trzeba przekroczyć protestancką wizję, że małżeństwo to, owszem, dobra i piękna rzeczywistość, która jednak podlega jedynie prawom świeckim i której Bóg nie wezwał, aby była sakramentem Bożych misteriiów. Zgodnie z sakramentologią katolicką trzeba ukazywać małżeństwo jako drogę życia dla Boga i w zjednoczeniu z Bogiem¹⁰.

Konstytucja *Gaudium et spes* naucza przecież, że Jezus Chrystus „pozostaje z [małżonkami przez całe ich życie], aby tak, jak On umiłował Kościół i wydał zań siebie samego, również małżonkowie przez wzajemne oddanie się sobie miłowali się wzajemnie w trwałej wierności”. Podkreśla przy tym istotną prawdę teologiczną, że

prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą i kierowana jest oraz doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła, aby skutecznie prowadzić małżonków do Boga oraz wspierać ich i otuchy im dodawać we wzniosłym zadaniu ojca i matki. Dlatego osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu (GS 48).

Małżonkowie „w swym życiu małżeńskim i rodzinnym mogą przeżywać miłość samego Boga do ludzi i miłość Pana Jezusa do Kościoła – Jego oblubienicy” (FC 56).

do k a t e c h u m e n a t u (zob. FC 66) oraz przedstawienie podstawowych prawd chrześcijańskich, które pomogłyby kandydatom zdobyć bądź pogłębić dojrzałość swojej wiary. Należy sobie życzyć, aby ten szczególny czas przygotowania do małżeństwa przemienił się – pod znakiem nadziei – w nową ewangelizację przyszłych rodzin”.

⁸ „Przymierze małżeńskie, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury na dobro małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu” (KPK, kan. 1055, § 1; KKK, 1601).

⁹ Zob.: D. Pinton, *Il sacramento del Matrimonio. Patto d'amore verso la Santità*, Bogoglie 2010.

¹⁰ Zob.: W. Kasper, *Il matrimonio cristiano*, Brescia 2014, s. 42–43.

Brak życia eucharystycznego

Wielu spośród zgłaszających się na katechezy przedmałżeńskie nie uczestniczy regularnie w Eucharystii. Podczas Mszy ślubnej zdarza się często, że do komunii przystępują jedynie nowożeńcy i nieliczni goście. Dzieje się tak nie dlatego, że nie mogą, ale dlatego, że nie przywiązują wagi do życia Eucharystią. W trosce duszpasterskiej o życie eucharystyczne małżonków, rzeczywistym i o wiele pilniejszym problem jest nie tyle Komunia eucharystyczna dla rozwiedzionych, którzy zawarli nowe związki cywilne, ale doprowadzenie do tego, aby ci, którzy mogą, przystępowali do Komunii, odkrywszy jej potrzebę i znaczenie¹¹.

Szansą dla rozpoczynających życie małżeńskie będzie zatem nasza troska o pogłębienie w nich kultu Najświętszej Eucharystii poprzez wprowadzenie ich w „dynamikę wiary, która – jak przypomnieli papież Franciszek – jest relacją: relacją między osobą ludzką a Osobą Jezusa”¹², oraz uświadomienie im, że

Eucharystia nie jest modlitwą prywatną ani pięknym doświadczeniem duchowym (...). Eucharystia to sam Jezus, który daje się nam całkowicie. Karmienie się Nim i mieszkanie w Nim dzięki Komunii eucharystycznej, jeśli czynimy to z wiarą, przemienia nasze życie w dar dla Boga i dla braci. Karmienie się tym *Chlebem Życia* oznacza wejście w jedność z sercem Chrystusa, przyswojenie sobie Jego wyborów, Jego myśli, Jego postaw¹³.

Depersonalizacja Komunii eucharystycznej

Tymczasem dyskutując o Komunii dla żyjących w powtórnych związkach, Osobę Jezusa Chrystusa traktujemy jak przedmiot. Przypomina to dyskusje wokół *Humanae vitae*. Tzw. Komisja Pawła VI zamiast o głębokiej relacji międzyosobowej mówiła o prawach, trudnościach, odczuciach, o uwarunkowaniach społecznych i kulturalnych, o wczuciu się w sytuację ludzi i o miłosierdziu. Analogicznie jak dzisiaj. Tylko proporcje nieporozumienia dramatycznie wzrosły. Wtedy banalizowano *komunię* małżeńską – dzisiaj banalizuje się *Komunię* eucharystyczną. Wtedy banalizowano ciało ludzkie, jakby można było wchodzić z nim w relacje niby z rzeczą. Dzisiaj Ciało Chrystusa traktuje się jak rzecz.

¹¹ Zob.: F. Sebastià, *Prefazione*, [w:] G.L. Müller, *La speranza della famiglia*, Milano 2014, s. 4.

¹² Franciszek, *Znaczenie „Chleba życia”*, Anioł Pański 9 VIII 2015, „L'Osservatore Romano” (dalej: ORp) 9 (2015), s. 35.

¹³ Franciszek, *Gdzie zaczyna się nieba*, Anioł Pański 16 VIII 2015, ORp 9 (2015), s. 37.

Wówczas kard. Karol Wojtyła przechylił szalę w dyskusji, uświadamiając, że komunię małżeńską i dar ciała można zrozumieć jedynie w perspektywie osobowych relacji. Uświadamiając, że daru ciała nie można banalizować, redukując jego sens do zaspakajania potrzeb. Żeby bowiem miało sens obdarzanie ciałem, musi ono wypływać z głębokiej i prawdziwej relacji osób, obejmującej całe ich życie, i do pogłębienia takiej relacji prowadzić.

Także dzisiaj nie można dopuścić, aby Ciało Pańskie było w Kościele traktowane przedmiotowo. Komunia eucharystyczna, żeby miała sens, musi wypływać z głębokiej i prawdziwej relacji z Bogiem, obejmującej całe życie. Przystępować do Komunii nie znaczy przecież tylko spożywać konsekrowaną hostię, ale też żyć w prawdziwym zjednoczeniu z Jezusem Chrystusem¹⁴.

Niestety, przytaczane w *Instrumentum laboris* 2014 głosy nie mówią o pragnieniu zjednoczenia z Chrystusem, a tylko o problemie dostępności świadczania (nr 93) oraz o poczuciu wykluczenia i zepchnięcia na margines (nr 95)¹⁵.

Wątpliwości teologiczne

Depersonalizacja Komunii eucharystycznej, czego wyrazem jest chociażby mówienie, że „odmawia się Hostii rozwiedzionym w ponownych związkach cywilnych”, i argumenty wysuwane za ich dopuszczeniem to bardzo poważny problem. Emerytowany przewodniczący Papieskiej Rady ds. Rodziny,

¹⁴ Zob.: KKK 1385: „Aby odpowiedzieć na to zaproszenie, musimy przygotować się do tej wielkiej i świętej chwili. Św. Paweł wzywa nas do rachunku sumienia: *Kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej. Niech przeto człowiek baczny na siebie samego, spożywając ten chleb i pijąc z tego kielicha. Kto bowiem spożywa i pije, nie zważając na Ciało Pańskie, wyrok sobie spożywa i pije (1 Kor 11,27-29)*. Jeśli ktoś ma świadomość grzechu ciężkiego, przed przyjęciem Komunii powinien przystąpić do sakramentu pojednania”.

¹⁵ Sinodo del Vescovi. III Assemblea Generale Straordinaria, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione. Instrumentum Laboris*, Milano 2014 (dalej: *Instrumentum Laboris 2014*), 93: „W różnych krajach, nie tylko europejskich, to indywidualne rozwiązanie wielu osobom nie wystarcza, gdyż oczekują oni publicznego dopuszczenia do sakramentów ze strony Kościoła. Problemem jest nie tyle to, że nie mogą otrzymywać Komunii, ale fakt, iż Kościół publicznie ich do niej nie dopuszcza; wydaje się zatem, że ci wierni po prostu nie chcą być traktowani jako żyjący w sytuacji nieregularnej”. Tamże, 95: „W licznych przypadkach spotyka się z wyraźnym żądaniem, aby móc otrzymywać sakramenty Eucharystii i Pokuty (...). Żądanie staje się bardziej zdecydowane przede wszystkim przy okazji przystępowania do sakramentów przez dzieci. Niekiedy pragnie się dopuszczenia do Komunii, jakby [po to], aby zostać *uznanymi* przez Kościół, i wyeliminować poczucie wykluczenia i zmarginalizowania”.

kard. Ennio Antonelli, zaniepokojony rozwojem synodalnej dyskusji w tym kierunku, opublikował następujące racje do rozważenia:

- podważa się Magisterium Papieża. Jan Paweł II i Benedykt XVI wiele razy zdecydowanie wykluczali taką możliwość;
- to prawda, że Komunia eucharystyczna jest „konieczna” do zbawienia. Jednak Kościół też jest „konieczny”, a to nie znaczy, że zbawią się tylko ci, co należą w sposób widzialny do Kościoła;
- to prawda, że wszyscy jesteśmy „niegodni” przystępowania do Komunii. Istnieje jednak niegodność i niegodność. Pismo Święte mówi wyraźnie: „Kto spożywa niegodnie, (...) wyrok na siebie spożywa i pije” (1 Kor 11,27,19);
- dopuszczenie do Komunii to nie tylko kwestia świętości osobistej. Chrześcijanin niekatolik bądź wierzący z innej religii, nieochrzczony, może być duchowo bardziej zjednoczony z Bogiem niż jakiś praktykujący katolik, a też nie dopuścimy go do Komunii eucharystycznej;
- Komunia eucharystyczna to szczyt komunii duchowej i widzialnej. Tymczasem rozwiedzeni w powtórnych związkach w sposób widzialny – obiektywnie i publicznie – żyją w sprzeczności z Ewangelią i z doktryną Kościoła;
- nie można domagając się Komunii eucharystycznej, argumentować, że „są elementy dobra” w powtórnych związkach. Owszem, ale zło zawsze jest zmieszane z dobrem. Szanując prawdę, nie można takich związków przedstawiać jako „niedoskonałych wartości”, gdyż w rzeczywistości zachodzi w nich poważny nieporządek: „Nie łudźcie się: ani żyjący niemoralnie (rozpustnicy), ani cudzołóżnicy, ani rozwiązli, ani mężczyźni współżyjący ze sobą (...) nie odziedziczą Królestwa Bożego” (1 Kor 6,9-10);
- prawo stopniowości odnosi się do odpowiedzialności subiektywnej; nie może być zamienione w stopniowalność prawa;
- nie można oddzielać miłosierdzia od nawrócenia. Postulowane w dyskusjach związanych z synodem o rodzinie miłosierdzie byłoby jedynym takim przypadkiem w dziejach zbawienia¹⁶.

Depersonalizacja relacji w ciele

Współżycie przedmałżeńskie i wspólne zamieszkanie są dosyć powszechne i dokonują rozległego spustoszenia w poszczególnych osobach oraz wywierają wyjątkowo negatywny wpływ na podejście do współżycia i kształtowanie relacji, gdyż niszczą ich głębię, banalizując dar ciała. Odrzuca się więź między

¹⁶ E. Antonelli, *Crisi del Matrimonio & Eucaristia*, Milano 2015, s. 27–33.

intymnością małżeńską a wyłącznością. Najpierw pojawiają się pieszczoty jako rodzaj zabawy bez zobowiązań, którą uważa się za naturalną i oczywistą. Następnie współżycie traktowane jak „potrzeba”, którą można i należy zaspokajać. W konsekwencji nie ma ono szansy spełniać swej roli „tworzywa” powierzonego przez Boga do budowania jedności małżeńskiej.

Depersonalizacja ciała ludzkiego

Depersonalizacja ciała ludzkiego – i w ogóle relacji właściwych małżonkom – jest źródłem poważnych problemów na każdym etapie życia w małżeństwie i rodzinie. Trzeba realistycznie uznać, iż młodzi podejmują współżycie przedmałżeńskie oraz zamieszkują wspólnie, nie zawierając sakramentu małżeństwa często dlatego, że nikt nie zachwyił ich ewangelią ciała, miłości i życia. „Jak mogli usłyszeć, jeżeli nikt im nie głosił” (Rz 10,14).

Rodzice często nie byli zdolni tego uczynić, gdyż – mówiąc słowami *Gaudium et spes* – w wielu rodzinach „miłość małżeńska bardzo często doznaje sprofanowania przez egoizm, hedonizm i niedozwolone zabiegi przeciw poczęciu” (GS 47).

Niestety, również Kościół nie zawsze jest świadkiem świętości ciała i miłości ludzkiej. Głoszone przez nas idee mają konsekwencje w codziennym życiu. W imię czego młodzi mają wiązać współżycie płciowe z małżeństwem, jeżeli w dyskusjach wokół synodu słyszą, że chociaż ich rodzona matka/rodzony ojciec zawarł sakrament małżeństwa, a teraz zamieszkali razem i współżyją z kimś innym, mimo to hierarchowie „walczą” dla nich o prawo przystępowania do Komunii Świętej? Jeżeli słyszą, że wprawdzie sytuacja jest „obiektywnie zła”, jednak należy przyjmować z życzliwością tych, którzy zniszczyli im życie?

Konieczność teologii ciała

Realną szansą dla tych młodych jest doprowadzenie ich do interioryzacji teologii ciała¹⁷. Nie wystarczy moralizować ani przeprowadzić rozeznania socjologicznego – trzeba ewangelizować.

¹⁷ Ruth Institute Defending the Family w zaleceniach do raportu autorstwa Paula Sullinsa, opublikowanych w czerwcu 2019 roku, poleca „zintensyfikować programy wychowawcze na temat autentycznego nauczania Kościoła o seksualności ludzkiej, w oparciu o teologię ciała św. Jana Pawła II, obejmując nimi wszystkie poziomy nauczania: seminaria duchowne,

Ta teologia istnieje. Amerykanie¹⁸, Francuzi¹⁹, Hiszpanie²⁰, Kanadyjczycy²¹, wybitni Niemcy²², Szwajcarzy²³, Włosi²⁴, a również my Polacy²⁵ jej źródło widzimy w katechezach środowych św. Jana Pawła II, wydanych pt. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, oraz w przebogatym pod tym względem Magisterium jego pontyfikatu. Na wyjątkową uwagę zasługuje też dzieło Karola Wojtyły

uniwersytety, szkoły średnie i podstawowe oraz katechezę parafialną”. <http://www.ruth-institute.org/receding-waves-background> [dostęp: 26.08.2019].

¹⁸ Zob.: A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2003.

¹⁹ Zob.: P. Barbarin, *L’Evangile du mariage. Inauguration de l’Année académique de l’Institut Jean-Paul II, Rome, 28 octobre 2014*, <https://fr.zenit.org/articles/l-evangile-du-mariage-par-le-card-barbarin/> [dostęp: 8.12.2014]; N. Echivard, *Femme qui-es-tu?*, Lyon 1987; E. de Muizon, *Un corps pour se donner. Aimer en vérité selon saint Jean-Paul II*, Tours 2018; I. Semen, *La sexualité selon Jean Paul II*, Paryż 2004 (tekst polski: *Seksualność według Jana Pawła II*, Poznań 2008); tenże, *La spiritualité conjugale selon Jean-Paul II*, Paryż 2010 (tekst polski: *Duchowość małżeńska według Jana Pawła II*, Poznań 2011).

²⁰ Zob.: A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002; J. Granados, *Una sola carne in un solo spirito. Teologia del matrimonio*, Siena 2014; tenże, *Eucaristia e divorzio: cambia la dottrina?*, Siena 2015; J. Perez-Soba, *Sapere portare il vino migliore. Strade di pastorale familiare*, Siena 2014; tenże, *La pastorale familiare. Tra programmazioni pastorali e generazione di una vita*, Siena 2013; tenże, *Misericordia, verità pastorale*, Siena 2014.

²¹ Zob.: M. Ouellet, *Divine ressemblance. Le mariage et la famille dans la mission de l’Eglise*, Quebec 2006; tenże, *Mistero e Sacramento dell’Amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Siena 2017.

²² G.L. Müller, *Nadzieja rodziny*, Kraków 2014; tenże, *Rodzina nadzieją Kościoła – Kościół nadzieją rodziny*, [w:] *Ewangelia małżeństwa i rodziny*, Toruń 2015, s. 13–25; tenże, *Chrystus jest zawsze nowoczesny*, Łomża 2018.

²³ Zob.: M.M. Schumacher, *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, Warszawa 2008.

²⁴ Zob.: C. Caffarra, *Scritti su Etica, Famiglia e Vita*, Siena 2019; *Dizionario su sesso, amore e fecondità*, J. Noriega (red.), Siena 2019; L. Melina, *Mitować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 2010; tenże, *Wyzwania Amoris laetitia dla teologa moralisty*, „Teologia i Moralność” 13 (2018), nr 1(23); tenże, *La soggettività morale del corpo (VS 48)*, Siena 2012; tenże, *Quale pastorale familiare dopo Amoris laetitia*, Siena 2016; A. Scola, *Il mistero nuziale. 1. Uomo-Donna*, Mursia 1998; tenże, *Il mistero nuziale. 2. Matrimonio-Famiglia*, Mursia 2000; tenże, *Il mistero nuziale. Uomo-Donna. Matrimonio-Famiglia*, Venezia 2014.

²⁵ Zob.: P. Gałuszka, *Karol Wojtyła i Humanae vitae*, Warszawa 2018; S. Grygiel, *Il „principio” che è per sempre. L’incontro, l’amore, il sacramento del matrimonio*, Siena 2015; tenże, *Na ścieżkach prawdy. Rozmawiając z Janem Pawłem II*, Poznań 2013; tenże, *Od początku – na zawsze. Mijamy prawdę małżeństwa*, Poznań 2015; K. Lubowicki, *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2005; J. Merecki, *Persona e famiglia. L’eredità di San Giovanni Paolo II nel dibattito attuale*, Siena 2016; R. Skrzypczak, *Wiara i seks. Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie*, Kraków 2015; S. Stefanek, *We wszystkim Chrystus*, Łomża 2015.

pt. *Miłość i odpowiedzialność*. W najbardziej kompletnym zbiorze dokumentów o małżeństwie i rodzinie, jakim jest *Enchiridion Familiae*, nauczanie św. Jana Pawła II stanowi niemalże połowę wszystkich dokumentów, jakie na ten temat ukazały się na przestrzeni całej historii Kościoła²⁶.

Istotny wkład św. Jana Pawła II

Przemilczanie tego nauczania należy uczciwie uznać za próbę manipulacji, daleką od postawy rozeznawania. Podstawowe zasady rozeznawania duchowego zakładają wykorzystanie wszelkich możliwości, aby jak najobiektywniej podejść do zagadnienia, zatem podejmowanie decyzji w oparciu o różnorodne, a zarazem kompletne źródła informacji. Oznacza to nie tylko niewykluczanie żadnego źródła *a priori*, lecz wręcz troskę, aby uwzględnić źródła nieznane. Zasady rozeznawania duchowego domagają się również dogłębnego zapoznania się z istniejącymi źródłami. Ignorancja w procesie rozeznawania jest zawsze ciężko zawiniona. Wreszcie konieczna jest uczciwość intelektualna wobec źródeł, a więc gotowość zmiany swojej opinii pod ich wpływem.

Gdy zatem ostatnie synody o małżeństwie i rodzinie oraz związane z nimi dyskusje przedstawia się jako czas „rozeznawania” i podkreśla wyjątkową swobodę wypowiedzi na nich panującą – niezrozumiałe, niepokojące i sprzeczne z zasadami rozeznawania wydaje się praktyczne pominięcie nauczania św. Jana Pawła II i Benedykta XVI oraz wymaganie, aby „kierować się optyką duszpasterską, jaką Nadzwyczajny Synod zapoczątkował w oparciu o Sobór Watykański II i Magisterium Papieża Franciszka”²⁷.

²⁶ Zob.: A. Sarmiento, *Enchiridion Familiae*, Navarra 2004. Wersja elektroniczna: <http://www.enchiridionfamiliae.com/index.php> [dostęp: 10.05.2020].

²⁷ Zob.: *Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Reinhard Marx, anlässlich der Pressekonferenz zum Abschluss der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Hildesheim am 26. Februar 2015: 7. Bischofssynode in Rom im Oktober 2015*, s. 7–8. Zob. także: *Lineamenta 2015. Pytania służące recepcji i pogłębieniu „Relacji Synodu”*. Pytanie wstępne, odnoszące się do wszystkich sekcji *Relacji Synodu*. Część I: Słuchanie: kontekst i wyzwania dotyczące rodziny: „Odnowiona droga, wytyczona przez Synod nadzwyczajny, wpisana jest w szerszy kontekst kościelny, wskazany przez adhortację *Evangelii gaudium* papieża Franciszka, wychodząc od «peryferii egzystencjalnych» z duszpasterstwem nacechowanym «kulturą spotkania», zdolną do rozpoznania wolnego dzieła Pana, także poza naszymi zwyczajnymi schematami i do przyjęcia, bez zawstyżenia tego stanu «szpitala polowego», który jest bardzo korzystny dla głoszenia Bożego miłosierdzia. Tym wyzwaniom odpowiadają paragrafy pierwszej części «Relacji Synodu», gdzie przedstawiono aspekty tworzące konkretniejsze ramy odniesienia odnośnie do rzeczywistej

To pominięcie jest oczywiste. Odwołania do ich nauczania w *Instrumentum laboris 2015* na pozór są liczne. Gdy jednak bliżej się im przyjrzeć, okazują się pozorne. W rzeczywistości dokument ten nie korzysta, a nawet nie nawiązuje do jakichkolwiek elementów nauczania św. Jana Pawła II, św. Pawła VI ani Benedykta XVI.

Czułość jako wartość ewangelizacyjna

Oczywiście młodzi podejmują współżycie przedmałżeńskie i zamieszkują wspólnie również dlatego, że rozpaczliwie szukając bliskości emocjonalnej, pragną kogoś, kto zauważy w nich dobro, dla kogo będą wyjątkowi, bo nie doświadczyli tego ze strony swoich rodziców. Wielu z nich lęka się trwałych zobowiązań albo nie widzi ich sensu. Mają o to żal do rodziców, którzy często porzucili nie tylko współmałżonka, ale i własne dzieci.

Szansą, jaką możemy dać tym młodym, jest prawda o życiu małżeńskim ich rodziców. Prawda mówiona z miłością i szacunkiem, ale bez jej relatywizowania. Nauczanie Kościoła będzie w oczach dzieci z rozbitej i powtórnie zrekonstruowanej rodziny niewiarygodne, jeżeli będzie głosiło, że „nic się nie stało”. One bowiem bardzo mocno czują we własnym sercu i na własnej skórze, że się stało. Nawet ich rodzice często mówią: dziecko, nie idź naszą drogą.

Desakralizacja instytucji małżeństwa

Jeżeli relacja z Bogiem staje się nieosobowa, wyzuta z zażyłości i oparta przede wszystkim na wzajemnych świadczeniach, a równocześnie jeżeli depersonalizują się relacje w ciele, tak iż kierują nimi raczej zmysły i pożądanie, wówczas małżeństwo oscyluje w kierunku kontraktu zależnego całkowicie od człowieka. Łatwo wtedy o stwierdzenia, że jest rzeczywistością dobrą i wzniosłą, ale zupełnie świecką. Trudno przebić się świadomości, że

sytuacji rodzin, w których obrębie należy kontynuować refleksję. Zaproponowane poniżej pytania, z wyraźnym odniesieniem do aspektów pierwszej części *Relacji Synodu*, mają ułatwić należyty realizm w refleksji poszczególnych episkopatów, unikając formułowania przez nie odpowiedzi według schematów i perspektyw właściwych duszpasterstwu czysto stosującemu doktrynę, które nie respektowałyby wniosków nadzwyczajnego zgromadzenia Synodu i oddaliłyby ich refleksję od już wytyczonej drogi” (tłum. KAI).

główny przekaz Objawienia: „Bóg miłuje swój lud”, zostaje wypowiedziany również żywymi i konkretnymi słowami, poprzez które mężczyzna i kobieta wyrażają swoją miłość małżeńską. Wiąż ich miłości staje się obrazem i znakiem Przymierza łączącego Boga z Jego ludem (FC 12).

Grzech nie musi przestaniać prawdy

Wiele osób, będąc w powtórnych związkach, żyje wiarą, praktykuje, a nawet angażuje się w życie parafii, zgodnie z zalecaniami 84 numeru *Familiaris consortio*. Uczestniczą w niedzielnej Eucharystii, różnych nabożeństwach (Koronka do Miłosierdzia Bożego, nabożeństwo majowe, czerwcowe, różaniec w październiku) i pielgrzymkach, co rozwija ich poczucie przynależności do wspólnoty parafialnej. Dbają o religijne wychowanie dzieci. Szukają wsparcia w małych grupach (np. Odnowa w Duchu Świętym, Oaza, Ruch Rodzin Nazaretańskich, Żywy Różaniec, Wspólnota Krwi Chrystusa). Rozmawiają z kapłanami, w naturalny sposób korzystając z poradnictwa duchowego. Wielu z nich angażuje się np. w pracę zespołów charytatywnych Caritas. Pragną też wspierać umiejętnościami i możliwościami swoją parafię bądź działalność Kościoła. Wielu z nich traktuje to jako ekspiację za rozpad małżeństwa. Nie mają pretensji do Boga ani do Kościoła. Przez lata nabrali pokory i świadomości również własnych błędów. W przyjaznej atmosferze przyjmują w swoim domu kapłanów z wizytą duszpasterską. Rozumieją istotę Komunii eucharystycznej. Nie uzurpują do niej prawa. Zwierają się tylko, że czują za Komunią „tęsknotę i głód”²⁸. Uczestniczą w życiu parafii na ogólnych zasadach. Od ponad 30 lat w różnych stronach Polski rozwija się regularne duszpasterstwo związków niesakramentalnych. Ostatnio działania duszpasterskie bardzo mocno dopełnia Wspólnota Trudnych Małżeństw „Sychar”²⁹.

²⁸ M. Paciuszkiewicz, *Tęsknota i głód. O ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych*, Kraków 1993. Tytuł nawiązuje do *post communio* z 27 Niedzieli Zwykłej: „Wszchemogący Boże, spraw, aby udział w tym Sakramencie zaspokoił głód i pragnienie naszej duszy i przemienił nas w Chrystusa, którego przyjmujemy”.

²⁹ Zob.: Sychar, *Wspólnota Trudnych Małżeństw „Sychar”*, Kraków 2015; A. Jedna, *Ile jest warta twoja obrączka. Książka dla pragnących kochać mimo wszystko*, Kraków 2014; idem, *Sychar. Jak kochać nieślubne dzieci? Powroty z niesakramentalnych związków. Świadectwa*, Kraków 2015.

Prawda wyzwala

Równocześnie jednak o wiele liczniejsza grupa prezentuje postawę zupełnie przeciwną. Nie można powiedzieć, że zdystansowali się do Kościoła, gdyż oni niestety nigdy nie byli blisko Kościoła. Jak przed zawarciem sakramentu małżeństwa i po jego zawarciu nie uczestniczyli w niedzielnej Eucharystii, tak nie uczestniczą i teraz. Jak wcześniej nie szukali kontaktu z parafią czy w ogóle z duszpasterstwem, tak i teraz nie odpowiadają na różnego rodzaju zaproszenia czy duszpasterskie propozycje.

Szansą dla nich byłoby spojrzenie w prawdzie na siebie samych i na całą sytuację. Oni potrzebują nawrócenia. Muszą uświadomić sobie, że nie tylko oni mają problem, ale że oni stwarzają też problemy dla innych: dzieci i młodzież, narzeczeni, młodzi małżonkowie i małżonkowie ze stażem, którzy pochodzą z ich rodzin mają zupełnie inne podejście i zupełnie inne możliwości układania własnego życia w małżeństwie i rodzinie.

Nowe wyzwania duszpasterskie

Ani ludzi w powtórnych związkach, ani dzieci poranionych rozpadem małżeństwa ich rodziców nie można pozostawić samym sobie. Ich problemy to poważne i pilne wyzwania duszpasterskie. Takim wyzwaniem są młodzi, którzy chcą, ale nie potrafią kochać. Problemem jednak rodzi się stąd, że syn nie widział, jak jego ojciec kocha mamę; córka nie miała szansy zobaczyć, jak reaguje kochająca i kochana kobieta.

Wyzwaniem duszpasterskim są młodzi i małżonkowie, którym brak poczucia własnej wartości. Problem rodzi się jednak stąd, że córka nie doświadczyła ze strony ojca podziwu, wsparcia, miłości. Psychologia pokazuje, że porzucenie przez rodzica jest bardziej traumatycznym przeżyciem dla dziecka niż jego śmierć.

Wyzwaniem duszpasterskim są młodzi, którzy boją się trwałych zaangażowań. Problem jednak rodzi się stąd, że ich ojciec porzucił mamę, a dzieci musiały patrzeć, jak kocha inne dzieci, natomiast spotkania z nimi traktuje jak obowiązek: spóźnia się i przekłada terminy.

Wyzwaniem duszpasterskim jest przemoc w domu. Zarówno ta ukrywana w rodzinach, jak ta otwarta i brutalna.

Wyzwaniem duszpasterskim są związki po rozpadzie małżeństwa sakramentalnego. Problem jednak rodzi się z tego, że dzisiaj żyjący w powtórnych związkach w wielu wypadkach jako dzieci byli świadkami kłótni przy okazji rozejścia ich rodziców. Potem – może nawet jako już młodzi małżonkowie – widzieli, jak

ich rodzice ułożyli sobie życie z innymi. Anty-świadectwo życia rozwodzących się i rozwiedzionych rodziców doprowadziło ich do zgubnego przekonania, że wierność i nierozzerwalność nie są bezwzględnie nienaruszalnymi wartościami.

Pozytywny przekaz o małżeństwie

Ważny jest pozytywny przekaz o małżeństwie. Tym bardziej że w przestrzeni publicznej nasila się przekaz lekceważący i negatywny. Tymczasem w dyskusji związanej z synodem małżeństwa sakramentalne, wierne oraz cała duchowość małżeńska, czy, jak kto woli, etos małżeństwa i rodziny są praktycznie nieobecne. Przede wszystkim mówi się o związkach poranionych i o nie się troszczy. Trzeba zachować proporcje. Zapytał mnie 14 października 2014 roku na Twitterze Rady KEP ds. Apostolstwa Świeckich pan Thomas Kycia, korespondent Radia Watykańskiego z Niemiec: „Jesteśmy *zwykłym* sakramentalnym małżeństwem. Kiedy synod zajmie się nami i naszymi wyzwaniem? Czy musimy stać się trudnym przypadkiem?”.

Jaki jest nasz przekaz o małżeństwie, ludzie oceniają sami, na podstawie całości naszych wypowiedzi. Powiedziała mi dojrzała wewnętrznie i aktywna w środkach społecznego przekazu kobieta, która za kilka tygodni zawrzeć miała sakrament małżeństwa: „Dla nas, którzy myślimy o małżeństwie jednym, wyłącznym i na zawsze, czymś bardzo smutnym i niepokojącym jest przesadnie pozytywne mówienie, w związku z synodem, o rozwiedzionych w powtórnych związkach”. Musimy mieć świadomość, że wbrew naszym intencjom wypowiedzi w duchu mentalności rozwodowej są negatywnym przekazem zarówno dla wchodzących w życie małżeńskie, jak i dla próbujących uratować swoje małżeństwo.

Przekaz pozytywny to nie znaczy przemilczający prawdę o grzechu i wyrządzanym złu. Apele o „życzliwość” dla żyjących w powtórnych związkach wypływają z troski pasterskiej o tych ludzi. Trzeba jednak dbać o bardziej precyzyjne ich formułowanie. Nie może tego typu wypowiedziom zabraknąć duszpasterskiej wyobraźni i realizmu. Po pierwsze, nie jest prawdą, że żyjący w powtórnych związkach spotykają się generalnie z nieżyczliwością. Jeżeli zaś tego typu związki są nieakceptowane społecznie albo jeśli rodzina i bliscy uświadamiają zainteresowanym – w imię odpowiedzialności za nich – moralne zło takich sytuacji, jest to godne pochwały apostołstwo świeckich.

Św. Jan Paweł II mówił w Fuldzie 17 listopada 1980 roku:

zdają się z tej słabości człowieka czynić pierwszą zasadę wszystkiego i ogłaszać ją jako prawo człowieka. Tymczasem Chrystus uczy nas, że człowiek ma przede

wszystkim prawo do swojej wielkości. Ma prawo do tego, co go przerasta (...). W tym objawia się potęga łaski³⁰.

Następnego zaś dnia przestrzegał: „Ewangelia nie zawsze podoba się ludziom (...); nie wolno jej fałszować, by się ludziom przypodobać (...). Może się wydawać niekiedy twardą mową, a ten, kto ją głosi może stać się znakiem sprzeciwu”³¹.

Rodzina jako podmiot ewangelizacji

Papież Franciszek podkreśla, że ze względu na dzisiejsze uwarunkowania życia w małżeństwie i rodzinie – chociażby na bardzo liczne rodziny patchworkowe – trzeba zintensyfikować apostołstwo świeckich. Każda rodzina katolicka powinna być nie tylko „przedmiotem” ewangelizacji, ale równocześnie jej „podmiotem”. Należy zdecydowanie podkreślić, że nie chodzi tutaj o scedowanie na świeckich zadań pastoralnych powierzonych duchowieństwu, lecz o realną służbę Ewangelii całym życiem, zgodne z zasadą: „Nikt z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie. Jeżeli bowiem żyjemy – żyjemy dla Pana. Jeżeli zaś umieramy – umieramy dla Pana. I w życiu więc i w śmierci należymy do Pana” (Rz 14,7). Chodzi o to, aby żyć „specyficznym, świeckim powołaniem” (LG 38), „być w świecie” jak zaczyn czy jak dusza świata (LG 31), ale nie być „ze świata”, a w ten sposób nie tylko prowadzić „działalność ewangelizacyjną”, ale wnosić Ewangelię w taki sposób i tam, gdzie to realnie potrzebne.

Rodzina ewangelizuje poprzez samo swoje istnienie

Należy rozumieć i pamiętać – zarówno w przepowiadaniu, jak i przy organizacji życia duszpasterskiego – że „rodzina jest powołana, by prowadzić dzieło ewangelizacyjne w jej właściwy i oryginalny sposób, inaczej, niż ma to czynić pojedynczy wierny na mocy swego chrztu”. Ponieważ sakrament małżeństwa

nadaje specyficzny wymiar powołaniu chrzcielnemu (...), dlatego rodzina jest powołana, by ewangelizować poprzez samo swoje istnienie. Samo

³⁰ Jan Paweł II, *L'omelia per le associazioni di apostolato dei laici a Fulda, 18 XI 1980*, nr 4, [w:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/2, Watykan 1980, s. 1317.

³¹ Jan Paweł II, *L'omelia per i sacerdoti e i seminaristi a Fulda, 17 XI 1980*, nr 8, [w:] *Insegnamenti...*, dz. cyt., s. 1285.

sedno jej zbawczej misji w świecie określają dwie fundamentalne wartości: miłość i życie. (...) Rodzina chrześcijańska jest zatem strukturą ewangelizującą *in acto*³².

Trzeba przypomnieć, że „w Kościele za pierwszy środek ewangelizowania należy uważać świadectwo życia prawdziwie chrześcijańskiego” (EN 41).

Świeccy „żyją w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i obowiązków świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których niejako utkana jest ich egzystencja” (LG 31). W tym świecie prowadzą normalne życie, uczą się, pracują, utrzymują ze sobą różnorakie kontakty: przyjacielskie, społeczne, zawodowe, kulturalne itd. Sobór traktuje ich stan nie jako zwykły fakt, zewnętrzny i środowiskowy, ale jako rzeczywistość, która osiąga swój pełny sens w Jezusie Chrystusie (LG 48).

Nie muszą się oni wyrzekać swojego miejsca w świecie. (...) Chrzest bowiem nie odrywa świeckich od świata, lecz powierza im powołanie, które właśnie w świecie, wewnątrz świata, winno się urzeczywistnić (ChL 15);

tam ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym *przyczyniali się do uświęcenia świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako*, i w ten sposób przykładem zwłaszcza swego życia promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa (LG 31).

Ten kierunek zaangażowania rodzin w ewangelizację jest obecny już od dawna w nauczaniu Kościoła, lecz niekoniecznie dostatecznie urzeczywistniany. Już dekret soborowy uświadamia, że „ani troski rodzinne, ani inne sprawy świeckie nie powinny pozostawać poza sferą ich życia duchowego” (AA 4). Synod poświęcony powołaniu i misji świeckich w Kościele zwraca natomiast uwagę, by nie klerykalizować świeckich, nie wysługiwać się nimi, ale umożliwiać im spełnianie „im właściwego” powołania:

Świecki charakter laikatu jest [bowiem] pojęciem o znaczeniu nie tylko socjologicznym, ale przede wszystkim teologicznym. Można go zrozumieć tylko w świetle stwórczego i odkupieńczego aktu Boga, który powierzył świat ludziom, aby uczestniczyli w dziele stworzenia, wyzwalał je spod działania grzechu i by sami dążyli do świętości poprzez małżeństwo, wybór celibatu, życie rodzinne, zawodowe, a także wielorakie formy działalności społecznej (ChL 17).

³² Papińska Rada ds. Rodziny, *Rodzina a ludzka prokreacja*, dz. cyt., 28.

Ewangelizacja *ad intra* w rodzinie

W konsekwencji zwyczajne postawy – przeżywane z Bogiem i dla Boga – które składają się na życie rodzinne, adhortacja *Familiaris consortio* określa jako „sposoby ewangelizowania właściwe rodzinie”³³ oraz przedstawia ich podstawowe treści. Takiej wizji życia rodzinnego papież Franciszek poświęcił swoje katechezy środowowe, głoszone między nadzwyczajnym a zwyczajnym synodem o rodzinie³⁴.

Zgodnie z niezmiennym nauczaniem u podstaw zaangażowania w służbę Ewangelii leży troska o to, by własna rodzina była domowym Kościołem (LG 11; AA 11). Stąd też ustawiczne kształtowanie i podtrzymywanie atmosfery domu chrześcijańskiego jest rzeczywistym działaniem ewangelizacyjnym. Każdy człowiek powinien znaleźć w nim atmosferę pokoju, modlitwy, spokojnej radości i pokornego zawierzenia Bogu. Spoglądając na małżonków oraz na ich relacje z dziećmi i dziadkami, powinien za każdym razem zostać urzeczony pięknem rodziny chrześcijańskiej. Życie rodzinne powinno dodawać mocy i nadziei ludziom przeżywającym trudności rodzinne, a błądzących wzywać do nawrócenia³⁵.

Miłość małżeńska i rodzinna przeżywana z prostotą na co dzień (CT 36), „ustawiczne promieniowanie radością miłowania” (FC 52), a przede wszystkim uświęcanie rzeczywistości ziemskiej pośród codzienności są pierwszymi darami dla Kościoła i głównymi świadectwami wobec świata.

Trzeba też bardzo mocno podkreślić, że rodzice powinni czuć się rzeczywiście odpowiedzialni za wychowanie w wierze swoich dzieci. „Jeśli bowiem ktoś nie umie stanąć na czele własnego domu, jakże będzie się troszczył o Kościół Boży” (1 Tym 3,5). FC 53,54 głosi, że „posługa ewangelizacyjna rodziców chrześcijańskich jest swoista i nie do zastąpienia”: mają oni być dla nich pierwszymi zwiastunami i świadkami wiary (AA 30). Mają kłaść konieczne fundamenty, na których inni będą mogli budować. Chodzi o zwyczajne, ale bezcenne postawy: jak najczęstsze rozmowy z dziećmi o Bogu, aby wprowadzić je w świat wiary (obraz Boga, Rok liturgiczny, Pismo Święte), nauczanie nie tylko formuł, ale zażyłości z Bogiem, w którego obecności się żyje i którego spotyka się w sakramentach. Trzeba też uczyć dzieci przyjaźni ze świętymi oraz przygotowywać je do zadań apostoelskich, od najmłodszych lat przyzwyczajając do wspomagania

³³ Tamże. Adhortacja w wielu miejscach używa tego określenia, a jej 50 numer nosi tytuł *Właściwe i specjalne zadania rodziny w Kościele* (łac.: *Familia christiana adigitur ut proprio singularique modo actuosas et conscias partes sustineat in Ecclesiae missione*, wł.: *Un compito ecclesiale proprio e originale*).

³⁴ Zob.: Franciszek, *Rodzina uratuje świat*, Gliwice 2016.

³⁵ Zob.: tamże, s. 38–70.

ubogich, odwiedzania chorych oraz myślenia o innych, a nie tylko o sobie. Wreszcie trzeba przygotować dzieci do szczęśliwego życia w małżeństwie. Aby ta ewangelizacja miała sens, należy pokazywać, że to, czego uczy się swoje dzieci, jest tym samym, czym żyje się na co dzień. Za św. papieżem Pawłem VI powtarzamy przecież: „Człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków niż nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami”³⁶.

Ewangelizacja *ad extra* w rodzinie

Adhortacja *Familiaris Consortio* zwraca równocześnie uwagę na właściwe rodzinie i tylko dla niej dostępne formy działalności misyjnej. Powinna ona mieć miejsce szczególnie wtedy

gdy któryś z członków rodziny nie wierzy lub nie praktykuje konsekwentnie. W tym przypadku inni członkowie rodziny – okazując mu szacunek, troskę i szczerą miłość, winni dawać mu żywe świadectwo ich wiary, które by go pobudziło i podtrzymało na drodze ku pełnemu przyłgnięciu do Chrystusa Zbawiciela (FC 54).

Zaangażowanie rodziny katolickiej w ewangelizację polega też na tym, że usiłuje ona być „znakiem dla rodzin, które jeszcze nie wierzą, i dla tych rodzin chrześcijańskich, które już nie żyją konsekwentnie wedle otrzymanej wiary” (LG 35, AA 11).

Szeroko opisuje to dekret Soboru Watykańskiego II poświęcony apostołstwu świeckich:

Apostolstwo w środowisku społecznym, a mianowicie staranie się o kształtowanie w duchu chrześcijańskim sposobu myślenia i obyczajów, praw oraz ustroju własnej społeczności, jest tak dalece zadaniem i obowiązkiem świeckich, że inni nigdy nie potrafią go należycie wypełnić (...). Tutaj uzupełniają świadectwo życia świadectwem słowa. Tutaj, w środowisku pracy czy zawodu, studiów czy miejsca zamieszkania, rozrywki czy spotkań towarzyskich, mają odpowiedniejszą sposobność wspomaganie braci. To posłannictwo Kościoła w świecie wypełniają świeccy przede wszystkim przez zgodność życia z wiarą, dzięki czemu stają się światłością świata; przez swoją rzetelność w każdym zajęciu, dzięki której pociągają wszystkich do umiłowania prawdy i dobra, a wreszcie do Chrystusa i Kościoła; przez miłość braterską, dzięki której biorą udział w życiu, pracach,

³⁶ Paweł VI, *Przemówienie do członków „Concilium de Laicis”*, 2 X 1974.

cierpieniach i dążeniach swych braci, powoli i niepostrzeżenie przygotowują serca wszystkich na działanie łaski zbawczej; przez ową pełną świadomość swojej roli w budowaniu społeczeństwa, dzięki której z chrześcijańską wielkodusznością starają się wypełniać swoje czynności domowe, społeczne i zawodowe. Tą drogą ich sposób postępowania przenika powoli środowisko, w którym żyją i pracują. To apostołstwo winno obejmować wszystkich ludzi danego środowiska i nie pomijać żadnego dobra duchowego czy doczesnego, które da się osiągnąć. Prawdziwi jednak apostołowie, nie zadawalając się tylko samą tą działalnością, usiłują głosić Chrystusa bliźnim także i słowem. Wielu bowiem ludzi może usłyszeć Ewangelię i poznać Chrystusa jedynie za pośrednictwem bliskich im osób świeckich (AA 13).

Nie powinno się zapominać o tym, że [scharakteryzowana powyżej] postęga, którą małżonkowie i rodzice chrześcijańscy wypełniają na rzecz Ewangelii, jest zasadniczą postugą kościelną, czyli o tym, że wchodzi ona w kontekst całego Kościoła jako wspólnoty ewangelizowanej i ewangelizującej (FC 53).

Oczywiście rodzina ma obowiązek czynić to przy poszanowaniu swojej tożsamości, czyli nie zaniedbując podstawowego powołania, aby być żoną, mężem, dziećmi czy dziadkami. Nie wystarczy powiedzieć „Korban, to znaczy darem złożonym w ofierze jest to, co miało być ode mnie wsparciem dla ciebie” (zob.: Mk 7,11). Ewangelizacja, która odwoziłaby od życia rodzinnego, jest niedopuszczalna. Ewangelizujemy przecież po to, aby życie rodzinne przepoić Ewangelią.

Podsumowanie

Sytuacja współczesnej rodziny uległa radykalnym przemianom. Nie zmienił się jednak i nie zmieni zamysł Boży wobec małżeństwa i rodziny. Wymogiem ewangelizacji we współczesnych uwarunkowaniach jest więc to, co w czasach Soboru Watykańskiego II nazywano *aggiornamento*. Trzeba odwieczne i niezienne treści wyrażać współczesnym językiem. Oceniając realistycznie zachodzące zmiany, trzeba dążyć do tego, by życie rodzinne kształtować w perspektywie wiary, a zatem w kluczu sakramentalnym i eucharystycznym. Równocześnie trzeba zgłębiać prawdę teologiczną o relacjach w ciele oraz tłumaczyć sens życia sakramentalnego w małżeństwie. Jak widać, zadania są odwieczne i niezienne. Trzeba tylko szukać języka, który wypowie je w sposób zrozumiały dla ludzi uwarunkowanych współczesnością.

Bibliografia

- Antonelli E., *Crisi del Matrimonio & Eucharistia*, Milano 2015.
- Antonelli E., *Per vivere l'Amoris laetitia*, Milano 2016.
- Barbarin P., *L'Évangile du mariage. Inauguration de l'Année académique de l'Institut Jean-Paul II, Rome, 28 octobre 2014*, <https://fr.zenit.org/articles/l-evangile-du-mariage-par-le-card-barbarin/> [dostęp: 8.12.2014].
- Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, Kraków 2019.
- Benedykt XVI, *Nelle reazioni al mio testo Dio non appare affatto*, www.tempi.it/benedetto-xvi-nelle-reazioni-al-mio-testo-dio-non-appare-affatto/ [dostęp: 27.08.2019].
- Caffarra C., *Scritti su Etica, Famiglia e Vita*, Siena 2019.
- Dizionario su sesso, amore e fecondità*, J. Noriega (red.), Siena 2019.
- Dulles A., *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2003.
- Echivard N., *Femme qui-es-tu?*, Lyon 1987.
- Franciszek, *Gdzie zaczyna się nieba*, Anioł Pański 16 VIII 2015, „L'Osservatore Romano” wersja polska, 9 (2015), s. 37.
- Franciszek, *Znaczenie „Chleba życia”*, Anioł Pański 9 VIII 2015, „L'Osservatore Romano” wersja polska, 9 (2015), s. 35.
- Franciszek, *Rodzina uratuje świat*, Gliwice 2016.
- Gałuszka P., *Karol Wojtyła i Humanae vitae* Warszawa 2018.
- Granados J., *Eucaristia e divorzio: cambia la dottrina?*, Siena 2015.
- Granados J., *Una sola carne in un solo spirito. Teologia del matrimonio*, Siena 2014.
- Grygiel S., *Il „principio” che è per sempre. L'incontro, l'amore, il sacramento del matrimonio*, Siena 2015.
- Grygiel S., *Na ścieżkach prawdy. Rozmawiając z Janem Pawłem II*, Poznań 2013.
- Grygiel S., *Od początku – na zawsze. Miłujmy prawdę małżeństwa*, Poznań 2015.
- Jan Paweł II, *L'omelia per i sacerdoti e i seminaristi a Fulda, 17 XI 1980*, nr 8, [w:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* III/2, Watykan 1980, s. 1285.
- Jan Paweł II, *L'omelia per le associazioni di apostolato dei laici a Fulda, 18 XI 1980*, nr 4, [w:] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/2, Watykan 1980, s. 1317.
- Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, Watykan 1987.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Watykan 1999.
- Jedna A., *Ile jest warta twoja obrączka. Książka dla pragnących kochać mimo wszystko*, Kraków 2014.
- Kasper W., *Il matrimonio cristiano*, Brescia 2014.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*.
- Lubowicki K., *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2005.
- Melina L., *Conversione pastorale per famiglia: sì, ma quale? Contributo del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II al Sinodo*, Siena 2015.
- Melina L., *I primi anni di matrimonio. La sfida pastorale di un periodo bello e difficile*, Siena 2014.
- Melina L., *La soggettività morale del corpo (VS 48)*, Siena 2012.
- Melina L., *Miłować ludzką miłość. Dziedzictwo myśli Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 2010.
- Melina L., *Quale pastorale familiare dopo Amoris laetitia*, Siena 2016.

- Melina L., *Wyzwania Amoris laetitia dla teologa moralisty*, „Teologia i Moralność” 13 (2018), nr 1 (23).
- Merecki J., *Persona e famiglia. L'eredità di San Giovanni Paolo II nel dibattito attuale*, Siena 2016.
- Muizon E. de, *Un corps pour se donner. Aimer en vérité selon saint Jean-Paul II*, Tours 2018.
- Müller G., *Chrystus jest zawsze nowoczesny*, Łomża 2018.
- Müller G., *La speranza della famiglia*, Milano 2014.
- Müller G., *Nadzieja rodziny*, Kraków 2014.
- Müller G., *Rodzina nadzieją Kościoła – Kościół nadzieją rodziny*, [w:] *Ewangelia małżeństwa i rodziny*, Toruń 2015, s. 13–25.
- Ouellet M., *Divine ressemblance. Le mariage et la famille dans la mission de l'Eglise*, Quebec 2006.
- Ouellet M., *Mistero e Sacramento dell'Amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Siena 2017.
- Paciuszkiewicz M., *Tęsknota i głód. O ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych*, Kraków 1993.
- Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, Wrocław 2000.
- Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina a ludzka prokreacja*, Warszawa 2008.
- Paweł VI, *Discours à l'Organisation des Nations Unies à l'occasion du 20ème anniversaire de l'organisation*, 4 X 1965.
- Paweł VI, *Populorum progressio*, Watykan 1967.
- Paweł VI, *Przemówienie do członków Concilium de Laicis*, 2 X 1974.
- Paweł VI, *Przemówienie podczas ostatniej sesji publicznej Soboru Watykańskiego II*, 7 XII 1965: *Il valore religioso del Concilio*.
- Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Reinhard Marx, anlässlich der Pressekonferenz zum Abschluss der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Hildesheim am 26. Februar 2015: 7. Bischofssynode in Rom im Oktober 2015*.
- Perez-Soba J., *La pastorale familiare. Tra programmazioni pastorali e generazione di una vita*, Siena 2013.
- Perez-Soba J., *Misericordia, verità pastorale*, Siena 2014.
- Perez-Soba J., *Sapere portare il vino migliore. Strade di pastorale familiare*, Siena 2014.
- Pinton D., *Il sacramento del Matrimonio. Patto d'amore verso la Santità*, Bodoglie 2010.
- Ruth Institute Releases Study on the Role of "Sexual Orientation" in the Catholic Clerical Sex Abuse Scandal*, <http://www.ruthinstitute.org/receding-waves-background> [dostęp: 10.05.2020].
- Sarmiento A., *Enchiridion Familiae*, Navarra 2004. Wersja elektroniczna: <http://www.enchiridionfamiliae.com/index.php> [dostęp: 10.05.2020].
- Sarmiento A., *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002.
- Schumacher M.M., *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, Warszawa 2008.
- Scola A., *Il mistero nuziale. 1. Uomo-Donna*, Mursia 1998.
- Scola A., *Il mistero nuziale. 2. Matrimonio-Famiglia*, Mursia 2000.
- Scola A., *Il mistero nuziale. Uomo-Donna. Matrimonio-Famiglia*, Venezia 2014.
- Semen I., *La sexualité selon Jean Paul II*, Paryż 2004.
- Semen I., *La spiritualité conjugale selon Jean-Paul II*, Paryż 2010.

- Sinodo dei Vescovi. XIV Assemblea Generale Ordinaria, *La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo. Lineamenta*, Domande per la recezione e l'approfondimento della Relatio Synodi, www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141209_lineamenta-xiv-assembly_it.html [dostęp: 10.05.2020].
- Sinodo del Vescovi. III Assemblea Generale Straordinaria, *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione. Instrumentum Laboris*, Milano 2014.
- Skrzypczak R., *Wiara i seks. Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie*, Kraków 2015.
- Stefanek S., *We wszystkim Chrystus*, Łomża 2015.
- Sychar, *Sychar. Jak kochać nieślubne dzieci? Powroty z niesakramentalnych związków. Świadectwa*, Kraków 2015.
- Sychar, *Wspólnota Trudnych Małżeństw „Sychar”*, Kraków 2015.

KAZIMIERZ LUBOWICKI (REV. PROF. DR HAB.) – kierownik Katedry Teologii Małżeństwa i Rodziny PWT we Wrocławiu, założyciel i duszpasterz Wspólnoty Rodzin Katolickich „Umiłowany i umiłowana” (1992), sekretarz Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Apostolstwa Świeckich (od 2012). Ekspert KEP podczas synodu o małżeństwie i rodzinie (2015). Recenzent dorobku naukowego kard. Müllera, prefekta Kongregacji Nauki Wiary, w postępowaniu o nadanie mu doktoratu *honoris causa* przez PWT we Wrocławiu. Absolwent teologii duchowości na Teresianum w Rzymie (1985–1990). Autor rozprawy habilitacyjnej *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II* (2005) oraz książki profesorskiej *Elementy duchowości w liturgicznych obrzędach sakramentu małżeństwa w Kościele Zachodnim* (2012).

Małgorzata Pagacz

Akademia Katolicka w Warszawie, Polska
mmpagacz@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4504-9142

Życie konsekrowane wobec relatywizmu w świetle nauczania Benedykta XVI

Consecrated Life Against Relativism
in the Light of Benedict XVI's Teaching

ABSTRACT: This article presents Pope Benedict XVI's juxtaposition of consecrated life and relativism in the contemporary world. The Pope believes that relativism is today one of the most dangerous threats to the Christian faith. Benedict XVI counters this contemporary phenomenon with the answer given by Christianity. The life of the people who are totally devoted to God stays in visible opposition to the contemporary relativistic mentality. Consecrated life translates into the exclusive love for Jesus Christ and the devotion to Him within the Church. Consecrated persons recognise the absolute primacy of God. Through the practice of evangelical counsels, they closely accompany and follow Jesus. Consecrated life, due to its nature, is a testimony of finding and recognizing Jesus Christ as the Truth that one can entrust oneself to.

KEYWORDS: consecrated life, relativism, Benedict XVI, contemporary world, Christian spirituality

ABSTRAKT: Niniejszy artykuł przedstawia zagadnienie życia konsekrowanego wobec relatywizmu we współczesnym świecie na podstawie nauczania papieża Benedykta XVI. Według papieża relatywizm jest dzisiaj jednym z największych zagrożeń dla wiary chrześcijańskiej – Benedykt XVI przeciwstawia mu odpowiedź, jaką daje chrześcijaństwo. W widocznej opozycji do współczesnej mentalności relatywistycznej znajduje się życie osób poświęconych na własność Bogu. Życie konsekrowane realizuje wezwanie do wyłącznej miłości Chrystusa i służby Jemu w Kościele. Osoby zakonne żyją absolutnym prymatem Boga, a przez ślubowanie rad ewangelicznych idą drogą naśladowania Jezusa bardziej z bliska. Natura życia konsekrowanego sprawia, że jest ono świadectwem odnalezienia Jezusa Chrystusa jako Prawdy, której można całkowicie powierzyć siebie.

SŁOWA KLUCZOWE: życie konsekrowane, relatywizm, Benedykt XVI, współczesny świat, duchowość chrześcijańska

Wstęp

Benedykt XVI w swoim nauczaniu niejednokrotnie stawia diagnozę współczesności, w której przyszło żyć Kościołowi. Zjawiskiem, o którym wyjątkowo często mówi papież, jest relatywizm, uważany przez niego za jedno z największych współczesnych zagrożeń dla wiary chrześcijańskiej. Papież opisuje w swoich wypowiedziach wiele nurtów w dzisiejszym świecie, które są rozbieżne z chrześcijaństwem albo wprost znajdują się do niego w opozycji. Wielokrotnie zwraca uwagę na: sekularyzm, laicyzm, relatywizm, ateizm, ateizm praktyczny, agnostycyzm, materializm, niewiarę, nihilizm, indyferentyzm, subiektywizm, indywidualizm, redukcjonizm, konformizm, hedonizm i konsumizm. Sposób, w jaki papież ujmuje tematy: religii, wiary, kultury, prawdy i sumienia, wolności i tolerancji, rozumu i społeczeństwa, wskazuje, że uwaga Benedykta XVI skoncentrowana jest na znaczeniu zjawiska relatywizmu¹. Podczas swego papieskiego nauczania używa tego pojęcia około 150 razy². W dzisiejszym kontekście społecznym i kulturowym rozpowszechniona jest bowiem tendencja do relatywizowania prawdy, do niezwracania na nią uwagi czy do wyrażania do niej niechęci³.

W tej perspektywie można postawić pytanie: jakie jest znaczenie życia konsekrowanego wobec relatywizmu we współczesnym świecie na podstawie nauczania Benedykta XVI? Aby na nie odpowiedzieć, w pierwszym punkcie zostanie przedstawione zagadnienie relatywizmu jako jednego z największych współczesnych zagrożeń. W drugim punkcie nastąpi prezentacja odpowiedzi Benedykta XVI na to zjawisko. W trzecim natomiast znajdzie się rozwiązanie postawionego problemu – wyjaśnione zostanie, w jakim sensie życie konsekrowane jest przeciwieństwem relatywizmu na podstawie nauczania papieża.

Relatywizm jako jedno z największych współczesnych zagrożeń

Poważny problem współczesnego świata zachodniego, jakim jest relatywizm, Benedykt XVI konsekwentnie sygnalizuje i opisuje, począwszy od homilii wygłoszonej podczas Mszy świętej na rozpoczęcie konklawe, na którym zostaje wybrany papieżem. Co więcej, na niebezpieczeństwo szerzącego się relatywizmu

¹ Zob.: A. Nichols, *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajska, Kraków 2006, s. 414.

² Zob.: J. Warzeszak, *Wiara wobec relatywizmu*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1 (2012), s. 57.

³ Zob.: Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, nr 2 (dalej: CV).

zwraca uwagę również przed swym wyborem na Stolicę Piotrową⁴. W Orędziu z okazji XXVI Światowego Dnia Młodzieży w Madrycie Benedykt XVI podaje sformułowanie, które można uznać za zwięzłą definicję rozważanego terminu. Píše on o rozpowszechnionym relatywizmie, „w myśl którego wszystko jest tak samo ważne i nie istnieje żadna prawda ani żaden absolutny punkt odniesienia”⁵. Relatywizm nie prowadzi do prawdziwej wolności, lecz do niepewności, zagubienia i do ulegania panującej modzie. Skutkuje on tym, że wielu ludzi nie ma trwałych punktów odniesienia, na których mogliby zbudować swoje życie, lecz doświadczą poczucia głębokiej niepewności⁶. Relatywizm podważa istnienie obiektywnej prawdy i możliwość dojścia do jej obiektywnego poznania. Ponadto zaprzecza nienaruszalności zasad moralnych. Benedykt XVI w swoim nauczaniu wyjaśnia, w jaki sposób relatywizm, kwestionujący obiektywną prawdę i zasady etyczne, wpływa na postrzeganie człowieka i współczesnego świata. Wskazuje tym samym, że nurt ten może mieć różne oblicza – mówi nie tylko o relatywizmie w odniesieniu do prawdy⁷ i relatywizmie moralnym lub etycznym⁸, ale także: kulturowym⁹, religijnym¹⁰, społecznym¹¹ i politycznym¹². Relatywizm dotyka wielu obszarów: istnieje relatywizm w zakresie rodziny¹³, wychowania¹⁴, relatywizm w środowiskach akademickich¹⁵ i w środkach społecznego przekazu¹⁶.

⁴ Zob. np.: J. Ratzinger, *Wiara i teologia dzisiaj*, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 3 (1997), s. 47–53 (dalej: OR); tenże, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 135.

⁵ Benedykt XVI, Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży, 6 VIII 2010, OR 10 (2010), s. 5.

⁶ Zob.: tamże.

⁷ Zob. np.: CV 2.

⁸ Zob. np.: Benedykt XVI, Przemówienie do Kurii Rzymskiej: *Musimy trwać w wierze i czynić dobro*, 20 XII 2010, OR 2 (2011), s. 37–38; tenże, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu* (rozm. P. Seewald), tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 49–50.

⁹ Zob.: CV 26.

¹⁰ Zob. np.: Benedykt XVI, Przemówienie do korpusu dyplomatycznego: *Prawo do wolności religijnej jest pierwszym z praw*, 10 I 2011, OR 2 (2011), s. 39–43; tenże, Przemówienie do Kurii Rzymskiej..., dz. cyt., s. 38.

¹¹ Zob. np.: CV 4.

¹² Zob. np.: J. Ratzinger, *Wiara i teologia dzisiaj*, dz. cyt., s. 48.

¹³ Zob. np.: Benedykt XVI, Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej: *Orzeczenia sądowe muszą odzwierciedlać prawdę o małżeństwie*, 22 I 2011, OR 3 (2011), s. 20.

¹⁴ Zob. np.: CV 61.

¹⁵ Zob. np.: Benedykt XVI, Przemówienie do wspólnoty Katolickiego Uniwersytetu *Sacro Cuore: Ewangelia źródłem prawdziwej kultury*, 21 V 2011, OR 7 (2011), s. 33.

¹⁶ Poszczególne rodzaje relatywizmu omawia szerzej: J. Warzeszak, „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1 (2011), s. 296–318.

Relatywizm to „poddawanie się każdemu powiewowi nauki”¹⁷ (zob.: Ef 4,14) – takie krótkie określenie tego zjawiska podaje Joseph Ratzinger, komentując fragment Listu do Efezjan podczas homilii wygłoszonej do zgromadzonych na konklawe mającym wybrać następcę papieża Jana Pawła II. Zwraca się on do kardynałów, przywołując nauczanie św. Pawła:

Ileż „powiewów nauki” przyniosły nam ostatnie dziesięciolecia, ileż nurtów ideowych, ileż modnych kierunków myślowych... Były one często niczym wzburzone fale, które popychały myślenie wielu chrześcijan niczym małą łódkę z jednej skrajności w drugą: od marksizmu do liberalizmu, aż po libertynizm; od kolektywizmu po radykalny indywidualizm; od ateizmu do mglistego mistycyzmu religijnego; od agnostycyzmu do synkretyzmu i tak dalej. Każdego dnia powstają nowe sekty i urzeczywistnia się to, co mówi św. Paweł na temat „oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu” (Ef 4,14)¹⁸.

Kardynał Ratzinger zauważa, że w obecnych czasach wyznawanie jasno określonej wiary, zgodnej z *Credo* Kościoła, jest często określane jako fundamentalizm, zaś dla wielu jedyną postawą godną współczesnej epoki jest relatywizm¹⁹.

Joseph Ratzinger zwraca uwagę na niebezpieczeństwo relatywizmu jeszcze na wiele lat przed swoim wyborem na papieża. Stwierdza, że relatywizm, który zajął miejsce marksizmu, stanowi obecnie panującą filozofię. Jest on zjawiskiem przede wszystkim europejskim, a w konsekwencji – północnoamerykańskim; znajduje się w bliskim zasięgu postmetafizycznej filozofii europejskiej²⁰. Relatywizm może być definiowany w sposób negatywny i pozytywny. W pierwszym wypadku jest pewną formą „rezygnacji wobec niemożności poznania prawdy”²¹, a w drugim – postawą odwołującą się do „idei tolerancji, poznania dialogicznego i wolności, które zostałyby skrępowane, gdyby przyjęto, że istnieje prawda powszechnie obowiązująca”²². Prefekt Kongregacji Nauki Wiary przyznaje, że relatywizm w dziedzinie polityczno-społecznej jest do pewnego stopnia

¹⁷ J. Ratzinger, Homilia podczas Mszy Świętej *Pro eligendo Romano Pontifice: Ku «dojrzałości» wiary w Chrystusa*, Watykan 18 IV 2005, OR 6 (2005), s. 30.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Zob.: tamże.

²⁰ Zob.: J. Ratzinger, *Wiara i teologia dzisiaj*, dz. cyt., s. 48; A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, dz. cyt., s. 415.

²¹ Zob.: J. Ratzinger, *Wiara i teologia dzisiaj*, dz. cyt., s. 47.

²² Tamże.

uzasadniony²³. Natomiast próba rozszerzania relatywizmu na płaszczyznę etyki i religii jest poważnym niebezpieczeństwem dla Kościoła i wiary chrześcijańskiej.

Relatywizm jest podstawowym problemem, wobec którego stoi dzisiaj wiara chrześcijańska²⁴. Benedykt XVI przestrzega przede wszystkim przed relatywizmem w odniesieniu do prawdy, moralności i religii. Zauważa, że dziś pojęcie prawdy stało się podejrzane, ponieważ zbyt często było ono nadużywane, a w imię prawdy dochodziło do nietolerancji i okrucieństwa. Postawa roszczenia sobie posiadania prawdy przez człowieka budzi uzasadnione obawy i sprzeciw. Prawdy bowiem „nigdy nie mamy, najwyżej ona ma nas”²⁵ – stwierdza papież. Nie można mieć wyłącznego dostępu do prawdy, „pozbyć się jej jednak jako nieosiągalnej – to w istocie działanie niszczycielskie”²⁶. Benedykt XVI stanowczo nie zgadza się ze stanowiskiem – reprezentowanym jednak przez wiele nurtów dzisiejszej filozofii – że człowiek nie jest zdolny do poznania prawdy. Gdyby tak było, nie byłby również zdolny do etosu, a wtedy „nie miałby żadnych norm i trzeba by było tylko uważać, jak się znośnie urządzać, a jedynym liczącym się kryterium stałaby się opinia większości”²⁷. Ta ostatnia natomiast może przybierać groźne formy. Ogromny potencjał niszczycielski w sposób widoczny ujawniły takie systemy jak nazizm i marksizm, które szczególnie znajdowały się w opozycji do prawdy.

Relatywizm jest nurtem tworzącym śmiercionośny klimat dla odkrywania głębszego sensu egzystencji, ponieważ twierdzi, że nie istnieje żadna prawda absolutna, która kierowałaby życiem człowieka. W tym kontekście wyrasta mentalność nieustannej zmienności, niepewności i niestałości, zgodnie z którą nic nie jest ostateczne, a wszystko podlega szybkim zmianom²⁸. Ponadto obecnie Bóg jest wykluczany z życia osób, rozpowszechnia się obojętność na samą wiarę chrześcijańską czy wręcz usiłuje się usunąć ją na margines życia publicznego.

²³ „Żadna opinia polityczna nie jest jedynie słuszna. To co jest relatywne, a więc budowa liberalnego ładu społecznego, nie może być absolutne; właśnie przyjęcie poglądu przeciwnego było błędem marksizmu i teologii politycznych. Ale całkowity relatywizm, także na płaszczyźnie politycznej, nie rozwiązuje wszystkiego. Istnieją formy niesprawiedliwości, które nigdy nie staną się sprawiedliwe (na przykład zabójstwo niewinnych albo odmówienie jednostkom czy grupom ludzi prawa do godności i do życia odpowiadającego tej godności); i odwrotnie – istnieje sprawiedliwość, która nigdy nie może stać się niesprawiedliwością”. J. Ratzinger, *Wiara i teologia dzisiaj*, dz. cyt., s. 47.

²⁴ Tamże, s. 48.

²⁵ Benedykt XVI, *Światłość świata...*, dz. cyt., s. 61.

²⁶ Tamże, s. 62.

²⁷ Tamże.

²⁸ Zob.: R. Słupek, *Benedykta XVI sensotwórcza apologia wiary jako odpowiedź na postmodernistyczny „kryzys sensu i wartości”*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 8 (2013), s. 92.

Benedykt XVI wskazuje, że dziś dochodzi do dramatu fragmentaryczności, co czyni niemożliwym istnienie jednoczącego punktu odniesienia, a ludzie mocno naznaczeni są przez wizję życia sprzeczną z wiarą²⁹. Człowiek obecnych czasów, uwarunkowany przez relatywizm i redukcjonizm³⁰, nosi w sobie jednak silne pragnienie szczęścia i odczuwa potrzebę czegoś, co prowadziłoby „dalej”, co nadawałoby sens życiu codziennemu³¹.

Relatywizm w odniesieniu do prawdy skutkuje relatywizmem moralnym lub etycznym, który nie uznaje obiektywnych norm postępowania. Przestrzegając przed nim, Benedykt XVI stwierdza, że jest

coś złowieszczonego w tym, że wolność i tolerancja tak często oddzielane są od prawdy. Przyczyniają się do tego szeroko rozpowszechnione dzisiaj poglądy, że nie ma prawdy absolutnej, która by kierowała naszym życiem. Relatywizm, poprzez bezkrytyczne nadawanie wartości zgoła wszystkiemu, sprawił, że „doświadczenie” ważniejsze jest od wszystkiego. Jednakże doświadczenie w oderwaniu od refleksji nad tym, co dobre czy prawdziwe, może prowadzić nie do rzeczywistej wolności, lecz do moralnego bądź intelektualnego zamętu, do osłabienia zasad, do utraty szacunku dla samego siebie, a nawet do rozpacz³².

Zdaniem Benedykta XVI do kryzysu moralnego, zwłaszcza w społeczeństwie europejskim, doprowadziło pomylenie prawdy z opinią większości (opierającą się na relatywistycznej demokracji). Dlatego też papież, rozważając zagadnienia dotyczące chrześcijańskiego *Credo*, dochodzi zarazem do kwestii moralnych – stawia pytania o konsekwencje etyczne wyznawanej wiary. Z jego wypowiedzi można wnioskować, że takie podejście jest konieczne z powodu współczesnego zerwania więzi pomiędzy wiarą i moralnością, prawdą i wolnością, kwestionowania specyfiki chrześcijańskiej w teologii moralnej i odłączenia się od duchowości³³. Do relatywizmu moralnego przyczynia się także zamieszanie,

²⁹ Zob.: Benedykt XVI, Przemówienie do uczestników I Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji: *Musimy szukać nowych sposobów skutecznego głoszenia Ewangelii*, 30 V 2011, OR 7 (2011), s. 40.

³⁰ Zob.: tenże, Przemówienie podczas wizyty w rzymskiej siedzibie Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca: *Bez miłości nauka traci swój humanizm*, 3 V 2012, OR 6 (2012), s. 22.

³¹ Zob.: tenże, Czuwanie z młodzieżą w Zagrzebiu: *Trzeba szukać tego, co trwałe i nadaje sens życiu*, 4 VI 2011, OR 7 (2011), s. 10.

³² Tenże, Spotkanie z młodzieżą na nabrzeżu Barangaroo: *Życie jest poszukiwaniem prawdy, dobra i piękna*, Sydney 17 VII 2008, OR 9 (2008), s. 15.

³³ Zob.: A. Niemira, *Od dyktatury relatywizmu do etyki wiary – Benedykta XVI propozycja dla Europy*, „Teologia i Człowiek. Półrocznik Wydziału Teologicznego UMK” 10 (2007), s. 10, 22.

które wprowadza stwierdzenie, że to, co jest prawem obywatelskim, spełnia wymagania moralne³⁴.

Papież pokazuje, że relatywizm przejawia się również w usuwaniu „tolerancji w imię tolerancji”³⁵. W rzeczywistości jest to forma nietolerancji, która chce, by istniały ustalone normy myślenia narzucone wszystkim – są one przekazywane w formie tak zwanej negatywnej tolerancji³⁶. Jest to jednak pozorna wolność, która bazuje jedynie na „wyzwoleniu” od tego, co było wcześniej, a nie prowadzi do prawdy. Ponadto istnieją postawy i zjawiska, które tak naprawdę nie są wyrazem tolerancji, lecz hipokryzji – przykładem może tu być: zgoda na miejsce dla Boga w opinii prywatnej przy równoczesnym wykluczeniu Go z przestrzeni publicznej³⁷.

Dzisiejszy człowiek pozostaje pod silnym wpływem światopoglądu zdominowanego przez relatywizm, który ma ścisły związek z subiektywizmem i indywidualizmem³⁸. Pontyfikat Benedykta XVI cechuje natomiast determinacja, z jaką wypowiada się w kwestiach wartości, których w żadnym wypadku nie wolno negocjować. Papież, uważając relatywizm w odniesieniu do prawdy i moralności za wielkie współczesne zagrożenie, kontynuuje, rozwija i poszerza nauczanie swego poprzednika Jana Pawła II, który zwraca uwagę przede wszystkim na relatywizm etyczny³⁹. Obaj papieże uważają za konieczne przypomnienie i podkreślanie istnienia absolutnych zasad, których nigdy nie wolno przekraczać⁴⁰.

Benedykt XVI mówi nie tylko o relatywizmie, który zdaje się jedyną postawą godną współczesności – jego diagnoza obecnych czasów idzie jeszcze dalej. Już w homilii podczas Mszy św. rozpoczynającej konklawe w 2005 roku kardynał Joseph Ratzinger (jako dziekan Kolegium Kardynalskiego) stwierdza, że „ustanawiany jest rodzaj dyktatury relatywizmu, która nie uznaje niczego

³⁴ Zob. więcej: J. Warzeszak, „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, dz. cyt., s. 299–300; tenże; *Wiara wobec relatywizmu*, dz. cyt., s. 61–62.

³⁵ Benedykt XVI, *Światłość świata...*, dz. cyt., s. 63.

³⁶ Zob.: tamże.

³⁷ Zob.: Benedykt XVI, Homilia z okazji inauguracji Synodu: *Żyjmy mocą Eucharystii*, 2 X 2005, OR 1 (2006), s. 8.

³⁸ Zob. np.: Benedykt XVI, Przemówienie do akademii papieskich: *Tradycja i dialog z kulturami*, 28 I 2010, OR 3–4 (2010), s. 21; tenże, Przemówienie podczas spotkania w weneckiej bazylice św. Marka: *Nie lękajcie się iść pod prąd*, 8 V 2011, OR 7 (2011), s. 42.

³⁹ Zob.: Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 48, 84.

⁴⁰ Roberto de Mattei zauważył, że jest to jedna z cech łączących pontyfikaty Jana Pawła II i Benedykta XVI. Natomiast trudno mu odnaleźć ten wątek w nauczaniu papieża Franciszka. Zob.: *Samotny. Papież niedokończonych reform. Rozmowa z prof. Robertem de Matteim*, „W drodze” 1 (2019), s. 46.

za pewnik, a jedynym miernikiem ustanawia własne ja i jego zachcianki”⁴¹. Sformułowanie to można zarazem uznać za definicję określenia „dyktatura relatywizmu” – która jest dyktaturą o charakterze duchowym i intelektualnym. Papież używa także synonimów tego pojęcia – mówi o: zalewie relatywizmu, dominacji relatywizmu i tyranii relatywizmu. Przestrzega ponadto przed relatywistycznym cynizmem, z zasady odrzucającym lub lekceważącym wszystkie wymogi prawdy i piękna⁴².

Odpowiedź na dyktaturę relatywizmu

Zgodnie z nauczaniem Benedykta XVI wobec szerzącego się relatywizmu, a zwłaszcza jego dyktatury, trzeba wykazać się odwagą i uznać, że człowiek musi szukać prawdy oraz rzeczywiście posiada zdolność jej poznania. Prawda wskazuje na stałe wartości, które ludzkość uczyniły wielką. Papież stwierdza, że „trzeba na nowo uczyć się pokory i w niej ćwiczyć, aby uznać prawdę i pozwolić, aby ona była normatywna”⁴³. Równocześnie konieczne jest znalezienie i przyjęcie kryteriów, które mogłyby zweryfikować i sfalsyfikować prawdę, łącząc ją zarazem z tolerancją.

W kontekście współczesnej mentalności relatywistycznej – która rezygnuje z prawdy, z wszelkiego odniesienia do tego, co transcendentne i okazuje się niezdolna do zrozumienia oraz ustrzeżenia tego, co ludzkie – Benedykt XVI podkreśla, że konieczne jest stawianie na nowo pytania o Boga. Inaczej bowiem nie można przywrócić osobie ludzkiej jej pełnej godności. Człowiek, który „próbuje żyć tylko w sposób pozytywistyczny, w wymiarze tego, co daje się wyliczyć i zmierzyć, w końcu się dusi”⁴⁴ i nieuchronnie dochodzi do kryzysu sensu i wartości. Zdaniem papieża „wszystkie odpowiedzi, które nie sięgają aż do Boga, są za krótkie”⁴⁵. Dlatego pytanie o Boga jest kwestią najważniejszą: pozwala przeciwstawić się mentalności zamkniętej na obiektywną prawdę,

⁴¹ J. Ratzinger, Homilia podczas Mszy Świętej *Pro eligendo Romano Pontifice: Ku «dojrzałości» wiary w Chrystusa*, dz. cyt., s. 30.

⁴² Zob.: J. Warzeszak, „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, dz. cyt., s. 318–319; I. Smentek, *Wymagania wobec kapłanów w nietatwym kontekście współczesności na podstawie wypowiedzi Benedykta XVI związanych z Rokiem Kapłańskim*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1 (2010), s. 145.

⁴³ Benedykt XVI, *Światłość świata...*, dz. cyt., s. 62.

⁴⁴ Tenże, Przemówienie do uczestników XXV zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich: *Pytanie o Boga jest kwestią najważniejszą*, 25 XI 2011, OR 2 (2012), s. 29.

⁴⁵ Benedykt XVI, Homilia w Monachium, 10 IX 2006, [cyt. za:] J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 5.

prowadzi również do podstawowych zagadnień dotyczących osoby ludzkiej i do wpisanego w jej serce dążenia do prawdy, szczęścia i wolności⁴⁶.

Współczesnemu zjawisku, nazwanemu przez Benedykta XVI dyktaturą relatywizmu, któremu ulega zwłaszcza kultura Zachodu, papież przeciwstawia odpowiedź, jaką daje chrześcijaństwo: wiara w Jezusa Chrystusa. Nauczanie Benedykta XVI ukazuje prymat Boga, wskazuje na Osobę Chrystusa i niezaprzęganą wartość osobistej relacji z Nim. Papież stwierdza, że „u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”⁴⁷. Benedykt XVI zmierza zarazem do przywrócenia godności należnej życiu, sumieniu i wolności człowieka, znajdujących uzasadnienie w jedynej Prawdzie – w Jezusie Chrystusie. Wobec kryzysu prawdy, wiary, nadziei i moralności proponuje powrót do Chrystusa. Budowanie na Nim jako na skale jest drogą dojścia do prawdy i stawianiem fundamentu wolności. Prawdziwa wiara, obejmująca wymiar egzystencjalny, jest „silniejsza niż prądy, które przychodzą i odchodzą”⁴⁸, dlatego tylko ona może stać się podstawą do odnalezienia tożsamości człowieka i społeczeństw.

Według Benedykta XVI prawdziwa racjonalność to kierowanie się „rozumem otwartym na zagadnienie prawdy i na wielkie wartości wpisane w sam byt, więc otwartym na transcendencję, na Boga”⁴⁹. Chrystus, Boski Logos to Światło, źródło życia, Stwórczy Rozum⁵⁰. Natomiast ludzki rozum niezbędnie potrzebuje Logosu, od którego pochodzi, który prowadzi człowieka i stanowi jego światło⁵¹. W jednym ze swoich rozważań papież zachęca, a nawet przynagla: „niezwłocznie trzeba w nowy sposób odkryć ludzką racjonalność, otwartą na światło Boskiego Logosu i Jego doskonałe objawienie, czyli Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który stał się człowiekiem”⁵². Wbrew dyktaturze relatywizmu

⁴⁶ Zob.: Benedykt XVI, Przemówienie do uczestników XXV zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich: *Pytanie o Boga jest kwestią najważniejszą*, dz. cyt., s. 29; J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 1, dz. cyt., s. 7.

⁴⁷ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 1.

⁴⁸ A. Niemira, *Od dyktatury relatywizmu do etyki wiary – Benedykta XVI propozycja dla Europy*, dz. cyt., s. 22.

⁴⁹ Benedykt XVI, Do pracowników i studentów Katolickiego Uniwersytetu *Sacro Cuore: W poszukiwaniu prawdy o Bogu, człowieku i świecie*, 25 XI 2005, OR 3 (2006), s. 32.

⁵⁰ Tenże, Bożonarodzeniowe Orędzie *Urbi et Orbi: Chrystus rozpoczyna „święty dzień”, który nie zna zachodu*, 25 XII 2007, OR 2 (2008), s. 19.

⁵¹ Zob.: tenże, Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej: *Otwórzmy się na Boga, by zapanował pokój*, 22 XII 2006, OR 2 (2007), s. 43.

⁵² Tenże, *Wiara i rozum*. Modlitwa niedzielna z Papieżem, 28 I 2007, OR 4 (2007), s. 55.

Benedykt XVI głosi prymat Logosu, Stwórczego Rozumu oraz wskazuje na Chrystusa, Logos Wcielony, Słowo, które jest syntezą Miłości i Rozumu⁵³.

Chrześcijanin ma za zadanie – wbrew dyktaturze relatywizmu – bronić prawdy, proponować ją z pokorą i przekonaniem oraz świadczyć o niej w życiu⁵⁴. Prawda, która musi być połączona z miłością, jest „światłem nadającym miłości sens i wartość. Światło to jest światłem rozumu i wiary, dzięki któremu umysł dochodzi do przyrodzonej i nadprzyrodzonej prawdy miłości: odkrywa sens oddania się, przyjęcia i komunii”⁵⁵. Bez prawdy miłość byłaby wypaczona i została by sprowadzona jedynie do sentymentalizmu.

Prawda, pozwalając ludziom wyjść z kręgu subiektywnych opinii i odczuć, daje im możliwość postępowania przekraczającego uwarunkowania kulturowe i historyczne oraz spotkania się w ocenie wartości i istoty rzeczy. Prawda otwiera i jednoczy umysły w *logos* miłości: oto chrześcijańskie głoszenie i świadectwo miłości⁵⁶

– naucza Benedykt XVI. Jego zdaniem odpowiednim antidotum na dyktaturę relatywizmu jest przeżywanie miłości w prawdzie.

„Prawda połączona z właściwie rozumianą miłością jest wartością numer jeden”⁵⁷. Papież pokazuje, że panuje ona nie przez siłę i przemoc, ale dzięki swej wewnętrznej mocy. Jest to zasadnicze przesłanie Ewangelii według św. Jana, w której Jezus objawia się jako Prawda – wyznaje przed Piłatem, że jest Prawdą i Świadkiem Prawdy. Ponadto nie broni ani nie ustanawia jej siłą, ale „czyni ją widoczną i skuteczną przez własną mękę”⁵⁸. Jezus Chrystus – przez swoje ziemskie życie, a zwłaszcza przez swoją śmierć i zmartwychwstanie – jest świadkiem miłości w prawdzie, która stanowi kluczową siłę napędową prawdziwego rozwoju każdego człowieka i całej ludzkości⁵⁹.

W obecnych czasach, gdy jednym z najpoważniejszych skutków relatywizmu, laicyzmu i subiektywizmu jest usuwanie wiary chrześcijańskiej na margines egzystencji, Benedykt XVI wzywa, by „na nowo odkryć, że Jezus Chrystus nie należy zwyczajnie do sfery prywatnych przekonań dotyczących abstrakcyjnej doktryny, ale jest rzeczywistą osobą, a Jego wejście w historię prowadzi

⁵³ Zob.: J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 12–51.

⁵⁴ Zob.: CV 1.

⁵⁵ Tamże, 3.

⁵⁶ Tamże, 4.

⁵⁷ Benedykt XVI, *Światłość świata...*, dz. cyt., s. 39.

⁵⁸ Tamże, s. 62.

⁵⁹ Zob.: CV 1.

do odnowienia życia wszystkich”⁶⁰. Głosi, że Kościół ma za zadanie pokonać przeszkody, jakimi są relatywizm i indywidualizm, a zarazem pomagać dzisiejszemu człowiekowi w pokonywaniu tych przeszkód. W obliczu współczesnych problemów wzywa: „Nie lękajcie się iść pod prąd, żeby spotkać Jezusa, mierzyć wysoko, by napotkać Jego wzrok”⁶¹. Zachęca, by iść z ufnością drogą nowej ewangelizacji, służąc, dając odważne świadectwo w różnych sytuacjach społecznych i zwiastując orędzie wiary, nadziei i miłości⁶².

Wobec wyzwań, jakie niesie współczesna kultura – charakteryzująca się zróżnicowaniem społecznym, małą stabilnością, indywidualizmem i relatywizmem – zachodzi konieczność przekonywającego świadectwa danego przez chrześcijan i wymóg „propagowania ze śmiałym dynamizmem podstawowych wartości moralnych”⁶³, które znajdują się u podstaw życia społecznego i tożsamości kontynentu europejskiego. Moralne nauczanie Kościoła, aby było właściwie rozumiane, musi być zespolone z Ewangelią⁶⁴. Ponadto sumienie – miejsce, w którym rozbrzmiewa głos prawdy i dobra oraz uwydatnia się odpowiedzialność przed Bogiem i przed ludźmi – nie może zostać zamknięte w granicach tego, co subiektywne, gdzie dziś usiłuje się zepchnąć religię i moralność⁶⁵.

Życie konsekrowane jako przeciwieństwo relatywizmu

Życie konsekrowane stanowi odpowiedź na wezwanie do wyłącznej miłości Chrystusa i służby Jemu w Kościele. Osoby zakonne żyją absolutnym prymatem Boga, a przez ślubowanie rad ewangelicznych idą drogą naśladowania Jezusa bliżej. Natura życia konsekrowanego sprawia, że jest ono świadectwem odnalezienia Jezusa Chrystusa jako Prawdy, której można całkowicie powierzyć siebie. Z tego powodu forma życia osób oddanych Bogu na własność znajduje się w widocznej opozycji do współczesnej mentalności relatywistycznej.

⁶⁰ Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*, nr 77; zob. także: B. Giemza, *Kościół wobec dyktatury relatywizmu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16 (2008), s. 117–118.

⁶¹ Benedykt XVI, Przemówienie podczas spotkania w weneckiej bazylice św. Marka: *Nie lękajcie się iść pod prąd*, dz. cyt., s. 42.

⁶² Zob.: tamże, s. 43.

⁶³ Benedykt XVI, Ceremonia powitalna na lotnisku w Zagrzebiu: *Chorwacja od swych początków należy do Europy i ubogaca ją wartościami duchowymi*, 4 VI 2011, OR 7 (2011), s. 7.

⁶⁴ Zob.: tenże, Nieszpory w zagrzebskiej katedrze: *Konieczny jest „zwrot w kulturze” i promowanie życia na miarę człowieka*, Zagrzeb, 5 VI 2011, OR 7 (2011), s. 14.

⁶⁵ Zob.: tenże, Spotkanie z przedstawicielami społeczeństwa chorwackiego w Teatrze Narodowym: *Sumienie jest miejscem, w którym rozbrzmiewa głos prawdy*, 4 VI 2011, OR 7 (2011), s. 8.

Ukazywanie prymatu Boga

Wobec wyzwania, jakim jest współczesna mentalność relatywistyczna, zamknięta na obiektywną prawdę i transcendencję, Benedykt XVI zobowiązuje samych chrześcijan do powrotu w sposób bardziej zdecydowany do kwestii centralnego miejsca Boga⁶⁶. Wierzący bowiem nie są wolni od trudności istniejących w świecie, lecz dzielą z innymi niepokoje i zagubienie swoich czasów. Przynaglenie papieża wypełniają w sposób najpełniejszy osoby konsekrowane, które realizują to wezwanie, angażując egzystencjalnie całych siebie, dając Bogu zupełne pierwszeństwo w swoim życiu. Mają one dla całego ludu chrześcijańskiego cenne znaczenie duchowe – poprzez złożenie ślubów ukazują, że „uczynienie całkowitego daru z siebie dla Boga jest ważne i możliwe”⁶⁷.

Osoby konsekrowane, uznając autentycznie absolutny prymat Boga i poddając Jemu całą swoją egzystencję, pokazują, że relatywizm nie jest jedyną postawą godną współczesnej epoki, choć często tak mogłoby się wydawać. Podczas przemówienia do młodych siostr zakonnych Benedykt XVI zaznacza, że właśnie „w obliczu relatywizmu i przeciętności rodzi się potrzeba tego radykalizmu, którego świadectwem jest konsekracja jako przynależność do Boga, miłowanego nade wszystko”⁶⁸. Znaczenie życia zakonnego w dzisiejszych czasach, na tle współczesnych nurtów i światopoglądów, jest szczególnie istotne ze względu na „swego rodzaju usuwanie na dalszy plan Boga, swoistą amnezję, jeśli nie wręcz rzeczywiste odrzucenie chrześcijaństwa i wyrzeczenie się skarbu otrzymanej wiary”⁶⁹. Powołania do całkowitego oddania się Bogu na drodze życia konsekrowanego wypływają z pragnienia większego przyłgnięcia do Niego i poszukiwania Prawdy, którą można nie tylko poznać, ale zawierzyć jej siebie i oprzeć na niej całe życie.

Dla osoby konsekrowanej Bóg jest jedynym bogactwem. Pozwalając się Jemu kształtować, osoba zakonna ukazuje dzisiejszemu człowiekowi – spragnionemu prawdziwych wartości – świętość, prawdę i miłość Ojca niebieskiego⁷⁰. Benedykt XVI w jednym ze swych przemówień do osób poświęconych Bogu stwierdza:

⁶⁶ Zob.: tenże, Przemówienie do uczestników XXV zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich: *Pytanie o Boga jest kwestią najważniejszą*, dz. cyt., s. 29; J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. I, dz. cyt., s. 162–185.

⁶⁷ Benedykt XVI, Przemówienie podczas spotkania w weneckiej bazylice św. Marka: *Nie lękajcie się iść pod prąd*, dz. cyt., s. 43.

⁶⁸ Tenże, Przemówienie do młodych zakonnic w klasztorze św. Wawrzyńca w Escorialu: *Musicie dawać świadectwo o spotkaniu z Chrystusem*, 19 VIII 2011, OR 10–11 (2011), s. 12–13.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Zob.: Benedykt XVI, *Nieszpory w zagrzebskiej katedrze...*, dz. cyt., s. 15.

Prymat Boga w życiu konsekrowanym czyni dzisiejsze czasy czasem łaski. Doświadczenie modlitwy i kontemplacji czyni osoby konsekrowane świadkami zdolnymi do proponowania wiary w świecie, poszukującym sensu swego istnienia, często pozbawionym nadziei i niepewnym wobec przyszłości⁷¹.

Każda wspólnota życia konsekrowanego

jako duchowa oaza ukazuje współczesnemu światu rzecz najważniejszą, co więcej, decydującą: istnieje ostateczna racja, dla której warto żyć, to znaczący Bóg i Jego niezgłębiona miłość. Wiara, która działa w duchu miłości, jest prawdziwym antidotum na mentalność nihilistyczną, która w naszej epoce wywiera coraz większy wpływ na świat⁷².

Świadectwo prymatu Boga dawane autentycznie przez zakonników stanowi remedium na szerzące się obecnie sposoby myślenia i pojmowania rzeczywistości, które odrzucają obiektywną prawdę.

Współcześnie zadaniem osób konsekrowanych jest być świadkami przemieniającej obecności Boga w coraz bardziej zdezorientowanym i chaotycznym świecie, „w świecie, w którym wyraźne i określone kolory zostały zastąpione przez odcienie”⁷³. Przykład życia zakonników ma pokazywać, że mentalność relatywistyczna, choć wydaje się dominująca, nie jest jedyną możliwością realizowania się w rzeczywistości. „Pierwszym i najwyższym dążeniem zakonników powinno być świadczenie o tym, że Boga należy słuchać i miłować z całego serca, z całej duszy, ze wszystkich sił, dając Mu pierwszeństwo przed wszystkimi innymi osobami i rzeczami”⁷⁴ – stwierdza papież Benedykt XVI. Konsekwentne usiłowanie osób konsekrowanych, by żyć prymatem Boga, ma znaczenie świadectwa nie tylko poszukiwania jedynej Prawdy, ale również poddania się Jej i dostosowania do Niej swego życia. Zgodnie z nauczaniem papieża klasztory i domy zakonne powinny stanowić miejsca „preferencji

⁷¹ Tenże, *Przesłanie do osób konsekrowanych Europy na zakończenie XII Zebrania plenarnego Unii Konferencji Przełożonych Wyższych Europy*, Fatima, 6–12 II 2006, „Wiadomości KAI”, 19 III 2006, s. 27.

⁷² Tenże, *Nie lekajmy się przyszłości*. Niedzielną modlitwą z Papieżem, 18 XI 2007, [w:] *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, M. Saj (red.), Kraków 2009, s. 172 (dalej: BdOK).

⁷³ Tenże, Przemówienie do wyższych przełożonych żeńskich i męskich zgromadzeń zakonnych i instytucji świeckich: *Bądźcie wiarygodnym i jasnym znakiem Ewangelii*, 22 V 2006, [w:] BdOK, s. 68.

⁷⁴ Tenże, Przemówienie do osób konsekrowanych diecezji rzymskiej: *Kościół i świat potrzebują Waszego świadectwa*, 10 XII 2005, [w:] BdOK, s. 44.

Boga”⁷⁵. Ukazywanie prymatu Wszechmogącego jest zarazem głoszeniem Jego miłującej obecności. Ten, kto uznaje pierwszeństwo Boga i według tego żyje, jednoznacznie opowiada się po stronie Prawdy, a ponadto może realnie odpowiedzieć na autentyczne pragnienia człowieka, który jest obrazem Boga i w głębi serca poszukuje prawdziwego szczęścia, a nie jego namiastek.

Benedykt XVI jest przekonany, że „istotny wkład, jakiego Kościół oczekuje od życia konsekrowanego, dotyczy o wiele bardziej porządku bycia niż działania”⁷⁶. Posłannictwo osób zakonnych jest cenną usługą miłości, której wartość nie ulega wątpliwości. Równocześnie znaczenie istnienia tych, którzy całkowicie poświęcili się Bogu, przekracza wartość ich działalności. Osoby zakonne już samą swoją obecnością ukazują pierwszeństwo Wszechmogącego, a tym samym przewyżniają szerzący się relatywizm. Dlatego – zdaniem papieża – wszystkie osoby oddane Bogu na własność są wezwane, by zachowywać w sercu prymat swego życia konsekrowanego, niezależnie od tego, jaką misję pełnią, jaką usługę apostołską czy klasztorną im powierzono⁷⁷. Osoby zakonne swoim życiem ukazują to, co wielokrotnie podkreśla Benedykt XVI: prymat Boga jest czymś rzeczywiście egzystencjalnym, mający decydujący wpływ na życie, jego kształt i kierunek, porządkującym je⁷⁸.

Naśladowanie Chrystusa

Benedykt XVI wielokrotnie wskazuje, także zwracając się do osób zakonnych, jak bardzo potrzebny jest „zwrot” we współczesnej kulturze, niezbędny do promowania życia i społeczeństwa na miarę człowieka. Dlatego w kontekście szerzącego się relatywizmu Kościół oczekuje od zakonników, by w każdej epoce wypełniali misję, do której są powołani – by dawali świadectwo tej formie życia, jaką Jezus wybrał dla siebie i wskazał swoim uczniom⁷⁹. Co więcej, zdaniem papieża „pójście za Chrystusem zawiera w sobie wszelkie pomoce, których człowiek i świat dziś potrzebują”⁸⁰. Osoby konsekrowane, decydując się na

⁷⁵ Zob.: tenże, Przemówienie w opactwie cystersów w Heiligenkreuz: *Niczego nad służbę Bożą nie przedkładać*, 9 IX 2007, [w:] BdOK, s. 164.

⁷⁶ Tenże, Adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis*, nr 81.

⁷⁷ Zob.: tenże, Spotkanie z zakonnikami, zakonnicami, seminarzystami i przedstawicielami ruchów kościelnych na Jasnej Górze, 26 V 2006, [w:] *Trwajcie mocni w wierze. Przemówienia i homilie Benedykta XVI w Polsce 25–28 maja 2006*, Marki 2006, s. 71.

⁷⁸ Zob.: J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 1, dz. cyt., s. 163.

⁷⁹ Zob.: Benedykt XVI, *Nieszpory w zagrzebskiej katedrze...*, dz. cyt., s. 15.

⁸⁰ Tenże, *Przesłanie do osób konsekrowanych Europy...*, dz. cyt., s. 27.

drogę naśladowania Jezusa z bliska, wskazują na wartości, których współczesny człowiek nie może odnaleźć w obecnie dominujących poglądach filozoficznych i tendencjach w społeczeństwie⁸¹. Zakonnicy autentycznie żyjący swoim powołaniem stanowią widoczną przeciwagę dla mentalności relatywistycznej.

Życie konsekrowane jest naśladowaniem Jezusa Chrystusa – od Niego bierze początek, wzoruje się na Jego przykładzie i nauczaniu. Bez postawienia w centrum osoby Zbawiciela życie zakonne nie miałyby sensu. Wskaźnikiem poziomu życia osób konsekrowanych jest wierność Chrystusowi wbrew zmieniającym się okolicznościom, warunkom, modom i prądom kulturowym. Prawdziwe piękno życia konsekrowanego wyraża się poprzez przyjmowanie od Boga i realizowanie tej formy życia, jaką wybrał sam Chrystus⁸². Radykalne skoncentrowanie się na osobie Jezusa czyni z życia zakonnego świadectwo Prawdy i wytwarza przestrzeń wyraźnie oddaloną od tej, którą obecnie opanował relatywizm. Dlatego przywrócenie naczelnego miejsca Panu Jezusowi to gwarancja autentyczności i jakości dla przyszłości życia konsekrowanych⁸³, niezależnie od panujących poglądów na otaczającą rzeczywistość.

W życiu każdego chrześcijanina konieczne jest usilne staranie, by widzieć z bliska osobę Chrystusa, który powiedział: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14,6)⁸⁴. Natomiast każda próba odejścia od Jezusa to skierowanie się na manowce egzystencjalne, ponieważ stanowi usiłowanie uwolnienia się od miłości chrześcijańskiej, które – według Benedykta XVI – skutkuje „uwolnieniem” się od człowieka jako człowieka, odrzuceniem prawdziwej miłości bliźniego⁸⁵. W tym kontekście osoby konsekrowane pokazują, że właśnie wierność Zbawicielowi jest drogą do prawdziwego spełnienia osoby ludzkiej. Papież zapewnia zakonników, że ich „całkowite oddanie się w ręce Chrystusa i Kościoła jest mocnym i wyraźnym głoszeniem obecności Boga w języku zrozumiałym dla współczesnych nam ludzi”⁸⁶. Osoby konsekrowane pełnią więc istotną rolę w dziele nowej ewangelizacji.

⁸¹ Zob.: R. Słupek, *Benedykt XVI o istocie i miejscu życia konsekrowanego w Kościele*, „Życie Konsekrowane” 6 (2009), s. 81–93.

⁸² Zob.: Jan Paweł II, Adhortacja *Vita consecrata*, nr 16; Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 44.

⁸³ Zob.: Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Rozpoznawajcie. Do osób konsekrowanych podążających szlakiem znaków Bożych*, Warszawa 2014, nr 7.

⁸⁴ Zob.: Benedykt XVI, Przemówienie podczas spotkania w weneckiej bazylice św. Marka: *Nie lękajcie się iść pod prąd*, dz. cyt., s. 42.

⁸⁵ Zob.: tenże, Encyklika *Deus caritas est*, nr 28.

⁸⁶ Tenże, Homilia w święto Ofiarowania Pańskiego: *Nieoceniony dar życia konsekrowanego*, 2 II 2006, [w:] BdOK, s. 55.

Benedykt XVI przypomina również o wciąż aktualnym wezwaniu Jana Pawła II do rozpoczynania na nowo od Chrystusa – On jest mocną skałą, na której powinno budować się całe wspólnoty oraz wszelkie plany odnowy duchowej, osobistej czy apostołskiej⁸⁷. Jeżeli osoby konsekrowane żyją tym wezwaniem, dają świadectwo „o sensie zawartym w stwórczej miłości Bożej i przeciwstawiającym się wszelkiemu bezsensowi i wszelkiej rozpacz⁸⁸”. Są wśród tych, którzy mozolnie szukają tego sensu i którzy pragną nadać życiu konkretny kształt. Życie zakonne jest uczestnictwem w życiu Jezusa, które również dzisiaj jest drogą krzyżową i drogą Zmartwychwstałego przez Galileę życia współczesnych ludzi⁸⁹.

Zwracając się do konsekrowanych, papież zapewnia:

Nasze światło, nasza prawda, nasz cel, nasze zaspokojenie, nasze życie – wszystko to nie jest doktryną religijną, ale osobą: Jezusem Chrystusem. Z większą mocą niż nasza zdolność szukania i pragnienia Boga już wcześniej byliśmy poszukiwani i upragnieni, co więcej – odnalezieni i odkupieni przez Niego! Spojrzenie ludzi wszystkich czasów i narodów, wszystkich filozofii, religii i kultur napotyka w końcu szeroko otwarte oczy Syna Bożego ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Jego otwarte serce jest pełnią miłości. Oczy Chrystusa są wzrokiem Boga, który kocha⁹⁰.

Chrystus jest Prawdą wyzwalającą człowieka z błędnych koncepcji życia i idei, które zakładają, że nie istnieje żaden absolutny punkt osobowego odniesienia.

Rady ewangeliczne

Najlepszą drogą do życia miłością Chrystusa jest ślubowanie rad ewangelicznych⁹¹. Osoby konsekrowane, zobowiązując się do życia w czystości, ubóstwie

⁸⁷ Zob.: tenże, Przemówienie do członków Rady ds. Kontaktów Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego z Międzynarodowymi Uniami Przełożonych Generalnych: *Kryzys i odrodzenie życia zakonnego*, 18 II 2008, [w:] BdOK, s. 202.

⁸⁸ Tenże, Przemówienie do duchowieństwa, osób konsekrowanych i seminarzystów w Mariazell: *Iść za Chrystusem znaczy przyswajać sobie Jego styl życia*, 8 IX 2007, [w:] BdOK, s. 149.

⁸⁹ Zob.: tamże, s. 148–149; M. Pagacz, *Życie konsekrowane znakiem nadziei dla współczesnego świata w nauczaniu Kościoła od Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2019, s. 178–180.

⁹⁰ Benedykt XVI, Przemówienie w opactwie cystersów w Heiligenkreuz: *Niczego nad służbę Bożą nie przedkładać*, dz. cyt., s. 161.

⁹¹ Zob.: tenże, Przemówienie do wspólnoty franciszkańskiej w Alwerni: *Na górze, gdzie miłość ukrzyżowana rani i porywa*, 13 V 2012, OR 6 (2012), s. 10.

i posłuszeństwie, sprawiają, że ich odpowiedź miłości dawana Jezusowi jest wiarygodna, odpowiedzialna i posiada charakter radykalny. Rady ewangeliczne mają bezpośredni i nierozzerwalny związek z osobą Chrystusa. Dziewictwo jest wyrazem umiłowania Pana niepodzielnym sercem i pozwala stopniowo dorastać do takiej miłości, jaką On miłuje; ubóstwo głosi, że Jezus jest jedynym skarbem i bogactwem, dla którego warto poświęcić wszystko; posłuszeństwo pociąga do złożenia całego życia w Jego ręce, ponieważ On realizuje je w sposób najlepszy i najpełniejszy. Śluby zakonne mają charakter chrystocentryczny i chrystoforniczny, opierają się na wyborze Chrystusa jako jedynej Prawdy i Miłości oraz jedyne pewnego oparcia, na przekór zmieniającym się okolicznościom życia i tendencjom w społeczeństwie i w świecie. Z samej swej natury praktyka rad ewangelicznych sprzeciwia się dyktaturze relatywizmu, która „nie uznaje niczego za pewnik, a jedynym miernikiem ustanawia własne ja i jego zachcianki”⁹².

Benedykt XVI przekonuje, że podstawowe doświadczenie sensu życia to miłość⁹³. Życie w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie osób zakonnych ma znacznie dla całego Kościoła i posiada wartość znaku królestwa Bożego dla wszystkich, którzy otwarci są na ślady Transcendencji. Papież wielokrotnie podkreśla, że świadectwo życia radami ewangelicznymi osób konsekrowanych jest szczególnie istotne w kontekście współczesnego relatywizmu i indywidualizmu⁹⁴. Zwracając się do osób całkowicie poświęconych Bogu, zauważa:

Wobec indywidualizmu i relatywizmu, prowadzących do tego, że człowiek staje się dla siebie jedyną normą, wasze braterskie życie zdolne poddać się kierownictwu, a więc gotowość do posłuszeństwa, potwierdza, że realizację samych siebie składacie w ręce Boga⁹⁵.

Dziewictwo, ubóstwo i posłuszeństwo świadczą o tym, że Chrystus jest jedynym sensem istnienia osoby konsekrowanej, a ponadto wskazują na istnienie obiektywnej Prawdy, której warto bezgranicznie zaufać, oddając siebie całkowicie.

⁹² J. Ratzinger, Homilia podczas Mszy Świętej *Pro eligendo Romano Pontifice: Ku «dojrzałości» wiary w Chrystusa*, dz. cyt., s. 30.

⁹³ Zob.: J. Szymik, *Chodzi o Boga. W rozmowie z Dominiką Szczawińską-Ziembą o teologii Benedykta XVI*, Katowice 2012, s. 98.

⁹⁴ Zob. np.: Benedykt XVI, Przemówienie do osób konsekrowanych diecezji rzymskiej..., dz. cyt., s. 46; tenże, Przemówienie do młodych zakonnicy w klasztorze św. Wawrzyńca..., dz. cyt., s. 12–13; tenże, Nieszpory w zagrzebskiej katedrze..., dz. cyt., s. 14–15; tenże, Przemówienie podczas spotkania w weneckiej bazylice św. Marka: *Nie lękajcie się iść pod prąd*, dz. cyt., s. 42–43.

⁹⁵ Tenże, Przemówienie do osób konsekrowanych diecezji rzymskiej..., dz. cyt., s. 46.

Życie w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie rodzi się ze słuchania słowa Bożego i przyjmuje Ewangelię jako swoją normę życia⁹⁶. Prowadzi do ewangelicznego radykalizmu, który polega na tym, by zapuścić korzenie w Chrystusie, na Nim budować i umacniać się w wierze (zob.: Kol 2,7), a wyraża się przez umiłowanie Jezusa niepodzielnym sercem, przez oblubieńcze oddanie, które niczego nie przedkłada nad miłość Chrystusa. Radykalizm ewangeliczny znajduje się zatem w opozycji do współczesnego relatywizmu i przeciętności. Zdaniem Benedykta XVI świadectwo życia konsekrowanego może w ten sposób stanowić siłę przemieniającą, zarówno dla samych zakonników, jak i dla wszystkich tych, którzy są otwarci i uważni na znaki Absolutu we współczesnym świecie⁹⁷.

Relatywizm „nie daje prawdziwej wolności, a tylko powoduje niepewność, zagubienie, uleganie panującej modzie”⁹⁸. Sprawia, że wiele ludzi nie ma trwałych punktów odniesienia, na których mogliby zbudować swoje życie, lecz doświadcza poczucia zmienności i egzystencjalnej pustki. Praktyka rad ewangelicznych osób konsekrowanych owocuje zaś tym wszystkim, czego pozbawi przyjęcie przez człowieka relatywizmu jako swej życiowej filozofii. Osoby konsekrowane są powołane, aby przez zachowywanie ślubów czystości, ubóstwa i posłuszeństwa być wierne Chrystusowi i ukazywać Go jako Zbawiciela wszystkich ludzi i źródło nadziei dla każdego człowieka. Jak zaznacza Benedykt XVI, jest to szczególnie istotne „w obecnych czasach, kiedy dominująca kultura relatywistyczna rezygnuje z poszukiwania prawdy, będącej największą aspiracją ludzkiego ducha”⁹⁹. Dzięki autentycznemu świadectwu życia zakonników „bankructwo takiego sposobu życia «jakby Boga nie było»”¹⁰⁰ staje się dziś wyraźnie widoczne dla tych, którzy chcą je dostrzec.

Zakończenie

Powołanie do życia konsekrowanego jest specjalnym pójściem za Jezusem Chrystusem, które zobowiązuje zakonników do przyswajania sobie Jego stylu życia. Osoby zakonne – dzięki jednoznaczному i widocznemu pierwszeństwu przyznawanemu w swoim życiu Bogu – pełnią niezastąpioną rolę w dzisiejszych

⁹⁶ Tenże, Adhortacja *Verbum Domini*, nr 83.

⁹⁷ Zob.: tenże, Przemówienie do młodych zakonnic w klasztorze św. Wawrzyńca..., dz. cyt., s. 12.

⁹⁸ Tenże, Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży, dz. cyt., s. 5.

⁹⁹ Tenże, Czuwanie modlitewne z młodzieżą na lotnisku Cuatro Vientos, Madryt 20 VIII 2011, OR 10–11 (2011), s. 21.

¹⁰⁰ Tenże, Adhortacja *Sacramentum caritatis*, nr 77.

realiach, gdzie współczesny człowiek tak często ulega iluzjom i daje się zwieść różnym panującym prądom, wśród których Benedykt XVI akcentuje relatywizm. Według nauczania papieża, w kontekście relatywizmu i innych licznych wyzwań stojących przed Europą i światem, trzeba bardziej docenić znaczenie życia konsekrowanego i wartość znaku Absolutu, jakie ono ze sobą niesie¹⁰¹. O ile relatywizm podważa istnienie obiektywnej prawdy i możliwość dojścia do jej obiektywnego poznania, o tyle praktyka rad ewangelicznych świadczy o realnym wyborze jedynej, osobowej Prawdy i Miłości, która warta jest zupełnego poddania swego życia. Zakonnicy, stawiając w centrum swej egzystencji Jezusa Chrystusa i praktykując czystość, ubóstwo i posłuszeństwo, opowiadają się po stronie Prawdy oraz przeciwstawiają się współczesnej dyktaturze relatywizmu.

Bibliografia

- Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*, Watykan 2007.
- Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, Watykan 2010.
- Benedykt XVI, Bożonarodzeniowe Orędzie „Urbi et Orbi”: *Chrystus rozpoczyna „święty dzień”, który nie zna zachodu*, 25 XII 2007, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 2 (2008), s. 18–20.
- Benedykt XVI, Ceremonia powitalna na lotnisku w Zagrzebiu: *Chorwacja od swych początków należy do Europy i ubogaca ją wartościami duchowymi*, 4 VI 2011, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 7 (2011), s. 7.
- Benedykt XVI, Czuwanie modlitewne z młodzieżą na lotnisku Cuatro Vientos, Madryt, 20 VIII 2011, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 10–11 (2011), s. 20–23.
- Benedykt XVI, Czuwanie z młodzieżą w Zagrzebiu: *Trzeba szukać tego, co trwałe i nadaje sens życiu*, 4 VI 2011, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 7 (2011), s. 10–11.
- Benedykt XVI, Do pracowników i studentów Katolickiego Uniwersytetu *Sacro Cuore: W poszukiwaniu prawdy o Bogu, człowieku i świecie*, 25 XI 2005, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 3 (2006), s. 31–33.
- Benedykt XVI, Homilia w święto Ofiarowania Pańskiego: *Nieoceniony dar życia konsekrowanego*, 2 II 2006, [w:] *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, M. Saj (red.), Kraków 2009, s. 49–55.
- Benedykt XVI, Homilia z okazji inauguracji Synodu: *Żyjmy mocą Eucharystii*, 2 X 2005, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 1 (2006), s. 7–8.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan 2005.
- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Watykan 2009.
- Benedykt XVI, *Nie lekajmy się przyszłości*. Niedzielna modlitwa z Papieżem, 18 XI 2007, [w:] *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, M. Saj (red.), Kraków 2009, s. 169–173.

¹⁰¹ Kardynał Robert Sarah powiedział o Benedykcie XVI: „Jego wyłączne pragnienie Boga pod każdym względem przypomina pragnienie mnichów”, R. Sarah, N. Diat, *Bóg albo nic. Rozmowa o wierze*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2016, s. 387.

- Benedykt XVI, Nieszpory w zagrzebskiej katedrze: *Konieczny jest „zwrot w kulturze” i promowanie życia na miarę człowieka*, Zagrzeb 5 VI 2011, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 7 (2011), s. 14–15.
- Benedykt XVI, Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży, 6 VIII 2010, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 10 (2010), s. 4–8.
- Benedykt XVI, Przemówienie do akademii papieskich: *Tradycja i dialog z kulturami*, 28 I 2010, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 3–4 (2010), s. 21.
- Benedykt XVI, Przemówienie do członków Rady ds. Kontaktów Kongregacji Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego z Międzynarodowymi Uniami Przełożonych Generalnych: *Kryzys i odrodzenie życia zakonnego*, 18 II 2008, [w:] *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, M. Saj (red.), Kraków 2009, s. 197–203.
- Benedykt XVI, Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej: *Orzeczenia sądowe muszą odzwierciedlać prawdę o małżeństwie*, 22 I 2011, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 3 (2011), s. 20–23.
- Benedykt XVI, Przemówienie do duchowieństwa, osób konsekrowanych i seminarzystów w Mariazell: *Iść za Chrystusem znaczy przyswajając sobie Jego styl życia*, 8 IX 2007, [w:] *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, M. Saj (red.), Kraków 2009, s. 145–156.
- Benedykt XVI, Przemówienie do korpusu dyplomatycznego: *Prawo do wolności religijnej jest pierwszym z praw*, 10 I 2011, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 2 (2011), s. 39–43.
- Benedykt XVI, Przemówienie do Kurii Rzymskiej: *Musimy trwać w wierze i czynić dobro*, 20 XII 2010, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 2 (2011), s. 35–39.
- Benedykt XVI, Przemówienie do młodych zakonnic w klasztorze św. Wawrzyńca w Escorialu: *Musicie dawać świadectwo o spotkaniu z Chrystusem*, 19 VIII 2011, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 10–11 (2011), s. 12–13.
- Benedykt XVI, Przemówienie do osób konsekrowanych diecezji rzymskiej: *Kościół i świat potrzebują Waszego świadectwa*, 10 XII 2005, [w:] *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, M. Saj (red.), Kraków 2009, s. 41–47.
- Benedykt XVI, Przemówienie do uczestników I Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji: *Musimy szukać nowych sposobów skutecznego głoszenia Ewangelii*, 30 V 2011, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 7 (2011), s. 39–40.
- Benedykt XVI, Przemówienie do uczestników XXV zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich: *Pytanie o Boga jest kwestią najważniejszą*, 25 XI 2011, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 2 (2012), s. 28–29.
- Benedykt XVI, Przemówienie do wspólnoty franciszkańskiej w Alwerni: *Na górze, gdzie miłość ukrzyżowana rani i porywa*, 13 V 2012, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 6 (2012), s. 9–10.
- Benedykt XVI, Przemówienie do wspólnoty Katolickiego Uniwersytetu *Sacro Cuore: Ewangelia źródłem prawdziwej kultury*, 21 V 2011, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 7 (2011), s. 33–35.
- Benedykt XVI, Przemówienie do wyższych przełożonych żeńskich i męskich zgromadzeń zakonnych i instytutów świeckich: *Bądźcie wiarygodnym i jasnym znakiem Ewangelii*, 22 V 2006, [w:] *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, M. Saj (red.), Kraków 2009, s. 65–72.
- Benedykt XVI, Przemówienie podczas spotkania w weneckiej bazylice św. Marka: *Nie lękajcie się iść pod prąd*, 8 V 2011, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 7 (2011), s. 41–43.

- Benedykt XVI, Przemówienie podczas wizyty w rzymskiej siedzibie Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca: *Bez miłości nauka traci swój humanizm*, 3 V 2012, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 6 (2012), s. 21–23.
- Benedykt XVI, Przemówienie w opactwie cystersów w Heiligenkreuz: *Niczego nad służbę Bożą nie przedkładać*, 9 IX 2007, [w:] *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, M. Saj (red.), Kraków 2009, s. 157–168.
- Benedykt XVI, *Przestanie do osób konsekrowanych Europy na zakończenie XII Zebrania plenarnego Unii Konferencji Wyższych Europy*, Fatima, 6–12 II 2006, „Wiadomości KAI”, 19 III 2006, s. 27.
- Benedykt XVI, Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej: *Otwórzmy się na Boga, by zapanował pokój*, 22 XII 2006, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 2 (2007), s. 40–44.
- Benedykt XVI, Spotkanie z młodzieżą na nabrzeżu Barangaroo: *Życie jest poszukiwaniem prawdy, dobra i piękna*, Sydney 17 VII 2008, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 9 (2008), s. 15–16.
- Benedykt XVI, Spotkanie z przedstawicielami społeczeństwa chorwackiego w Teatrze Narodowym: *Sumienie jest miejscem, w którym rozbrzmiewa głos prawdy*, 4 VI 2011, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 7 (2011), s. 8–9.
- Benedykt XVI, Spotkanie z zakonnikami i zakonnkami, z seminarzystami oraz przedstawicielami ruchów kościelnych na Jasnej Górze, 26 V 2006, [w:] *Trwajcie mocni w wierze. Przemówienia i homilie Benedykta XVI w Polsce 25–28 V 2006*, Marki 2006, s. 67–74.
- Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu* (roz. P. Seewald), tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011.
- Benedykt XVI, *Wiara i rozum*. Modlitwa niedzielna z Papieżem, 28 I 2007, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 4 (2007), s. 55.
- Giemza B., *Kościół wobec dyktatury relatywizmu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16 (2008), s. 109–123.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Vita consecrata*, Watykan 1996.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Watykan 1993.
- Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Rozpoznawajcie. Do osób konsekrowanych podążających szlakiem znaków Bożych*, Warszawa 2014.
- Nichols A., *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajka, Kraków 2006.
- Niemira A., *Od dyktatury relatywizmu do etyki wiary – Benedykta XVI propozycja dla Europy*, „Teologia i Człowiek. Półrocznik Wydziału Teologicznego UMK” 10 (2007), s. 9–23.
- Pagacz M., *Życie konsekrowane znakiem nadziei dla współczesnego świata w nauczaniu Kościoła od Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2019.
- Ratzinger J., *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.
- Ratzinger J., Homilia podczas Mszy Świętej *Pro eligendo Romano Pontifice: Ku «dojrzałości» wiary w Chrystusa*, Watykan 18 IV 2005, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 6 (2005), s. 29–31.
- Ratzinger J., *Wiara i teologia dzisiaj*, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 3 (1997), s. 47–53. *Samotny. Papież niedokończonych reform. Rozmowa z prof. Robertem de Matteim*, „W drodze” 1 (2019), s. 46–51.

- Sarah R., Diat N., *Bóg albo nic. Rozmowa o wierze*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2016.
- Słupek R., *Benedykt XVI o istocie i miejscu życia konsekrowanego w Kościele*, „*Życie Konsekrowane*” 6 (2009), s. 81–93.
- Słupek R., *Benedykta XVI sensotwórcza apologia wiary jako odpowiedź na postmodernistyczny „kryzys sensu i wartości”*, „*Biblioteka Teologii Fundamentalnej*” 8 (2013), s. 87–106.
- Smentek I., *Wymagania wobec kapłanów w nietatwym kontekście współczesności na podstawie wypowiedzi Benedykta XVI związanych z Rokiem Kapłańskim*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 1 (2010), s. 143–156.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium* 1964, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–166.
- Szymik J., *Chodzi o Boga. W rozmowie z Dominiką Szczawińską-Ziembą o teologii Benedykta XVI*, Katowice 2012.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 2, Katowice 2012.
- Warzeszak J., „*Dyktatura*” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 1 (2011), s. 291–322.
- Warzeszak J., *Wiara wobec relatywizmu*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 1 (2012), s. 57–70.

MAŁGORZATA PAGACZ (s. DR) – należy do Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego, jest odpowiedzialna za formację młodych sióstr. Ukończyła studia filozoficzne oraz teologiczne, a w 2018 roku uzyskała tytuł naukowy doktora nauk teologicznych na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Jest także magistrem matematyki (Uniwersytet Jagielloński). Prowadzi wykłady na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Ostatnio opublikowała m.in.: *Życie konsekrowane znakiem nadziei dla współczesnego świata w nauczaniu Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Kraków 2019.

Jerzy Adamczyk

Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu, Polska
ksjerzyad@wp.pl
ORCID: 0000-0003-1415-7378

Normy komplementarne obligatoryjne konferencji episkopatów w zakresie *munus docendi* Kościoła

Mandatory Complementary Norms of Episcopal Conferences
Regarding the *Munus Docendi* of the Church

ABSTRACT: The purpose of the article is to present the issue of the use by the episcopal conferences of obligatory norms of the Code of Canon Law within the purview of the *munus docendi* of the Church. The Code obliges or enables episcopal conferences to issue norms complementary to the CCL, among others regarding the Magisterium of the Church. In three cases, the Code obliges episcopal conferences to make arrangements regarding the *munus docendi* of the Church (can. 772 § 2, 788 § 3, 831 § 2). The author presented and evaluated the provisions of selected episcopal conferences in the field of the teaching task of the Church.

KEY WORDS: Magisterium of the Church, Code of Canon Law, particular law, Apostolic See, episcopal conference

ABSTRAKT: Celem artykułu jest ukazanie zagadnienia wykorzystania przez konferencje episkopatów norm obligatoryjnych Kodeksu Prawa Kanonicznego w zakresie *munus docendi* Kościoła. Kodeks zobowiązuje albo umożliwia konferencjom biskupim wydanie norm komplementarnych do KPK m.in. w zakresie zadania nauczycielskiego Kościoła. W trzech przypadkach Kodeks zobowiązuje konferencje biskupie do wydania ustaleń w zakresie *munus docendi* Kościoła (kan. 772 § 2, 788 § 3, 831 § 2). Autor przedstawił i ocenił przepisy wybranych konferencji episkopatów w dziedzinie nauczycielskiego zadania Kościoła.

SŁOWA KLUCZOWE: nauczycielskie zadanie Kościoła, Kodeks Prawa Kanonicznego, prawo partykularne, Stolica Apostolska, konferencja episkopatu

Wstęp

O bjawienie Boże osiągnęło swój szczyt w Słowie, które stało się ciałem – Jezusie Chrystusie. Dlatego też przepowiadanie słowa Bożego jest głoszeniem Chrystusa i Jego zbawczego dzieła, będącego doskonałym wypełnieniem planu miłości Ojca. Jest to głoszenie Chrystusa żyjącego dzisiaj i zbawiającego człowieka we wspólnocie Kościoła. Przepowiadanie Ewangelii stanowi jeden z podstawowych przywilejów, obowiązków i zadań Kościoła, w którym uczestniczy – na miarę swoich możliwości – cały Lud Boży. Kościół żyje słowem Bożym, przechowuje je i strzeże, autorytatywnie tłumaczy, przekazuje je z pokolenia na pokolenie i dzieli się nim ze wszystkimi ludźmi¹. W tym kierunku zmierzają przepisy prawa kościelnego, które władza kościelna wydawała na przestrzeni wieków, a które aktualny Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku umieszcza zasadniczo w swojej III księdze – *munus docendi* Kościoła.

Kodeks zobowiązuje m.in. konferencje biskupie do wydania norm komplementarnych do konkretnych kanonów, chociażby w zakresie księgi III KPK *Nauczycielskie zadanie Kościoła*. W niniejszym artykule przedmiotem zainteresowania będą normy komplementarne obligatoryjne wybranych konferencji episkopatów w zakresie *munus docendi* Kościoła.

Powstaje zatem kwestia: czy i jak zadanie postawione przed konferencjami biskupimi przez prawodawcę kodeksowego w zakresie wydania norm obowiązkowych komplementarnych objętych zakresem księgi III KPK wypełniły określone konferencje episkopatów? Czy dostosowały swoje dekrety do miejscowych warunków? Zasygnalizowanym problemom zostanie poświęcony niniejszy artykuł.

Wydanie przepisów w przedmiocie przekazywania nauki chrześcijańskiej przez radio lub telewizję (kan. 772 § 2 – norma obligatoryjna)

Pierwszą w kolejności normą obligatoryjną nakazującą konferencji episkopatu promulgowanie stosownych przepisów jest ta dotycząca kwestii wykładu nauki chrześcijańskiej przez radio lub telewizję. W kan. 772 § 2 ustawodawca

¹ Zob. A. Scasso, *La Chiesa e gli strumenti di comunicazione sociale. Sviluppi e prospettive nel 25° anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico*, „Angelicum” 85 (2008), s. 115–116.

nakazuje: „Gdy idzie o przekazywanie nauki chrześcijańskiej przez radio lub telewizję, należy zachować przepisy wydane przez Konferencję Episkopatu”².

Biskup diecezjalny będąc moderatorem całej posługi słowa Bożego w Kościele partykularnym, powinien również wydać przepisy dotyczące przepowiadania przez radio lub telewizję (dziś także przez Internet). Ponieważ jednak pole działania tych instrumentów łatwo wykracza poza granice terytorium diecezji, ustawodawca ustala, że „przekazywanie nauki chrześcijańskiej przez radio lub telewizję” przez wszystkich wiernych winno się opierać na normach konferencji episkopatu³. Prawodawca nie tyle uznaje kapitalne znaczenie środków komunikacji społecznej dla ewangelizacji, ile przede wszystkim fakt, że wywierają one wpływ wykraczający poza granice diecezji. Stąd właśnie konferencja episkopatu winna zareagować na żądanie normy kan. 772 § 2, która jest obowiązkowa⁴. Należy zauważyć, że kompetencje konferencji dotyczą „przekazywania nauki chrześcijańskiej”. Nie chodzi więc tylko o przepowiadanie czy katechezę, ale o ogólnie rozumianą posługę słowa Bożego przez radio i telewizję. Zasada ta powinna być interpretowana w powiązaniu z przepisami kan. 831 § 2, w którym stwierdza się, że regulując tę sprawę, należy rozróżniać między posługą duchownych i zakonników a posługą pozostałych wiernych. Powodem tego rozróżnienia jest fakt, że wierni, którzy nie są ani duchownymi, ani zakonnikami, w zasadzie nie narażają na szkodę Kościoła jako takiego ani jego autorytetu⁵.

Konferencja Episkopatu Stanów Zjednoczonych w sprawie kan. 772 § 2 postanowiła:

Norma uzupełniająca: Narodowa Konferencja Biskupów Katolickich, zgodnie z przepisami kanonu 772 § 2, niniejszym postanawia, że przy należyтым uwzględnieniu norm kanonu 763, katolik, który regularnie wykłada doktrynę chrześcijańską w radiu lub telewizji, musi posiadać szczególne kwalifikacje dzięki swojej znajomości tematu, poprzez wyraźne przestrzeganie nauczania Magisterium oraz poprzez świadectwo swojego życia jako katolik.

² Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 febbraio 2004), nr 123, 139, Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Direktorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005 (dalej: AS).

³ A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa. Nella legislazione attuale*, Rzym 2001, s. 86; por. J. Fuentes, *Comentario al can. 772*, [w:] *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 130.

⁴ A. Casaroli (Secrétairerie d’Etat), *Ai presidenti delle Conferenze Episcopali*, „Communicationes” 15 (1983), nr 2, s. 138, nr 8.

⁵ J. Fuentes, *Comentario al can. 772*, dz. cyt., s. 130.

Musi uzyskać zgodę właściwego biskupa diecezjalnego lub biskupa diecezjalnego miejsca, w którym pierwotnie nadawany jest program radiowy lub telewizyjny. W przypadku członków instytutów życia konsekrowanego lub stowarzyszeń życia apostołskiego wymagane jest również pozwolenie kompetentnego przełożonego, o ile przewiduje to konstytucja instytutu lub stowarzyszenia⁶.

Konferencja Episkopatu Belgii w kan. 772 § 2 zarządziła, jak następuje:

Ci, którzy w jakikolwiek sposób poruszają kwestie religijne lub moralne w radiu lub telewizji, powinni sumiennie wykonywać to zadanie. Kiedy dyskutowane są kontrowersyjne kwestie, należy uczciwie stwierdzić, czy mówi się we własnym imieniu, czy też wyraża się oficjalny punkt widzenia Kościoła⁷.

Jeśli chodzi o reakcję na kan. 772 § 2, to Konferencja Episkopatu Kanady podjęła takie ustalenia:

Zgodnie z przepisem c. 772 § 2 Kanadyjska Konferencja Biskupów Katolickich niniejszym postanawia, że w celu przekazywania nauczania katolickiego za pośrednictwem mediów elektronicznych należy przestrzegać następujących postanowień: a) tylko te programy, które zostały uznane za „katolickie” przez właściwe władze kościelne, są uważane za katolickie; b) osoby pracujące w tej dziedzinie zostaną odpowiednio przeszkolone w zakresie specjalistycznego języka mediów elektronicznych i wezmą pod uwagę: – różnorodność odbiorców i ich różnych sytuacji w stosunku do wiary; – wymiar misyjny i ekumeniczny głoszenia Ewangelii w pluralistycznym społeczeństwie; – status nadawców⁸.

⁶ United States Conference of Catholic Bishops, *Complementary norms, Canon 772 §2, Radio or TV Talks on Christian Doctrine* (13 December 2001), <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/canon-law/complementary-norms/canon-772-2-norm-for-giving-radio-or-tv-talks-on-christian-doctrine.cfm> [dostęp: 22.04.2020]. Wydaje się, że nawet przy jednorazowym czy okazjonalnym przekazywaniu nauki chrześcijańskiej przez radio lub telewizję trzeba posiadać odpowiednie kwalifikacje, choć nie będzie potrzebna zgoda biskupa diecezjalnego.

⁷ Conférence Épiscopale de Belgique, *Normes complémentaires au Code du Droit Canonique*, <https://www.droitcanonique.be/normes-canoniques> [dostęp: 22.04.2020].

⁸ Canadian Conference of Catholic Bishops, *Complementary norms to the 1983 Code of Canon Law, Presentation of christian doctrine through the electronic media, can. 772 § 2, Decree nr 18*, Ottawa 1996, s. 45. Cenne jest w przytoczonej normie ujęcie wszystkich mediów masowych terminem „media elektroniczne”. Należałoby jednak podkreślić kwalifikacje doktrynalne i moralne przekazujących naukę chrześcijańską w mediach.

Konferencji Episkopatu Francji ustaliła, że:

Zgodnie z duchem kan. 772 i wytycznymi ogłoszonymi przez Konferencję Episkopatu podczas Zgromadzenia Plenarnego w 1980 r., Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie musi być głoszona wiernie i pewnie wszelkimi sposobami, a w szczególności poprzez transmisje radiowe i telewizyjne. Aby świadczyć o wierze katolickiej i potwierdzać autentycznie tożsamość chrześcijańską w kontekście francuskim, zostanie zwrócona szczególna uwaga na: – język właściwy dla mediów audiowizualnych oraz status prawny organizacji nadawczych; – różnorodność widzów i ich różne sytuacje w odniesieniu do wiary; – przynaglenie misyjne i wymiar ekumeniczny głoszenia Ewangelii w pluralistycznym i zsekularyzowanym społeczeństwie Francji. Tylko te programy, które zostaną wyraźnie uznane za takie przez właściwe władze episkopatu, będą oficjalnie uznane za „katolickie”⁹.

Konferencji Episkopatu Niemiec w odpowiedzi na kan. 772 § 2 orzekła następująco:

1) Autentyczne rozpowszechnianie doktryny chrześcijańskiej w radiu i telewizji jest autoryzowane przez Magisterium Kościoła, z upoważnienia właściwego biskupa diecezjalnego, i odbywa się poprzez transmisję aktów liturgicznych, głoszenie słowa, przedstawianie katolickiej doktryny wiary i moralności oraz ukazywanie żywej praktyki wykonywania wiary. Za wybór osób uczestniczących w wyżej wymienionych audycjach odpowiedzialny jest kościelny komisarz ds. radiofonii i telewizji, w porozumieniu z komisarzem diecezjalnym właściwym dla miejsca zamieszkania uczestnika (audycji JA). Ci, którzy uczestniczą w głoszeniu doktryny, muszą posiadać odpowiednie kwalifikacje zawodowe i być odpowiednio upoważnieni przez Kościół. 2) Bez uszczerbku dla ogólnej odpowiedzialności prawnej kierownictwa stacji radiowo-telewizyjnej, komisarz kościelny ds. radiowo-telewizyjnych jest odpowiedzialny za treść i kształt tych audycji i programów w imieniu biskupów diecezjalnych właściwych w dziedzinie radiowo-telewizyjnej i w zakresie ich instrukcji. 3) Zgody na przekazywanie aktów liturgicznych udziela biskup diecezjalny odpowiedzialny za dziedzinę przekazywania. 4) Msze święte mogą być przekazywane tylko na żywo i tylko w całości; nie zastępują one Mszy świętych, na których wierni mają być obecni fizycznie. 5) Należy przestrzegać obowiązujących przepisów liturgicznych; w przekazie

⁹ Conférence Épiscopale Française, *La présentation de la doctrine chrétienne à la radio et à la télévision* (10 octobre 1986) „Bulletin officiel de la Conférence Épiscopale Française” 8 (1986), nr 32, s. 464.

należy zapewnić odpowiednie przedstawienie, zwłaszcza uroczystości religijnych. 6) W przypadku audycji o tematyce religijnej i kościelnej, za które odpowiedzialny jest redaktor, w szczególności w przypadku prezentacji katolickiej doktryny wiary i moralności, osoba odpowiedzialna za audycję jest zobowiązana do poinformowania redaktora naczelnego o wyborze i treści¹⁰.

Konferencja Episkopatu Chile w sprawie kan. 772 § 2 i 831 § 2 wydała następujące ustalenia:

W odniesieniu do działań za pośrednictwem mediów, a w szczególności radia i telewizji, Konferencja Episkopatu ustanawia, co następuje: 1. Władzą, do której należy udzielić wymaganych przez prawo kanoniczne upoważnień do działania za pośrednictwem radia i telewizji, jest ordynariusz miejsca, w którym znajduje się ośrodek nadawczy. A jeśli jest to kwestia produkcji materiałów dla takich mediów, to jest to ordynariusz miejsca ośrodka produkcji. Osoby odpowiedzialne za okresowy program za pośrednictwem środków masowego przekazu dotyczący katolickiej formacji i edukacji religijnej (kan. 804, § 1) lub które regularnie wypowiadają się na tematy doktrynalne w radiu i telewizji (kan. 772 § 2), a także duchowni lub członkowie instytutów zakonnych, którzy mają brać udział w audycjach radiowych lub telewizyjnych na temat doktryny lub moralności katolickiej (kan. 831 § 2), a także osoby, które mają brać udział w celebracji liturgicznej za pomocą takich środków potrzebują specjalnego upoważnienia od miejscowego ordynariusza, po pisemnym zobowiązaniu zainteresowanej strony, do przestrzegania wytycznych duszpasterskich Episkopatu. Członkowie instytutów zakonnych muszą również posiadać wcześniejszą zgodę swojego przełożonego. 3. Komitet Stały Konferencji Episkopatu formułuje ogólne wytyczne dotyczące zobowiązania, o którym mowa w poprzednim numerze. Niniejsze wytyczne mogą być zmieniane i modyfikowane zgodnie z opinią Komitetu Stałego w miarę zmiany okoliczności. 4. Zezwolenie udzielone w trybie zwyczajnym jest ważne przez okres dwóch lat, chyba że zostało udzielone na okres krótszy, i może być przedłużane na kolejne okresy. 5. Osoby świeckie, które są odpowiedzialne za jakikolwiek program edukacyjny lub formację religijną za pomocą jakichkolwiek środków komunikacji społecznej, lub które mają obowiązek regularnego wypowiadania się na temat doktryny chrześcijańskiej, poprzez radio i telewizję, muszą odznaczać się właściwym życiem chrześcijańskim i solidną formacją doktrynalną zgodną z Magisterium

¹⁰ Deutschen Bischofskonferenz, Partikularnormen und Allgemeine Dekrete der Deutschen Bischofskonferenz, Partikularnorm Nr. 5 der Deutschen Bischofskonferenz zu c. 772 § 2 CIC, Verkündigung in Hörfunk und Fernsehen, „Kirchlichen Amtsblatt” (1995), s. 611–612.

Kościół. W przypadku braku któregokolwiek z tych wymagań, w ocenie ordynariusza, nie może taka osoba otrzymać niezbędnego upoważnienia do wykonania wskazanej pracy. 6. Z uzasadnionych powodów Komitet Stały może złożyć do miejscowego ordynariusza wniosek o zawieszenie upoważnienia udzielonego określonej osobie lub upoważnienia do określonego programu lub pracy. 7. Transmisje radiowe lub telewizyjne z uroczystości liturgicznych, w szczególności Mszy św., powinny być realizowane zgodnie z normami lub wskazaniem wydanymi przez Narodową Komisję Liturgiczną i Biskupią Agencję Komunikacji Społecznej. A kiedy chodzi o mszę świętą, należy zadbać o to, aby, na ile to możliwe, takie przekazanie odbywało się na żywo, a jeśli nie, to powinno być podane do wiadomości. 8. Szczególną uwagę należy zwrócić na formację i przydatność techniczną i duszpasterską osób odpowiedzialnych i uczestniczących w przekazywaniu aktów liturgicznych. 9. Szczególne przypadki nieobjęte tym przepisami są rozstrzygane w drodze porozumienia między zainteresowanymi biskupami a Stałym Komitetem¹¹.

Wydanie norm regulujących odbywanie katechumenatu oraz obowiązki i uprawnienia katechumenów (kan. 788 § 3 – norma obligatoryjna)

Kodeks, zgodnie z wytycznymi Soboru Watykańskiego II, niejednokrotnie zajmuje się tymi, którzy zbliżają się do Kościoła, prosząc o formację w wierze koniecznej do przystąpienia do niego przez chrzest. Od samego początku Kościół odpowiadał na to pragnienie, przyjmując katechumenów jako swoich, inicjując ich do życia liturgicznego i przyznając im pewne prerogatywy¹². Z tego wynika konkretna kompetencja (obligatoryjna), którą Kodeks prawa kanonicznego przypisuje konferencji episkopatu: ustalenie statusu katechumenów¹³ i dostosowanie do niego Rytuału Wtajemniczenia Chrześcijańskiego¹⁴. Angelo Giuseppe Urru pisze:

¹¹ *Legislación complementaria de la Conferencia Episcopal de Chile al Código de Derecho Canónico, 4a Edición, Marzo de 2006. Comentada por Mons. Juan Luis Ysern de Arce Obispo Emérito de Ancud, Santiago de Chile 2006, s. 48–50.*

¹² Por. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), pars II, s. 1–317; tekst polski *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984 (dalej: KPK), kan. 206.

¹³ Kan. 788 § 3. A. Casaroli, *Ai presidenti...*, dz. cyt., s. 138, nr 9.

¹⁴ Kan. 851, nr 1. Kan. 851, nr 1 zawierający przepisy dla konferencji biskupów o katechumenacie należy jednak do księgi IV KPK i stąd nie jest przedmiotem analizy w niniejszym

Dekret *Ad gentes* nakazał bardziej precyzyjne określenie statusu prawnego katechumenów w Kodeksie. Nie zostało to zrealizowane w sposób całkowiec klarowny, chociaż niektóre pojęcia doprecyzowano. W praktyce Kodeks pozostawia wiele do rozstrzygnięcia konferencjom biskupów, gdy stwierdza, że to do nich należy: wydawanie statutów, którymi należy zarządzać katechumenatem; określanie obowiązków katechumenów; określanie ich prerogatyw (kan. 788 § 3). Ta decentralizacja pozwoli na uwzględnienie potrzeb, możliwości, zwyczajów i kultur poszczególnych narodów i poszczególnych Kościołów lokalnych. W ten sposób daje to możliwość lepszego wspierania właściwej inkulturacji Ewangelii¹⁵.

Biskupi Stanów Zjednoczonych stosując się do przepisu kan. 788 § 3, orzekli, że: „Zgodnie z kanonem 788 § 3, Krajowa Konferencja Biskupów Katolickich postanawia, że *National Statutes for the Catechumenate* powinny regulować katechumenat w Stanach Zjednoczonych”¹⁶.

Konferencja Episkopatu Niemiec w sprawie kan. 788 § 3 i 831 § 2 promulgowała następujące normy:

1) W przypadku dorosłych kandydatów do chrztu, katechumenat musi być przeprowadzony na szczeblu parafii lub poza parafią. 2. katechumenat musi być prowadzony zgodnie z księgą liturgiczną. Na razie decydujące znaczenie ma tu wydanie studyjne „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche”,

artykule. J. Martín de Agar, *Estudio comparado de los decretos generales de las conferencias episcopales*, „Ius Canonicum”, 32 (1992), nr 63, s. 200.

¹⁵ *La funzione di insegnare della Chiesa...*, dz. cyt., s. 116–117. Gdy idzie o organizację katechumenatu, na podstawie norm ustalonych przez konferencję episkopatu „szczególne znaczenie mają adaptacje, które można wprowadzić w oparciu o «elementy używane w danym narodzie i zgodne z obrzędami chrześcijańskimi»” (Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio de sacra Liturgia: *Sacrosanctum Concilium* [4 Decembris 1963], nr 65, „Acta Apostolicae Sedis” 56 [1964], s. 97–138, tekst polski: 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); „jest to szczególnie ważne na obszarach misyjnych i stanowi nowy wymiar inkulturacji Ewangelii”. F. Retamal, *Comentario al can. 788*, [w:] *Comentario exegetico...*, dz. cyt., s. 201.

¹⁶ United States Conference of Catholic Bishops, *Complementary norms, Canon 788 § 3, The Catechumenate* (November 1986), <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/canon-law/complementary-norms/canon-788-3-the-catechumenate.cfm> [dostęp: 22.04.2020]; National Conference of Catholic Bishops, *The National Statutes for the Catechumenate* (11 November 1986), „Ius Ecclesiae” 2 (1990), nr 1, s. 410–412. Ze względu na szczupłe ramy artykułu trudno tu omówić *The National Statutes for the Catechumenate*.

opublikowane w 1975 roku. Po odpowiedniej weryfikacji, ostateczna wersja zostanie przedłożona do zatwierdzenia Stolicy Apostolskiej¹⁷.

Z kolei Konferencja Episkopatu Nowej Zelandii postanowiła, jak następuje:

Organizacja katechumenatu. 1. a) Osoby wnioskujące o dopuszczenie do katechumenatu mają to czynić swobodnie. Muszą prowadzić życie zgodnie z Ewangelią i nauką Kościoła, a jeśli są w związku małżeńskim, muszą być w stanie uznanym przez Kościół katolicki. b) Osoby dorosłe, które pragną stać się członkami Kościoła, powinny być zazwyczaj poinstruowane w swojej parafii w programie katechumenatu. c) Treść nauczania powinna być zgodna z Katechizmem Kościoła Katolickiego z 1992 r., tak, aby katechumeni zostali wprowadzeni w wiarę, liturgię, życie wiary i apostolskie dzieło Kościoła. d) Do obowiązków proboszcza należy czuwanie nad tym, aby czas trwania programu i treść nauczania były odpowiednie dla każdego indywidualnie. e) Katechiści i opiekunowie muszą posiadać odpowiednią wiedzę o wierze katolickiej i prowadzić życie zgodne z nauczaniem Kościoła. 2. Katechumeni mogą: a) ubiegać się o *tagged positions* w Katolickich Szkołach Zintegrowanych; b) mieć prawo do preferencyjnych zapisów dla swoich dzieci do Katolickich Szkół Zintegrowanych; c) celebrować katolicką formę małżeństwa oraz otrzymywać błogosławieństwa i pogrzeb kościelny. 3. Dzieci w wieku katechetycznym, za zgodą rodziców, mają być nauczane według programu dostosowanego do ich potrzeb. 4. Należy przestrzegać norm liturgicznych „Obrzędu Wtajemniczenia Dorosłych lub Dzieci”¹⁸.

Konferencja Episkopatu Peru w sprawie kan. 788 § 3 stanowi, iż „Wydział ewangelizacji przygotowuje i przedstawi Stałej Radzie Konferencji Episkopatu Peru, w terminie nie dłuższym niż sześć miesięcy, statuty struktury organizacyjnej katechumenatu”¹⁹. Natomiast Konferencja Episkopatu Kolumbii ustaliła, jak następuje:

¹⁷ Deutschen Bischofskonferenz, *Partikularnorm Nr. 9 der Deutschen Bischofskonferenz zu c. 788 §3 und c. 851 n. 1 CIC Katechumenat für Erwachsene*, „Kirchlichen Amtsblatt” (1995), s. 612. Normy te zostały uchwalone w Fuldzie, 22 września 1992, 23 września 1993 i 26 września 1995 roku. Otrzymały *recognitio* Kongregacji Biskupów 16 maja 1995 i 12 września 1995 roku. Weszły w życie 1 stycznia 1996 roku.

¹⁸ New Zealand Catholic Bishops Conference, *Particular Legislation. Promulgation of the general decrees of the New Zealand Catholic Bishops Conference*, „Ius Ecclesiae” 9 (1997), nr 1, s. 405–406.

¹⁹ *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana*, 1979–1989, Lima 1989, s. 292.

Zgodnie z kanonami 788 § 3 i 851, nr 1: § 1 Do Komisji Episkopatu ds. Katechezy i Liturgii należy przygotowanie dokumentu regulującego katechumenat i opracowanie katechetycznych itinerariów inspiracji katechumenalnej w kraju. § 2. W czasie, gdy publikowane są bardziej szczegółowe ustawy o katechumenacie, należy przestrzegać przepisów „Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych, Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dzieci w wieku katechetycznym” oraz odpowiednich norm biskupów diecezjalnych. § 3. Komisja Liturgiczna Episkopatu powinna być odpowiedzialna za przygotowanie projektu adaptacji „Ordo Initiationis Christianae Adultorum” dla Kolumbii, zgodnie z normami podanymi w tym celu²⁰.

Z kolei biskupi brazylijscy ustalili, że:

Oдноśnie do kan. 788 § 3. W ciągu jednego roku sekcje Katechezy i Liturgii Konferencja Episkopatu Brazylii przygotowują i przedstawią Zebraniu Generalnemu (Konferencji JA) projekt organizacji i duszpasterstwa chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych, dostosowując do specyfiki naszego środowiska to, co jest przewidziane w „Obrzędzie Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych”²¹.

Wydanie przepisów określających warunki obowiązujące duchownych oraz członków instytutów zakonnych pragnących brać udział w programach radiowych lub telewizyjnych dotyczących nauki katolickiej lub obyczajów (kan. 831 § 2 – norma obligatoryjna)

Księga III Kodeksu zawiera różne kanony dotyczące mediów, które odsyłają do działalności wykonawczej konferencji biskupów. Szczególnie ważne są te, które dotyczą przepowiadania przez radio lub telewizję²² oraz udziału duchownych lub osób konsekrowanych w transmisjach zajmujących się kwestiami doktrynalnymi²³. W obu aspektach konferencje muszą ustanowić normy²⁴. *Novum* nie tylko w stosunku do Kodeksu z 1917 r., ale i w odniesieniu

²⁰ Conferencia Episcopal de Colombia, *Estatutos sobre catecumenados, canon 788 § 3*, [w:] C. Guillermo Arias Jiménez, *El estatuto jurídico del catecúmeno: una propuesta para la iglesia colombiana a la luz de la exigencia del canon 788 del código de derecho canónico de 1983*, Bogota 2019, s. 143.

²¹ Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil, *Decreti generali della Conferenza episcopale, del 27 febbraio 1986 e del 30 ottobre 1986, riguardanti la legislazione complementare al codice di diritto canonico*, „Ius Ecclesiae” 1 (1989), nr 2, s. 767–779.

²² Kan. 772 § 2.

²³ Kan. 831 § 2. A. Casaroli, *Ai presidenti...*, s. 138, nr 10.

²⁴ J. Martín de Agar, *Note sul diritto particolare delle Conferenze episcopali*, „Ius Ecclesiae” 9 (1997), nr 2, s. 610.

do prawodawstwa posoborowego stanowi przepis upoważniający konferencję biskupów do wydawania norm ustalających warunki, pod jakimi duchownym oraz członkom instytutów zakonnych wolno brać udział w wystąpieniach drogą radiową lub telewizyjną w kwestiach odnoszących się do nauki katolickiej lub obyczajów²⁵. Normę tę należy interpretować w świetle kan. 772 § 2 odnoszącego się do wystąpień drogą radiową lub telewizyjną z wykładami nauki chrześcijańskiej. I w tym wypadku należy zachować przepisy wydane przez konferencję biskupów²⁶.

Oto wymogi, aby móc występować w radiu lub telewizji w transmisjach o charakterze religijnym lub moralnym: a) konferencja episkopatu ma prawo i obowiązek ustalić zasady dotyczące warunków koniecznych do udziału w tych programach²⁷; b) laicy nie potrzebują żadnej licencji²⁸; c) duchowni i zakonnicy natomiast są zobowiązani do wiernego przestrzegania norm konferencji episkopatu²⁹. Trzeba zauważyć, że kan. 831 § 2 dotyczy tylko „członków instytutów zakonnych”, mężczyzn i kobiet, a nie członków innych instytutów życia konsekrowanego, czyli instytutów świeckich i stowarzyszeń życia apostołskiego³⁰.

Sieci radiowe i telewizyjne, do których odnosi się kan. 831 § 2 i 772 § 2, to wszystkie te, które są własnością i są zarządzane przez kościelną publiczną osobę prawną, jak również te administrowane przez cywilne lub prywatne podmioty

²⁵ Kan. 831 § 2; por. AS, nr 139.

²⁶ Por. W. Góralski, *Nauczycielskie zadanie Kościoła*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, t. 3, Lublin 1986, s. 49. Ze względu na swój przedmiot, kan. 831 § 2 stanowi uszczegółowienie kan. 772 § 2: wśród przepisów konferencji episkopatu dotyczących audycji radiowych i telewizyjnych na temat doktryny chrześcijańskiej (por. kan. 772 § 2) winny znaleźć się także te, które odnoszą się do wymogów udziału duchownych lub członków instytutów zakonnych w takich audycjach (por. kan. 831 § 2, który mówi także o audycjach o tematyce moralnej, które także należy uwzględnić w sposób domniemany w kan. 772 § 2). C. Errázuriz, *Comentario al can. 831*, [w:] *Comentario exegetico...*, dz. cyt., s. 351.

²⁷ Kan. 831 § 2.

²⁸ Por. kan. 227, 822 § 3.

²⁹ Por. kan. 772 § 2; por. A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa...*, dz. cyt., s. 189. Poza kan. 772 § 2 i 831 § 2 Kodeks, w kan. 666, dyktuje członkom instytutów zakonnych normę roztropności w posługiwaniu się narzędziami komunikacji społecznej; w kan. 1369 przewiduje, że należy wymierzyć sprawiedliwą karę tym, którzy wyrządzają poważną szkodę wierze, moralności i godności Kościoła. Por. T. Vanzetto, *Commento a un canone. Quando il pulpito da cui viene la predica è la radio o la televisione (can. 772 § 2)*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 12 (1999), s. 210.

³⁰ Por. A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa...*, dz. cyt., s. 189–190. Według kan. 18 sformułowanie „instytuty zakonne” wymaga ścisłej interpretacji. Kan. 18 stwierdza bowiem: „Ustawy, które ustanawiają kary, ograniczają swobodne wykonywanie uprawnień albo zawierają wyjątek od ustawy, podlegają ścisłej interpretacji”.

publiczne. Faktycznie bowiem prawo i obowiązek czuwania w sprawach doktrynalnych i moralnych są właściwe i wyłączne dla Kościoła, któremu Chrystus powierzył depozyt wiary³¹.

Podsumowując, należy skonstatować, że kan. 831 § 2 jest uszczegółowieniem kan. 772 § 2 o regulacji konferencji biskupich w zakresie prezentacji radiowych i telewizyjnych nauczania chrześcijańskiego. Obydwa przepisy przyznają, że radio i telewizja wykraczają poza granice diecezji, mają wielki wpływ, a zatem wymagają większej niż tylko lokalnej uwagi. Kan. 831 § 2 wymaga wydania norm dotyczących wystąpień medialnych wyświęconych duchownych i zakonników, ponieważ osoby te są postrzegane jako publiczni przedstawiciele Kościoła. Obszary programowe objęte tym kanonem to „doktryna lub moralność katolicka”, a nie np. historia, kultura czy polityka³².

Wydaje się właściwe, by normy konferencji episkopatu rozróżniały pomiędzy uczestnictwem okazjonalnym a zwyczajowym, dla którego należy żądać większych wymagań (kompetencji doktrynalnych i zdolności technicznych do pracy w tych mediach). W zależności od okoliczności, od miejscowego ordynariusza (oraz przełożonego zakonnego w przypadku członków instytutu zakonnego) może być wymagana wyraźna licencja albo wystarczająco posiadane inne podobne uprawnienia (np. zezwolenie na przepowiadanie). Interesujące byłoby umieszczenie w normach konferencji rozróżnienia między zasięgiem lokalnym i krajowym nadawanych programów radiowo-telewizyjnych. W tym drugim przypadku mógłby być powołany jakiś organ konferencji episkopatu, któryby te kwestie nadzorował. Interesujące byłoby również w normach konferencji rozróżnienie pomiędzy różnymi stopniami oficjalnej reprezentacji kościelnej przypisanej każdemu programowi, w celu określenia większego lub mniejszego nadzoru, co jednak nie powinno sugerować, że istnieje stopniowanie obowiązku wierności wierze w takich audycjach, nie tylko ze strony duchownych lub zakonników, ale ze strony każdego wiernego³³.

Niektóre konferencje episkopatu ogłosiły postanowienia uzupełniające odnośnie do kan. 831. Poniżej ustalenia Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych w sprawie kan. 831 § 2:

Norma uzupełniająca: Krajowa Konferencja Biskupów Katolickich, zgodnie z przepisem kanonu 831 § 2 niniejszym postanawia, że pod warunkiem, że ich obecność

³¹ Por. kan. 747 § 1; por. T. Vanzetto, *Commento a un canone...*, dz. cyt., s. 210.

³² Por. J. Coriden, *Commentary on canon 831*, [w:] *New Commentary on the Code of Canon Law*, J. Beal (red.), Nowy Jork 2000, s. 985.

³³ C. Errázuriz, *Comentario al can. 831*, dz. cyt., s. 351–352.

nie zaszkodzi Kościołowi, duchowni i członkowie instytutów zakonnych mogą uczestniczyć w programach radiowych i telewizyjnych, które traktują o doktrynie i moralności katolickiej. Duchowny lub zakonnik, który regularnie bierze udział w takich programach, musi posiadać szczególne kwalifikacje dzięki znajomości przedmiotu, wyraźnemu przestrzeganiu nauczania Magisterium i uczciwości życia. Osoba ta musi uzyskać zgodę właściwego biskupa diecezjalnego lub biskupa diecezjalnego miejsca, w którym pierwotnie nadawany jest program radiowy lub telewizyjny. W przypadku członków instytutów zakonnych wymagana jest również zgoda właściwego przełożonego³⁴.

Konferencja Episkopatu Kanady odnośnie do kan. 831 § 2 przewiduje, jak następuje:

Zgodnie z przepisem c. 831, § 2, Kanadyjska Konferencja Biskupów Katolickich niniejszym postanawia, że obowiązują następujące normy dotyczące udziału duchownych i członków instytutów zakonnych w programach radiowych i telewizyjnych, które dotyczą katolickiej doktryny lub moralności: 1. Aby regularnie uczestniczyć w tych programach, duchowni i członkowie instytutów zakonnych muszą posiadać upoważnienie swojego przełożonego i ordynariusza miejsca, gdzie te programy powstają; o takich zobowiązaniach powinni być informowani wyżsi przełożeni zakonni przez członków swoich instytutów; 2. konferencja biskupów będzie informowana o zwyczajnym zaangażowaniu w apostołacie komunikacji, podejmowanym przez duchownych lub zakonników. 3. Ci, którzy regularnie uczestniczą w apostołacie komunikacji społecznej, powinni być odpowiednio przygotowani do wykonywania tej posługi; 4. Do okazjonalnego udziału w takich programach wystarczy, aby: a) duchowny był upoważniony do przepowiadania i posiadał niezbędne kompetencje; b) członkowie instytutów zakonnych posiadali upoważnienie swojego przełożonego; 5. W celu promowania lepszej komunikacji i pomocy fachowcom w tym obszarze, biskupi diecezjalni i przełożeni zakonni sporządzają listy osób, które mogą być konsultowane przez media komunikacyjne; 6. W przypadkach trudnych, ale nie pilnych, biskupi diecezjalni i wyżsi przełożeni kierują sprawę do Komisji Episkopatu ds. Komunikacji Społecznej; w przypadkach pilnych zasięga się opinii ordynariusza miejsca, z którego pochodzi program, lub

³⁴ United States Conference of Catholic Bishops, *Complementary norms, Canon 831 §2, Clerics, Members of Religious Institutes on Radio, Television* (13 November 2001), <http://uscgb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/canon-law/complementary-norms/canon-831-2-clerics-members-of-religious-institutes-on-radio-television.cfm> [dostęp: 25.04.2020]; por. J. Coriden, *Commentary on canon 831*, dz. cyt., s. 985.

jego delegata; 7. Przepisy te mają również zastosowanie do różnych sektorów produkcji audiowizualnej³⁵.

Konferencja Episkopatu Francji podjęła następująca decyzję:

Duchowni lub osoby konsekrowane występują w audycjach radiowych lub telewizyjnych ze względu na specyficzną misję powierzoną im w mediach przez właściwą władzę kościelną. Aby występować okazjonalnie w audycjach radiowych lub telewizyjnych, wystarczy, że duchowny lub zakonnik posiada upoważnienie do przepowiadania i wymagane kompetencje. W przypadku innych członków instytutów zakonnych, muszą oni posiadać upoważnienie swojego wyższego przełożonego. W trudnych przypadkach i z wyjątkiem sytuacji nadzwyczajnych należy zasięgnąć opinii ordynariusza miejsca emisji lub jego pełnomocnika. Aby móc regularnie uczestniczyć w audycjach radiowych i telewizyjnych, duchowny musi posiadać pozwolenie, a zakonnik – zgodę własnego ordynariusza, a w przypadku audycji o zasięgu krajowym zgodę przewodniczącego Konferencji Biskupów lub jego delegata³⁶.

Z kolei Konferencja Episkopatu Nowej Zelandii sformułowała takie przepisy:

Kanony 772 § 2 i 831 § 2: nauczanie w radiu i telewizji. Aby okazjonalnie uczestniczyć w audycji radiowo-telewizyjnej, wystarczy, że duchowny lub kapłan-zakonnik posiada upoważnienie do przepowiadania i niezbędne kompetencje. W przypadku innych członków instytutów zakonnych konieczne jest posiadanie upoważnienia ich własnego przełożonego wyższego stopnia. W sytuacjach trudnych i z wyjątkiem nagłych, należy zasięgnąć opinii ordynariusza miejsca, w którym transmisja będzie przekazywana, lub jego delegata. Aby na stałe uczestniczyć w audycjach radiowo-telewizyjnych, duchowny musi posiadać upoważnienie, a zakonnik pozwolenie swojego ordynariusza; w przypadku audycji nadawanych na szczeblu krajowym konieczne jest pozwolenie przewodniczącego Konferencji Episkopatu lub delegata biskupiego ds. komunikacji katolickiej³⁷.

³⁵ Canadian Conference of Catholic Bishops, *Complementary norms to the 1983 Code of Canon Law, Participation of clerics and religious in radio and television programmes, can. 831 § 2, Decree nr 28*, Ottawa 1996, s. 57 i 59.

³⁶ Conférence Épiscopale Française, *La participation des clercs et religieux aux émissions radiotélévisées* (10 octobre 1986), „Bulletin officiel de la Conférence Épiscopale Française” 8 (1986), nr 32, s. 464.

³⁷ New Zealand Catholic Bishops Conference, *Particular Legislation. Promulgation of the general decrees of the New Zealand Catholic Bishops Conference*, „Ius Ecclesiae” 9 (1997), nr 1, s. 405–406.

Konferencja Episkopatu Niemiec w odpowiedzi na kan. 831 § 2 podała następujące zarządzenia:

W audycjach radiowych i telewizyjnych dotyczących doktryny i moralności katolickiej mogą uczestniczyć duchowni świeccy i zakonnicy posiadający odpowiednie kwalifikacje i mandat kościelny, chyba że odpowiedzialny za te audycje biskup diecezjalny lub biskup miejsca ich nadawania postanowi inaczej w poszczególnych przypadkach. Kapłani świeccy i zakonnicy muszą być rozpoznawalni jako tacy w audycjach telewizyjnych³⁸.

Konferencja Episkopatu Belgii ustanowiła, że:

a) Osoby, które w jakikolwiek sposób zajmują się sprawami religijnymi lub moralnymi w radiu lub telewizji, proszone są o sumienne wykonywanie tego zadania. Kiedy omawiane są kwestie kontrowersyjne, należy uczciwie określić, czy mówi się we własnym imieniu, czy też wyraża się oficjalny punkt widzenia Kościoła. b) Do rozpatrywania spraw kontrowersyjnych w radiu lub telewizji albo do interweniowania w sprawach religijnych lub moralnych w sposób stały, duchowni potrzebują pozwolenia lub mandatu własnego ordynariusza; członkowie instytutów zakonnych potrzebują pozwolenia lub mandatu ordynariusza miejsca zamieszkania i właściwego przełożonego, zgodnie z ich konstytucjami³⁹.

Wnioski

Kodeks zobowiązuje konferencje episkopatu do wydania norm komplementarnych w zakresie *munus docendi* Kościoła w trzech przypadkach:

1. Istnieje obowiązek wydania norm przez konferencje w przedmiocie przekazywania nauki chrześcijańskiej przez radio lub telewizję na mocy kan. 772 § 2. Co do tego nasuwają się następujące wnioski:
 - a) normy winny uwzględniać także Internet, a lepsze byłoby ogólne sformułowanie: „elektroniczne i cyfrowe środki komunikacji masowej”;

³⁸ Deutschen Bischofskonferenz, *Partikularnorm Nr. 10 der Deutschen Bischofskonferenz zu c. 831 § 2 CIC. Weltgeistliche und Ordensleute in Hörfunk und Fernsehen (Mitwirkung von Weltgeistlichen und Ordensleuten bei Sendungen zur Glaubens- und Sittenlehre in Hörfunk und Fernsehen)*, „Kirchlichen Amtsblatt” (1995), s. 612.

³⁹ Conférence Épiscopale de Belgique, *Normes complémentaires au Code du Droit Canonique (Décrets du 26 mars 1985 e du 28 octobre 1986)*, „Ius Ecclesiae” 1 (1989), nr 2, s. 767.

- b) należy podkreślać kwalifikacje merytoryczne, etyczne i techniczne występujących w sprawach nauki chrześcijańskiej;
 - c) należy odróżnić okazjonalne od systematycznego występowania w mediach masowych;
 - d) normy winny kłaść nacisk na uwzględnianie sytuacji, potrzeb i mentalności odbiorców;
 - e) trzeba nawiązywać do istniejących umów konkordatowych;
 - f) celebracje liturgiczne winny być transmitowane „na żywo”, a wierni winni wiedzieć, że nie zastępują one fizycznego udziału w celebracjach;
 - g) normy winny uwzględniać formację stałą występujących w mediach.
2. Istnieje obowiązek wydania norm przez konferencje w przedmiocie odbywania katechumenatu i określenia obowiązków oraz uprawnień katechumenów na mocy kan. 788 § 3. Co do tego nasuwają się następujące wnioski:
- a) normy winny dostosowywać odbywanie katechumenatu, uwzględniając miejscowe warunki, zwyczaje, możliwości i mentalność, jak również rodzimą kulturę;
 - b) okres katechumenatu winien również wykorzystać elementy rodzimej kultury, które nie są przeciwne nauce Kościoła i w ten sposób przyczyniać się do inkulturacji ewangelii;
 - c) normy konferencji winny kłaść nacisk na: kształtowanie w kandydacie postawy apostołskiej, wyjaśnienie najważniejszych zagadnień dotyczących wiary, uczestniczenie katechumena w Mszach św., praktykowanie przez kandydata codziennej modlitwy, życie według przykazań i zasad wyznaczonych przez Kościół;
 - d) normy konferencji winny kłaść nacisk na sposób przekazywania wszelkich informacji katechumenom – powinien być on bowiem dostosowany nie tylko do wieku katechumena, ale i do jego poziomu intelektualnego. Powinno się zacząć od najprostszych pojęć, a następnie przechodzić do tych bardziej zaawansowanych;
 - e) powinno się doprecyzować kodeksowe obowiązki i uprawnienia katechumenów;
 - f) w sytuacji rozpowszechnionego katechumenatu konferencja mogłaby nakazać opracowanie dyrektorium lub szczegółowej instrukcji o odbywaniu katechumenatu, biorąc pod uwagę miejscowe warunki i okoliczności.
3. Istnieje obowiązek wydania przez konferencje przepisów określających warunki obowiązujące duchownych oraz członków instytutów zakonnych pragnących brać udział w programach radiowych lub telewizyjnych dotyczących nauki katolickiej lub obyczajów na mocy kan. 831 § 2. Co do tego nasuwają się następujące wnioski:

- a) niektóre konferencje wydały przepisy odnoszące się jednocześnie do 772 § 2 i jego uszczegółowienia w postaci kan. 831 § 2. Lepiej byłoby potraktować te normy osobno, gdyż te dwa przypadki są odmienne, bo kan. 772 § 2 odnosi się do materii (przedstawianie drogą radiową i telewizyjną doktryny chrześcijańskiej w imieniu Kościoła), a kan. 831 § 2 do osób (duchownych lub zakonników) zaangażowanych w jakikolwiek program związany z wiarą lub moralnością;
- b) niektóre konferencje zrozumiały normę kan. 772 § 2 jako szczególny przypadek przepowiadania; dlatego też ustaliły, że ten, kto może przepowiadać, może również czynić to w radiu lub telewizji. To za mało. Od występujących w mass mediach duchownych i zakonników winno się żądać dodatkowych kwalifikacji, szczególnie gdy audycje obejmują cały kraj i kiedy dana osoba występuje systematycznie, na stałe;
- c) należy podkreślać obowiązek używania stroju duchownego czy zakonnego zgodnie z konstytucjami;
- d) podejmujący na stałe posługę przepowiadania w mediach winni mieć zezwolenie biskupa diecezjalnego, a zakonnicy także swojego wyższego przełożonego i to na czas określony z możliwością przedłużania.

Bibliografia

- Canadian Conference of Catholic Bishops, *Complementary norms to the 1983 Code of Canon Law, Presentation of christian doctrine through the electronic media, can. 772 § 2, Decree nr 18*, Ottawa 1996, s. 45.
- Canadian Conference of Catholic Bishops, *Complementary norms to the 1983 Code of Canon Law, Participation of clerics and religious in radio and television programmes, can. 831 § 2, Decree nr 28*, Ottawa 1996, s. 57 i 59.
- Casaroli A. (Secrétairerie d'Etat), *Ai presidenti delle Conferenze Episcopali*, „Communications” 15 (1983), nr 2, s. 135–139.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), pars II, s. 1–317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio de sacra Liturgia: *Sacrosanctum Concilium* (4 Decembris 1963), „Acta Apostolicae Sedis” 56 (1964), s. 97–138; tekst polski: 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.
- Conférence Episcopale de Belgique, *Normes complémentaires au Code du Droit Canonique*, <https://www.droitcanonique.be/normes-canoniques> [dostęp: 22.04.2020].

- Conférence Épiscopale de Belgique, *Normes complémentaires au Code du Droit Canonique (Décrets du 26 mars 1985 e du 28 octobre 1986)*, „Ius Ecclesiae” 1 (1989), nr 2, s. 763–767.
- Conférence Épiscopale Française, *La participation des clercs et religieux aux émissions radiotélévisées* (10 octobre 1986), „Bulletin officiel de la Conférence Épiscopale Française” 8 (1986), nr 32, s. 464.
- Conférence Épiscopale Française, *La présentation de la doctrine chrétienne à la radio et à la télévision* (10 octobre 1986), „Bulletin officiel de la Conférence Épiscopale Française” 8 (1986), nr 32, s. 464.
- Conferencia Episcopal de Colombia, *Estatutos sobre catecumenados, canon 788 § 3*, [w:] C. Guillermo Arias Jiménez, *El estatuto jurídico del catecúmeno: una propuesta para la iglesia colombiana a la luz de la exigencia del canon 788 del código de derecho canónico de 1983*, Bogota 2019, s. 143.
- Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil, *Decreti generali della Conferenza episcopale, del 27 febbraio 1986 e del 30 ottobre 1986, riguardanti la legislazione complementare al codice di diritto canonico*, „Ius Ecclesiae” 1 (1989), nr 2, s. 767–779.
- Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 febbraio 2004), Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej postudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005.
- Coriden J., *Commentary on canon 831*, [w:] *New Commentary on the Code of Canon Law*, J. Beal (red.), Nowy Jork 2000, s. 911.
- Deutschen Bischofskonferenz, *Partikularnorm Nr. 10 der Deutschen Bischofskonferenz zu c. 831 § 2 CIC. Weltgeistliche und Ordensleute in Hörfunk und Fernsehen (Mitwirkung von Weltgeistlichen und Ordensleuten bei Sendungen zur Glaubens- und Sittenlehre in Hörfunk und Fernsehen)*, „Kirchlichen Amtsblatt” (1995), s. 612.
- Deutschen Bischofskonferenz, *Partikularnorm Nr. 9 der Deutschen Bischofskonferenz zu c. 788 § 3 und c. 851 n. 1 CIC Katechumenat für Erwachsene*, „Kirchlichen Amtsblatt” (1995), s. 612.
- Deutschen Bischofskonferenz, *Partikularnormen und Allgemeine Dekrete der Deutschen Bischofskonferenz, Partikularnorm Nr. 5 der Deutschen Bischofskonferenz zu c. 772 § 2 CIC, Verkündigung in Hörfunk und Fernsehen*, „Kirchlichen Amtsblatt” (1995), s. 611–612.
- Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana*, 1979–1989, Lima 1989.
- Errázuriz C., *Comentario al can. 831*, [w:] *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 350–352.
- Fuentes J., *Comentario al can. 772*, [w:] *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 129–130.
- Góralski W., *Nauczyzielskie zadanie Kościoła*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, t. 3, Lublin 1986, s. 12–50.
- Legislación complementaria de la Conferencia Episcopal de Chile al Código de Derecho Canónico, 4a Edición, Marzo de 2006. Comentada por Mons. Juan Luis Ysern de Arce Obispo Emérito de Ancud*, Santiago de Chile 2006.
- Martín de Agar J., *Estudio comparado de los decretos generales de las conferencias episcopales*, „Ius Canonicum” 32 (1992), nr 63, s. 173–229.
- Martín de Agar J., *Note sul diritto particolare delle Conferenze episcopali*, „Ius Ecclesiae” 9 (1997), nr 2, s. 593–632.
- National Conference of Catholic Bishops, *The National Statutes for the Catechumenate* (11 November 1986), „Ius Ecclesiae” 2 (1990), nr 1, s. 410–412.

- New Zealand Catholic Bishops Conference, *Particular Legislation. Promulgation of the general decrees of the New Zealand Catholic Bishops Conference*, „*Ius Ecclesiae*” 9 (1997), nr 1, s. 403–410.
- Retamal F., *Comentario al can. 788*, [w:] *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 197–202.
- Scasso A., *La Chiesa e gli strumenti di comunicazione sociale. Sviluppi e prospettive nel 25° anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico*, „*Angelicum*” 85 (2008), s. 115–134.
- United States Conference of Catholic Bishops, *Complementary norms, Canon 772 §2, Radio or TV Talks on Christian Doctrine* (13 December 2001), <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/canon-law/complementary-norms/canon-772-2-norm-for-giving-radio-or-tv-talks-on-christian-doctrine.cfm> [dostęp: 22.04.2020].
- United States Conference of Catholic Bishops, *Complementary norms, Canon 831 §2, Clerics, Members of Religious Institutes on Radio, Television* (13 November 2001), <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/canon-law/complementary-norms/canon-831-2-clerics-members-of-religious-institutes-on-radio-television.cfm> [dostęp: 25.04.2020].
- United States Conference of Catholic Bishops, *Complementary norms, Canon 788 § 3, The Catechumenate* (November 1986), <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/canon-law/complementary-norms/canon-788-3-the-catechumenate.cfm> [dostęp: 22.04.2020].
- Urru A., *La funzione di insegnare della Chiesa. Nella legislazione attuale*, Rzym 2001.
- Vanzetto T. *Commento a un canone. Quando il pulpito da cui viene la predica è la radio o la televisione (can. 772 § 2)*, „*Quaderni di diritto ecclesiale*” 12 (1999), s. 205–217.

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.

Piotr Sroczyński

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
mieczducha@poczta.fm
ORCID: 0000-0001-8643-5598

Rekolekcje szkolne jako pozalekcyjna forma katechezy

School Retreats as an Extracurricular Form of Catechesis

ABSTRACT: School retreats are very different from religion lessons. They are a specific kind of teaching. The use of this extracurricular school catechesis is part of the pursuit of religion teachers to improve the effectiveness of religious education for children and adolescents. This form, associated with the liturgical year, is an important educational element from the point of view of catechetical didactics. It is connected with the search for optimal solutions increasing the effectiveness of school catechesis, related, among others, to the transmission of the content of faith and shaping Christian attitudes among children and the youth.

KEYWORDS: school retreat, extracurricular form of catechesis, catechetical didactics, catechist, evangelization, typology of retreats

ABSTRAKT: Rekolekcje szkolne znacznie różnią się od lekcji religii. Stanowią one swoistą formę nauczania. Zastosowanie tej pozalekcyjnej formy organizacji katechezy szkolnej wpisuje się w dążenie nauczycieli religii do poprawy skuteczności edukacji religijnej dzieci i młodzieży. Forma ta, związana z rokiem liturgicznym, jest ważnym elementem wychowawczym z punktu widzenia dydaktyki katechetycznej. Wiąże się ona bowiem z poszukiwaniem optymalnych rozwiązań podnoszących efektywność katechezy szkolnej, związanych między innymi z przekazem treści wiary i kształtowaniem postaw chrześcijańskich wśród dzieci i młodzieży.

SŁOWA KLUCZOWE: rekolekcje szkolne, pozalekcyjna forma katechezy, dydaktyka katechetyczna, katecheta, ewangelizacja, typologia rekolekcji

Wstęp

Współczesna szkoła przestaje być wyłącznie placówką nauczającą wyposażającą uczniów w wiedzę, a staje się w coraz większym stopniu ośrodkiem wszechstronnego oddziaływania wychowawczego na dzieci i młodzież. Celem tego oddziaływania jest także rozwijanie zainteresowań, postawy społecznej, formowanie osobowości jednostek. Z punktu widzenia dydaktyki ogólnej forma określa zewnętrzną organizacyjną stronę nauczania. Do najbardziej typowych należy forma lekcyjna, podczas której nauczyciel stosuje różne metody nauczania. Działalność dydaktyczno-wychowawcza prowadzona przede wszystkim w godzinach lekcyjnych tradycyjnymi metodami nie może zapewnić uczniom wszechstronnego rozwoju ich osobowości. Szczególnie katecheza szkolna wymaga zastosowania różnorodnych form organizacji kształcenia religijnego dzieci i młodzieży. Zajęcia pozalekcyjne mogą oddziaływać na dzieci i młodzież często mocniej niż lekcje programowe.

Nauczanie religii w szkole i katecheza wzajemnie się uzupełniają. Pojęcie katechezy jest bardzo szeroko ujęte w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*. Dokument ten określa katechezę jako „szczególną formę posługi słowa, które doprowadza do dojrzałości nawrócenie początkowe, aż do uczynienia z niego żywego, bezpośredniego i czynnego wyznania wiary”¹. Jako formacja integralna katecheza obejmuje „wszystkie elementy życia chrześcijańskiego”². Jednocześnie ważny jest wymiar inkulturacji, bowiem katecheza jest „procesem formacyjnym, który pozwala na poznawanie, celebrowanie, przeżywanie i głoszenie Ewangelii w ramach własnego horyzontu kulturowego”³. Celem katechezy jest „konkretna pomoc w żywym, bezpośrednim i czynnym wyznaniu wiary”⁴, a także „doprowadzenie nie tylko do spotkania z Jezusem, ale do zjednoczenia, a nawet głębokiej z Nim zażyłości”⁵.

Dyrektorium ogólne o katechizacji mówi o nauczaniu religii w szkole, które jest komplementarne do katechezy⁶. *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce* szkolne nauczanie religii traktuje jako „specyficzną formę katechezy”⁷.

¹ Kongregacja do spraw duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (dalej: DOK), Poznań 1998, nr 82.

² DOK 84.

³ Tamże, 218.

⁴ Tamże, 66.

⁵ Tamże, 80.

⁶ Tamże, 73.

⁷ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, nr 82.

Każda forma katechezy jest zdeterminowana przez cele i zadania kształcenia, tym samym wymaga od katechizującego rzetelnego przygotowania. Należy stwierdzić, że wykorzystywanie różnych form organizacji katechezy szkolnej jest ze wszech miar pożądane i podnosi atrakcyjność zajęć, a co za tym idzie, wpływa na wszechstronny rozwój religijny uczniów.

Pod względem organizacyjnym rekolekcje szkolne znacznie różnią się od lekcji religii. Stanowią swoistą formę nauczania. Zastosowanie tej pozalekcyjnej formy organizacji katechezy szkolnej wpisuje się w dążenie nauczycieli religii do poprawy skuteczności edukacji religijnej dzieci i młodzieży. Forma ta, związana z rokiem liturgicznym, jest ważnym elementem wychowawczym z punktu widzenia dydaktyki katechetycznej. Wiąże się ona bowiem z poszukiwaniem optymalnych rozwiązań podnoszących efektywność katechezy szkolnej, związanych między innymi z przekazem treści wiary i kształtowaniem postaw chrześcijańskich wśród dzieci i młodzieży.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie rekolekcji szkolnych jako pozalekcyjnej formy organizacji katechezy szkolnej. Autor próbuje odpowiedzieć na pytanie, jakie miejsce zajmują rekolekcje szkolne w systemie dydaktyczno-wychowawczym katechezy szkolnej.

Pojęcie i status prawny rekolekcji

Rekolekcje są czasem szczególnego zawierzenia Bogu. Nie idziemy ku jakiejś wielkiej przygodzie poznawczej, jak uczony w laboratorium, jak myśliciel w swoich dociekaniach. Idziemy na spotkanie z żywą Prawdą i Miłością. I w to spotkanie wnosimy siebie: siebie bez reszty, niczego nie tając i nie ukrywając, wszystko przynosząc przed Tym, który nas „zna i przenika”⁸.

Termin „rekolekcje” (dawniej również „rekolekcja”) wywodzi się od łacińskiego słowa *recollectio*, które pochodzi od *recôlere*: ponownie uprawiać, ćwiczyć, rozważać; *recolligere* – skupiać ponownie, zebrać; *se recolligere* – skupić się, opamiętać⁹. Termin ten dominuje także w Kościele katolickim w Polsce, choć używa się również określenia „ćwiczenia duchowne”. Dopiero w XVI wieku stosowano powszechnie termin *recollectio* na oznaczenie praktyki skupienia,

⁸ K. Wojtyła, cyt. za: *Kardynał Wojtyła – papieski rekolekcjonista*, Centrum Jana Pawła II, <http://www.janpawel2.pl/centrumjp2/2595-kardyna-wojtya-papieski-rekolekcjonista> [dostęp: 20.03.2019].

⁹ G. Siwek, *Rekolekcje wczoraj i dziś*, Kraków 2011, s. 12–16.

najczęściej jednodniowego lub miesięcznego, polegającego na oddawaniu się intensywniejszej medytacji i modlitwie.

W teologii

rekolekcje rozumie się jako zespół praktyk, takich jak medytacje, słuchanie słowa Bożego, modlitwa, rachunek sumienia, spełnianych w określonym czasie, w większym czy mniejszym odosobnieniu, indywidualnie lub wspólnotowo, w celu dokonania okresowej lub okazjonalnej odnowy życia duchowego¹⁰.

Pokrewnym terminem słowa „rekolekcje” jest pojęcie „ćwiczenia duchowe”, które funkcjonuje w kilku znaczeniach. W klasycznym oznacza odnowę duchową według metody św. Ignacego Loyoli. W szerszym rozumiane jest jako sposób metodycznego pogłębiania życia chrześcijańskiego, w szczególności odbywane w ścisłym odosobnieniu. W węższym znaczeniu oznacza stosowanie praktyk życia ascetycznego lub podejmowane w czasie intensywnej odnowy życia chrześcijańskiego. Dziś w powszechnym użyciu terminy „rekolekcje” i „ćwiczenia duchowe” straciły na jasności, stały się wieloznaczne i oznaczają różnego typu rekolekcje.

Z punktu widzenia homiletyki rekolekcje to zespół praktyk, takich jak medytacje, słuchanie słowa Bożego, modlitwa, rachunek sumienia, spełnianych w określonym czasie, organizowanych głównie z okazji Wielkiego Postu lub Adwentu, przeznaczonych dla ogółu parafian, poszczególnych stanów lub pewnej kategorii uczestników.

Analizując temat od strony teologicznej, można powiedzieć, że termin „rekolekcje” to nadzwyczajna (przejęciowa) działalność ewangelizacyjna, trwająca przez określony czas, na którą składa się zespół praktyk takich jak medytacje, słuchanie Słowa Bożego, modlitwa, rachunek sumienia w celu pogłębienia życia chrześcijańskiego wiernych.

Rekolekcje stanowią skuteczne narzędzie Kościoła w prowadzeniu człowieka do spotkania z Bogiem. To zadanie realizowane jest wobec wszystkich wiernych, którzy chcą skorzystać z takiej formy ewangelizacji. Długa i bogata historia rekolekcji ukształtowała różne ich formy i rodzaje, dostosowując je do określonej grupy odbiorców. Szczególne miejsce zajmują rekolekcje szkolne, skierowane do dzieci i młodzieży szkolnej.

Wielu teologów podjęło próbę zdefiniowania pojęcia „rekolekcje szkolne”. W 1995 roku ks. Wiesław Przychyna określił, że rekolekcje szkolne są „akcją ewangelizacyjną Kościoła podejmowaną względem dzieci i młodzieży katechizowanej w ramach jednej szkoły, przez grono osób do tego upoważnionych

¹⁰ Tamże, s. 16.

i odpowiednio przygotowanych w celu pogłębienia jakiegoś aspektu życia chrześcijańskiego”¹¹. Zdaniem doświadczonego katechety Janusza Skotarczaka rekolekcje szkolne to „nadzwyczajna forma głoszenia Dobrej Nowiny i prowadzenia działań wychowawczych, podjęta przede wszystkim wobec dzieci i młodzieży uczęszczającej w danej szkole na katechezę, w celu rozwoju ich dojrzałej religijności i osobowości”¹².

Do powyższych definicji można dodać rozumienie rekolekcji szkolnych przez młodzież, która określa je jako czas: „modlitwy”, „pojednania się z Bogiem i ludźmi”, „refleksji nad swoim życiem”, „poprawy”, „w którym można się zastanowić nad tym, kim jesteśmy i dokąd zmierzamy”, „rozwoju duchowego i odnowy religijno-moralnej”, „spotkania z Bogiem, powrotu do Boga, nawrócenia, refleksji nad sobą”, „przygotowania do świąt Zmartwychwstania Pańskiego”, „porządkowania hierarchii wartości”. Bardzo ciekawe jest pojmowanie rekolekcji przez dzieci jako poszukiwania odpowiedzi na pytania: kim jestem?; jak żyję?; czy moje życie podoba się Bogu?; co sobą reprezentuję w dziedzinie dobra?; jaka jest moja uczciwość i prawość?; w jaki sposób przeżywam lata dziecięce i młodość?; jaki jest bilans mojego dotychczasowego życia?; dokąd zmierzam?; dla kogo mam żyć?; czy pogłębiam swoje życie chrześcijańskie?¹³

Podstawą zagwarantowania uczestnikom lekcji religii udziału w rekolekcjach szkolnych są obowiązujące przepisy dotyczące sposobu i warunków organizowania lekcji religii w szkołach publicznych. Warto przypomnieć, że wraz z powrotem nauczania religii do szkół (w roku szkolnym 1990/1991) pojawiła się praktyka organizowania rekolekcji szkolnych. W Instrukcji Ministra Edukacji Narodowej z dn. 3 sierpnia 1990 roku dotyczącej powrotu nauczania religii zagwarantowano, że uczniowie uczęszczający na naukę religii katolickiej uzyskują trzy dni zwolnienia z zajęć szkolnych w celu odbycia rekolekcji wielkopostnych¹⁴.

O terminie rekolekcji nauczyciel religii ma obowiązek powiadomić dyrekcję szkoły co najmniej dwa miesiące wcześniej. Od tego czasu rekolekcje szkolne stanowią integralną część programu katechetycznej działalności Kościoła w środowisku szkolnym¹⁵.

¹¹ W. Przyczyna, *Rekolekcje dla dzieci wczoraj i dziś*, Kraków 1996, s. 13.

¹² J. Skotarczak, *Rekolekcje szkolne w planie wychowawczym szkoły jako dni duszpastersko-wychowawcze. Uwagi katechety po ośmiu latach doświadczeń*, [w:] *Szkolne rekolekcje wielkopostne. Teoria i praktyka*, A. Bałoniak (red.), Poznań 1999, s. 60.

¹³ W. Janiga, *Rekolekcje szkolne w wymiarze duszpastersko-wychowawczym*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 11 (2011), nr 1, s. 71–85.

¹⁴ S. Łabendowicz, *Aspekty prawne nauczania religii rzymskokatolickiej w polskim systemie oświatowym*, Radom 2001, s. 10.

¹⁵ *Kodeks Prawa Kanonicznego* 1984, kan. 770.

Również w Rozporządzeniu Ministra Edukacji Narodowej z dn. 14 kwietnia 1992 roku w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych zawarte zostały przepisy dotyczące organizowania rekolekcji szkolnych. Uczniom zagwarantowano trzy kolejne dni zwolnienia z zajęć szkolnych w celu odbycia rekolekcji wielkopostnych¹⁶. Jednocześnie wyżej wymienione rozporządzenie stanowi, że:

- pieczę nad uczniami w tym czasie zapewniają katecheci;
- szczegółowe zasady dotyczące organizacji są przedmiotem odrębnych ustaleń między organizującymi rekolekcje a szkołą;
- o terminie rekolekcji dyrektor szkoły powinien być powiadomiony co najmniej miesiąc wcześniej;
- jeżeli na terenie szkoły prowadzona jest nauka religii więcej niż jednego wyznania, Kościoły i związki wyznaniowe powinny dążyć do ustalenia wspólnego terminu rekolekcji wielkopostnych¹⁷.

Zmiana wynika z konieczności doprecyzowania przepisów w zakresie organizacji pracy szkoły w dniach, w których odbywają się rekolekcje wielkopostne, oraz umożliwienia zorganizowania rekolekcji dla uczniów także w innym terminie. W ust. 3 doprecyzowano, że to na kościele organizującym rekolekcje ciąży obowiązek powiadomienia dyrektora szkoły o ich terminie. Nowe przepisy zostały wprowadzone w wyniku konsultacji projektu z Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi.

Zgodnie z wyżej przywołanym rozporządzeniem zwolnienie uczniów z zajęć szkolnych nie oznacza dni wolnych od nauki. Ma ono na celu umożliwienie im uczestnictwa w odbywających się w tych dniach rekolekcjach szkolnych. W tym czasie szkoła nie jest zwolniona z wypełniania funkcji wychowawczej i opiekuńczej, czyli odpowiada za bezpieczeństwo wszystkich uczniów (zarówno uczestniczących w rekolekcjach, jak i zajęciach opiekuńczo-wychowawczych). Stąd też ma obowiązek skontrolowania obecności wychowanków. W organizację rekolekcji szkolnych i sprawowanie opieki nad dziećmi angażują się głównie nauczyciele religii. Jednak ze względu na bezpieczeństwo uczestniczących dyrektor szkoły może zwrócić się do pozostałych nauczycieli z prośbą o pomoc w zapewnieniu uczniom opieki w czasie ich przemieszczania się do miejsca odbywania rekolekcji i w drodze powrotnej do szkoły. Dni przeznaczone na rekolekcje szkolne są uwzględnione w planie organizacji roku szkolnego.

¹⁶ Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej z 1992, nr 36, poz. 155.

¹⁷ A. Mezglewski, *Podstawy prawne rekolekcji szkolnych w polskim systemie oświaty*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 1 (2013), s. 23.

Jeśli program rekolekcji ogranicza się np. do jednej lub dwóch godzin zajęć w ciągu dnia – w porozumieniu z organizującym rekolekcje – dyrektor szkoły może wydać polecenie, że uczniowie w tych dniach uzyskują tylko częściowe zwolnienie z zajęć szkolnych. W pozostałym czasie uczniowie uczestniczą w zajęciach zgodnie z ustalonym na te dni planem zajęć.

Aktualne przepisy dotyczące organizowania rekolekcji szkolnych stanowią gwarancję prawną do realizacji ćwiczeń duchownych nie tylko w czasie Wielkiego Postu, ale także w innym terminie (np. w okresie Adwentu, w związku z przygotowaniem uczniów do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej)¹⁸. Niewątpliwie takie rozwiązania mogą przyczynić się do odpowiedniego wykorzystania tej formy głoszenia Słowa Bożego w dziele ewangelizacji dzieci i młodzieży szkolnej.

Typologia rekolekcji

Analiza literatury przedmiotu, która zawiera opis praktyki rekolekcji szkolnych po 1990 roku w Polsce, pozwala na wyodrębnienie określonych typów i modeli ćwiczeń duchownych realizowanych w praktyce katechetycznej. Przez typ rekolekcji rozumie się pewien wzór teoretyczny, któremu odpowiadają dane modele rekolekcji szkolnych. Natomiast model odnosi się do konkretnych, już zrealizowanych propozycji rekolekcji. Praktyka rekolekcyjna stale ewoluuje i nie zawsze jest udokumentowana. Poniżej została umieszczona typologia uwzględniająca znaczące działania rekolekcyjne.

Rekolekcje pełne

Swoistość tego typu rekolekcji polega na tym, że są one prowadzone w ramach dni wolnych od zajęć szkolnych, a program ćwiczeń duchownych zajmuje dziennie od czterech do pięciu godzin, czyli średnio tyle, ile trwają lekcje szkolne. Do tego typu należy zaliczyć dwa modele rekolekcji: szkolno-parafialny i szkolno-ewangelizacyjny.

¹⁸ Ministerstwo Edukacji Narodowej, *Zasady dotyczące organizowania rekolekcji szkolnych dla uczniów szkół publicznych*, <https://men.gov.pl/ministerstwo/informacje/zasady-dotyczace-organizowania-rekolekcji-dla-uczniow-szkol-publicznych.html> [dostęp: 25.03.2019], s. 1–2.

a) Model szkolno-parafialny

Składa się on z części liturgicznej oraz pedagogicznej, a spotkania rekolekcyjne dla dzieci i młodzieży odbywają się zarówno w kościele, jak i w szkole. Część liturgiczna przewiduje najczęściej Eucharystię, nabożeństwa, adoracje, spowiedź świętą oraz konferencje i odbywa się w przestrzeni sakralnej, najczęściej w kościele parafialnym lub kaplicy. Natomiast część pedagogiczna, różnorodne zajęcia warsztatowe, inscenizacje, konkursy, spotkania z zaproszonymi gośćmi, koncerty itp., jest realizowana na terenie szkoły¹⁹.

Realizacja tego modelu rekolekcji dla uczniów szkół podstawowych zakłada zajęcia rekolekcyjne przez trzy kolejne dni, w wymiarze od trzech do sześciu godzin dziennie²⁰. W programie rekolekcji uwzględnione są spotkania w szkole i w kościele oraz w poszczególnych grupach wiekowych. Opracowany model rekolekcji posiada swoje cele szczegółowe. Wypływają one z założeń tematycznych. Dlatego każdy dzień posiada swój temat i rozważany jest zarówno podczas spotkań w kościele, jak i w pomieszczeniach szkolnych. Jest to możliwe dzięki zaangażowaniu w prowadzenie rekolekcji kapłanów, katechetów i wychowawców. Program przewiduje również zaangażowanie samych uczniów w przekazywanie treści. W tym celu proponowane są różne metody i formy pracy: konferencja, nabożeństwo o charakterze ewangelizacyjnym, inscenizacja, prace plastyczne, gra planszowa, pogadanka, wyjazd i spotkanie z wcześniej zaproszonymi osobami. Każdego dnia rekolekcji program przewiduje celebrację Mszy św. z nauką rekolekcyjną. Drugi dzień wzbogacony jest występem zespołu muzycznego, zaś ostatniego dnia duchowych ćwiczeń odprawiane jest nabożeństwo Drogi Krzyżowej.

Powyższy model znajduje ponadto zastosowanie w wariacie dla młodzieży. Jego realizacja wymaga trzech pełnych dni, podczas których codziennie przewidziana jest modlitwa poranna, dwie sesje przedpołudniowe, praca w grupach i spotkania. Wyznaczony jest również czas na nabożeństwo pokutne, celebracje sakramentów pokuty i Eucharystii. Na miejsce modlitwy i spotkań wieczornych proponowany jest kościół, natomiast na konferencje dopołudniowe sale katechetyczne lub szkoła. Program jest tak ułożony, że prowadzenie rekolekcji angażuje osoby duchowne i świeckie posiadające różne specjalizacje (pedagog, psycholog, terapeuta). Autorzy powyższego modelu proponują konkretny temat ćwiczeń duchowych. Ich treść stanowią rozważania o człowieku, kim jest i kim powinien się stawać jako chrześcijanin. Głównym celem tych rekolekcji

¹⁹ W. Przyczyna, *Blaski i cienie rekolekcji szkolnych*, „Homo Dei” 73 (2004), nr 1, s. 27.

²⁰ A. Kosek, *Forum katechetów*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 5 (2005), nr 1, s. 77–78.

jest ożywienie i rozwój wiary, rozumianej jako więź z Chrystusem wyrażającą się w chrześcijańskim i społecznym wymiarze życia²¹.

b) Model szkolno-ewangelizacyjny

Drugim wyróżniającym się modelem rekolekcji typu pełnego są rekolekcje szkolno-ewangelizacyjne, w całości odprawiane na terenie szkoły. Adresatami ich są przede wszystkim uczniowie szkół ponadpodstawowych i ostatnich klas (siódmych i ósmych) szkoły podstawowej. Głównymi ich propagatorami są zespoły ewangelizacyjne związane ze Szkołami Nowej Ewangelizacji. Wspólnota ta opiera treści rekolekcyjne o podstawowy kerygmat chrześcijański i preferuje posługę rekolekcyjną z młodzieżą. Rekolekcje prowadzone są zawsze przez kilkunastoosobową ekipę, której członkowie wykorzystują różne formy i współczesne środki przekazu: muzykę, teatr, pantomimę, głoszenie Słowa Bożego, świadectwa i pracę w małych grupach. Cechą charakterystyczną tego modelu rekolekcji jest wejście w interakcję z uczestnikami poprzez obraz, dźwięk i doświadczenie. Zasadniczo są prowadzone w budynkach szkolnych (aula, hala gimnastyczna), gdzie młodzież pełni rolę gospodarzy, co sprawia, że uczestnicy są bardziej swobodni, otwarci i gotowi do zadawania najważniejszych pytań.

Typ rekolekcji szkolnych pełnych wymaga długofalowego przygotowania. Zespół katechetyczny już na samym początku roku szkolnego i katechetycznego opracowuje główny temat rekolekcji i konsultuje go z rekolekcjonistą, zespołem rekolekcyjnym mającym prowadzić ćwiczenia duchowe. W przygotowanie oprócz katechetów angażowani są również sami uczniowie. Na lekcjach religii przygotowani są oni do różnych zajęć, które mają wykonywać podczas trwania rekolekcji²².

Rekolekcje skrócone

Z analizy źródeł wynika, że organizatorom często udaje się zapewnić uczestnikom około dwóch godzin dziennie rekolekcyjnego programu. W większości taki program sprowadza się do schematu:

- Msza św. i konferencja,
- nabożeństwa z konferencjami i Mszą św. na zakończenie.

²¹ W. Chaim, W. Przyczyna, *Rekolekcje szkolne dla młodzieży*, „Homo Dei” 60 (1991) nr 1–2, s. 103–107.

²² A. Pawletta, M. Wielgosz, *O rekolekcjach dla szkół podstawowych*, [w:] *Rekolekcje. Żeby słuchacz chciał przyjść drugi raz*, T. Panuś (red.), Kraków 2006, s. 39–40.

Bardzo rzadko organizuje się pracę w grupach. Taki program rekolekcyjny przypomina schemat rekolekcji parafialnych²³. Ze względu na wykorzystanie zbyt krótkiego czasu zastanawiano się nad zasadnością zawieszania zajęć szkolnych podczas organizacji ćwiczeń duchowych. Z czasem praktyka ukształtowała typ rekolekcji, które można nazwać skróconym. Takie rekolekcje organizowane są po skróconych zajęciach szkolnych. Ich miejscem (w zależności od uznania prowadzących) jest szkoła lub kościół. Do powyższego typu można przypisać obecne w praktyce duszpasterskiej i rekolekcyjnej cztery modele rekolekcji.

a) Model wieczorowy

Specyfiką rekolekcji wieczorowych jest fakt, iż są one urządzone po zajęciach szkolnych i kierowane głównie do młodzieży klas maturalnych. Na ich program składają się spotkania odbywane przez trzy kolejne wieczory. Pierwszego wieczoru uczestnicy spotykają się na nabożeństwie Słowa Bożego, drugiego na Drodze Krzyżowej przygotowanej przez młodzież maturalną, trzeciego zaś na czuwaniu, podczas którego celebrowane jest: nabożeństwo pokutne z możliwością skorzystania z sakramentu pokuty, Mszę św. oraz agapę²⁴.

b) Model parafialny

Praktyka rekolekcji szkolnych wieczorowych miała wpływ na ukształtowanie modelu parafialnego rekolekcji szkolnych. Jego specyfika polega na tym, że adresatami są dzieci i młodzież zamieszkujące daną parafię, zaś spotkania rekolekcyjne odbywają się w kościele i włączone są w program rekolekcji parafialnych. Każda parafia przygotowuje osobne spotkania dla młodzieży uczącej się i pracującej. Odbywają się one wieczorami i obejmują Mszę św. lub inną celebrację liturgiczną połączoną z konferencją, nauką rekolekcyjną. Za takim modelem rekolekcji przemawia fakt większego zintegrowania katechizowanych ze swoją parafią²⁵.

c) Model szkolny

Do przeprowadzenia rekolekcji skróconych w modelu szkolnym wykorzystuje się infrastrukturę szkoły. Aulę lub salę gimnastyczną zamienia się na kaplicę, na

²³ J. Skotarczak, *Rekolekcje szkolne...*, dz. cyt., s. 60.

²⁴ W. Przyczyna, *Blaski i cienie...*, dz. cyt., s. 27.

²⁵ T. Panuś, *Kilka uwag o rekolekcjach szkolnych*, [w:] *Rekolekcje. Żeby słuchacz chciał...*, dz. cyt., s. 15.

korytarzach i w klasach umieszcza się różne dekoracje lub plakaty wiążące do tematyki rekolekcyjnej. W czasie przerw zachowuje się większą ciszę i skupienie. W całość przygotowania włączają się: dyrekcja, kapłan prowadzący rekolekcje, katecheci, wychowawcy klas oraz inni nauczyciele wyrażający taką wolę²⁶.

We wspomnianym wyżej modelu proponuje się również rozwiązanie, aby wykorzystać dni ustawowo wolne następująco: cztery razy po pół dnia i jednokrotnie cały dzień, czyli rekolekcje trwają od poniedziałku do piątku. Przez pierwsze cztery dni uczniowie gromadzą się w szkole na skróconych lekcjach. Po skończonych zajęciach ci, którzy nie biorą udziału w rekolekcjach, wracają do domu lub pozostają w świetlicy szkolnej pod opieką nauczycieli. Natomiast dla uczestników rekolekcji organizuje się następujący program: spotkanie wstępne w poszczególnych grupach wiekowych (wprowadzenie w temat, wspólny śpiew, przygotowanie liturgii Eucharystycznej), zasadnicza konferencja rekolekcyjna oraz Msza św. z homilią. Czwartego dnia odbywa się nabożeństwo pokutne, po którym uczestnicy mają możliwość skorzystania z sakramentu pokuty i pojednania. Jest również czas na osobistą modlitwę, obejrzenie zaproponowanego filmu oraz przygotowanie oprawy liturgicznej Mszy św. na zakończenie. Punktem kulminacyjnym powyższego modelu rekolekcji jest dzień piąty, całkowicie wolny od zajęć szkolnych. Uczniowie gromadzą się wówczas na uroczystej Eucharystii, po której wszyscy spotykają się na wspólnej agapie²⁷.

d) Model kościelny

Innym modelem rekolekcji szkolnych skróconych, jaki został wypracowany w praktyce katechetycznej, jest model kościelny. Charakteryzuje się on tym, że uczniowie po skróconych zajęciach szkolnych udają się do kościoła, gdzie odbywa się całość ćwiczeń duchowych. Program takich rekolekcji obejmuje najczęściej spotkanie w grupach, konferencję, Eucharystię lub inne nabożeństwo. Czasowo zajmuje to około trzech godzin dziennie. W przypadku zdecydowania się na taki model rekolekcji katecheci ustalają z dyrekcją szkoły, że lekcje będą trwały krócej niż zazwyczaj i zapraszają młodzież do parafii.

²⁶ A. Merdas, *Czas nasycony*, „Tygodnik Powszechny” 53 (1999), nr 8, s. 10.

²⁷ Tamże.

Rekolekcje szkolne zamknięte

Jeszcze innym rodzajem rekolekcji szkolnych jest typ zamknięty. Jego adresatami zazwyczaj są maturzyści, którzy udają się na trzydniowe ćwiczenia duchowe do jakiegoś domu rekolekcyjnego. Są one organizowane w klasztorach lub ośrodkach rekolekcyjnych. Duży nacisk kładzie się w nich na pracę w małych grupach. Plan takich rekolekcji układany jest w zależności od pomysłów organizatorów. Zaletą tego typu rekolekcji jest ograniczona liczba osób w nich uczestniczących, co sprzyja skupieniu i duchowemu przeżyciu ćwiczeń.

W czasie ponaddwudziestoletniej katechezy w szkole zostały wypracowane zasadnicze typy rekolekcji szkolnych: pełnych, skróconych, zamkniętych oraz odpowiednich dla nich modeli. Jednak trzeba zaznaczyć, że w dalszym ciągu odpowiedzialni za polską katechezę w wymiarze rekolekcyjnym stoją przed ogromnym zadaniem. Jest nim szukanie sposobów na przekazywanie niezmiennych treści Ewangelii. Rekolekcje są szczególnym wyrazem troski Kościoła o przekaz wiary i formacji postaw z niej wynikających. W szkolnym nauczaniu religii, z uwagi na różny stopień identyfikowania się uczniów z wiarą i Kościołem, istnieje trudność w realizacji wszystkich podstawowych zadań katechezy, jakimi są wtajemniczenie, nauczanie i wychowanie. Szkoła sprzyja przede wszystkim realizacji funkcji nauczania i wychowania. Stąd rekolekcje szkolne są szansą wyeksponowania funkcji wtajemniczenia.

Organizacja rekolekcji szkolnych

Zasady organizacji rekolekcji szkolnych

Rekolekcje szkolne zwykle organizowane są w parafii, na terenie której znajduje się szkoła. Niektóre spotkania rekolekcyjne o charakterze ewangelizacyjnym odbywają się również w szkole. Ze względu na swoją formę rekolekcje szkolne mają najczęściej charakter otwarty. Można je także zaliczyć do stanowych, gdyż ich adresatem jest określona grupa dzieci i młodzieży. W czasie rekolekcji szkolnych podejmowane są zadania, które pośrednio obejmują także opiekunów dzieci: wychowawców, nauczycieli i rodziców.

Ze względu na postępujący dziś proces sekularyzacji w społeczeństwie polskim najczęściej podczas rekolekcji podejmowane są działania ewangelizacyjne.

Chodzi tu głównie o reewangelizację, która ma na celu wzbudzenie w ochrzczonych wiary i świadomego wyboru Ewangelii jako sposobu życia²⁸.

Właśnie rekolekcje szkolne należą do najbardziej znanej i rozpowszechnionej formy ewangelizacji dzieci i młodzieży, którą Kościół podejmuje w okresie Wielkiego Postu. Stwarzają one szansę na głoszenie Dobrej Nowiny uczniom, wspieranie ich w odkrywaniu na nowo Bożej miłości objawione w Jezusie Chrystusie i odpowiadanie na tę miłość przez przyjęcie Jezusa Chrystusa jako swojego Pana i Zbawiciela oraz nawiązanie więzi z Chrystusem i Jego Kościołem.

Aby powyższe cele i zadania mogły być właściwie realizowane, organizując rekolekcje szkolne, należy kierować się poniższymi zasadami.

a) Zasada wierności Bogu i człowiekowi

Zasada ta jest jedną z podstawowych norm określających postępowanie katechetów i duszpasterzy, którzy aktywnie uczestniczą w różnego rodzaju działaniach katechetycznych i ewangelizacyjnych, w tym także organizują rekolekcje szkolne. Należy ją respektować zarówno na etapie planowania, jak i realizacji ćwiczeń duchowych. Określa ona nie tylko ogólne, ale również szczegółowe normy postępowania duszpasterzy i katechetów, którzy odpowiadają za organizację rekolekcji. Bez uwzględnienia tej zasady nie można doprowadzić uczestników rekolekcji do spotkania z Jezusem Chrystusem, a tym bardziej do zjednoczenia z Nim i głębokiej zażyłości. Zasada ta powinna inspirować i przenikać całą działalność ewangelizacyjną, katechetyczną i duszpasterską Kościoła, czyli kwestie merytoryczne i organizacyjne. Wierność Bogu domaga się, by przekazywane w czasie rekolekcji szkolnych treści były zgodne z depozytem wiary: Pismem Świętym i Tradycją. Istnieje zatem konieczność zachowywania organicznej struktury nauki chrześcijańskiej i hierarchii prawd objawionych. Prowadzący rekolekcje powinien ukazywać uczestnikom zbawcze dzieło Boga w kontekście historycznym, poprawnie odczytując biblijny kerygmat, symbole wiary, Dekalog, sakramenty i nauczanie Magisterium Kościoła²⁹. Z tym wiąże się konieczność:

- przypominania, że Boży plan zbawienia został najpełniej wyrażony słowami i czynami Jezusa Chrystusa, który zajmuje centralne miejsce w ewangelizacji i katechizacji;
- wspomagania adresatów w poznaniu i zrozumieniu treści wiary czy też w odkrywaniu zbawczego działania Boga w ich życiu i we wspólnocie Kościoła;

²⁸ S. Janiga, M. Chmielewski, *Rekolekcje szkolne w polskiej praktyce katechetycznej*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 1 (2013), s. 5–21.

²⁹ DOK 111–115.

- uzdalniania uczestników rekolekcji szkolnych do prowadzenia dialogu z Bogiem i udzielania Mu wolnej odpowiedzi;
- motywowania uczestników rekolekcji do kształtowania w sobie nowego, zgodnego z orędziem ewangelicznym stylu myślenia i postępowania³⁰.

Nie jest to możliwe bez respektowania wierności człowiekowi. Zasada ta wiąże się wprost z doświadczeniem ludzkim i problemami egzystencjalnymi. Wymaga dowartościowania psychofizycznych właściwości, przeżyć, potrzeb i pragnień uczestników rekolekcji szkolnych oraz dokonywania interpretacji doświadczeń ludzkich w świetle wiary³¹. Stąd też osoby prowadzące rekolekcje, przekazując niezmiennie słowo Boże, powinny to czynić w taki sposób, by trafiło ono do mentalności współczesnego uczestnika rekolekcji szkolnych, odpowiadało na jego pytania, pomagało rozwiązać problemy egzystencjalne, skłaniało do osobistej refleksji, rodziło pragnienie dialogu z Bogiem i systematycznego korzystania z sakramentów. Znaczącą rolę spełniają zarówno odpowiednio dobrane rozwiązania metodyczne (np. formy i metody aktywności uczestników rekolekcji szkolnych, środki dydaktyczne), jak również zrozumiwały dla adresatów język przepowiadania słowa Bożego³².

b) Zasada programowania i celowości

Kolejną ważną zasadą, którą należy kierować się, organizując rekolekcje szkolne, jest zasada programowania i celowości. Polega ona na gruntownym przemyśleniu i rzetelnym przygotowaniu w formie pisemnej przebiegu ćwiczeń duchowych uczestników w wieku szkolnym. Rekolekcje szkolne powinny mieć precyzyjnie określony temat, uszczegółowiony cel, przemyślany program oraz określone funkcje i zadania, dzięki którym będzie zrealizowany³³. W praktyce poprawnie sporządzony plan rekolekcji szkolnych może przyjmować różne formy. Zależy to od poziomu edukacji, tradycji szkoły i parafii, a przede wszystkim potrzeb ewangelizacyjnych danej społeczności uczniowskiej.

Poprawnie skonstruowany plan rekolekcji powinien zawierać nie tylko cel ogólny rekolekcji, ale także wykaz tematów konferencji i spotkań o charakterze wychowawczym, przyporządkowane do każdego z nich cele szczegółowe oraz planowane formy, metody, techniki i środki aktywizacji uczestników rekolekcji. A więc chodzi o takie zaprogramowanie spotkań rekolekcyjnych,

³⁰ Tamże, 101–102, 116.

³¹ J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, s. 99–100.

³² DOK 148.

³³ W. Janiga, *Rekolekcje szkolne a program katechezy*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 1 (2013), s. 52.

aby było możliwe doprowadzenie uczestników do osobistego spotkania z Jezusem Chrystusem, odkrycia Jego planu zbawienia, osobistego uwierzenia w Chrystusa jako Syna Bożego, który stał się człowiekiem i dokonał naszego zbawienia. To znaczy przyjęcia Chrystusa, który zmartwychwstał i żyje również dzisiaj, a także wchodzi w życie każdej osoby, gdyż jest Panem i Zbawicielem konkretnego człowieka.

Istotnym elementem zasady programowania i celowości jest wymóg określania zakresu korelacji działań wychowawczo-profilaktycznych podejmowanych w czasie rekolekcji z edukacją szkolną. Rekolekcyjne spotkania o charakterze ewangelizacyjnym mają bowiem miejsce w ramach zajęć szkolnych. Warto zatem powiązać je z programem wychowawczo-profilaktycznym szkoły, a nawet wpisać je do tego programu. Skuteczna realizacja celów ewangelizacyjnych wymaga:

- dostosowania treści rekolekcji szkolnych do grupy uczniów i bazy materialnej;
- zaprojektowania odpowiednich rozwiązań organizacyjnych i metodycznych.

Potrzebna jest przy tym dobra znajomość kluczowych zasad nauczania religii w szkole oraz ich respektowanie na etapie projektowania i realizacji ćwiczeń duchowych³⁴. Treści przeznaczone na czas rekolekcji szkolnych należy podzielić na kilka mniejszych bloków tematycznych, które powinny wiązać się z precyzyjnie określonym tematem rekolekcji.

Dobierając odpowiednie rozwiązania organizacyjne, duszpasterze i katecheci powinni wprowadzać różne rozwiązania wielostronnie aktywizujące wszystkich uczestników rekolekcji szkolnych. To, w jaki sposób dzieci i młodzież zostają stymulowani do aktywnego udziału w rekolekcjach, w znacznym stopniu warunkuje możliwość usłyszenia o Chrystusie oraz doświadczenia Jego miłującej, zbawczej obecności, szczególnie w Słowie Bożym, w sakramencie pokuty i pojednania, Eucharystii oraz w modlitwie. Dlatego już na etapie programowania rekolekcji zaleca się uwzględnienie oprócz tradycyjnych form (zbiorowych i indywidualnych) również zespołowe i partnerskie. Konsekwentnie warto projektować spotkania formacyjne z zastosowaniem różnych metod biblijnych i liturgicznych, które sprzyjają osobistemu spotkaniu z Jezusem. Dzięki nim rekolekcje szkolne mogą stać się dla uczestników okazją do:

- ponownego odkrycia znaczenia liturgii w życiu chrześcijanina, właściwego jej rozumienia i przeżywania;
- osobowego spotkania z Chrystusem i nawiązania z Nim więzi przyjaźni.

Poza tym oprócz prelekcji i pogadań na uwagę organizatorów rekolekcji szkolnych zasługują również metody problemowe, poszukujące, eksponujące i praktyczne. Warto je łączyć z różnymi technikami dydaktycznymi, takimi

³⁴ M. Korgul, *Dydaktyka dla katechetów*, Świdnica 2014, s. 101–133.

jak burza mózgów, burza pytań, gwiazda skojarzeń itp. Jednocześnie należy dowartościować środki dydaktyczne, które pobudzają aktywność werbalną, emocjonalną, wolitywną uczniów, angażując przy tym zmysł wzroku i słuchu. Służą temu prezentacje multimedialne, krótkie filmy ewangelizacyjne oraz formy plastyczne³⁵.

Planując rekolekcje szkolne, organizatorzy powinni uwzględnić wiek i poziom rozwoju umysłowego uczestników, ich dojrzałość emocjonalną, społeczną, eklezjalną, duchową oraz indywidualne uwarunkowania. Jeśli w programowaniu rekolekcji będą uwzględnione potrzeby, oczekiwania, zainteresowania, radości, troski katechizowanych, wówczas jest nadzieja, że słuchacze odkryją Boga, uznają Go za Pana i Zbawiciela, który z darem bezinteresownej miłości wychodzi na spotkanie człowieka, zaprasza go do dialogu i nawiązania bliskiej więzi, wyzwala z niewoli grzechu i zaprasza do nieustannego poznawania prawdy o sobie, o Bogu i o drugim człowieku³⁶.

c) Zasada dialogu i współdziałania.

Tak duszpasterze, jak i katecheci zobowiązani są do aktywnego słuchania innych i rozumienia ich potrzeb, oczekiwań, poglądów oraz dzielenia się własnymi pomysłami zarówno na etapie planowania rekolekcji szkolnych, jak ich realizacji i ewaluacji. Respektowanie zasady dialogu rodzi najpierw potrzebę słuchania uczniów, rodziców, nauczycieli, jeszcze przed rozpoczęciem planowania rekolekcji szkolnych, a następnie zrozumienia ich problemów, potrzeb, oczekiwań i dzielenia się własnymi pomysłami związanymi z ich organizacją. Zwykle to proboszcz parafii, na terenie której znajduje się szkoła, wraz z pracującymi w niej katechetami szczegółowo programuje rekolekcje i odpowiada za ich przeprowadzenie³⁷.

Odwołanie do zasady dialogu i współdziałania pozwala szanować godność ucznia, rodzica, nauczyciela, wspierać w integralnym rozwoju i w nawiązaniu więzi z Chrystusem. Pomaga także w odkrywaniu i internalizacji wartości chrześcijańskich. Szanując wolność wychowanków, ich rodziców, nauczycieli oraz ich indywidualne predyspozycje, potrzeby i zainteresowania, duszpasterze i katecheci starają się uwrażliwiać odbiorców rekolekcji na wartości ludzkie i chrześcijańskie. W takiej wymianie poglądów jest miejsce na wspólne

³⁵ Tamże, s. 154–167.

³⁶ R. Czekalewski, *Rekolekcje szkolne: od kerygmatu do świadectwa wiary: refleksja post factum*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 14 (2014), nr 4, s. 88–95.

³⁷ W. Janiga, *Nadzór i koordynacja szkolnych rekolekcji wielkopostnych*, „ZFK” 5 (2005), nr 1, s. 53–61.

poszukiwanie prawdy, obronę wartości ogólnoludzkich, świadectwo wiary, wychowawcze współdziałanie ukierunkowane na dobro każdego uczestnika rekolekcji³⁸.

Wymienione wyżej wskazania dotyczące organizacji rekolekcji szkolnych w praktyce wymagają uszczegółowienia. Chodzi tu o wypracowanie konkretnych reguł postępowania i sposobów działania na etapie programowania i realizacji rekolekcji szkolnych, by nie były one sprzeczne z podstawowymi celami i zadaniami nauczania religii w szkole.

Po przeprowadzonych rekolekcjach należy przeprowadzić działania ewaluacyjne. Zgromadzona wiedza o ich przebiegu i rezultatach pozwala ocenić, czy i w jakim stopniu można kontynuować dotychczasowe sposoby ich organizacji. Tylko dobrze zorganizowane rekolekcje szkolne mogą rodzić pragnienie osobistej więzi z Chrystusem, wzbudzać wewnętrzną motywację i potrzebę systematycznych praktyk religijnych oraz integrować społeczność szkolną, a tym samym przyczyniać się do rozwoju wiary, osobistej więzi z Bogiem oraz pomagać w odkrywaniu swojego miejsca we wspólnocie Kościoła.

Metody działań ewangelizacyjnych w czasie rekolekcji

W literaturze przedmiotu można znaleźć bogatą ofertę rozwiązań metodycznych, które aktywizują uczestników lekcji religii. Niektóre z nich można również zastosować podczas rekolekcji szkolnych. Odnosi się to przede wszystkim do podstawowych form organizacji aktywności odbiorców ćwiczeń duchowych, jakimi są spotkania zbiorowe (np. w czasie Mszy św. i homilii) oraz w mniejszych grupach. Oprócz wielostronnej aktywizacji uczestników wpływają na urozmaicenie zajęć. Może się ono przejawiać w doborze różnych miejsc spotkań, interesującej i ważnej dla uczestników tematyki, zróżnicowanych środków dydaktycznych.

Zasadniczo rekolekcje szkolne odbywają się w kościele, ponieważ składają się głównie z części liturgicznej (Msza św., nabożeństwo, adoracja, sakrament pokuty i pojednania). Drugim typowym miejscem prowadzenia rekolekcji szkolnych jest szkoła (zajęcia warsztatowe, konkursy, spotkania z ciekawymi ludźmi, koncerty, inscenizacje, gry i zabawy edukacyjne).

Jedną z podstawowych form oddziaływania ewangelizacyjnego jest świadectwo życia chrześcijańskiego. Współczesny człowiek jest skłonny szybciej

³⁸ W. Janiga, M. Grendus, *Rekolekcje szkolne – doświadczenia pastoralne*, „ZFK” 5 (2005), nr 1, s. 35–43.

uwierzyć faktom i świadkom niż teoriom. Bardziej przekonują go argumenty wpływające z doświadczenia życiowego innych osób niż z doktryny. Bogactwo osobowości drugiego człowieka, jego postawa i przekonania odgrywają bardzo ważną rolę w procesie formacji dzieci i młodzieży. Realizacja takiego sposobu ewangelizowania w czasie rekolekcji szkolnych to spotkania z ciekawymi osobami, które mogą podzielić się z uczestnikami własnym doświadczeniem, pasjami, marzeniami. Oczywiście duże znaczenie ma odpowiedni dobór zaproszonych. Te osoby mogą stać się autorytetem dla prowadzących i uczestników. Muszą cieszyć się zaufaniem, być wzorem do naśladowania i mieć moc oddziaływania na innych³⁹. Zatem potrzebne jest sprawdzone i przemyślane świadectwo osób, które trwają w swoim nawróceniu dłuższy czas, prowadzą życie sakramentalne i kierują się konkretnymi wartościami. Zazwyczaj dużym zainteresowaniem wśród młodzieży cieszą się reżyserzy, redaktorzy, poeci, pisarze, aktorzy, prawnicy, politycy, psychologowie. Popularne są także spotkania ze znanymi muzykami (np. z Janem Budziaszkiem, Tomaszem Budzyńskim, Magdą Anioł, Natalią Niemen, Eleni, Dariuszem „Maleo” Majelonkiem, Muńkiem Staszczkiem, Anią Wyszkoni), przedstawicielami innych religii, członkami Klubu AA, osobami zakonnymi i konsekrowanymi, uczestnikami Światowych Dni Młodzieży, Spotkań Młodych w Lednicy i festiwalu muzycznego Przystanek Jezus, osobami niepełnosprawnymi, wykluczonymi społecznie, wychodzącymi z bezdomności i biedy⁴⁰. Na szczególną uwagę zasługują pytania skierowane do gościa i sama dyskusja. Zasadniczym jej celem jest wychowanie uczestników do aktywnego słuchania, poszukiwania prawdy, a także kształtowania poprawnego myślenia, umiejętności ścisłego formułowania wypowiedzi, uczenie prawidłowego odnoszenia się do osób zajmujących odmienne stanowisko oraz wpływanie na nabywanie umiejętności oceny i analizy podanych argumentów.

Należy przypomnieć, że istnieje dyskusja zespołowa. W tego typu dyskusji po przedstawieniu tematu ma miejsce wprowadzenie (np. przypomnienie pewnych wiadomości, odczytanie fragmentu Pisma Świętego, podanie przykładu z życia, materiału filmowego). Po wyzwoleniu aktywności wśród uczestników następuje dyskusja właściwa, a jej ukoronowaniem powinno być podsumowanie, którego dokonuje zaproszony gość. Częścią finalną spotkania jest sformułowanie wniosków. Towarzyszyć temu powinny osobiste refleksje, jasno określone propozycje dotyczące przyszłego życia⁴¹.

³⁹ R. Szymkowiak, *Bomba w szkole. Poradnik rekolekcjonisty*, Kraków 2012, s. 133–134.

⁴⁰ Tamże, s. 130–133.

⁴¹ M. Śnieżyński, *Zarys dydaktyki dialogu*, Kraków 1997, s. 87–91.

Inną metodą, którą można się posłużyć w czasie spotkań z ciekawymi ludźmi, jest panel, czyli dyskusja wcześniej wybranych i przygotowanych – o skrajnie odmiennych poglądach – wobec szerszego grona, które najpierw się przysłuchuje, a potem włącza. Ten rodzaj dyskusji ma zastosowanie, gdy chcemy młodzieży przedstawić zagadnienie z różnych punktów widzenia.

Kolejną metodą, która znajduje zastosowanie w czasie rekolekcji, jest metoda dylematu. Uczestnicy dzielą się na dwie grupy, z których jedna jest za rozwiązaniem pozytywnym, np. zgodnym z nauczaniem Kościoła, a druga za negatywnym, stojącym w opozycji do pierwszego. Najpierw należy podać konkretny przykład z życia, literatury, następnie sformułować problem postawiony w formie pytania otwartego. Dalszą część stanowi dyskusja. Powinna zakończyć się rozstrzygnięciem dylematu⁴². Wymaga to jednak od katechety roztropności, umiejętności wejścia w dialog z młodzieżą, która niejednokrotnie w życiu codziennym spotyka się z postawami niezgodnymi z nauką Kościoła. Metoda ta może wyposażać młodzież w argumenty broniące wartości głoszonych przez Kościół.

Jeżeli w trakcie spotkania z zaproszonym gościem jest zaplanowany osąd danego zdarzenia, zjawiska, postawy osoby lub grupy, wówczas można zastosować metodę trybunału. Z kolei w sytuacji, gdy chcemy, aby uczestnicy rekolekcji uzyskali jak najwięcej informacji o zaproszonej osobie lub jej poglądach na określony temat, spotkaniu można nadać charakter konferencji prasowej. Głównym zadaniem gościa jest udzielanie odpowiedzi na zadawane mu bezpośrednio na spotkaniu pytania. Zastosowanie takiej metody wymaga wcześniejszego poinformowania uczestników rekolekcji (np. w czasie lekcji religii) o sposobie zadawania pytań lub konieczności przygotowania kartek i długopisów⁴³.

Spotkanie z ciekawą osobą może przybrać formę wykładu. Istotną rolę odgrywa tu sposób mówienia gościa. Powinien on wpływać na podniesienie koncentracji słuchaczy poprzez komunikację niewerbalną, czyli gesty, mimikę. Szczególnie ważny jest uśmiech i kontakt wzrokowy ze słuchaczem. Prelekcja powinna być dobrze przygotowana pod względem językowym, zwarta i spójna logicznie. Duże znaczenie ma też stosowanie modulacji głosu i umiarkowanej gestykulacji. Zwiększeniu koncentracji uczestników spotkania sprzyja posługiwanie się środkami poglądowymi oraz odwoływanie się do przykładów. Przekazywaną treść warto wzbogacić o prezentację multimedialną, np. zdjęcia, wykresy, schematy. W ten sposób uczestnicy aktywizują się⁴⁴.

⁴² M. Korgul, *Dydaktyka dla katechetów*, dz. cyt., s. 209.

⁴³ Tamże, s. 285–289.

⁴⁴ Tamże, s. 186–189.

Należy zauważyć, że spotkania z ciekawymi ludźmi, w których uczestniczą dzieci, powinny być inaczej prowadzone. Istnieje konieczność pobudzania koncentracji przez opowiadanie, projekcję krótkiego filmu edukacyjnego lub ewangelizacyjnego, spotu reklamowego, teledysku. Wynika to z potrzeby odczuwania bodźców wzrokowych i słuchowych. Oglądając i słuchając, małe dzieci odnajdują w tych przekazach odbicie domu, otaczającego świata, własnych przeżyć, pragnień i marzeń. Dodatkowo opowiadania pobudzają ciekawość, wiążą z historią, ułatwiają zapamiętywanie, pobudzają umysł i serce. Są także narzędziem wspomagającym wychowanie religijne. Lepsze zapamiętywanie treści ewangelicznego przesłania umożliwi pogadanka heurystyczna oraz różnego rodzaju gry i zabawy pobudzające aktywność dzieci⁴⁵.

Owocne przeżywanie rekolekcji szkolnych zależy od metod, które angażują zmysł wzroku i słuchu, a przy tym wzbudzają pozytywne emocje i przyczyniają się do głębszego doświadczenia treści religijnych. Są to inscenizacje teatralne, filmy oraz formy plastyczne. Inscenizacje teatralne w czasie rekolekcji mogą być przygotowane przez samych uczestników. Istnieją różne rodzaje inscenizacji teatralnych. Wśród młodzieży największą popularnością cieszy się teatr poezji, propozycji i małych form. Teatr poezji przemawia do wyobraźni odbiorcy. W celu uniknięcia monotonii w teatr poezji mogą być włączone utwory muzyczne. Teatr propozycji polega na dialogu aktorów z widzami. Głównym zadaniem występujących osób jest zainteresowanie i pobudzenie odbiorców. Teatr ten znosi granicę pomiędzy widzami i aktorami, stwarza szansę wspólnej dyskusji i poszukiwania wyjścia z problemu.

Z kolei teatr małych form ma na celu wyzwolenie twórczej wyobraźni i swobody interpretacji. Służą temu wiersze, piosenki, monologi, utwory muzyczne, tańce i pantomima. Teatr małych form jest zdynamizowany w swojej akcji, operuje skrótem i metaforą. To teatr twórczy i ekspresyjny, przez co bardziej aktywizuje widownię. Rekolekcje szkolne z udziałem dzieci mogą być ubogaczone przez zastosowanie sztuki jako formy przekazu treści wiary i formacji osobowości⁴⁶.

Oprócz teatru małych form na uwagę zasługuje teatr lalek. Cieszy się on dużym zainteresowaniem wśród dzieci. Głównym środkiem wyrazu jest lalka animowana przez aktora – lalkarza, który najczęściej ukrywa się za parawanem. Za pomocą tej formy można przedstawić niektóre fragmenty Ewangelii. Organizatorzy rekolekcji powinni zadbać o odpowiednie wykonanie lalek, rekwizyty

⁴⁵ Biblioteka Natan.pl [dostęp: 26.03.2019], s. 1.

⁴⁶ J. Szpet, D. Jackowiak, *Niezwykła przygoda. Teatr i drama w katechezie*, Poznań 2001, s. 10–11.

oraz scenerię. Prezentowana podczas rekolekcji sztuka powinna zawierać dwie równorzędne płaszczyzny: obraz (lalki) i język (Biblia). Głębsze zrozumienie przedstawienia staje się możliwe dzięki zaangażowaniu dwóch komentatorów. Narrator biblijny przedstawia wydarzenia tak, jak ukazuje je Pismo Święte, natomiast narrator objaśniający wyjaśnia to, co się dzieje, kontynuuje opowieść, przybliża, mówiąc o okolicznościach⁴⁷.

W czasie rekolekcji szkolnych można wykorzystać również formę inscenizacji zwaną dramą (socjodrama, bibliodrama). Biorący w tym udział aktywizują umysł i emocje w bezpośrednim działaniu. W dramie nie ma podziału na widzów i aktorów. Wszyscy uczestnicy są zjednoczeni we wspólnej akcji. Celem dramy jest przyswojenie treści i budzenie aktywności motorycznej, intelektualnej, emocjonalnej. Jej główne zamierzenie to pomoc w nabywaniu samodzielności myślenia i działania, rozwijanie emocji, wyobraźni, elokwencji, umiejętności pracy w grupie, poczucia współpracy i współodpowiedzialności. Zadaniem prowadzącego spotkanie rekolekcyjne jest wprowadzenie w problem, który ma być rozwiązany przy pomocy dramy. Przebieg dramy zawiera następujące etapy:

- wprowadzenie w sytuację problemową (opowiadanie, tekst biblijny, fragment filmu, audycja radiowa, obraz);
- przygotowanie uczestników do wejścia w rolę (rozmowa, dyskusja, charakteryzacja, scenariusz, podział ról);
- przedstawienie dramy (odegranie ról w kilkusobowych zespołach);
- omówienie z uczestnikami rezultatów (analiza motywów i postaw bohaterów)⁴⁸.

Dla skutecznego realizowania rekolekcji szkolnych duże znaczenie ma wykorzystywanie pomocy audiowizualnych jako środka przekazu prawd wiary. Jednym z istotnych narzędzi jest film. Wykorzystując język filmu, można:

- wpłynąć na system wartości estetycznych, duchowych, moralnych i społecznych uczestników;
- kształtować „wizualne myślenie”, które zdolne jest ułatwić orientację w zakresie nowych technik i sposobów komunikowania się.

Skuteczność oddziaływania duszpastersko-wychowawczego filmu w dużej mierze zależy od sposobu prowadzenia spotkania filmowego (komentarza, dyskusji, pytań)⁴⁹.

Ubogaceniem rekolekcji szkolnych są różne formy wypowiedzi plastycznych, np. plakat, kolaż, graffiti, rysunek. Te twórcze i manualne rozwiązania

⁴⁷ U. Joerges, *Biblijne przedstawienia lalkowe dla dzieci, młodzieży, grup, szkół, wspólnot*, Kielce 2000, s. 9–10.

⁴⁸ J. Szpet, D. Jackowski, *Niezwykła przygoda...*, dz. cyt., s. 211.

⁴⁹ M. Korgul, *Dydaktyka dla katechetów*, dz. cyt., s. 229.

metodyczne spełniają ważne funkcje wychowawcze i ewangelizacyjne. Kształtują wrażliwość na piękno, pobudzają i rozwijają umiejętność wyrażania osobistego stosunku do rzeczywistości za pomocą barw i kształtów. Pobudzają wyobraźnię, wyzwalają inicjatywę twórczą i wzbogacają przeżycia. Wykonane przez uczestników plastyczne dzieła mogą być oryginalnym komentarzem do wydarzeń opisanych w Biblii, podsumowaniem treści omawianych na spotkaniach rekolekcyjnych, a jednocześnie dostarczać pozytywnych emocji, motywować do aktywności własnej, sprzyjać relaksacji, wyciszeniu i refleksyjności⁵⁰.

Podczas ćwiczeń duchowych ważne funkcje wychowawcze i ewangelizacyjne spełnia także zabawa. Dlatego w programie rekolekcji szkolnych warto zaplanować zajęcia, w trakcie których będzie wykorzystana ta forma aktywizacji uczestników. Zabawa ma charakter twórczy i prowadzi do samodzielnego poznawania i przekształcania rzeczywistości. Jest jedną z podstawowych form wyrażania zainteresowań dzieci i młodzieży. Wypływa z elementarnej potrzeby zdrowia psychofizycznego. Podobne znaczenie mają gry i konkursy. Uczestnictwo w nich wiąże się ze współzawodnictwem. Do najważniejszych korzyści, jakie przynosi wprowadzenie gier i zabaw do procesu wychowania, należy zaspakajanie wielu potrzeb psychicznych: wyzwalać wiary we własne siły, możliwość wyrażania uczuć i emocji, wyzbywanie się kompleksów, nieśmiałości, lęku, przyzwyczajanie do wytrwałości, zapewnianie odprężenia i dobrego samopoczucia. W literaturze przedmiotu można znaleźć różne propozycje gier i zabaw podczas rekolekcji. Są to zabawy i gry integracyjne, pomagające rozluźnić atmosferę, wyciszyć się, nawiązać bliższy kontakt z rówieśnikami w grupie, zdobyć nowe doświadczenia, rozwinąć umiejętności i poszerzyć zakres wiedzy⁵¹.

Dużą popularnością wśród dzieci i młodzieży cieszą się konkursy. Dlatego umieszczenie ich w programie szkolnych rekolekcji jest cennym urozmaicheniem. Mogą one przybierać formy zagadek, quizów, łamigłówek, rysunków, krzyżówek, układanek. Powinny to być konkursy z zakresu wiedzy religijnej (dotyczyć znajomości Pisma). Ważne jest, by podać zrozumiałe zasady oraz zwrócić uwagę, aby stopień trudności był dostosowany do poziomu uczestników⁵².

W czasie rekolekcyjnych spotkań warto wprowadzić różne formy ćwiczeń ruchowych i relaksacyjnych. Rekolekcyjne ćwiczenia stają się atrakcyjniejsze, gdy przybierają formę zabaw i gier ruchowych. Na szczególną uwagę zasługuje taniec twórczy, w którym wykorzystuje się ciało i przestrzeń. Pozwala on

⁵⁰ R. Chałupniak, *Sztuka w katechezie: korelacja lekcji religii z wychowaniem plastycznym*, „Katecheta” 47 (2003), nr 7–8, s. 127–133.

⁵¹ L. Adamowska, *Animacyjna rola zabawy*, [w:] *Wprowadzenie do pedagogiki zabawy*, E. Kędzior-Niczyporuk (red.), Lublin 1998, s. 10–13.

⁵² D. Haas, *Spotkania z Biblią. Gry i zabawy dla dzieci i młodzieży*, Kielce 2000, s. 3.

zdobywać nowe doświadczenia, wpływać na nastrój psychiczny, sprzyja także integracji społeczności szkolnej⁵³.

Wszystkie wyżej opisane inicjatywy wzbogacają ewangelizacyjne działanie w czasie rekolekcji szkolnych. Dostarczają wielu możliwości w zakresie przepowiadania Ewangelii z zastosowaniem różnych form, metod, technik, środków dydaktycznych, które wielostronnie aktywizują uczestników. Podsumowując, należy stwierdzić, że każda inicjatywa wychowawcza, którą podejmują organizatorzy ćwiczeń duchowych, powinna służyć przenikaniu Ewangelii do życia uczestników tak, aby Słowo Boże rozjaśniało ludzkie problemy i ukazywało prawdziwy sens życia człowieka.

Formy organizacyjne rekolekcji szkolnych

Charakterystyczną cechą większości rekolekcji szkolnych jest ich tradycyjna forma. W praktyce dominuje udział dzieci we Mszy św., konferencjach tematycznych i nabożeństwach (np. pokutnych, połączonych z adoracją lub Drogą Krzyżową), spotkaniach ewangelizacyjnych.

a) Msza święta

Eucharystia jest bardzo ważna w realizacji podstawowych celów, jakie zakładają szkolne rekolekcje. Najczęściej organizuje się ją w każdym dniu rekolekcji lub w dniu ostatnim. Część liturgiczna w Kościele jest zwykle realizowana przez różne nabożeństwa. Uroczysta Msza św. na zakończenie podkreśla jej szczególnie, świąteczny i centralny wymiar w życiu katolika⁵⁴.

Owocność Eucharystii zależy w dużej mierze od jej odpowiedniego przygotowania. Dlatego organizatorzy rekolekcji szkolnych duże znaczenie przypisują wszelkiego rodzaju aktywizującym formom ubogacenia Mszy świętej z udziałem dzieci i młodzieży. Tak więc motywuje się wszystkich biorących udział w Eucharystii, przygotowuje komentarze do czytań, procesje z darami, modlitwę wiernych, śpiew połączony z gestami, odczytanie tekstów czytań z podziałem

⁵³ G. Reichel, R. Rabenstein, M. Thanhoffer, *Grupa i ruch. Metody relaksacyjne. Taniec twórczy. Świat zespołowy. Gry i zabawy integrujące*, Warszawa 1997, s. 6, 37–41.

⁵⁴ W. Przyczyna, *Rekolekcje dla dzieci wczoraj i dziś*, [w:] *Rekolekcje dla dzieci*, tenże (red.), Kraków 1996, s. 24.

na role. Ważne jest, aby wcześniej przygotować osoby do spełniania wskazanych funkcji, a liturgia była należycie sprawowana⁵⁵.

b) Nabożeństwo pasyjne

Ważnym punktem programu rekolekcji szkolnych są nabożeństwa o tematyce pasyjnej, a zwłaszcza Droga Krzyżowa. Organizatorzy starają się zaangażować uczestników oraz urozmaicać treści i formy tego nabożeństwa. Można tu wymienić nabożeństwa w formie inscenizacji. Dodatkowym ich walorem jest odpowiednio dobrany podkład muzyczny. Coraz częściej można zauważyć udział uczestników w nabożeństwie Drogi Krzyżowej, które jest przygotowywane w formie tekstu do czytania z podziałem na role lub inscenizacji. Tak przygotowane nabożeństwo jest rodzajem dialogu. Duże znaczenie ma konfrontacja treści i formy nabożeństwa z rzeczywistością. Przygotowując Drogę Krzyżową dla dzieci, często zwraca się uwagę, aby tekst był prosty, a słownictwo zrozumiałe⁵⁶.

c) Nabożeństwo Słowa Bożego

W czasie rekolekcji szkolnych próbuje się na różne sposoby doprowadzić uczestników do spotkania z Bogiem w słowie. W realizacji tego celu pomaga przede wszystkim sprawowanie nabożeństwa Słowa Bożego. Jego modlitewny charakter sprzyja rozważaniu w świetle objawienia biblijnego tematów teologicznych oraz poszukiwaniu odpowiedzi na pytania egzystencjalne. Stąd w tym nabożeństwie stosuje się lekturę z Pisma Świętego⁵⁷. W praktyce duszpasterskiej nabożeństwo Słowa Bożego ma następującą oprawę liturgiczną:

- intronizacja księgi Pisma Świętego (uroczyste jej wniesienie i umieszczenie na ołtarzu połączone ze śpiewem i okadzaniem księgi);
- pozdrowienie i słowo wstępne;
- czytania przeplatane psalmami;
- homilia lub konferencja;
- modlitwa wiernych;
- ucałowanie księgi Pisma Świętego;
- uroczyste błogosławieństwo księgą Pisma Świętego lub krótka adoracja i błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem⁵⁸.

⁵⁵ A. Czerwińska, *Szkolne rekolekcje wielkopostne dla młodzieży gimnazjalnej i ponadgimnazjalnej*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 5 (2005) nr 1, s. 81–82.

⁵⁶ *Szkolne rekolekcje wielkopostne. Teoria i praktyka*, A. Bałoniak (red.), Poznań 2000, s. 45–47.

⁵⁷ T. Jelonek, *Nabożeństwa biblijne*, Kraków 2000, s. 5.

⁵⁸ Tamże, s. 5.

Godne uwagi są coraz częściej wprowadzane do nabożeństwa Słowa Bożego czynności takie jak: adoracja i ucałowanie krzyża, odnowienie obietnic chrztu świętego i aspersion (pokropienie osób wodą święconą), wspólne wyznanie wiary, pokutne wyznanie win, modlitwa kapłana do miłosierdzia Bożego oraz wzajemne przebaczenie.

d) Nabożeństwo pokutne

Ważną część programu rekolekcji szkolnych stanowią nabożeństwa pokutne. Ich głównym celem jest rozwijanie ducha pokuty wśród chrześcijan, przygotowanie do spowiedzi indywidualnej, a także wychowanie dzieci i młodzieży do stopniowego uświadomienia sobie, czym jest w życiu ludzi grzech oraz wyzwolenie z niego przez Chrystusa⁵⁹. Przygotowując nabożeństwa pokutne dla dzieci lub młodzieży, organizatorzy zwracają uwagę, aby ich treść niosła prawidłowy obraz Boga jako dobrego Ojca, miłosiernego, ale i sprawiedliwego, obraz Boga kochającego wszystkich ludzi. Ta miłość jest wezwaniem i zaproszeniem do odwzajemnienia jej ze strony człowieka. Porządek nabożeństw pokutnych zbliżony jest do celebracji nabożeństw Słowa Bożego. Znajdują się w nim następujące elementy: obrzędy wstępne, czytania biblijne przedzielone psalmami, pieśniami lub ciszą, homilia (jej treść powinna doprowadzić uczestników do rachunku sumienia i przygotować do sakramentu pojednania), modlitwa wspólna (litanijna, różańcowa itp.), modlitwa dziękczynna i rozesłanie wiernych. Organizatorzy oczekiwaniu na sakrament pojednania często nadają charakter modlitewny. Służą temu np. adoracja Najświętszego Sakramentu⁶⁰.

e) Homilie, kazania, konferencje

Powszechnymi formami przepowiadania w czasie rekolekcji szkolnych jest homilia, kazanie i konferencja. Na ich podstawie realizuje się przepowiadanie Słowa Bożego i nauczanie rekolekcyjne. Na szczególną uwagę zasługuje treść i kształt głoszonych homilii, kazań i konferencji rekolekcyjnych. Przygotowując rekolekcyjne słowo do młodzieży, organizatorzy uwzględniają fakt, że młodzi ludzie słuchają najchętniej osób, które się nawracają i dzielą swoim

⁵⁹ *Scenariusz rekolekcji wielkopostnych dla uczniów ZS nr 12 w Białymstoku „Chrzest – drogą do Boga Miłosiernego”*, http://zps-w.pl/index.php?option=com_k2&view=item&id=203;rekolekcje-wielkopostne&Itemid=114 [dostęp: 28.03.2019], s. 1–4.

⁶⁰ R. Szymkowiak, *Bomba w szkole. Poradnik rekolekcyjny*, Kraków 2012, s. 115–116.

doświadczeniem. Młodzież chętnie słucha osób dzielących się przeżyciami, opowiadających o drodze, która doprowadziła ich do przemiany⁶¹.

f) Spotkania ewangelizacyjne

Coraz częściej spotkania ewangelizacyjne w czasie rekolekcji prowadzą zespoły Szkół Nowej Ewangelizacji. Dokonuje się to wszelkimi możliwymi środkami, a szczególnie pantomimy, wyjaśniania, kerygmatu, świadectwa, krótkich koncertów, wspólnego śpiewu, modlitwy, rozważania Słowa Bożego. W małych grupach animatorzy głoszą Dobrą Nowinę o Bogu, który kocha, nadaje sens ludzkiej egzystencji i zaprasza do oddania się Jemu jako Panu i Zbawicielowi całego swojego życia. Osoby ze wspólnot ewangelizacyjnych wiele poświęcają katechezie o Jezusie Zmartwychwstałym. Przepowiadając Dobrą Nowinę, wykorzystują techniki dramatyczne, mówią z przekonaniem, posługują się językiem prostym, obrazowym, konkretnym. Trudne sprawy prezentują pogłębowo, wzbogacając je prezentacją multimedialną, śpiewem, z osobistymi świadectwami nawrócenia i przemiany życia oraz wspólną modlitwą⁶².

Wnioski

1. Rekolekcje szkolne wpisują się w dynamikę roku liturgicznego i są dobrym przygotowaniem do przeżywania świąt Wielkanocnych, nie należy więc z nich rezygnować w okresie Wielkiego Postu.
2. Należy bardziej upowszechnić je w obiektach szkolnych.
3. Istotne w rekolekcjach szkolnych jest zaangażowanie uczniów, nauczycieli, wychowawców i rodziców.
4. Bardzo ważny jest wymiar ewangelizacyjny rekolekcji w dobie powszechnej laicyzacji społeczeństwa.
5. Znaczący wpływ na owoce rekolekcji mają spotkania ze współczesnymi świadkami Chrystusa (misjonarze, nawróceni celebryci i inni).
6. Dobrze jest opracować rekolekcje wokół hasła roku duszpasterskiego czy ważnego wydarzenia diecezjalnego.

⁶¹ M. Cogiel, *Rekolekcje wielkopostne dla dzieci i młodzieży*, [w:] *Szkolne rekolekcje wielkopostne*, dz. cyt., s. 30–31.

⁶² W. Turowski, *Rekolekcje szkolne ewangelizacją młodzieży*, „*Studia Elckie*” 15 (2013) nr 2, s. 219–233.

Reasumując, należy podkreślić, że inicjatywy podejmowane przez organizatorów rekolekcji szkolnych powinny dotyczyć różnorodnych tematów oraz form i metod aktywizujących uczestników. Stąd wynika potrzeba wieloaspektowości, różnorodności, przestrzegania zasady wierności Bogu i człowiekowi, programowania i celowości oraz dialogu i współpracy. Dopiero na tej podstawie można projektować i realizować inicjatywy wychowawcze, które mają istotne znaczenie dla wszechstronnego rozwoju uczestników rekolekcji oraz służą wychowaniu w wierze. Wymaga to jednak poszukiwania nowych rozwiązań oraz sięgania po dobre przykłady z praktyki w tym zakresie⁶³.

* * *

Zmieniająca się rzeczywistość społeczno-kulturowa stawia przed Kościołem nowe wyzwania. Dotyczą one zwłaszcza działalności ewangelizacyjnej, której skuteczność zależy od aktualności form i metod, jakimi obecnie posługują się duszpasterze i katecheci. To od nich wymaga się zaangażowania w poszukiwanie nowych rozwiązań metodycznych, które służą ewangelizacji dzieci i młodzieży szkolnej. Główny problem niniejszego artykułu zawierał się w pytaniu: jakie miejsce zajmują rekolekcje szkolne w systemie dydaktyczno-wychowawczym katechezy szkolnej?

W odpowiedzi zostały przedstawione warunki, cele, rodzaje oraz funkcje, jakie w nauczaniu religii pełnią rekolekcje szkolne. Dokonana analiza dokumentów Kościoła oraz dostępnej literatury przedmiotu i materiałów pomocniczych pozwoliła określić merytoryczne i organizacyjne możliwości ich przygotowania. Rekolekcje szkolne, jak wynika z dokonanych analiz, w znacznym stopniu aktywizują uczestników, a przez to pobudzają do osobistej refleksji, nawrócenia, przemiany życia oraz pogłębienia osobistej więzi z Bogiem i wspólnotą Kościoła.

Podsumowując rozważania, należy zwrócić uwagę, że różnorodność stosowanych form ubogaca proces nauczania religii. Rekolekcje mają za zadanie przypomnieć uczniom podstawowe prawdy wiary: przesłanie Ewangelii o miłości Bożej, rzeczywistość grzechu, zbawienie przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, konieczność osobistego uznania Jezusa za Zbawiciela, posłannictwo Ducha Świętego, tajemnicę wspólnoty Kościoła. Wydaje się, że rekolekcje szkolne doskonale te zadania wypełniają i sprawiają, iż katecheza staje się atrakcyjniejsza.

⁶³ A. Zellma, W. Czupryński, H. Tryk, *Rekolekcje szkolne jako forma ewangelizacji dzieci, młodzieży i dorosłych*, Olsztyn 2018, s. 112.

Bibliografia

- Adamowska L., *Animacyjna rola zabawy*, [w:] *Wprowadzenie do pedagogiki zabawy*, E. Kędzior-Niczyporuk (red.), Lublin 1998.
- Biblioteka Natan.pl, <http://biblioteka.natan.pl/rekolekcje-szkolne-i-inne.html> [dostęp: 26.03.2019].
- Chaim W., Przczyzna W., *Rekolekcje szkolne dla młodzieży*, „Homo Dei” 60 (1991), nr 1–2, s. 21–27.
- Chałupniak R., *Sztuka w katechezie: korelacja lekcji religii z wychowaniem plastycznym*, „Katecheta” 47 (2003), nr 7–8, s. 127–133.
- Cogiel M., *Rekolekcje wielkopostne dla dzieci i młodzieży*, [w:] *Szkolne rekolekcje wielkopostne. Teoria i praktyka*, A. Bałoniak (red.), Poznań 2000, s. 23–33.
- Czekalewski R., *Rekolekcje szkolne: od kerygmatu do świadectwa wiary: refleksja post factum*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 14 (2014), nr 4, s. 88–95.
- Czerwińska A., *Szkolne rekolekcje wielkopostne dla młodzieży gimnazjalnej i ponadgimnazjalnej*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 5 (2005), nr 1, s. 81–82.
- Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Rzym 1997.
- Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej z 1992, nr 36, poz. 155.
- Haas D., *Spotkania z Biblią. Gry i zabawy dla dzieci i młodzieży*, Kielce 2000.
- Instrukcja dotycząca powrotu nauczania religii do szkoły w roku szkolnym 1990/91*, [w:] S. Łabendowicz, *Aspekty prawne nauczania religii rzymskokatolickiej w polskim systemie oświatowym*, Radom 2001.
- Janiga S., Chmielewski M., *Rekolekcje szkolne w polskiej praktyce katechetycznej*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 1 (2013), s. 5–21.
- Janiga W., Grendus M., *Rekolekcje szkolne – doświadczenia pastoralne*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 5 (2005), nr 1, s. 35–43.
- Janiga W., *Nadzór i koordynacja szkolnych rekolekcji wielkopostnych*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 5 (2005), nr 1, s. 53–61.
- Janiga W., *Rekolekcje szkolne a program katechezy*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 1 (2013), s. 48–61.
- Janiga W., *Rekolekcje szkolne w wymiarze duszpastersko-wychowawczym*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 11 (2011), nr 1, s. 71–85.
- Jelonek T., *Nabożeństwa biblijne*, Kraków 2000.
- Joerges U., *Biblijne przedstawienia lalkowe dla dzieci, młodzieży, grup, szkół, wspólnot*, Kielce 2000.
- Kardynał Wojtyła – papieski rekolekcjonista*, Centrum Jana Pawła II, <http://www.janpawel2.pl/centrumj2/2595-kardyna-wojtya-papieski-rekolekcjonista> [dostęp: 20.03.2019].
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.
- Kongregacja do spraw duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998.
- Kosek A., *Forum katechetów*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 5 (2005), nr 1, s. 75–84.
- Korgul M., *Dydaktyka dla katechetów*, Świdnica 2014.
- Merdas A., *Czas nasycony*, „Tygodnik powszechny” 53 (1999), nr 8, s. 9–10.

- Mezgulowski A., *Podstawy prawne rekolekcji szkolnych w polskim systemie oświaty*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 2013 nr 1, s. 22–31.
- Ministerstwo Edukacji Narodowej, *Zasady dotyczące organizowania rekolekcji szkolnych dla uczniów szkół publicznych*, <https://men.gov.pl/ministerstwo/informacje/zasady-dotyczace-organizowania-rekolekcji-dla-uczniow-szkol-publicznych.html> [dostęp: 25.03.2019], s. 1–2.
- Panuś T., *Kilka uwag o rekolekcjach szkolnych*, w: *Rekolekcje. Żeby słuchacz chciał przyjść drugi raz*, Kraków 2006, s. 9–16.
- Pawletta A., Wielgosz M., *O rekolekcjach dla szkół podstawowych*, [w:] *Rekolekcje. Żeby słuchacz chciał przyjść drugi raz*, T. Panuś (red.), Kraków 2006, s. 15–40.
- Przyczyna W., *Blaski i cienie rekolekcji szkolnych*, „Homo Dei” 73 (2004), nr 1, s. 25–35.
- Przyczyna W., *Rekolekcje dla dzieci wczoraj i dziś*, Kraków 1996.
- Reichel G., Rabenstein R., Thanhoffer M., *Grupa i ruch. Metody relaksacyjne. Taniec twórczy. Świat zespołowy. Gry i zabawy integrujące*, Warszawa 1997.
- Scenariusz rekolekcji wielkopostnych dla uczniów ZS nr 12 w Białymstoku „Chrzest – drogą do Boga Miłosiernego”*, http://zps-w.pl/index.php?option=com_k2&view=item&id=203:rekolekcje-wielkopostne&Itemid=114 [dostęp: 28.03.2019], s. 1–4.
- Siwek G., *Rekolekcje wczoraj i dziś*, Kraków 2011.
- Skotarczak J., *Rekolekcje szkolne w planie wychowawczym szkoły jako dni duszpastersko-wychowawcze. Uwagi katechety po ośmiu latach doświadczeń*, [w:] *Szkolne rekolekcje wielkopostne. Teoria i praktyka*, A. Bałoniak (red.), Poznań 2000, s. 59–70.
- Szkolne rekolekcje wielkopostne. Teoria i praktyka*, A. Bałoniak (red.), Poznań 2000.
- Szpet J., *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999.
- Szpet J., Jackowski D., *Niezwykła przygoda. Teatr i drama w katechezie*, Poznań 2001.
- Szymkowiak R., *Bomba w szkole. Poradnik rekolekcjonisty*, Kraków 2012.
- Śnieżyński M., *Zarys dydaktyki dialogu*, Kraków 1997.
- Turowski W., *Rekolekcje szkolne ewangelizacją młodzieży*, „Studia Elckie” 15 (2013), nr 2, s. 219–233.
- Zellma A., Czupryński W., Tryk H., *Rekolekcje szkolne jako forma ewangelizacji dzieci, młodzieży i dorosłych*, Olsztyn 2018.

PIOTR SROCYŃSKI (KS. DR HAB., PROF. PWT) – dr hab. nauk teologicznych (katechetyka), kierownik katedry katechetyki Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wykłada katechetykę i dydaktykę. W swoich badaniach skupia się na historii katechezy oraz metodach, środkach i formach stosowanych we współczesnej katechezie.

Dawid Dudziak

John Paul II Catholic University of Lublin, Poland
dawiddudziak1@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4200-6358

The Missionary Activity of the Pope Gregory the Great

Działalność misyjna papieża Grzegorza Wielkiego

ABSTRACT: The Migration Period at the turn of antiquity and the Middle Ages changed the face of Europe permanently. The Fall of the Roman Empire in the West showed that the functioning of the state and church administration must change. This was perfectly understood by Pope Gregory the Great, who, understanding the circumstances, undertook the task of re-evangelising Europe. In this undertaking, the monks played a significant role as missionaries of the new Europe. The Pope restored to the Holy See the priority in organizing missions and evangelization, which had been the domain of the secular power of the Empire for several centuries. Gregory the Great left behind numerous guidelines and advice for the missionaries, and he personally ensured that everyone entrusted with the task of evangelization was properly prepared for it. As the basis of the mission, Gregory considered, first and foremost, the testimony of the life of missionaries according to the so-called spirituality exemplum. In addition to the proclamation of the Gospel, monks were required to be active witnesses of love, demonstrated by the establishment of structures for the service of caritas. In his decisions, the Pope was firm and courageous, which is why posterity gave him the title of First European.

KEYWORDS: Saint Gregory the Great, missions, Migration Period, evangelization, Britain, Roman Empire

АБСТРАКТ: Великая Вѣдрѡвка Лѹдѡв на прелѡмие старѡзытнѡсти и сѣрниѡвѣча змѣнила на стаѣ облице Еѡропы. Упадѣк Цѣсарства Рѣзымского на Заходѣие показал, ѣе дѡтыччасѡве функцѡнѡвание администрѣции паѣństwѡwej и Кошцѡла мѡси улѣц змѣianie. Дѡskonale rozumiał to папѣж Grzegorz Wielki, ktѡry odczytując bieżęcą sytuację, podjął siѣ zadania reewangelizacji Еѡропы. W tym przedsiѣwzięciu mnisi odegrali znaczącą rolę jako misjonarze nowej Еѡропы. Папѣж przywrѡcił Stolicy Apostolskiej pierwszeństwo w organizowaniu misji i ewangelizacji, ktѡre od kilku stuleci były domeną władzy świeckiej Цѣсарства. Grzegorz Wielki pozostawił po sobie liczne wskazania i rady dla misjonarzy, jak rѡwnież osobiście dbał o to, aby każdy

udający się z zadaniem ewangelizacji był do tego odpowiednio przygotowany. Jako podstawę misji uznał Grzegorz świadectwo życia misjonarzy według tzw. duchowości exemplum. Oprócz głoszenia Ewangelii do podstawowych zadań mnichów należało czynne świadectwo miłości, okazywane poprzez zakładanie struktur posługi caritas. W swoich decyzjach papież był stanowczy i odważny, przez co potomni nadali mu tytuł Pierwszego Europejczyka.

SŁOWA KLUCZOWE: św. Grzegorz Wielki, misje, Wielka Wędrówka Ludów, ewangelizacja, Brytania, Cesarstwo Rzymskie

In Europe's history witnessed the time called the Migration Period which took on great importance. This term came to mean the mostly military actions of peoples which unwittingly determined the shape of the Old Continent and instilled a new ethos in the inhabitants of the Western world of the time. The mixing of cultures, peoples and nations translated into three centuries of suffering, bloodshed and a huge resettlement of European peoples. Although the greatest intensity of the barbaric activities occurred in the 6th century, it had begun two hundred years earlier. The invasions of Germans, Visigoths, Huns, Vandals and Suebi led to chaos in Western Europe. Roman political and administrative control quickly collapsed.¹ The areas captured by the barbarians became the foundations of modern European states. The origins of today's political divisions in Europe can be traced back to the events unfolding at the turn of antiquity and the Middle Ages.

The new circumstances in Europe compelled the Church to act. Six centuries may seem to have been long enough for the Good News to reach every inhabitant of Europe. Yet, during the pontificate of Gregory the Great² it became obvious that missionary activity in all social, political and ecclesiastical circumstances was called for. Gregory came up with the idea of monasticism which was to be both coenobitic and missionary.³ He regretted the Church ceased to function in areas where earlier the community of believers had been highly active, and decided to breathe new life into the activities of the Church. The reforms of the Church administration that he prepared and implemented were a response to the need of the clergy.

Gregory the Great's correspondence with the rulers and bishops of Gaul and with Augustine, the monk to whom the Pope had entrusted the task of evangelizing Britain, is an invaluable source of information about the Pope's missionary

¹ H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, Warsaw 2004, p. 247.

² The pontificate of Gregory the Great covered the years 590–604.

³ V. Grossi, *Historia duchowości – duchowość Ojców Kościoła*, vol. 3b, Krakow 2004, p. 314.

activity. In his *Letters* and the *Book of the Pastoral Rule (Pastoral Care)* he laid down guidelines on the qualities required of the Good News preachers. Among the ecclesiastical documents, Pius X's *Iucunda Sane* encyclical and John Paul II's Apostolic Letter *Plurimum significans* throw light on Gregory's missionary commitment.

The Holy See's assumption of missionary leadership

The disintegration of the relationship between the spiritual and secular powers compelled Gregory the Great to undertake and reorganize the Church's missionary activity. Undoubtedly, he should be credited with establishing a new model of missionary work, which was not to be limited only to the lands of the Roman Empire as a natural environment of Christianity, but extended to all nations.⁴ Until then, the world was identified with the Empire, but then for a further 100 years Western Europe was merely an heir to the former Roman glory. The situation was different in the East, where Roman power and ethos were still sustained. This divergence forced the Pope to act alone in matters of Europe's Christianization re-Christianization of. In Italy in 600 there were areas where the peasant population was still pagan. However, within a century the whole peninsula became catholic thanks to the missions.⁵

Gregory's undertaking needed material funds for a missionary expedition and, most importantly, people who would dare to undertake such a dangerous task. It seems that the decision about a missionary expedition to the Anglo-Saxons was made because of a personal experience he had already had before his pontificate, when in a Roman marketplace he had once encountered a group of slaves from England, who amazed him with their angelic faces. When Gregory had asked about their faith, they had replied they were pagans. The future Pope was even more astonished by that nation's name – the Angles – which clearly referred to their angelic appearance. When he had asked more precisely where they lived, he had found out that they came from the province of Deiri, which he understood – translating from Latin as *de ira* – as being saved from God's wrath.⁶ The great Pope would remember the people who looked like angels, so when he became St Peter's successor, he intended to convert them from paganism to the faith in the One God.

⁴ R. Bulas, *Grzegorz Wielki w anglosaskiej Brytanii i celtyckiej Irlandii*, "Vox Patrum" 23 (2003), vols. 44–45, p. 354.

⁵ B. Kumor, *Historia Kościoła II – 600–1500*, Lublin 2001, p. 13.

⁶ J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warsaw 1987, pp. 56–57.

The attempts to send missionaries to European peoples were beset with problems because the Byzantine emperors did not recognise the lands conquered by barbarians as sovereign countries. Byzantine conservatism never came to terms with the formation of new states and preferred to disregard facts and treat those states as parts of the federative empire.⁷ The missionary expedition was a confirmation that the Empire in Western Europe had fallen irretrievably. While until now the papacy had been interested in and supported in principle only efforts to strengthen the faith and the Church in the peoples already converted, leaving the initiative to spread Christianity to rulers or individual zealots, since the time of Gregory the Great the Apostolic See took the lead in missionary matters.⁸ The papal correspondence with Theodoric, the king of Franks, and Queen Brunhild is a testimony to the lively commitment to the missions of the royal court: “Some monks told us what blessings Your Excellency have given them when they were on their way to the people of England. Therefore, while thanking you warmly, we request you to grant your generous help also to those monks whom we are now sending.”⁹

Papal fervour in the proclamation of the Gospel was a model for the clergy to develop their missionary service in the Church. The missionaries who were about to give up on this dangerous, burdensome and uncertain pilgrimage continued to do so, strengthened by the words of the one who had sent and encouraged them to carry out the work that had already begun.¹⁰ Gregory would utter such words: “How can a man who could make a name for himself while helping his neighbour prefer a retreat to helping others when the only-begotten Son of the Father, wanting to help many, left the womb of the Father to act in our world?”¹¹ The Pope became known as a prophet who confronted reality with the experience of the past and was able to clearly predict the effects of his own actions in the future. The missionary theology developed by Gregory was future-oriented, and as such restored the Church’s universal dimension during the late Roman Empire, too strongly engaged in temporal structures and neglecting the evangelical guidelines i.e. the preaching to all nations. Gregory, the realist, considered the Empire to be a phantom of the past – a great one, but one burdened with the stigma of iniquity; when he sent Augustine to Britain, it was

⁷ A. Markus, *Grzegorz Wielki*, Warsaw 2003, p. 195.

⁸ J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze...*, op. cit., p. 57.

⁹ Gregory the Great, *Listy*, transl. J. Czuj, Warsaw 1954, vol. 4, XI 47, p. 109; English translation by WTR.

¹⁰ John Paul II, *Plurimum significans*, “Vox Patrum” 10 (1990), vol. 19, p. 586.

¹¹ Gregory the Great, *Księga reguły pasterskiej I,5*, transl. E. Szwarzenberg-Czerny, Krakow 2008, pp. 58–59; English translation by WTR.

not for the purpose of restoring the lost island to Roman culture, but for the extension of the Kingdom of Christ. A *nova Anglorum Ecclesia* was to be created, not a revived former British Church.¹² In the future the Pope saw a new and thriving Church, so he was aware that the methods of preaching the Gospel can sometimes be unconventional and the liturgy enriched with cultural influences.

The desire to carry out missionary activity among the incoming peoples deepened the divisions between Rome and Byzantium. The Pope's decisions were fully autonomous. Two different ways of thinking could not be reconciled. The Emperor wanted to pursue a conservative policy, while Gregory lived as if there were no tomorrow, building new structures for eternity.¹³ Generally, the Pope thought about community. It was a great challenge for the Church to take the initiative in missionary activity. The servant of the servants of God knew that he alone could not tackle such a monumental task. To this end he appealed to particular individuals – especially monks, kings, queens and shepherds of the Church – and groups of Christians in an attempt to win the peoples who lived in Europe during a period of turbulent migration over to his ideas.¹⁴ However, by involving so many influential people in the world at that time, the Pope remained the leader of the Church's missionary activities. In a letter to Bertha, the Queen of England, he expressed his gratitude for the help given to the missionaries:

For indeed our most beloved son Laurentius the presbyter, and Peter the monk, have brought us word on their return to us how your Glory has exhibited itself towards our most reverend brother and fellow-bishop Augustine, and how great succour and what charity you have bestowed upon him.¹⁵

Providence gave the Pope the courage to separate secular and clerical powers, which was the beginning of a return to the proper tasks and mission of the People of God on earth. Throughout his pontificate, Gregory pointed out that the whole life of the Church and that of priests and all pastoral activity should be directed towards Christ and his life.¹⁶

¹² J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze...*, op. cit., p. 57.

¹³ W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, vol. 2: *Budowanie chrześcijaństwa*, Koberzyce 2010, p. 209.

¹⁴ V. Grossi, *Historia duchowości...*, op. cit., p. 415.

¹⁵ Gregory the Great, *Listy*, op. cit., vol. 4, XI 35, p. 90; English text available at: <https://www.newadvent.org/fathers/360211029.htm> [access: 20.10.2020] (Book XI, Epistle XXIX).

¹⁶ Sojka S., *Intelektualno-duchowa formacja kapłanów według zasad św. Grzegorza Wielkiego*, "Vox Patrum" 13–15 (1993–1995), vols. 24–29, p. 203.

Gregory's guidelines on missions and missionaries

Gregory felt the enormous burden of responsibility for a missionary expedition to barbaric peoples. He felt that, apart from technical matters, he had to provide future missionaries with decent education. For this purpose, he used the monastery, of which he was once a founder and member. In 590 he became Pope and this monastery became the operational base for the evangelization of the British Isles.¹⁷

He kept pointing out that the unity of Christ's flock was of utmost importance in the Church. Therefore, in his statements and letters he would keep reminding that the shepherd should also take care of those people who were outside the Christian religion. This care should be aimed at restoring or gaining the infidels for the Church.¹⁸ The missionaries should feel responsible not only for the members of the Church, but also, to the same extent, for people living in paganism. All care and action should have its origin in God. The connection between two types of love – those for God and the neighbour – was so fundamental that the exercise of the second is a practical way of verifying the first commandment of love.¹⁹

The missionary whom Gregory sent to Britain had first to show great love for every man he met, even that hostile to the Good News preached by God's heralds. Gregory taught that the clergyman "being joined at once to the highest and to the lowest by the bond of charity, though in himself mightily caught up in the power of the spirit into the heights above, yet among others, in his loving-kindness, he is content to become weak."²⁰ The Pope also emphasized that this kind of apostolate was to be derived from love and heart. Only paternal love, as Gregory would say, could be considered as the starting point of an activity aimed at establishing bonds with this group of people.²¹ The Servant of servants of God wanted the missionaries of Christianity to regard love, of which Christ's reference to the Church is a model, as an essential imperative and essential substance.²² Despite pagan peoples' infidelity and opposition to the faith in Jesus, the missionary should remain faithful to his vocation.

¹⁷ V. Grossi, *Historia duchowości...*, op. cit., p. 313.

¹⁸ S. Sojka, *Ideal życia kapłańskiego w świetle pism św. Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2003, p. 208.

¹⁹ S. Witek, *Chrześcijańska wizja moralności*, Poznań 1982, p. 49.

²⁰ Gregory the Great, *Księga reguły pasterskiej II,5*, transl. E. Szwarzenberg-Czerny, Krakow 2008, p. 82; English text available at <http://www.newadvent.org/fathers/36012.htm> [access: 20.10.2020].

²¹ S. Sojka, *Ideal życia kapłańskiego...*, op. cit., p. 209.

²² S. Witek, *Miłość chrześcijańska w życiu człowieka*, Warsaw 1983, p. 16.

Another important aspect of missionary service in the Church is the example of one's own life. The Pope pointed to a spirituality that should be a pure example to follow, the so-called *exemplum* spirituality. He saw the possibility of preserving the Law of God contained in the Holy Scriptures through free will supported by God's grace, and he understood the good example itself to be the fruit of the help of grace and not merely the production of a man's will.²³ Gregory claimed that a good example was to be the fulfilment of the pastoral function and integrally connected with it. It is only then that the missionary becomes a shepherd in its full dimension, when in the style of his Christian life the faithful receive a concrete model of conduct.²⁴ He was convinced that words not translated into visible action were tantamount to empty and meaningless talk.

Gregory's recurrent subject in his teachings was the priest as a preacher in the full sense of the word. As such, he should above all be a paragon to others, while his conduct should be a reference point for all. Effective pastoral activity also required that he know the addressees and adapt his statements to the situation of each person.²⁵ The concept of the ideal pastoral care given by Gregory the Great aimed first and foremost to create a constant and intense commitment on the part of the priest to always have before his eyes the spirit and greatness of his Master, to whom he leads the faithful.²⁶ The value of one, even the smallest good example, was for the Pope much more valuable than a large scale pastoral teaching:

For he who is required by the necessity of his position to speak the highest things is compelled by the same necessity to exhibit the highest things. For that voice more readily penetrates the hearer's heart, which the speaker's life commends, since what he commands by speaking he helps the doing of by showing (...) which means that he who is engaged in heavenly preaching should already have forsaken the low level of earthly works, and appear as standing on the summit of things, and by so much the more easily should draw those who are under him to better things as by the merit of his life he cries aloud from heights above.²⁷

²³ V. Grossi, *Historia duchowości...*, op. cit., p. 411.

²⁴ S. Sojka, *Ideal życia kapłańskiego...*, op. cit., p. 213.

²⁵ Benedict XVI, *Mistrzowie duchowi, Ojcowie i Pisarze I tysiąclecia*, Kraków 2009, p. 56.

²⁶ Sojka S., *Intelektualno-duchowa formacja kapłanów...*, op. cit., p. 203.

²⁷ Gregory the Great, *Księga reguły pasterskiej* II, 3, transl. E. Szwarcenberg-Czerny, Kraków 2008, p. 74; English text available at: <http://www.newadvent.org/fathers/36012.htm>.

History, observation of reality and drawing common conclusions were very important for Gregory. He treated the events of the past as an experience that can explain the current facts and predict the future development of societies and human behaviour. Realizing that he could no longer count on the natural framework of the Roman Empire, and even less so on help from the East, he understood history through the category of prophecy, that is, he pointed out in the course of history, both civil and ecclesiastical, the Christian faith as a point of reference for a new coexistence between nations in the West, which had to be rebuilt.²⁸ He taught his monks this approach, who in their encounter with the Lombards and Celtic Britons could not afford the usual patterns of thinking or understanding or practicing their faith. Viewing history as a prophecy permanently changed the understanding of faith among believers. Since the times of Gregory, the Church has begun to understand the meaning of non-verbal ways of spreading the faith.²⁹ Missionaries sent to pagan peoples had to know the methods of reaching a different culture and customs, completely different from the achievements of Roman civilization.

While searching for new ways of evangelization, Gregory did not forget about the native rules of proclaiming faith to others. He convinced monks that art could be a visual kind of teaching and as such it turned out to have a huge impact on the religious art of Britain. Thanks to their efforts, the Anglo-Saxons learnt the art of icons.³⁰ All missionary activities also depended largely on the prudence of those preaching of the Gospel. They had to determine what could be implanted in the pagan culture, and what was worth preserving from this culture in the emerging Church. Many years before the Church came to appreciate diversity, Gregory laid the foundations for the concept of inculturation, which proved to be the key to the Pope's missionary success.

An important feature of his approach to pagans was that he advised to adapt rather than demolish pagan centres of worship.³¹ He advised leniency to some Anglo-Saxon customs, if they did not contradict the Christian faith and the doctrine of the Church; he even recommended the use of pagan temples, ordering only statues to be destroyed. Such an evangelization model would win many new believers for the faith.³²

The need for an immediate involvement of future preachers in the missions could have resulted in their poor theological education. However, with full

²⁸ V. Grossi, *Historia duchowości...*, op. cit., p. 414.

²⁹ W. Lipoński, *Narodziny cywilizacji Wysp Brytyjskich*, Poznań 1995, p. 246.

³⁰ R. Bulas, *Grzegorz Wielki...*, op. cit., p. 355.

³¹ Cf. Gregory the Great, *Listy*, op. cit., vol. 4, XI 56, p. 121.

³² W. Lipoński, *Narodziny cywilizacji...*, op. cit., pp. 185, 232.

responsibility he demanded an appropriate intellectual formation of priests. According to Gregory, a priest should acquire knowledge to the extent necessary for him to lead people to God.³³ In the whole process of theological education, he would attach greater importance to humility than learning. He would stress that Scripture ought not to be read only to satisfy one's own desire to know things because that meant giving in to the temptation of pride and could lead to heresy. Intellectual humility is the guiding principle for those who seek to explore supernatural reality, taking the Holy Book as their starting point. Of course, humility did not exclude serious study, but it remained indispensable for spiritual benefit, enabling immersion in the depths of the text.³⁴

For Gregory, the issue of education was the basis for the missionary work of the clergy. He clearly defined it in his programmatic work. Some of the statements of the Pastoral Rule are well known, like the one that defines pastoral ministry as the most sublime art; and we cannot forget the urgent warnings that precede or appear later, for example, "why do some people dare to undertake pastoral ministry without preparation?" or "often someone who has never known the laws of the Spirit has the audacity to make himself a doctor of souls."³⁵

Difficult times for the training of the clergy did not prevent Gregory from making the missionaries of Celtic Britain true theologians and teachers of evangelized peoples. In this aspect, the Pope saw the need for financial transparency of the work undertaken. In a letter to Bishop Augustine he ordered that all income should be divided into four equal parts. One of them was to provide a livelihood for the bishop and his household, the second was to provide funds for the clergy, the third was to be given to the poor, and the fourth was to provide a fund for the repair of churches. This division of goods was expected to enable proper pastoral care, further missionary work and total dedication of the clergy to evangelization.³⁶

Only people free of temporal attachments were able to cope with the tasks that the Pope decided to impose on them. According to Gregory, too much commitment to temporal things deprived people of an objective assessment of the world. Only the one who rises above the temporal reality reaches an attitude of objective evaluation that is free of falsehood.³⁷ The freedom of the missionary's heart from worldly influence was for him one of the prerequisites

³³ S. Sojka, *Intelektualno-duchowa formacja kapłanów...*, op. cit., p. 207.

³⁴ Benedict XVI, *Mistrzowie duchowi...*, op. cit., Krakow 2009, p. 53.

³⁵ John Paul II, *Plurimum significans*, op. cit., p. 584.

³⁶ Gregory the Great, *Listy*, op. cit., vol. 4, XI 56a, p. 122.

³⁷ S. Rosik, *Finalizm życia chrześcijańskiego w świetle twórczości papieża Grzegorza Wielkiego*, Lublin 1980, p. 88.

of the value of the mission of the preachers of the Word of God. He believed that the right attitude towards material goods was to see them as means to an end, and attachment to them should never be an end in itself. At the same time, he encouraged others to concentrate all their efforts on achieving the heavenly goal.³⁸ Gregory believed that the actions taken by the missionaries could not result from any other motivation than the salvation of the souls of all people. The moral ideal, as he pointed out, always meant achieving a harmonious synthesis of word and action, thought and commitment, prayer and devotion to the duties of one's own social station.³⁹

He advised all clergy to be ascetic. A truly ascetic attitude, he claimed, was not so much seeking suffering as accepting it. Asceticism understood in such a way allows man to control himself and even devote himself fully to God's cause, develops in him the virtue of chastity, increases love for God and neighbour, becomes the cause of love for heavenly things and shapes in him a sense of truth.⁴⁰ Gregory knew perfectly well that only the righteousness of the clergy's conduct and their full commitment could be the beginning of preaching the Gospel.

The question of obedience was no less important in the Pope's missionary thought. The demands placed on the missionaries were very radical both intellectually and spiritually. Gregory pointed out that he who subordinated himself to his superior's will by the same token manifested the disposition of submission to God's will.⁴¹ The ability to adapt to all the conditions of the mission was an essential feature of the teachers of faith in Britain. The Pope knew that only absolute obedience to the Church and her shepherds could ensure harmony in a declining world. He insisted that the shepherd should recognize his misery every day so that pride could not destroy the good done in the eyes of the Supreme Judge.⁴² Only absolute obedience to the hierarchy could prevent one from departing from God's will and acting according to one's own discretion.

The letter to Augustine shows the profound realism of life in the mission territories. Gregory recommended that certain pagan customs among the people, especially incestuous marriages committed by the Angles, should be eradicated with all possible force. However, if, despite the admonitions, people remained in such relationships, they should not be deprived of the possibility of receiving the Eucharist because the entry into such a marriage took place

³⁸ S. Sojka, *Ideal życia kapłańskiego...*, op. cit., p. 217.

³⁹ Benedict XVI, *Mistrzowie duchowi...*, op. cit., Kraków 2009, p. 54.

⁴⁰ S. Sojka, *Asceza w świetle pism św. Grzegorza Wielkiego*, "Vox Patrum" 7 (1987), 12–13, p. 342.

⁴¹ S. Sojka, *Intelektualno-duchowa formacja kapłanów...*, op. cit., p. 204.

⁴² Benedict XVI, *Mistrzowie duchowi...*, op. cit., Kraków 2009, p. 56.

before accepting the Gospel.⁴³ The Pope recommended that the zeal for the transmission of the Truth should be supported by gentleness and realism. In the same spirit, Gregory approached the issue of baptism. While he ordered the candidates for this sacrament to undergo appropriate preparation, when lives were endangered, he recommended baptizing both children and adults who expressed such a will.⁴⁴

All the above-mentioned qualities of the future missionaries were the pearls that Gregory was looking for in the monks ready to undertake an evangelistic journey among the barbarians and all those they met on their way. The education he had given to the preachers of the Good News finally helped overcome hindrances and led to the difficult evangelization of the Anglo-Saxons.⁴⁵ Even though the Pope did not experience the fruits of this mission, he was nevertheless very eagerly committed and did not remain indifferent to the spiritual poverty of the people of Western Europe.

Monks and their commitment to missions

Gregory's missionary undertaking was because it required financial resources and above all people ready to preach the Gospel in the most difficult regions of the continent. In 595, the Pope ordered the administrator of the papal estate to buy out young English slaves in Gaul and to hand them over to monasteries so that, as he himself wrote, they would become pleasing to God.⁴⁶ The Pope knew that Britain's indigenous people could become a good link between the pagans and the missionaries. The redeemed slaves were to be assigned a priest who would gradually introduce them to the faith and instil in them a desire for missionary service.⁴⁷

Soon the Friary of St Andrew, previously founded by Gregory, in which he himself for a few years before being elected to the Holy See had led the life of a monk, became the centre of missionary formation for Britain and Gaul.⁴⁸ The Friary was not only a place where future missionaries learnt the art of evangelization, but also a community that breathed new life into the Church's activity.

⁴³ Gregory the Great, *Listy*, op. cit., vol. 4, XI 56a, p. 126.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 129.

⁴⁵ V. Grossi, *Historia duchowości...*, op. cit., p. 313.

⁴⁶ J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze...*, op. cit., p. 57.

⁴⁷ J. Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, Warsaw 1948, p. 143.

⁴⁸ V. Grossi, *Historia duchowości...*, op. cit., p. 313.

It is not without reason that the monks became the first missionaries sent by the Church to England. In a world full of chaos and uncertainty, the monks' lifestyle seemed to be a remedy for the problems of the people of that time. Only the combination of contemplative and active life could bring order. At the same time, pastors should be particularly close to people through merciful compassion and should rise to God with a loving desire. In this case too, the growth of the love for God in contemplation depends in a special way on the growth of love for one's neighbour, which is expressed in the works of active life.⁴⁹ The turbulent times at the turn of the century required a spiritual breakthrough. The peaceful life of the monks, to which many had grown accustomed, was interrupted by the urgent requirements of the times.

It is surprising that Gregory believed that one should not reconcile clerical life with that of a monk: he did not like it when clerics lived in monastic communities, where their presence could lead to problems. On the other hand, he entrusted special missions to monks and chose those from his own monastery as bishops.⁵⁰ Although there were many more priests in the European Church, the monks were assigned the most important tasks of the renewal of the community of believers. Those who lived a peaceful life and were distant from everyday life became evangelizers of nations, changing their lives and ministry into an active-contemplative style.

Gregory the Great, by strengthening moral evangelical ideals in societies that often experienced a very acute contact between the medieval and ancient epochs, in place of the monastic ideal inherited from antiquity, often characterised by an escape from the world, strongly promoted the ideal of life, which on the one hand should be marked by a certain distance to earthly realities and on the other – by a profound commitment resulting from the love for God and neighbour.⁵¹ Monastic life could never be an escape from the uncertainty and hardship of everyday existence. Only conscious monks could lead a life that was truly pleasing to God. The effort that the Pope put in their education and formation resulted in later years in their great courage and bravery in proclaiming the Gospel in Gaul and ultimately in Britain. All the valuable guidelines that he gave to the monks testify to the high regard in which Gregory held the care of souls, which he called the *ars atrium*, or the sublime art.⁵² Only

⁴⁹ P. Gwiazda, *Bonus ordo Vivendi – życie doskonałe w doktrynie św. Grzegorza Wielkiego*, [in:] *Duchowość przelomu wieków*, S. Urbański, M. Szymula (eds.), Warsaw 2000, p. 210.

⁵⁰ A. Markus, *Grzegorz Wielki*, op. cit., p. 90.

⁵¹ S. Sojka, *Przedchrześcijańskie actio i contemplatio a Vita activa i Vita contemplativa u św. Grzegorza wielkiego*, "Vox Patrum" 6 (1989), vol. 10, p. 17.

⁵² Benedict XVI, *Mistrzowie duchowi...*, op. cit., Krakow 2009, p. 57.

monks constantly pondering the Word of God, living in a spirit of poverty and obedience, were able to pass on the faith to the dangerous descendants of the barbarians and establish the first churches and religious communities among them.

Christianization of the British Isles

After a long preparation and formation of future missionaries, the church opened the time of great missions in the north of the European continent. In 597, Gregory the Great sent to Canterbury in the Duchy of Kent a mission to Britain headed by Augustine, a monk from Rome's St Andrew's Monastery, founded by Gregory himself. There were many reasons why the missionaries went to Britain. The aim was on the one hand to stop the internal religious struggle among the Saxons and the Angles, and on the other hand Rome's desire to carry out the Christian evangelization of the once Christian Britain destroyed by the invasion of pagan Germans. This mission was also an alternative to the expansion of the Celtic Church, which had been carrying out its evangelizing activity from the north.⁵³

However, the initial zeal and commitment had to face the unpredictability of the whole expedition. The beginnings were very difficult, and obstacles emerged on the way, especially in Gaul.⁵⁴ Despite the preparation and zeal of the monks, this first expedition seemed to have been poorly organized and ended in a complete failure: it did not even reach England. The missionaries turned around halfway, probably deterred by some unspecified hindrances and hurdles, asking the Pope to release them from their duty to evangelize Britain.⁵⁵

One of the reasons for the return of the missionaries may have been the stories about the people of England heard on the road. While traveling through France, the monks became quite doubtful, hearing about the cruelty of the Britons and their hatred of Christianity and, understandably, realizing that none of them could say a word in their language.⁵⁶ It would seem that reason and self-esteem prevailed over the spirit of evangelization that the missionaries had.

Augustine's first mission was not a great success; still, but it did give the Western Church an experience of a different culture and discernment, which

⁵³ R. Bulas, *Grzegorz Wielki...*, op. cit., p. 354.

⁵⁴ J. Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, op. cit., p. 143.

⁵⁵ J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze...*, op. cit., p. 57.

⁵⁶ W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, op. cit., p. 210.

was used in subsequent missionary activities.⁵⁷ The difficulties encountered on the way scared the missionaries and Augustine returned to Rome. The Pope wrote a letter to him, asking him to return to the mission and tried to convince him that it would have been better not to undertake such a great task at all than to give up because of the fear and anxiety caused by the news that reached the ears of the monks.⁵⁸ The request to be relieved of the missionary obligation was immediately met with the Pope's opposition, who did not even want to hear about it, but, having learnt from experience, immediately began to better prepare for the second expedition.⁵⁹ The ability to examine his conscience and to admit his mistakes in preparing the first expedition gave Gregory new enthusiasm for further activities.

Strengthened in spirit, with the encouragement from the Pope, the missionaries decided to go to Britain for the second time with the Good News. This time, in terms of logistics, the expedition was complemented by things that were missing previously. As a fundamental matter, Gregory decided to extend Augustine's powers and strengthen his position. He provided him with letters of commendation to both Franciscan bishops and secular rulers.⁶⁰

Augustine and his companions may have met with incomprehension, if not open reluctance on the part of the Galician bishops through whose dioceses they had to pass. The Episcopate of Gaul had no understanding for the missionary doctrine newly formulated in Rome; the intellectual and moral state of a large part of the clergy and the Frankish Church in the 6th and 7th centuries was regrettable. This explains why Gregory, sending Augustine back to England, not only gave him a higher dignity as an abbot and equipped him with a letter full of words of encouragement to the disappointed companions of the first expedition, but also entrusted him with letters of commendation to the Abbots and Bishops of Gaul, whose monasteries and dioceses were on the planned path of the missionaries.⁶¹ The missionaries provided with such references began to be regarded as having the authority equal to that of the Pope.

The sending of 40 monks led by Augustine to England and the organization of a church hierarchy there under his guidance in the capacity of, first, abbot and then bishop and metropolitan of Canterbury, was the beginning of great changes in the British Isles. When these missionaries, after many difficulties, finally arrived in Kent, with the help of King Ethelbert and his wife Berta they

⁵⁷ R. Bulas, *Grzegorz Wielki...*, op. cit., p. 354.

⁵⁸ Gregory the Great, *Listy*, op. cit., vol. 3, VI 52, p. 225.

⁵⁹ J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze...*, op. cit., p. 58.

⁶⁰ J. Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, op. cit., p. 142.

⁶¹ J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze...*, op. cit., p. 58.

managed to expand the ecclesiastical organization, under the strong influence of the Roman Bishop.⁶² Despite their success in the mission, they remained humble people. They were always faithful to the Pope and did not succumb to the temptation of forming an autonomous structure from the newly converted Christians. All the doubts and reports of the activities in the region were regularly presented by Augustine to Gregory, and the Pope's decisions were put into practice on the islands.

The Pope gave the monks the recommendation that, prior to their expedition to England, they should stay in Gaul for some time and recruit Frankish priests for the mission because they could serve as translators. In the spring of 597, Augustine and 40 companions crossed the Channel on several flat-bottomed boats. In good weather, they landed on the island of Thanet off the coast of Kent, the same island where the first Germanic invaders attacking Britain had landed 150 years earlier.⁶³ Queen Berta was a blessing to the mission because, as an ardent Christian, she helped to re-evangelize the island. On this basis, Augustine could expect a favourable reception, and he arrived there as a bishop, ordained by Eucherius of Lyon.

In the year when the monks arrived in England, King Ethelbert let himself be baptized, and a great number of his subjects followed suit.⁶⁴ Thanks to such decisions, the missionary work moved forward vigorously. The missionaries obtained the monarch's permission to settle near Canterbury; they also used the St Martin's Church, and later were allowed to rebuild the former Roman-British church in Canterbury itself and consecrate it to the Saviour.⁶⁵ St Augustine applied the evangelization technique used by St Paul in his missions. He always sought to reach big cities and only from there to transmit the faith to smaller settlements. Gregory himself was very much interested in every move of the monks. In his letter to the Patriarch of Alexandria, he reported not only on difficult but also on good events:

And he, having with my leave been made bishop by the bishops of Germany, proceeded, with their aid also, to the end of the world to the aforesaid nation; and already letters have reached us telling us of his safety and his work; to the effect that he and those that have been sent with him are resplendent with such great miracles in the said nation that they seem to imitate the powers of

⁶² J. Lachowicz, *Autorytet Biskupa Rzymu w nauczaniu i praktyce Św. Grzegorza Wielkiego*, "Vox Patrum" 24 (2004), vols. 46–47, p. 358.

⁶³ W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, op. cit., p. 210.

⁶⁴ J. Czuj, *Papież Grzegorz Wielki*, Warsaw 1948, p. 145.

⁶⁵ J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze...*, op. cit., p. 59.

the apostles in the signs which they display. Moreover, at the solemnity of the LORD'S Nativity which occurred in this first indiction, more than ten thousand Angli are reported to have been baptized by the same our brother and fellow-bishop.⁶⁶

The work of the missionaries has been extremely impressive. Probably none of those undertaking this task, as well as Gregory himself, believed in such a rapid and violent acceptance of faith among the people of Britain. Although there were foundations for church organization, they were far from perfect. On the one hand, the monks had contact with the newly converted king, while on the other hand their influence was limited to a certain part of the island.⁶⁷

In reading this as God's will, St Augustine decided not to hesitate and immediately create the structure of a local church that would be able to continue to form neophytes and prepare those willing to serve in the heartland of the British Isles. To the east of the city of Canterbury, Augustine founded the monastery of St Peter the Apostle, to which the king added the church of St Peter and Paul, which was not completed until after Augustine's death.⁶⁸ The group of 40 monks was, however, too small to take care of the pagan converts, let alone carry out a mission within the country. After the initial great conversions, Augustine immediately asked Pope Gregory to send more priests because he knew that the Church in England would be developing fast.⁶⁹

Not wanting to leave the Pope without details of the expedition to Britain, in 601 some monks returned to Rome to report on the progress of the mission and fetch to the isles the things the local Church needed. These were things necessary for the worship and ministry of the faithful, such as liturgical utensils and robes, church decoration, clothing for priests and other clergy, relics of holy apostles and martyrs and many books.⁷⁰ In the same year, after giving Gregory a thorough report on his four years of work, the Pope granted Augustine's request. In June, he sent a new group of missionaries under the guidance of Abbot Mellitus equipped with the requested equipment.

The British Church urgently needed more dioceses and bishops to guarantee its stability and continuity. Therefore, in 601, the Pope instructed Augustine to ordain 12 bishops for the whole Kingdom of Angles. At the same time, Gregory

⁶⁶ Gregory the Great, *Listy*, op. cit., vol. 3, VIII 29, p. 43; English text available at: <https://www.newadvent.org/fathers/360208030.htm> [access: 20.10.2020] (Book VIII, Epistle 30).

⁶⁷ J. Lachowicz, *Autorytet Biskupa Rzymu*, op. cit., p. 358.

⁶⁸ J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze...*, op. cit., p. 59.

⁶⁹ W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, op. cit., p. 211.

⁷⁰ A. Markus, *Grzegorz Wielki*, op. cit., pp. 213–214.

establishes clear rules of ecclesiastical jurisdiction: "Venerable Brother, through God our Lord Jesus Christ, you will be made superior not only to the bishops you ordained, but also to those ordained by the Bishop of York, and to all the bishops of Britain."⁷¹

A serious problem faced by the monks was the customs of the peoples passed by generations. And although the Pope approached many local traditions with great enthusiasm, he could not accept some of the local practices. An example is the custom, rooted in English legal consciousness, of marrying a stepchild and a stepmother or marrying a sister-in-law after the death of a brother.⁷² Monks and priests who were indigenous to the British Isles became invaluable in teaching proper human relations.

As administrative structures in England grew stronger, Gregory took another initiative to bind Britons to the Pope. In a letter to Augustine he made two proposals regarding the relationship between England and Gaul. The first one mitigates the law, according to which a bishop's consecration had to be assisted in Italy by at least three bishops. This rule was completely impractical with regard to the new Church of the Angles, and although Gregory wanted the churches of the Franks and the Angles to work together as closely as the small distance between them allowed, the second proposal determined more precisely what the relationship between them should be like. Augustine had no power over the bishops of Gaul, but they should advise and encourage each other to spread the Good News.⁷³ The ideal of faith for England and Gaul was unity and cooperation, which was fundamental for the future of the Church and Europe.

Although the lands of Gaul were mostly Christian, in some places the religious practices were lost. In northern Gaul Christianity was pushed by a wave of pagan pressure from what is now Belgium.⁷⁴ Gaul, too, had to reorganize its existing activities and take new evangelization measures to restore faith in its territory. Gregory was not obsessed with the greatness of his success or failure. In the short term, the plan he had for the Northern Churches led to nothing. The work of the Irish monk, Columba, left a much stronger mark on the Church of Burgundy than Augustine did anywhere in Gaul. Irish and Gaulish missionaries worked on the Christianization of northern Gaul and the lands bordering it. Those who came to the Kingdom of Angles from the Irish east and north of Britain succeeded in rooting Christianity deeper than

⁷¹ Gregory the Great, *Listy*, op. cit., vol. 4, XI 39, p. 100.

⁷² J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze...*, op. cit., p. 61.

⁷³ Cf. Gregory the Great, *Listy*, op. cit., vol. 4, XI 56a, pp. 126–127.

⁷⁴ B. Kumor, *Historia Kościoła...*, op. cit., p. 13.

Augustine and his immediate successors were able to do in the south of the island. The reason for this is that the churches of the English and Franks were much more dependent on one another than one might think.⁷⁵ The fruits of the mission were negligible during the life of Gregory and his evangelizers, but from the very beginning the Pope taught very clearly that what they were doing was not an immediate action, but a broad undertaking to bring about a new order in the Church and the world.

Establishment of Church structures in missionary areas and the ministry of Caritas among the Christianised peoples

The success of the missions of Augustine and Columba on the British Isles led to an urgent need to create religious centres that would undertake further catechesis of the newly evangelized peoples. The increase in the number of the faithful of the Church was a consequence of the most important tasks undertaken by the missionaries. Gregory did not accept the division into pastoral and missionary activities. He viewed them collectively.⁷⁶ For such a task he needed clerics whose mother communities were monasteries founded in Britain. The proclamation of the Gospel was, of course, impossible without first providing basic and decent living conditions. The uncertainty of life and the plague that decimated the population made it all the more necessary to provide well-organized help to the poor and the sick. Such an activity was the fulfilment of Gregory's teaching on the perfect form of life, which is a combination of active and contemplative life.⁷⁷

The task of caritas service rested mainly on bishops established in the area. Therefore, the Pope's policy when filling bishop's see was based on the practice of finding people who had proven their integrity.⁷⁸ They in turn had to establish in their own dioceses priests responsible for the organization of humanitarian aid. The charity was headed by a manager. Gregory recommended that it should be a monk, although the law did not require it, leaving the decision to the founders of the charity.⁷⁹ Soon the Pope imposed certain legal requirements on

⁷⁵ A. Markus, *Grzegorz Wielki*, op. cit., p. 222.

⁷⁶ Ibidem, p. 221.

⁷⁷ M. Wójcik, *Instytucje dobroczynne w Listach Grzegorza Wielkiego*, "Vox Patrum" 21 (2001), vols. 40-41, p. 342.

⁷⁸ J. Lachowicz, *Autorytet Biskupa Rzymu...*, p. 406.

⁷⁹ M. Wójcik, *Instytucje dobroczynne...*, op. cit., p. 344.

the function of the administrator. He forbade them to accept bishop's dignity and financial benefits for running a charitable institution.⁸⁰ Only the Britons formed according to Gregory's principles could meet such extremely difficult requirements.

The Anglo-Saxons called Gregory a father and an educator.⁸¹ The Pope created from scratch the whole system of humanitarian aid. His letters contain three types of charitable institutions: xenodochia, ptochia and gerontokomia. Definitely, most often he writes in his letters about various issues related to the activities of xenodochium. It seems, therefore, that such institutions were rather numerous, and among various types of houses for the poor these were the most common. They were often built along pilgrimage routes and sometimes also acted as hospitals. The xenodochium probably also had the most general functions.⁸² The Pope believed that goodness shown to the needy should be a model of both humble and firm love: discipline and mercy lose in importance when they are separated. But with great skill in distinguishing things, priests must preserve the mercy that finds wise solutions and the love that punishes through discipline.⁸³

In order to show mercy to those in need, the Church organization also needed buildings and lands to secure the smooth running of charities. Rich landowners often donated part of their wealth to the poor and the needy. But, as with any matter connected with money, the Church's charity caused much confusion among the people of Britain. The problem was that the Roman law had not yet developed a definition of a legal person. As a result of this ambiguity, governments usurped title to the Church's property.⁸⁴ It is not surprising, therefore, that Gregory so thoroughly worked out the procedure of appointment to the office of manager and with even greater commitment made more restrictive the procedure of removing wrong people from office.

Poverty, misery and human suffering did not go unnoticed by the Pope. He knew exactly that without prior feeding and taking care of those in need, the proclamation of the Gospel would remain fruitless. He was not only an ordinary clerk dealing with statistics and the results of his work, but he took paternal care of every lost and suffering person.

⁸⁰ Ibidem, p. 349.

⁸¹ R. Bulas, *Grzegorz Wielki...*, op. cit., p. 355.

⁸² M. Wójcik, *Instytucje dobroczynne...*, op. cit., p. 343.

⁸³ M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach*, Krakow 2010, p. 107.

⁸⁴ M. Wójcik, *Instytucje dobroczynne...*, op. cit., p. 349.

Conclusions

The task of preaching the Gospel remains the Church main task. The times when Gregory the Great held the papal office required a new look at the functioning of the Church and her tasks. The vision of a new Europe and a new missionary activity which he initiated would last for many centuries. This innovative view not only contributed to the conversion of Europe, but also initiated a completely different administrative division of the former Roman Empire in the West. The conversions of Spain and England, which took place 15 years after each other, bound the two later great Catholic countries to France, that “oldest daughter of the Church,” creating a bastion of Christianity in the West that was never completely defeated. When Spain was conquered by the followers of Islam, France remained Catholic and repulsed the pressure of the Muslims, while England converted Germania. When England, in turn, under Henry VIII and Elizabeth I, left the Catholic camp, and France threatened to do so under the pressure of the Huguenots, Spain saved France for the Church, thus saving the Christian world. When France was consumed by the fire of the revolution, threatening to destroy or control the Church, Spain and England joined forces to defeat the revolution.⁸⁵ Undoubtedly, Gregory counted in his actions on the mutual help of the Churches in nation states. In 596, he expected the Frankish Church to help the missionaries he had sent; around 601, the new Church of the Angles had already supported the implementation of plans to reform the Franconian Church. There can be no doubt that he saw the mission to England as part of a broader vision in which the two Churches were to play a partnership role in their mutual Christian renewal.⁸⁶

In a world of unrest and chaos he managed to bring about unity, a sense of common good and to give the peoples of Europe a new ethos of life and direction for the future. When Pope Gregory and Augustine of Canterbury died at the same time in 604, the Church had already firmly established its roots in Kent and was ready to move on to conquer the neighbouring Saxon kingdoms. It seems that at that time there was nothing that could limit the Pope’s vision, his control over events or the state of faith and the faithful. Without the innovative way of building unity shown by Gregory the Great, Europe could have been plunged into an even greater crisis, from which it would have proved impossible to emerge.

⁸⁵ W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, op. cit., p. 211.

⁸⁶ A. Markus, *Grzegorz Wielki*, op. cit., p. 220.

The task of the evangelization of the world is still valid, in every era of history, and the changing times point to new needs and methods of preaching the Good News. Deciding to evangelize Europe, Gregory probably did not expect to be called by posterity the Father of Europe and the First European. Having read the history of the world in a prophetic spirit and after analysing the reality, he did a work without which it would be difficult to imagine the history of Europe.

References

- Benedict XVI, *Mistrzowie duchowi, Ojcowie i Pisarze I tysiąclecia*, Krakow 2009.
- Bulas R., *Grzegorz Wielki w anglosaskiej Brytanii i celtyckiej Irlandii*, "Vox Patrum" 23 (2003), vols. 44–45, pp. 354–361.
- Carroll W.H., *Historia chrześcijaństwa*, vol. 2: *Budowanie chrześcijaństwa*, Kobierzyce 2010.
- Chadwick H., *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, Warsaw 2004.
- Czuj J., *Papież Grzegorz Wielki*, Warsaw 1948.
- Danielou J., Marrou H.I., *Historia Kościoła I, od pocz. do 600 roku*, Warsaw 1984.
- Grossi V., *Historia duchowości – duchowość Ojców Kościoła*, vol. 3b, Krakow 2004, pp. 313–430.
- Gregory the Great, *Księga reguły pasterskiej*, transl. E. Szwarzenberg-Czerny, Krakow 2008. English text available at: <http://www.newadvent.org> [access: 20.10.2020].
- Gregory the Great, *Listy*, transl. J. Czuj, Warsaw 1954. English text available at: <https://www.newadvent.org> [access: 20.10.2020].
- Gwiazda P., *Bonus ordo Vivendi – życie doskonałe w doktrynie św. Grzegorza Wielkiego*, [in:] *Duchowość przelomu wieków*, S. Urbański, M. Szymula (eds.), Warsaw 2000, p. 210.
- Jan Paweł II, *Plurimum significans*, "Vox Patrum" 10 (1990), vol. 19, pp. 583–587.
- Kumor B., *Historia Kościoła I – starożytność chrześcijańska*, Lublin 2001.
- Kumor B., *Historia Kościoła II – 600–1500*, Lublin 2001.
- Lachowicz J., *Autorytet Biskupa Rzymu w nauczaniu i praktyce św. Grzegorza Wielkiego*, "Vox Patrum" 24 (2004), vols. 46–47, pp. 347–362.
- Lipoński W., *Narodziny cywilizacji Wysp Brytyjskich*, Poznań 1995.
- Markus R.A., *Grzegorz Wielki*, Warsaw 2003.
- Rosik S., *Finalizm życia chrześcijańskiego w świetle twórczości papieża Grzegorza Wielkiego*, Lublin 1980.
- Sojka S., *Asceza w świetle pism św. Grzegorza Wielkiego*, "Vox Patrum" 7 (1987), 12–13, pp. 337–343.
- Sojka S., *Ideal życia kapłańskiego w świetle pism św. Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2003.
- Sojka S., *Intelektualno-duchowa formacja kapłanów według zasad św. Grzegorza Wielkiego*, "Vox Patrum" 13–15 (1993–1995), vols. 24–29, pp. 203–208.
- Sojka S., *Przedchrześcijańskie actio i contemplatio a Vita activa i Vita contemplativa u św. Grzegorza wielkiego*, "Vox Patrum" 6 (1989), vol. 10, pp. 17–39.
- Starowieyski M., *Ojcowie Kościoła o kapłaństwie i kapłanach*, Krakow 2010, p. 107.
- Strzelczyk J., *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warsaw 1987.

Witek S., *Chrześcijańska wizja moralności*, Poznań 1982.

Witek S., *Miłość chrześcijańska w życiu człowieka*, Warsaw 1983.

Wójcik M., *Instytucje dobroczynne w Listach Grzegorza Wielkiego*, "Vox Patrum" 21 (2001), vols. 40–41, pp. 338–351.

DAWID DUDZIAK (REV.) – presbyter, doctoral student at John Paul II Catholic University of Lublin, Faculty of Theology, in the field of Church History, at the seminar on the Church history in antiquity. The current scope of research is directed at the teaching of Pope Gregory I Great, with particular emphasis on the work *Moralia in Iob* and its influence on the understanding of the theological virtues: faith, hope and love in the Church teaching.

Piotr Stefaniak

Poland

piotrmarianstefaniak@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2692-7763

The History of the Legislation of the Order of St Mary Magdalene of Penance in the Middle Ages: *The Rule of St Sixtus*

Z dziejów prawodawstwa zakonu
św. Marii Magdaleny od Pokuty w średniowieczu: *Reguła św. Sykstusa*

ABSTRACT: Due to the activity of Canon Rudolf of Worms, monasteries of penances, self-established in Western and Central Europe, were in 1227 joined into a new order in the Church: *Ordo sanctae Mariae Magdalene de Poenitentia*. Initially, the nuns followed the Benedictine rule in the Cistercian version. However, due to the specificity of the calling, it was necessary to change the law. Pope Gregory IX did this in 1232, thus giving the nuns the so-called rule of St Augustine and the constitutions of the Dominican nuns (the so-called Rule of Saint Sixtus). Although a copy of the original bull of Gregory IX has not been found, Hubertus Ermisch published its text with the Rule of St Sixtus in the *Document Collection of the City of Friborg in Saxony* in Leipzig in 1883. Besides, the papal bull with the text of *The Rule of St Sixtus* is known from the *Bullarium Ordinis Praedicatorum* (ed. by Antonio Bremond Romae, 1729). The oldest document containing the Rule of St Sixtus is kept at the State Archives in Wrocław, in the set of files *Naumburg a. Queis*. We present a Polish translation of the preserved text of the rule from the Nowogrodzic Monastery. It remains the common heritage of both Magdalene sisters and Dominican nuns.

KEYWORDS: Gregory IX, *The Rule of St Sixtus*, St Dominic, Dominican Nuns, Sisters of Penance, monastery of St Sixtus in Rome

ABSTRAKT: Samoistnie powstałe na terenie zachodniej i środkowej Europy klasztory pokutniczek zostały w 1227 roku dzięki działalności kanonika Rudolfa z Wormacji połączone w nowy w Kościele zakon: *Ordo sanctae Mariae Magdalene de Poenitentia*. Początkowo mniszki stosowały się do reguły benedyktyńskiej w wydaniu cysterskim. Jednak z uwagi na specyfikę powołania konieczna okazała się zmiana prawa własnego. Dokonał tego w 1232 roku papież Grzegorz IX, nadając magdalenkom tzw. regułę św. Augustyna i konstytucje mniszek dominikańskich (tzw. regułę św. Sykstusa).

Mimo że egzemplarz oryginalnej bulli Grzegorza IX pozostaje nieodnaleziony, to jej tekst został opublikowany w *Zbiorze Dokumentów Miasta Fryburga w Saksonii* przez Huberta Ermischa w Lipsku w roku 1883. Ponadto bulla papieska z tekstem *Reguły św. Sykstusa* znana jest z *Bullarium Ordinis Praedicatorum* (wyd. Antoni Bremond Romae 1729). Najstarszy dokument zawierający *Regułę św. Sykstusa* przechowywany jest w Archiwum Państwowego we Wrocławiu, w zespole akt *Naumburg a. Queis*. Niżejszym przygotowano polskie tłumaczenie reguły zachowanego tekstu z klasztoru nowogrodzieckiego, która pozostaje wspólnym dziedzictwem zarówno magdalenek, jak i dominikanek.

SŁOWA KLUCZOWE: Grzegorz IX, *Reguła św. Sykstusa*, św. Dominik, mniszki dominikańskie, magdalenki od Pokuty, klasztor św. Sykstusa w Rzymie

Introduction

It so happens that in the archival legacy of the Nowogrodziec Magdalene Monastery kept in the State Archives in Wrocław there is a manuscript of extraordinary importance for culture, primarily legal, of the universal Church. It is a transumpt from 1291 that contains a transcript of the Constitution of the Dominican Order approved in 1207–1232. Although the juridical text in question was called *The Rule of Saint Sixtus*, formally it was not a rule, but the religious constitutions. Why, despite its name, is not the text regarded a rule? Well, at the time when it was developed, not only was the creation of new religious orders but also writing rules for them prohibited. All newly established monasteries were therefore obliged to accept the already existing and legally recognized rule in the Church. However, most religious institutes added to the rule the legal norms that characterized them, which were the constitutions proper for the whole Order and the directorates that normalized the specificity of autonomous monasteries. That was the case in the thirteenth century, and it is so in the contemplative religious communities today. In the 13th century, both Dominican and then Magdalene women adopted the Augustinian Rule as their life's attitude. However, the specificity of their vocation was clarified by the constitutions, which were called *The Rule of Saint Sixtus*. The text co-existed in the use of nuns together with the Augustinian Rule and complemented it. It also regulated the charism first of the Dominicans and then of the Magdalenes, and thus was such an important document that it even received the name of the rule, although, as I repeat, it never legally was.

Until 1257, the Dominican nuns used the afore-mentioned legal text in numerous convents being established in the whole Europe. Its very name comes from the fourth Dominican monastery, which was formed in Rome at the Church

of St Sixtus in 1219, hence the document went down in history as *The Rule of St Sixtus*. Then the Dominican women received a completely new law modelled on the Dominican constitutions, and *The Rule of St Sixtus* continued to be in force as the constitutions of the Order of St Mary Magdalene of Penance. It was given to them by papal decision from 1232.

It is worth emphasizing that the Church's concern for the fate of morally endangered women and girls was the source of the Order's creation. The nuns originated from loose groups of penitents and beguines, who, through aspirations of various driving forces, transformed into formal monasteries. In response to the Apostolic Letter of Pope Innocent III *Universis christifidelibus* of 1198, communities of women, former prostitutes seeking conversion and penance began to form. Then these communities, thanks above all to Rudolf of Worms, formed the Order of St Mary Magdalene of Penance, which in 1227 was approved by Pope Gregory IV with the bull *Religiosam vitam eligentibus*.

White dressed nuns quickly spread throughout Europe. The Order developed actively in particular during the Middle Ages. It declined during the Reformation when especially the Convents of the German-speaking area ceased to exist. During the revival of Catholic Church after the Council of Trent, Magdalene sisters were divided into three categories of sisters: Sisters of St Mary Magdalene with perpetual vows, Sisters of St Martha with the status of converting sisters, and Sisters of St Lazarus, who were rehabilitated from prostitution in the monastery and returned to normal life in the world after being repentant. The latter category of sisters did not wear habits, while the choir sisters differed from converts; e.g. in Lubań, the converts wore white veils and the professed black ones.

During the period of Josephinism, many monasteries were liquidated, including the Czech one in Mosty, then the Silesian houses in Nowogrodzic, Szprotawa and Nysa no longer functioned. The monasteries in Lubań, Studenice and Montpellier lived to see the 20th century. The first house was destroyed in 1945; its community split into one that remained on the site and the other that went to Bavaria and scattered throughout Germany. They settled in Seyboldsdorf in 1952. In 1941, the monastery in Studenice ceased functioning, and the decree of the Congregation of Religious incorporated the one in Montpellier into the Congregation of Sisters of Love and Christian Education in Nevers in 1958. At present, there is only a monastery in Lubań, which was transformed into a religious congregation under papal law in 1995.¹

¹ P. Stefaniak, *Dziedzictwo duchowe i spuścizna artystyczna Sióstr Magdalenek od Pokuty 1217–2017*, Lubań 2017; K. Dola, *Magdalenki w Nysie 1716–1810*, Opole 2014; P. Stefaniak,

Due to the uniqueness of the document, it has been decided to recall it in the Polish translation. To consolidate the translated content in the historical reality, the legal basis of the Order of St Mary Magdalene in the Middle Ages as the only institution which applied this law permanently for generations, and the historical context which accompanied its creation were briefly presented. This seems even more necessary since Rev. Władysław Bochnak from Legnica² introduced the previous text of *the Rule of St Sixtus*³ to Polish historiography with translation errors, thereby distorting the idea of the document. The problem was that the circumstances of the creation of the text and the institute for which it was created, i.e. the nuns of the Ecclesiastical Order, were ignored. In this situation, it was decided to retranslate the source text into the Polish language to eliminate the misunderstandings resulting from the sometimes faulty rendering of the original Latin text in the edition prepared by Fr. Bochnak. Due to the uniqueness of the document itself, the Polish translation was decided to be recalled.

The translator, not knowing the structure of the Order for which the Rule was created, did not take account of the fact that in the Ecclesiastical Order,

Na chwałę Trójcy Świętej. Dzieje klasztoru Sióstr Świętej Marii Magdaleny od Pokuty w Lubaniu 1320–2011, Kraków 2011; J. Duchniewski, *Magdalenki*, [in:] *Encyklopedia Katolicka*, vol. 11, Lublin 2006, pp. 791–792; J. Mlinarič, *Studeniški dominikanski samostan* ok. 1245–1782, Celje 2005; R. Stelmach, *Dzieje klasztoru Magdalenek w Nowogrodźcu...*, “Rocznik Jeleniogórski” 30 (1998), pp. 99–109; *Fragmente aus der Geschichte der Klöster und Stiftungen Schlesiens von ihrer Entstehung bis zur Zeit ihrer Aufhebung im November 1810*, A. Rathsmann (ed.), Breslau [1811]; P. Mai, *Als einzige überlebt. Die Magdalenerinnen von Lauban (gegründet 1320), heute in Seyboldsdorf/Niederbayern*, [in:] *Archiv für schlesische Kirchengeschichte*, Bd. 49, Hildesheim 1991, pp. 177–203; E. Piekorz, *Die Magdalenerinnen von Lauban. Ein seltenes Kleinod*, “Heimatbrief der Katholiken auf dem Erzbistum Breslau” 5(2) (1972), pp. 24–26; P. Skobel, *Das Jungfräuliche Klosterstift zur Heilige Maria Magdalena von der Buße zu Lauban in Schlesien von 1320–1821*, Stuttgart–Aalen 1970; idem, *Innere Reformen im Convent der Magdalenerinnen zu Lauban*, [in:] *Archiv für schlesische Kirchengeschichte*, Bd. 7, Hildesheim 1949, pp. 126–146; H.C. Wendlandt, *Die weiblichen Orden und Kongregationen der Katholischen Kirchen und ihre Wirksamkeit in Preußen von 1818 bis 1918*, Paderborn 1924; F. Wosnitza, *750 Jahre Kloster Czarnowanz*, “Heimatbrief der Katholiken auf dem Erzbistum Breslau” 5(3) (1978), pp. 39–43; A. Hytrek, *Sophie von Robitsch und das Stift und Gotteshaus Studenitz*, Studenitz 1895, Library of the University of Ljubljana in Slovenia, mps, sign. 117883 k. 3. See: H. Wilms, *Geschichte der deutschen Dominikanerinnen 1206–1916*, Dülmen 1920; *Constitutions des soeurs de la Congregation de sainte Marie-Madeleine dites de Bethanie du Tiers-Ordre de la penitence de saint Dominique*, Tournai [n.d.].

² W. Bochnak, *Z dziejów Magdalenek od Pokuty w Szprotawie*, Wrocław 1985, pp. 17–29.

³ The text [in:] *Codex diplomaticus Saxoniae Regiae*, O. Posse and H. Ermisch (eds.), part 2, was used as a basis; *Urkundenbuch der Stadt Freiberg in Sachsen*, H. Ermisch (ed.), part 1, Leipzig 1883, pp. 396–402.

which received papal approval in 1216, at the head of the whole, i.e., brothers, nuns and tertiaries, there was a *magister generalis*, i.e., a master general, a general of the Order, not a parson general as was translated.⁴ Being divided into Provinces, the Order had regional superiors, provincial priors (*prior provincialis*), and never, as the translator gave, provincial prioress. By the way, there was no institution of provincial or even general prioress in the medieval Church; there were abbesses and prioresses, but they were responsible (at least nominally) for one Convent and possibly its branches and foundations, not for the whole Order or even its provinces. The problem of the nomenclature – a master general, provincial prior, prefect and prioress – in Fr. Bochnak's translation resulted from the fact that the Magdalenes accepted the law of the Dominican Order whose main tone was given by the male branch. In the case of the Magdalene sisters, it was exactly the opposite: men were an additional, ephemeral to say, branch, and their existence generated the vitality of female monasteries and their spiritual and material needs.

The Dominican legislation transferred vividly to the Magdalenes causes that translating *The Rule of St Sixtus* requires knowledge of the functioning of not only the nuns of the Order of St Mary Magdalene of Penance but also the Preachers' Order. Although the Roman monastery of St Sixtus was female, as such it fully integrated into the structure of the whole Order. Its law in a version adapted for women (however, legally dependent on the authorities of the entire Dominican Order) was given to the Magdalenes, who were then autonomous monasteries without a single superior centre of religious authority.

The Magdalene sisters, as a female monastery with a small male servant branch⁵ (each monk was assigned to a monastery of sisters and took his religious

⁴ Ibidem, p. 27.

⁵ The male branch of the Order of St Mary Magdalene of Penance was created as an auxiliary formation for the functioning female branch. This is another case in the history of the Church; this was previously the case in England with the Gilbertine Order, in France with the Abbey of Fontevraud, and in the 14th century with the Order of St Brigid. The monks who followed the same rule as the nuns professed at the hands of the Prioress of the monastery to which they joined and which was adjacent to the Convent of Magdalenes. The friars, therefore, legally belonged to the Convent of Nuns that was of double nature. Because of the strict cloister of the nuns, the friars were to deal with the victualling of the friary and its economic and social service. Priest brothers, on the other hand, were responsible for the spiritual care of the nuns as chaplains, confessors and provosts. Given the absence of legal personality of women, priests, in the name of the nuns (as the friary provosts), acted in their legal activities. As early as the 13th century, the Magdalenes were temporarily subject to the jurisdiction of the Dominicans, thus the existence of the Magdalene men proved superfluous. Additionally, their servant position towards the convent

vows in front of the monastery's prelate as his son (a religious affiliation), had no general nominally. Although there was a general provost (he was not even a member of the Order), his function was primarily of prestige and peace-making nature. In no case was he the legal head of the Order, which consisted of female provostries under the jurisdiction of the Bishop, headed by an elected prioress and a provost appointed by the Bishop from the Convent appropriation. In this perspective, therefore, it is necessary to understand the entire content of the source, namely *The Rule of Saint Sixtus*. Such areas as the legal basis for the functioning of the Magdalene sisters in the Middle Ages, the historical context in which the Rule was created, and the Rule itself as the own law of the Order of St Mary Magdalene of Penance can prove helpful. *The Rule of St Sixtus* is a valuable example of how the legal regulations governing the life of one order can prove themselves as norms that constitute the reality of another.

Legal basis for the functioning of Magdalene sisters in the Middle Ages

Each of the communities of the St Mary Magdalene penitents was guided by its own way of life during the first centuries of the Order existence (11th–13th century). Since most of them did not have ecclesiastical approval and were not legally incarcerated in it, it is difficult to say that they followed any recognised rule. The precepts of the Gospel and possible orders of the local clergy guided the sisters in their zeal. At the end of the twelfth century, however, with the Church's attempts to embrace various pious and beguine movements, the problem of the small communities of the penitents of St Mary Magdalene appeared. Also, the sisters realized that it would be best for their movement to adopt a formal style of life and transform it into a regular religious institution with own unified law. Rudolf of Worms, the canon from Hildesheim, was the critical figure thanks to whom we can speak about the Order of St Mary Magdalene as a whole. It was he who created a formal monastic order from loose Magdalene houses in Germany in the 1820s.⁶ Moreover, he gave the sisters forms of everyday life both ascetic and in the sphere of practical everyday solutions. Thus, the Order of St Mary Magdalene of Penance was established legally on

of nuns turned out to be unattractive and their enrolment ended up soon. It is worth noting that there was never a male branch of the order in Silesia. See: A. Simon, *L'Ordre des Penitentes de Sainte Marie-Madeleine en Allemagne au XIII-me siecle*, Fribourg 1918.

⁶ A. Simon, *L'Ordre des Penitentes...*, op. cit., p. 2.

10 June 1227 and accepted the rule of St Benedict and Cistercian observations as its law. The decision to make penitents live this legal compilation was made by the papal legate, Cardinal Conrad of Urach, who, being a Cistercian himself, recognised that this law would work.⁷

The Benedictine rule strongly emphasised the penitential element and the constant process of conversion. Thus, it created a good climate for the specificity of the Magdalene vocation. Cistercian statutes, as very pragmatic, clarified many spheres in the practical functioning of the convents, which then became contemplative centres. Canon Rudolf, familiar with the Cistercian world, laid strong foundations for the work of organising the Order. The Cistercian constitutions recommended and applied centralisation that, on the one hand, allowed the Magdalene monasteries to feel unity and become a coherent order, on the other hand, was a threat to the small Order. For the Cistercians did not accept the legal protection of the Magdalene monasteries since they defended themselves against the obligations to the female monasteries, so the autonomy and identity of the new Order were still not ensured and secured. The Magdalene sisters continued to search for their way of life and developed specificity of their vocation in the Church. After five years, the Benedictine rule in the Cistercian version turned out not to be fully in line with the vision of the Order, which steered towards a canonical-mendicant rather than a monastic lifestyle. After all, the Magdalenes did not create rural feudal and self-sufficient rich abbeys, but medium-sized priories within the cities. Thus, Cistercian observances turned out to be difficult to reconcile with the Magdalenes, who were joined by different candidates than the Order of St Bernard of Clairvaux. However, what the nuns worked out during that time was not enough to create a new law. Even more so because, because of the decision of the Lateran Councils, it was not enabled to establish additional orders and create new rules for their life, so the position of the Order of St Mary Magdalene was threatened because joining other religious institutes threatens to the penitential sisters and brothers. The problem was therefore solved in a compromise: the Council's decisions were met with satisfaction, and the Magdalenes saved their autonomous existence. Pope Gregory IX decided to fundamentally correct the legislation of the Order of St Mary Magdalene of Penance, and in 1232 he changed the Rule of St Benedict into the Augustinian Rule and the Cistercian Observatory into the Dominican Constitutions. The new white nuns' habit, introduced in place of the former grey one, also showed the changes externally.

⁷ W. Bochnak, *Dzieje Zakonu Magdalenek od Pokuty na Dolnym Śląsku i Łużycach*, Wrocław–Legnica 1996, p. 16.

In the thirties of the 13th century, the Dominican constitutions were such a modern and practical solution, which guaranteed the severity of observing the nuns living according to his guidelines, that Pope Gregory IX decided to promote this right to another order – the nuns of the Order of St Mary Magdalene of Penance. The form of the sisters' vocation – penance and taking care of converts, especially women returning from the fall – demanded new legislation, other than the Benedictine one, where the aspect of the converted nuns was not foreseen on such a massive scale as the Augustinian Rule allowed.

The change of the rule for the Magdalene sisters was only an apparent revolution because the new law was much better suited to the solutions and expectations that were important for the nuns and significantly determined the specificity of their vocation. It should be stressed that the penitents found themselves much better as belonging to the innovative canonical current with elements of Mendicant monasticism than to the old type of Western monasticism.

While recognizing the unquestionable advantages of adopting the Dominican law for the development of the Order of Magdalene, one should also mention – in a way – the shortcomings. Well, a group of monasteries submitted themselves to the power of the Dominicans and became convents of the Ecclesiastical Order nuns. We know such cases in Slovenia in Studenice, Germany in Speyer, Regensburg, Italy, or Switzerland.⁸ The passage of monasteries became a forpost of the subjection of the whole Order to the Dominican general's authority in 1286. The Dominicans, who had already had many nuns' monasteries as well as tertiary and beguines communities and were advised to free themselves from them, accepted this burden with great reluctance. They also quickly got rid of the problem, and in 1291 the Magdalene sisters became independent – they created their structures of the dependence of the spontaneous convents.⁹

One of the many entities that were interested in granting legal norms was the Magdalenes' Monastery in Nowogrodziec upon Kwisia, which prided itself on the fact that it came from the community of penitents of St Mary Magdalene of Marseilles and existed already in 1217 in Silesia thanks to the foundation of the local royal couple, Henry the Bearded and St Hedwig.¹⁰ That is what the tradition of the Nowogrodziec Monastery maintained, which later took root among the Lubań nuns. It is in line with many other traditions of Silesian

⁸ See: H. Wilms, *Geschichte...*, op. cit., Dülmen 1920; *Constitutions des soeurs de la Congregation de sainte Marie-Madeleine...*, op. cit.

⁹ A. Simon, *L'Ordre des Penitentes...*, op. cit., pp. 157, 202.

¹⁰ See: F. Mücke, *Urkundliche Geschichte der Stadt und des früheren Klosters Naumburg am Queis*, Bunzlau 1844; J. Heyne, *Denkwürdigkeiten aus der Geschichte der katholischen Kirche Schlesiens*, Breslau 1868, p. 281.

monasteries, referring to the fact that St Hedwig founded them. Although the first surviving document of the Nowogrodzic Monastery dates to 1247, the information has been preserved that in 1232 the convent joined the Order of St Mary Magdalene of Penance already united by Rudolf of Worms¹¹.

The foundation of the Monastery in Nowogrodzic by St Hedwig is now being questioned. Nevertheless, it contains information that the Holy Duchess brought five penitents from Marseille. That, however, has probable signs when one considers that in Marseille there was the community of Magdalenes living on the model of the beguine community that was founded before 1153.¹² At the same time, it should be considered that St Hedwig had sister Agnes (d. 1201), the bigamous wife of the French king Philippe Augustus,¹³ and the Saint could bring these five penitents from Marseille to Silesia as part of the expiation. So, I would not be so categorical in rejecting the old Magdalenian tradition just because the first surviving document for the existing convent was issued in 1247.

The Convent of Nowogrodzic, together with other Magdalene monasteries in Germany, France, Italy, Spain, the Czech Republic, Silesia, and Slovenia, adopted the Dominican Rule in the 13th century. Through the Nowogrodzic Convent, the text of the Rule reached Lubań, where, in 1320, thanks to the Piast foundation of Duke Henry I Jaworski, a convent of the Sisters of St Mary Magdalene of Penance was established. Until now, after modifications and changes, that Rule in the form of a constitution is binding for the last living nun, Urszula Woźniak, who stays in her sister's private home. However, the sisters in Lubań were obliged to it until 1984, when the Polish Primate, Cardinal Jozef Glemp, approved the new constitutions on trial. On 19 March 1995, the independent monastery of nuns of the Order of St Mary Magdalene of Penance in Lubań together with its branches was transformed into a religious congregation under the papal law by the Congregation for Institutes of Consecrated Life and obtained a completely different legal personality in the Church. It was then that the Sisters of Magdalene transformed from the eight-hundred-year-old contemplative Order of St Mary Magdalene of Penance into a modern apostolic religious congregation.

¹¹ P. Stefaniak, *Dziedzictwo duchowe...*, op. cit., p. 25.

¹² Ibidem.

¹³ Idem, *Mulier fortis. Święta Jadwiga Śląska (1178–1243) ludzie, miejsca, wydarzenia*, Katowice 2019, p. 89.

Historical context of the creation of *The Rule of Saint Sixtus*

The Holy See decided that the Magdalenes would function best when they received the recipes of the Dominican women as the basis of their way of life. For this reason, it is worthwhile to look at the beginnings of the existence of those nuns to better understand what face the Magdalene sisters acquired. They were established on 22 November 1206 in the result of the preaching activities of the cathedral canon in the Castilian Osmium of St Dominic (1170/73–1221) among the Cathars in Languedoc and Provence. Since they settled in the then provisional monastery at the crossroads at the Church of the Blessed Virgin Mary in Prouilhe, Dominican nuns were given, along with the solidification of their institution of monastic life, their law that regulated their way of life within the Order of Friars Preachers.¹⁴ The Founder established three more monasteries of nuns incorporated into his Order, namely in Madrid, San Esteban de Gormaz, and Rome.¹⁵ Apart from these convents, numerous houses of nuns of the Order of Preachers were established throughout Europe from Portugal, England, through Sweden, Hungary and Croatia until the end of the 13th century. Most monastic centres were set out in the German-speaking area and in Italy. This number of convent houses necessitated binding written law that was to form the system of the Order and give it as uniform a face as possible. Besides, it would define its specificity concerning other nuns' formations and communities of various types, including penitents, who gradually joined the Dominicans.¹⁶

Since Dominic was confronted with the need to organize the Order, he had to give it an existing rule. As he was a canon living according to the rule of St Augustine, thus he chose the Augustinian Rule. Moreover, while the Augustinian tradition in the version modelled on the canons of Premonstratensian monks was adopted in a pure form adapted only to the progressiveness of the new Order, in the case of the nuns the matter was even more complicated. Thanks to its founder St Dominic and Bishop Diego of Azevedo, as well as the

¹⁴ Marie-Fernande du Sacre Coeur [Feron], *Breve histoire du Monastere de Prouilhe*, Carcassonne 1994, p. 8; G. Le Bras, *Les Ordres religieux*, vol. 2: *Les Ordres Actifs*, Flammarion 1980, p. 521.

¹⁵ P. Stefaniak, *Dominikanki na ziemiach polskich XIII–XX w.*, "Studia Bobolanum" 1 (2006), p. 59; I. Gonzales, *Real Monasterio de Santo Domingo de Caleruega. Fundación de Alfonso X El Sabio*, Salamanca 1993, p. 20.

¹⁶ P. Stefaniak, *Dzieje mniszek dominikańskich w krajach słowiańskich*, Kraków–Racibórz 2007, p. 19.

friars who helped the nuns to form their community, the first friary in Prouilhe took numerous legal and customary solutions of the Cistercians. Initially, even Dominic believed that the established monastery would be a Cistercian one. Later, several more attempts were made to aggregate this convent to the Cistercians. Eventually, however, the Prulian nuns, as they were firmly attached to the preacher brothers, became legally part of the Order of Preachers. Even though they used the rule of St Augustine from the beginning, it was not enough for the internal and juridical formation of this and other emerging monasteries. Therefore, Dominic, the nuns and their guardians faced the need to draw up constitutions (statutes), which would regulate more precisely many issues in the life of the nuns.¹⁷

The provisions that applied to the nuns in Prouilhe, Madrid and San Esteban de Gormaz came into force by 1216. It is not known whether they were identical (rather not, because the local conditions were different). However, it seems evident that all those concerned (Dominic, his brother Manes – the guardian of the Madrid sisters, the superiors and the nuns themselves) considered those communities as belonging to the same order. Also, influenced by Cistercian solutions, they strived, despite the autonomy of the houses, for unification, guarantee of the distinctiveness of the charism. Thus, constitutions for Dominican nuns were created. They took the legal solutions of the Cistercians, especially in the sphere of economic functioning, and there were added passages that had been working out for several years in already operating Dominican monasteries.¹⁸

When Dominic carried out the reform of the Roman nuns on papal commission and brought some of them to the monastery of St Sixtus, he faced the necessity to organize a renewed (reformed) lifestyle for them.¹⁹ Previously, the nuns in Rome lived according to the indications of St Benedict, and it had to be taken into consideration, mainly because of the exceptional practicality of the proposed solutions. A group of eight Dominican women led by Sister Blanca of Toulouse came to the monastery of St Sixtus from Prouilhe in 1221. In Rome, therefore, there was a confrontation between the incarnate old legal tradition and the new one brought from Prouilhe.

The imported solutions were exemplary. However, while Prouilhe was a feudal rural monastery gradually growing in latifundia, the Roman monastery had

¹⁷ M.H. Vicaire, *Histoire de saint Dominique. U homme evangelique*, Paris 1982, pp. 241–280 (chapter *Prouilhe*).

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ H. Wilms, *Geschichte...*, op. cit., pp. 23–27; E. Levi, *Da San Sisto sull'appia al SS. Rosario a Monte Mario*, vol. 1 of the series *Monasteri domenicani d'Italia*, Roma 1996, pp. 9, 23, 41–43.

urban specificity.²⁰ Therefore, universal solutions had to be worked out. Thus, constitutions called *The Rule of St Sixtus* were created and adopted not only in the monastery of the Roman Dominicans, but also in Prouilhe, Madrid, and San Esteban de Gormaz. Later, the houses that were the foundations of the first monasteries and those that were formed as Dominican ones and knew about the existence of *The Rule of Saint Sixtus* introduced it. This text was binding for the nuns of the Order of Preachers for about four decades, until the Dominican general, Blessed Humbert of Romains, decided to give them a new law.

He did so for two reasons: firstly, the then numerous monasteries differed more and more distinctly in the application of inhomogeneous internal solutions, sometimes to such an extent that they seemed to belong to different orders. Secondly, he wanted the law of the nuns of the Order to be adapted to the constitution of the preachers, so that it was them, not the old Benedictine (Cistercian provenance) tradition, that would form the tone of this law. Thus, on 27 August 1257, Pope Alexander IV approved Humbert's Constitutions of the Nuns of the Order of Preachers. Modified and changed from time to time, they still function in the Cloistered Dominicans.²¹ Meanwhile, for almost eight centuries, the old Dominican law has been the basis for the life and sanctification of numerous generations of nuns of the Order of St Mary Magdalene of Penance.

The Rule of St Sixtus as the Magdalenes' own law

Having received *The Rule of St Sixtus*, the Magdalene sisters could, especially from the moment of the Order's independence, develop without obstacles and enrich the Church with the specificity of their vocation. The emphasis was then placed on two aspects of the religious life: an expiation and a regular monastic-canonical life in the strict cloister. That was new in the Church.²² When focusing on the strict cloister of the Magdalenes, it should be emphasized that the sisters showed great progressiveness in this matter, because they were the third in the Church – after the Dominicans (1207) and the Poor Clares (1212) to adopt this form of community life. The cloister was a space for the Magdalenes that enabled them to perform the perfect service of God, that is,

²⁰ E. Levi, *Da San Sisto...*, op. cit., p. 47.

²¹ W. Hinnebusch, *Dominikanie – krótki zarys dziejów*, [in:] *Dominikanie. Szkice z dziejów zakonu*, M.A. Babraj (ed.), Poznań 1986, p. 109; H. Wilms, *Geschichte...*, op. cit., p. 30.

²² P. Stefaniak, *Praktyki ascetyczne magdalenek od Pokuty*, "Rocznik Jeleniogórski" 48 (2016), p. 42.

the solemn celebration of the office, the meditation prayer (*lectio divina*), and the unanimous continuance in the community. Externally, through almost eight centuries, the Magdalenes did not differ in their divine service from the Dominican nuns, but the difference existed and was even fundamental as it concerned the Magdalenes' understanding of the purpose of their existence in the Church. As their constant maxim says, the Dominicans were to "speak to God about people" and send prayers, penances and efforts to save all sinners, according to the cry of their founder: "What will happen to these souls, Lord?" They also "specialized" in praying for the preaching mission of the Dominicans.²³ However, the Magdalenes understood their prayer specificity differently. They had an expiation for women's bodily sins and begged God for mercy on them or a change in their lifestyle. Also, the care for their salvation was always before their eyes during their internal practices. While remaining in the cloister, they offered to rehabilitate women who had broken with prostitution in their monasteries.²⁴

Although the penitential and expiation specificity was not exposed in *The Rule of St Sixtus*, it was only in the 13th century that it gave unlimited possibilities in its realization by contemplative nuns enclosed in a strict cloister. In addition, St Dominic's approach to the critical issue of the consecration of virgins at nuns, which was crucial in conventions based on the Benedictine rule, corresponded more closely to the accepted model for the Magdalenes. Dominic believed that consecration should not be given to sisters so that the one who for many reasons could not or did not want to receive it did not feel worse in the community and so that there was no questioning of the reasons why some were, and some were not consecrated. And as we know, especially in the initial existence of both Magdalene and Dominican nuns, the candidates were converted from heresy (in the latter) or harlot (in the former), and the law of that time (and long afterwards) refused to consecrate a woman who had no good reputation for her spiritual and moral life.²⁵

This equal, almost democratic treatment of all nuns was unattainable in the Benedictine Rule, and especially in its Cistercian denomination, so the Magdalenes, having framed the Augustinian Rule, had a broadly open path to successful development in all sections of their vocation. From the old Benedictine legislation, the Magdalene sisters preserved only until the middle of the 20th century the *stabilitas loci*, i.e. the stability of the place, which is known even

²³ Idem, *Dominikanki na ziemiach polskich XIII–XX w.*, op. cit., p. 58.

²⁴ Idem, *Praktyki ascetyczne...*, op. cit., pp. 44–45.

²⁵ Marie Fernande du Sacre Coeur [Feron], *Breve histoire...*, op. cit., p. 8.

to other nuns living according to the Augustinian Rule, namely the Canons Regular of the Premonstratensian Order, or the Norbertines.

Returning to this precious Magdalenes' keystone, it must be said that a copy of the original Gregory IX bull is still not found. However, its text with *The Rule of St Sixtus*, which is of interest to us, was published in Latin by the archival councillor Dr Hubert Ermisch in Leipzig in 1883 and included in the *Documentary Collection of the City of Freiberg in Saxony* in Part 1 and Volume 2 of the *Codex diplomaticus Saxoniae Regiae* publishing series. It should be noted that the transumpt of Nicholas IV adopted by the Council of Freiberg on 14 June 1513 has not been preserved in the archives of the Magdalene Monastery in Freiburg, but exists only in a copy from the 16th century in the Dresden State Archive.²⁶ The same papal bull with the text of *The Rule of St Sixtus* is also known from a publication in *Bullarium Ordinis Praedicatorum* (ed. Antoni Bremond [Dominican General], Rome 1729, vol. 7, p. 410).

Archival councillor, Dr Hubert Ermisch, made a reconstructive compilation while preparing the source text in the Diplomatic Code of the Kingdom of Saxony – he remarked in the introduction that according to him, the document under examination containing *The Rule of St Sixtus* remained a copy of the handwritten transumpt placed in the bull of approval issued on 1 January 1291 in Orvieto by Pope Nicholas IV. Dr Hubert Ermisch's achievements in examining the text of *The Rule of Saint Sixtus* are still valid, and this translation of the Dominican religious law is based on them. Similarly, a certified parchment copy of the bull, which dates to 20 May 1305, was kept in the archives of the Magdalene Monastery in Malchow in Mecklenburg and was published in *Mecklenburgisches Urkundenbuch* (vol. 3, p. 402).²⁷

The original parchment document stored in the *Naumburg a. Queis* file group (Nowogrodziec upon Kwisa) (No. 24 in the State Archive in Wrocław – repertory number: Rep. 135 No. 80, sign. 82/80) has also been damaged. It contains the text of *The Rule of St Sixtus* written in 1297. This parchment had previously been in the archival collection of the Magdalene Monastery in Nowogrodziec. Although the bull was issued for all the monasteries of the nuns of this Order, it should be associated with the Novgorodziec Convent since the monastery was one of the leading Magdalene centres in medieval Europe.

The diploma has red threads and yellow silk, as well as the remains of the hanging for the seal. Interestingly, already at the time of the post-Trent Renewal

²⁶ State Archive in Dresden, the transumpt of Pope Nicholas IV, loc. 8917, *Geistl. Munchs-Ordens-Sachen*, bel. fol. 9.

²⁷ P. Skobel, *Das Jungfräulische Klosterstift...*, op. cit., p. 398.

in the circle of the Novgorodziec Magdalene Monastery, it turned out to be necessary to translate *The Rule of St Sixtus* along with comments to it. Thus, the nuns made a translation effort, and in 1616 the text of the Constitution of the Magdalenes with the translated Gregory IX bull was written in German.²⁸

Conclusion

Lastly, there is a curiosity to be mentioned. The Dominican nuns' constitutions that can be considered the oldest ones (only the law for the monasteries in Prouilhe and Madrid was older) and that echo the spirituality of St Dominic and his first daughters from the very first four monasteries of the closed white nuns, who, living only in prayer, made constant efforts to the mission of saving souls have been preserved due to the spiritual and legal tradition of the Silesian Magdalenes. Today, the law is an inspiration and a return to the sources for the Magdalene sisters. Even though, its form seems to be overshadowed and impossible to preserve, when one goes into details of the spirit of *The Rule of St Sixtus*, they will find still vivid and current contents there. Thus, they can boldly be an inspiration for the current realization of the Magdalene vocation in the contemporary world, as well as a strong link for the Order, which prides itself on its eight hundred years of uninterrupted tradition. For it is this ancient text that the nuns of the Order of St Mary Magdalene, including the sisters of the Lubań Convention, used for centuries, and they still derive their spiritual identity from *The Rule of St Sixtus*. It is good, therefore, that this dignified text is filled with contemporary content by ever new generations of sisters from the Congregation of St Mary Magdalene of Penance of Lubań.

For the sake of clarification, I want to add that the text of *The Rule of St Sixtus* together with the text of the Augustinian Rule appeared in my jubilee book *For the Glory of the Holy Trinity. History of the Convent of Sisters of St Mary Magdalene of Penance in Lubań 1320–2010* published in Krakow in 2011.²⁹ At that time, however, there was no place to take a closer look at the text, its explanation and comments, since *The Rule of St Sixtus* was published in Annex 10 solely as a reference to the legal source text to the history of the Monastery, thus complementing the basic Rule of the life of the nuns, namely the Augustinian Rule.

²⁸ Archdiocese Archive in Wrocław, sign. V 81 a, *Regel des Ordens s. Mariae Magdalenaee gezogen aus den Regeln S. Augustini*.

²⁹ P. Stefaniak, *Na chwałę Trójcy Świętej...*, op. cit., pp. 380–393.

Bull by Pope Gregory IX *Exurgentes de Pulvere Filiae Sion* published for the nuns of the Order of St Mary Magdalene of Penance in Anagni on 23 October 1232

Bishop Gregory, Servant of the Servants of God, sends his beloved Daughters in Christ, the penitential sisters of St Mary Magdalene, the apostolic greeting and blessing. Daughters of Zion, rise from the ashes and be like the Sulamites who have returned to the Lord, and sing a new song to the Lord, take up again your harps that were hanging in the meadows of the waters of Babylon, grasp the alabaster vessels, water His feet with your tears, and anoint the one who drew you out of the sea of misery and mud. From the account of our beloved son Rudolph, the priest and the provost of your Order monastery, we have learned a great deal that you have seen the way of salvation since the moment you began [acting] out of compassionate misery, so that those who are here and wander in the darkness are called to the light and converted by Him, who preached the Word of salvation to you, resort to the Lord, intending to change their shameless behavior into innocence in monastic chastity, because God praised innocence so that you could taste with God's grace how sweet the Lord is. But so that the old enemy that comes upon you as a lion can never again harm your peace of soul, you have humbly asked us to gracefully give you the religious robe and the rule of life. Therefore, with joy in the Lord, because of your salvation, leaning towards your humble requests, we considered it appropriate to give you the Rule of St Augustine and the statutes of the nuns from St Sixtus in the City,³⁰ which sounded as follows: As at the beginning of the young Church, a multitude of believers constituted one heart and one soul, so it worth having a good custom and way of life at home. Thus, you, who live under the same rule and the vows of the same Order, ought to always be in conformity with the rules of monastic life, which are as follows:

§ 1 The one who has been accepted as a sister is to promise obedience, stay permanently in her monastery and order without private property, and live in chastity, without ever leaving the monastery where she takes her vows unless for a compelling reason she is transferred to another convent of the same order.

§ 2 Your way of life is as follows: From the feast of Our Lord's Resurrection until the day of the Holy Cross in September, sisters are to eat two meals a day,

³⁰ The form taken over from ancient times that was used in the papal office was to call Rome the City (*Urbs*).

but not on Fridays, the Cross Days, the eve of Pentecost, three days of severe fasting at the beginning of each quarter, the eve of Saints John the Baptist, Peter and Paul, James and Lawrence, the eve of the Assumption of the Blessed Virgin Mary and St Bartholomew. From the solemnity of the Holy Cross in September to Easter Night, they are to eat once a day except on Sundays, unless they are weak, ill or for any other reason not dispensed. They are to eat two cooked meat dishes on each day, if possible. From time to time the prioress may add something more to this if in her opinion this is necessary and if the funds of the house allow it. However, throughout Advent, during Forty-day Lent, during the quatembra,³¹ on the eve of the Assumption and Pentecost, in the memories of the apostles and other saints, on the eve of which fasting is prescribed, on the remaining Fridays, the sisters are to limit themselves to fasting meals, and the sisters they serve are then also to receive fasting meals. In the monastery dining room, at the table, you should always read, and sisters are to listen to the readings in silence, devotion and focus. As far as the sick sisters are concerned, the prioress is to beware of negligence and severity, as the sick ought to be guarded and cared for in such a way that they can recover quickly. The sick, the weak, and the elderly should be given meat food, but only in the sick room, as St Benedict's Rule³² allows. In case of a less ailing weakness of the sister who has not lost the will to eat, she should not go to bed, exceed the ban on fasting nor demand other meals than those consumed in the refectory. She could read and take care of what the prioress tells her to do. After Vespers, all sisters come to dinner, during which one lesson is read out, as it is cultivated in Cistercian monasteries.³³

³¹ Four days of strict monastic fasting are called quatembras. Cf. *Lexicon latino-polonicum. Słownik łacińsko-polski na wzór słownika Jakuba Facciolati przez x. Floriana Bobrowskiego ułożony*, Vilnius 1822, p. 937.

³² The reference to the Rule of St Benedict can be read in the fact that the Pope knew that the Dominican nuns, which St Dominic gathered in the Roman monastery of St Sixtus, had previously lived according to the Benedictine rule, and this reference would be understandable and legible for them. See *Da san Sisto sull'Appia al. SS. Rosario a Monte Mario*, Roma [n.d.], pp. 23–26.

³³ It should be considered that the first Dominican nuns were formed according to the models adopted for Cistercian abbeys. When organizing the Dominican monastery in Prouilhe, St Dominic strongly benefited from the help of Rajmund of Claret, who was first a Cistercian, then a Dominican. Moreover, when the Pope issued a bull of legislation for the Dominicans from the Monastery of St Sixtus in Rome, the nuns in Prouilhe faced the problem of incorporating their monastery into the Cistercians, but their connection with the Dominicans was so great that they decided not to join the Cistercian Order. See Marie Fernande du Sacre Coeur [Feron], *Breve histoire...*, op. cit., p. 8.

§ 3 Try not to accept girls³⁴ under the age of eleven. However, if, to avoid serious annoyances or for spiritual benefit, she is to be taken in below this age limit, then she is to be separated from others and brought up customarily until the age of fourteen. Finally, weak, sickly and young sisters are not to be overburdened with fasting.

§ 4 Sisters are to observe silence in all places except the visiting room, and during a chapter in the chapter room. Besides, they are not to talk without special permission in the locutory. However, in the workshop, they may speak quietly, in half-voice, on topics related to their work and with the prioress' permission. The Prioress, according to the needs and services, may sometimes allow conversations in other rooms. She can also talk on business when needed.

§ 5 The sisters' robes are supposed to be white, but not too delicate and exquisite because it is not thanks to the robes but customs and an impeccable lifestyle that you are to please God. All the splendour of the royal daughters flows from within. One nun is supposed to be satisfied with two outer garments and two thick shirts reaching down to the knees next to a suitable warm fur. The top garment is to be adjusted so that it does not inappropriately drag on the ground.³⁵ A sister may have two coats if her house can afford it, including at least one padded sheepskin and one scapular. Likewise, she should have the necessary shoes and two veils as well. The sisters are to lie down to sleep on straw and under a woollen cover, only wearing a warm woollen robe and shirt, and always girded if they wish.³⁶ The haircut for the sisters, as well as for the brothers,³⁷ is to take place eight times a year, namely: in the Resurrection,

³⁴ This is about the so-called oblates, i.e. girls before reaching adulthood, who stayed in the monastery given by their parents for upbringing and education. When they reached the age of majority, they either returned to their family homes or joined the monastery. The oblates lived in a separate part of the monastery under the supervision of the appointed educating nuns and their contact with the convent was very limited, although they were aware of the way of life of the nuns.

³⁵ In 13th and 14th century, feudal ladies and patricians used long trains on dresses to express the dignity of their house and its wealth. From the point of view of monastic asceticism, a dragging nun's tunic would mean a lack of humility and pride.

³⁶ Belting the body symbolized the power over the senses and was an echo of St Augustine Rule, which always ordered the wearing of a leather belt.

³⁷ These were the friars converts and monastic chaplains living in the friary and then subject to the authority of the prioress. In the first years of the existence of the Nuns of the Order of Preachers, St Dominic introduced an institution of friars dedicated to the spiritual and material service of the nuns who took their religious vows to the hands of the preacher and

Pentecost, the feast of St Peter and Paul, Mary Magdalene, the Nativity of Our Lady, all Saints, Christmas and the Purification of the Blessed Virgin Mary.

§ 6 The slight offenses are as follows: if a sister has hurt her sister, she must kneel before her until the sorry one lifts her up. But if she has not been so moved that she cannot reconcile despite her long asking, she cannot escape the well-deserved penalty for her heart's hardness. If anyone who does not have a specific activity to which she has to be ready on the call, let her not leave her activity for a later time and let her prepare herself to pray for an hour in order and without interruption, or practice with dignity the function of reading or singing imposed on her. If, while chanting *responsorium* or antiphones by constant reading or singing she has led the choir³⁸ into confusion, has not immediately humiliated itself in front of everyone; if she hesitates before going to work at the appointed time, if she causes unforeseen chaos and brings anxiety there, if she does not come to the table with everyone at the appointed time; if she is absent when hair is cut, if she causes confusion in the bedroom, if it has poured out some liquid and said or done something that has disgusted the sisters; if at some place because of her behaviour she has deserved a reprimand or raised some concern; if she has taken a drink or a meal with her without blessing, if she has interfered with others at work or has negligently done her own work; if, when permitted to talk, she has consciously made others laugh through unrestrained laughter, loud or humorous words and conduct; if she was absent from the *Gloria* of the first Psalm and did not immediately do penance at the steps of the altar. When you ask for forgiveness for each of these faults you are say one psalm to make penance.

§ 7 The average offence is as follows: if one wildly laughs in the choir or made others laugh; if she does not come to the chapter or choir; if she has denied something stated under oath; if during a permitted conversation she spoke slanderously; if she has broken the prescribed silence; if having been given a task, she was slow to complete it and, despite being warned twice, she has not improved; if some parts of another sister's clothing or things left without permission have been taken by that sister. When accused at the chapter, she

the prioress. He took this solution from the Benedictine Orders in Prouilhe and the Gilbertines in Rome. Only the Constitutions of the Nuns drafted by the Dominican General, Blessed Hubert of Romains, which unified their legislation, abolished the category of the lay brothers at nuns' convents. Since then, it was the Dominicans from their monasteries that were obliged to support the nuns spiritually.

³⁸ The choir – here the nuns gathered to say prayers.

is to ask for forgiveness for each of offences and receive moderate discipline besides as many psalms as it seems appropriate and the chapter has prescribed for such a case.

§ 8 The grave offences are as follows: if a sister, in her frivolity or open rebellion or resistance, has proved disobedient to her superiors, or if a prioress or sub-prioress had some kind of quarrel with her subordinate; if she has maliciously argued with another sister in a reprehensible manner; if she talked to a stranger without permission or contrary to religious regulations; if, when appearing in public, she turned a glance at men and made a habit of it; if she has been caught lying deliberately; if she has a habit of breaking the silence; if she dared to sow discord between brothers or sisters; if, perhaps against the one by whom she was once accused at the chapter, or against something she spoke in a malicious manner, threatened, cursed, or spoke ungodly, and was caught at it; if she dared to reproach any sister for some old guilt for which she was already atoned for, or to reveal the secrets of the chapter;³⁹ if she spoke about her brothers, sisters or parents in an unfavourable way, which she could not prove and justify according to the testimony of her fellow sisters; if she spoke to a man alone, except for a confessor. For these and similar offences, she receives three disciplines in the chapter house, if she asked for forgiveness before being accused at the chapter, and if after three days expresses repentance and promises to improve, she must still fast for bread and water. If she was accused at the chapter, then the punishment of flogging and one day's fasting must still be applied. If someone dared to grumble because of food or clothing, or for any other reason, and had not previously presented her needs to the provost⁴⁰ or

³⁹ It was primarily a matter of revealing what happened at the Chapter of Wines, but the duty also applied to the house Chapter, where important monastic matters were undertaken. With this provision, a great deal of emphasis was placed on discretion in the monastic community, which could sometimes be jeopardized by the unwisdom of individual nuns or their aversion to each other.

⁴⁰ In the original *preposito monasteriorum*: it is not about the parish priest, because the female monasteries did not have such a supervising officer, but about a provost who combined functions of both a parish priest and someone like the contemporary curator and supervisor of the nunnery. Due to the social position of women in the Middle Ages, the provost was a representative of the convent of sisters who had legal and spiritual power on their behalf. He was also, together with his superior, responsible for the spiritual and material condition of the convent. A provost was initially supposed to be the Magdalene Order member, but due to rapid disappearance of the male branch of the Order, he was appointed from among the secular clergy. The institution of provosts was widely known in the Benedictine, Norbertine, and Cistercian Orders. In the Magdalenes, at least in

the prioress, even if they were necessary, she must also bear the punishment as mentioned above and be forced to take advantage of such meals, drinks or other things about which she grumbled and complained.

§ 9 Another grave offence is when one sister has deliberately struck another, or has committed a criminal act worthy of death, such as theft, blasphemy, and the like, or has deliberately concealed a sacrificed thing for herself or the monastery. Then, if after the accusation, her guilt is proven, she must voluntarily stand up at the chapter, humbly ask for forgiveness and confess her guilt. Then she is to receive on her bare body an appropriate flogging⁴¹ to her guilt. Because of her persistence in a grave offence, she has to make a provision for herself, e.g. that until a specific date she will be treated as the last of all in the sister convent,⁴² so that the one who was not ashamed to become a follower of Satan by her actions, would be embarrassed for a long time in the presence of all the sisters and would painfully feel it in order to achieve worthy fruits of penance. She cannot sit at one table with the sisters in the refectory; she must rather eat in the middle of the refectory and at an uncovered table. She is to be given only hard, thick bread and water as a drink, unless the prioress, out of pity, allows something else. Nor can the leftovers of her food be mixed up with others to make her feel that she will be excluded, as on earth she was excluded from community and relationship with her sisters, so forever from the community of saints, if she does not become a member of Christ through a penance. However, she must go to church breviary prayer. She must wait at the entrance to the church⁴³ and lie down in front of the entering nuns until they all pass. None

Silesia and Lusatia, the convent's provost combined his office with that of the city pastor. He did so because the Magdalene Monasteries in Nowogrodzic, Szprotawa and Lubań were situated near the local parish churches over which they had patronage rights. They were installed as city parish priests under the law of patronage of the Sisters of St Mary Magdalene over the parish churches of Nowogrodzic, Szprotawa and Lubań. But this function as parish priests was purely diocesan, urban and did not concern the functioning of the monastery itself. See: P. Stefaniak, *Dziedzictwo duchowe...*, op. cit., passim.

⁴¹ "Bare body" means to expose oneself to the waist to be flogged. In this way, the whipping was carried out in medieval monasteries not only because of the punishment received, but especially as part of penitential acts, for which permission was obtained from superiors. Also, in the Lenten and Advent periods, they exposed to the waist and scourged themselves with the light dimmed.

⁴² This is the order of precedence, i.e. a chronological order of professing in their choir (professed nuns or converses). The penalised one was the "youngest" in the precedence, even after the converses.

⁴³ It is about the entrance to the cloistered part of the church, i.e., the monastic choir, and not a publicly accessible church gate.

of the sisters can allow themselves to come into contact with her or accept any task from her. However, to prevent her from falling into despair and doubt, the prioress is to send her older, more prudent sisters who will urge her to repent, move her to tears, comfort her, demand reparation, and support her through their intercession. During the trial period, they will intercede for her and will not leave her. When she finally shows signs of humility and grief, the whole Convent is to intercede for her. Also, the prioress cannot hesitate to show her mercy when it deems appropriate. When the guilty person becomes worthy of reconciling, she is to fall to everyone's feet and beg for mercy, first the prioress and then the sisters sitting on both sides of her. As long as the sister remains entangled in the guilt, she cannot attend the sacraments except in danger of death. Nor can she accept a kiss of peace as she has separated herself from the community of sisters. As for the prioress or any other sister holding an office, she is to surrender her office and cannot accept any office unless she receives a dispensation at the general chapter. If, however, this sin has been concealed, then the perpetrator is to try, in a quiet and hidden penance appointed to herself, to show appropriate reparation to God as ordered. If, however, one dares to stir up rebellion or some kind of conspiracy and rise up against the female or male superiors, if she deliberately speaks against her brothers, sisters, parents with malicious words in front of outsiders or in any other matter, contrary to the religious statutes, she grumbles about her parents or others, she is to do penance in the manner previously indicated, take the last place for the rest of her life, and remain excluded from all offices unless she receives a dispensation from the master general at the general chapter. But if a sister has accused her prior or superiors, not in anger, of something she cannot suffer, then she is first to try to exhort that person with all her humility and love to improve. If, however, despite frequent exhortations, she does not undertake to improve or ridicules the admonishing person, then she must call his superior to admonish and persuade her to improve, or – when the superintendents come to visit the Convent – to inform them or to try to make the master general or the general chapter aware of her guilt.

§ 10 The gravest offence is to abide in the sin of the one who is entangled in the offence without fear of the deserved punishment. Such a person should be imprisoned,⁴⁴ fogged, and punished for her misconduct to a sufficient extent.

⁴⁴ In the monastery there was an obligation to set up a punishment cell, i.e. a room usually located next to the corners of the monastery corridor, below its level. The punishment cell was firmly closed, and the person inmates were communicated through a grate.

§ 11 Concerning the leniency or aggravation of the punishment, the provost has unlimited power.

§ 12 Nuns who once left their monastery recklessly can never again be accepted without the special consideration of the general master.

§ 13 From the older and pious ones, three are to be placed at the window of the locutory.⁴⁵ While these three or at least two are listening, the sister who has received one-time permission from the prioress or superior may speak. Nevertheless, when one witness is present at the window and hears something less noble, inappropriate, or contrary to the religion, they should immediately order the person talking to remain silent, and report it as soon as possible to the prioress or superior. The guilty parties must be penalised and the conversation is to be interrupted, according to the extent of the guilt and prudence of the prioress. However, the prioress and three Cellar sisters⁴⁶ may, together with the three sisters outside responsible for the economy, talk at the window about what is necessary and useful to their home in the presence of the three witnesses mentioned above.

§ 14 No friar⁴⁷ should enter a religious cloister, at most with a bishop, a cardinal, the legate of the Holy See, or in cases where the rule allows it. Nevertheless inside, he should not speak to any sister unless he does so under the permission of a higher provost or the provincial prior. The provincial may enter the cloister only once a year during the visitation unless otherwise specified by the general provost for some compelling reason. If, however, a sister is unable, because of weakness, to confess at the window, communicate, or receive holy oils, then the priest, together with the senior ministers dressed in holy robes, may enter the cloister to serve but without any discussion on other subjects. Whoever enters the cloister for some reason should have at least two witnesses of good repute with him. These are to be accompanied by three nuns and always keep an eye on them until they leave the cloister. However, with a guard at the window, the sisters may, with the permission of the prioress, talk about the necessary matters of the house. Eventually, if the guardian sisters have to talk necessarily with the

⁴⁵ The window in the locutory was barred and either in the grating there was a hole for serving things, or next to the grating there was the so-called circle (reel), or a drum for serving things.

⁴⁶ A Cellar Sister, i.e. a nun who takes care of the external needs of the monastery.

⁴⁷ This was the case both for the friars living by the monastery and for the Dominicans from other monasteries who came to visit the nunnery.

window guard, they may be exempted from applying for the permission of the prioress. However, they may not talk to strangers without the prioress' consent. Those who violate the prohibition of silence due to the danger of robbery or fire are usually absolved of punishment and guilt. The garden managers can talk to the gardener in case of necessity if the gardener is beyond any suspicion. If, however, a sister would otherwise enter into a conversation with a male person, if it were not a bishop, cardinal, or papal legate, then she is to be punished with severe guilt until the provost has absolved her.

§ 15 The prior and outside Cellars should not dare to give or sell, without the permission of the provost of this property, silver or gold, robes or the like without the advice and consent of the prioress and outside cellars. Likewise, the property in the house may not be exchanged or diminished without the permission of the chapter or the general provost. In any case, those entrusted with the administration of internal and external property are to submit expenses and income accounts at least twice a year to their prioress or general provost, or more often if required. Finally, they are to report to the prioress and at least three elderly nuns as often as is considered necessary.

§ 16 If any sisters with the authenticated certification of the master general or prior come to another Convent of the same Order, they are to be graciously and warmly welcomed. They should also, like the other sisters, be given a place in the refectory and dormitory. However, no brother, be it a cleric or a convert, nor any sister should dare to receive or remove any brother or sister without the recommendation of the general provost or his deputy. However, the provost is to have the authority to remove clerics or atheists, lay people, and sisters' prosecutors if he considers it appropriate.

§ 17 Since idleness is the enemy of the soul and the mother and protector of vices, no sister can remain in the monastery without occupation, but has, whenever she can, a job to do, because the one that gives up a useful occupation does not easily fall into temptation. It is the Lord's command to men that they will eat bread in sweat, and the Apostle says: Whoever does not wish to work, let him not eat, while the Prophet: What makes up the work of your hands, you may eat peacefully; you will remain in happiness and come out as you wish. Therefore everyone, except for hours appointed for prayer, reading or doing the Divine Office, singing or scientific training, is to be zealously engaged in manual work at the discretion of the prioress. The sisters who have a week's ministry are to select and prepare the material for reading. On all feasts, however, all are

to leave, abandon the mechanical work and devote themselves to the spiritual reading, the Divine Office, and prayer. After the completion, sisters ought to have one hour for themselves to do prayer, meditation, or other worship, but never to disturb others when they come too late to the dormitory. On non-celebratory days, sisters are to piously and devoutly fulfil the duties of hourly prayer, with no less zeal. However, they can perform prime, sext, and nones at work if they find it appropriate

§ 18 Understandably, all are to carefully avoid all traumas and hatred, slanders, accusations and unjust indictments from persecuting a faithful nun who has come forward with reprimand and opposition to those who do something contrary to religion and religious statutes, or because she has pointed out to the prioress, prior or provost their negligence. If any of them dares to do this, they are to do penance for an indefinite period at the lowest level so that others will be aware of similar deeds.

§ 19 In the individual houses of this Order, if possible, four pious, God-fearing husbands should be established to administer the external estate, as should four nuns as managers of the internal estate, who, advised by the prior and the prioress, are to administer everything. However, under no circumstances may they dispose of gold, silver, material or grain, and the like, without the permission of the prior or prioress.

§ 20 The prioress is chosen from among the elders and prudent nuns of and by the convent of sisters. It is to be approved by the general provost, by whom she may also be removed if deemed necessary. The other offices must be filled and changed by the prioress on the advice of the older and more experienced sisters, in all things without any concession for the care and rights of the general provost.

§ 21 The brothers are to observe the Rule of St Augustine carefully. In each house, as far as possible, there are to be at least six religious brothers committed to the Rule of St Augustine. At least three of them are to be priests.⁴⁸

⁴⁸ This paragraph refers to monks associated with a female monastery, who belonged to the Ecclesiastical Order as much as the convent of nuns belonged to it. Frequently, priests went from male monasteries to a female monastery, thus changing the conventual affiliation. Priests and converted brothers were affiliated to female Convents and this is how they differed from priests and converses affiliated to the male monasteries of the Order of the Preachers.

However, Beloved Sisters, since the crown only shines at the end of the battle, and since the result is a touchstone for the deeds, you must watch with great care that from morning to evening you consistently and bravely oppose your opponent, who is circling around looking for whom to devour. In this way, you can certainly expect, if with God's help, to be victorious, that you will have the King of Heaven, the Son of the Virgin, for the bridegroom, who will lead you happily into the bridal chamber of the Palace of Heaven.

Dano in Anagni, on the tenth Calends of October, in the 6th year of our Pontificate.⁴⁹

Gregorius episcopus servus servorum dei dilectis in Christo filiabus sororibus penitentibus sancte Marie Magdalene salutem et apostolicam benedictionem. Exsurgentes de pulvere filie Syon et reverse ad Dominum Sunamites novum cantate domino canticum et resumptis organis vestris suspensis olim in salicibus fluminum Babilonis unguenti capite alabastrum et vestris rigate lacrimis pedes ejus et ungit, qui vos de lacu miserie et de luto fecis dignanter eduxit. Sane dilecto filio fratre Radulpho presbitero ac preposito monasteriorum sancte Marie Magdalene ordinis vestri dudum accepimus referente, quod, cum ipse divinitus inspiratus et miserie vestre compassus viam salutis vobis ostenderit, ut ambulantes in tenebris revocaret ad lucem, vos eo predicante vobis verbum salutis converse ad dominum concurristis et volentes de infami commercio ad claustralem transire mundiciam castitatem deo vovistis, ita quod jam deo propicio gustare cepistis, quantum ipse dominus sit suavis. Ne autem hostis antiquus, qui vobis insidiatur ut leo, quietem vestram possit nullatenus perturbare, nobis humiliter supplicastis, ut vobis religionis habitum et vivendi regulam concedere dignaremur. Nos igitur de salute vestra gaudentes in domino et vestris piis supplicationibus inclinati regulam beati Augustini et institutiones ordinis monialium sancti Sixtusi de Urbe vobis duximus concedendum, que noscitur esse talis. Sicut in primordio nascentis ecclesie multitudinis credentium erar cor unum et anima una erantque illis omnia communia, sic vos unius moris et vite in domo domini esse decet. Ideoque convenit, ut vos, que sub eadem regula et unius professionis voto vivitis, inveniamini semper in norma vivendi et canonice religionis observantiis uniformes, que sunt tales.

§ I Quelibet, cum recipitur in sororem, promittat obedientiam, loci stabilitatem et ordinis, vivere sine proprio ac etiam continenter, domum illam, in qua professionem fecerit, nullatenus egressura, nisi ad conventum alium ejusdem ordinis ex causa necessaria transferatur.

⁴⁹ That is, on 23 October 1232.

§ 2 Norma vestra vivendi talis est. A festo resurrectionis Dominice usque ad festum sancte crucis in septembri reficiantur bis in die sorores, exceptis sextis feriis, diebus rogationum et vigilia pentecostes et jejuniis quatuor temporum, vigiliis sanctorum Johannis baptiste, Petri et Pauli, Jacobi, Laurentii, assumptionis beate Marie et sancti Bartholomei. A festo autem sancte crucis in septembri usque ad pascha semel reficiantur in die, dominicis diebus exceptis, nisi debiles et infirme vel cum aliqua ex causa ruerit aliter dispensatum. Singulis diebus, si fieri potest, habeant duo cocta pulmenta. Poterit autem aliquando priorissa superaddere, prout opus esse judicaverit et facultas permiserit domus sue. In toto autem adventu, quadragesima et Jejuniis Quatuor temporum, vigiliis ascensionis et pentecostes, apostolorum et aliorum sanctorum, in quorum vigiliis jejunia sunt indicta, et omnibus sextis feriis quadragesimali cibo utantur sorores nec tunc que serviunt mixtum sumant. In refectorio semper ad mensam legatur et sorores cum silentio devote audiant lectionem. Sane circa infirmas caveat illa, que preest, ne sit negligens vel austera; sic enim sunt procurande infirme, ut citius releventur. Infirmis autem, debilibus et senibus tantum in infirmatorio indulgeatur cibus carniarum, prout regula beati Benedicti permitrit. Si qua vero talem infirmitatem habuerit, que modicum ipsam debilitet ac comedendi appetitum non turbet, super culcitram propter hoc non jaceat nec consuetudinaria frangat jejunia nec refectorii cibos mutet; legat et operetur, secundum quod ei a sua injunctum fuerit priorissa. Post vespervas omnes simul ad collationem veniant, ubi legatur lectio, prout in Cisterciensium ordine fieri consuevit.

§ 3 Puellas citra undecimum annum recipere non solemus. Si que tamen propter vitandum grave scandalum vel spirituale commodum infra hos annos recepte fuerint, nutriantur seorsum et diligenter bonis moribus usque ad annum quartum decimum informetur. Porro infirme valetudinarie vel puelle non debent abstinentia vel jejuniis aggravari.

§ 4 Sorores autem silentium teneant in locis omnibus preterquam in locutorio et capitulo in hora capituli, nec etiam in locutorio loquantur absque licentia speciali. In operatorio vero loqui silenter poterunt de his, que spectant ad opera, et ad fenestram de licentia priorisse. Sane priorissa pro necessitate vel utilitate licentiam dare poterit aliquando in aliis locis loquendi et ipsa etiam loqui poterit, cum viderit expedire.

§ 5 Vestes autem sint albe, quibus utemini, et non sint nimis subtiles vel etiam delicate, ne sit notabilis vester habitus, que non debetis vestibus placere sed moribus et nitore mentium, cum esse debeat omnis gloria filie regum abintus.

Sufficiat autem moniali habere duas tunicas et duas camiseas grossas usque ad genu cum pelliceo competenti. Tunica non descendat ultra calcaneum, ne per humum defluat indecenter. Duos habere mantellos soror poterit, si domus ejus hoc valuerit tolerare, alterum tamen cum pellibus et scapulare, ac caldamenta necessaria et etiam duo vela. Super stramina et laneis soror jacebit in una veste lanea et camisea, si voluerit semper cineta. Tonsure monialium et fratrum etiam conversorum octo vicibus in anno fiant, scilicet in pascha, pentecostes, festivitibus beatorum apostolorum Petri et Pauli, sancte Marie Magdalene, in nativitate beate virginis, festivitate omnium sanctorum, in nativitate domini et in purificatione virginis gloriose.

§ 6 Culpe leviores sunt iste. Sie qua sororem suam scandalizaverit, tandiu ante pedes ejus prostrata jaceat, quosque [should be: quousque] placata ipsam erigat, nisi forsan ita commota fuerit, quod diu rogata placari non possit; que tamen postmodum propter duritiam cordis sui penam debitam non evadar. Si qua non habens aliquod certum officium, cui deservire cogatur, si mox ut signum datur se relictis omnibus neglexent preparare, ut dicat secundum regulam ordinate et composite horas suas vel decenter impleat designatum sibi legendi officium aut canrandi; si responsorium vel antiphonam inceptura chorum turbaverit legendo incomposite vel cantando et offendens non statim se coram omnibus humiliaverit; si ad operam hora qua tenetur negligenter ire distulerit; si ibi aliquid tumultus vel inquietitudinis improvida fecerit; si admensam cum ceteris hora statuta non venerit; si ad omnem tonsuram praesens non fuerit; si aliquam in dormitorio inquietitudinem fecerit; si potum effuderit; si dixerii vel fecerit aliquid, unde scandalizentur sorores; si forsan in aliquo gestu reprehensibilis fuerit vel in aliquo forsan notabilis apparuerit; si potum vel cibum absque benedictione sumpserit; si operantes inquietaverit vel ipsa desidiose opus suum fecerit; si cum habuerit loquendi licentiam dissolute ridens cachinnis vel ludicris dictis vel factis alias ad ridendum studiose concitare intenderit; si ad gloriam primi psalmi non affuerit et statum ad gradus altaris non satisfecerit; pro singulis harum culparum injungatur pro pena pelenti veniam unus psalmus.

§ 7 Media vero culpa est talis. Si qua in choro aperte riserit vel alias ridere fecerit; si ad capitulum vel officium non venerit; si cum juramento, ut in loquendo solet fieri, aliquid negaverit vel affirmaverit; si turpem sermonem dixerit, cum loqui licuerit; si statutum silentium fregerit; sie qua earum, que sunt officiis deputate, in aliqua circa officium negligens reperta fuerit et bis monita se non emendaverit; si indumenta vel alia sorori data vel concessa sine ipsius sororis vel priorisse licentia recejicrit; clamata in capitulo pro aliqua predictarum culparum

petat veniam et unam recipiat disciplinam modestam cum tot psalmis, quot ei placuerit, que capitulum tunc tenebit.

§ 8 Gravior culpa est talis. Si qua per contumaciam vel manifestam rebellionem inobediens prelate sue fuerit vel cum prelato suo priorissa vel subpriorissa lites habuerit; si cum sorore inhoneste contenderit; si cum aliqua persona extranea sine licentia vel contra statuta ordinis locuta fuerit; si procedes ante homines oculos studiose in eos fixerit; et hoc in usu habuerit, si de industria mendacium dixisse fuerit deprehensa; si rumpere silentium in Consuetudinem duxerit; si discordiam inter fratres vel sorores presumpserit seminare; si forsan in illam, a qua in capitulo aliquando est clamata, vel in quamlibet aliam minas vel maledicta seu verba irreligiosa maliciose protulisse fuerit deprehensa; si alicui sorori preteritam culpam, pro qua satisfecerat, impropere ausa fuerit aut pandere secreta capituli; si de fratribus, sororibus vel majoribus suis aliqua minus bona dixerit, que testimonio sororum suarum probare nequiverit; si sola cum solo nisi cum confessore locuta fuerit: pro hujusmodi culpis et his similibus veniam petenti sed non clamate discipline tres dentur in capitulo et trium dierum interpolate tamen panis et aque Jejunium imponatur; clamate vero una disciplina et una dies jejunii addi debet. Si qua vero pro victu vel vestitu vel pro aliqua re alia murmurare presumpserit et non potius elegerit prius suas necessitates vel defectus preposito exponere pluries, si opus fuerit, seu etiam priorisse, predictam penam sustineat et quadraginta dies ab illo genere cibi vel potus vel alterius rei, pro qua murmuraverit, abstinere cogatur.

§ 9 Gravior culpa talis es. Si qua studiose percusserit aliquam vel crimen mortale commiserit ut furtum, sacrilegium vel aliud hujus modi aut rem collatam sibi vel conventui celaverit studiose, si publica fuerit culpa ejus clamata in capitulo, sponte surgat humiliter petens veniam et confitens culpam suam. Postmodum super nudo condignam factis recipiat disciplinam. De permanendo in pena gravioris culpe debita precepta recipiat, videlicet ut sit omnium novissima in conventu sororum ad tempus, ut, que fieri membrum diaboli culpam perpetrando non erubuerit, aliquandiu in conspectu sororum omnium confundatur et doleat dignos fructus penitentiae faciendo. In refectorio vero ad communem mensam cum ceteris non sedevit, sed in medio refectorio super nudam mensam vescetur. Providebitur autem ei seorsum panis grossior et potus aque, nisi priorissa ei aliquid per misericordiam largiatur, nec reliquie sui prandii admisceantur cum aliis, ut cognoscat, se ita separatam in terris a sororum consortio, quod privabitur perpetuo a sanctorum collegio, risi per dignam penitentiam denuo facta fuerit membrum Christi. Ad canonicas autem

horas veniat, ante hostium [should be: ostium] ecclesie maneat, transeuntibus sororibus prostrata jaceat, quousque intraverit universe; nulla se conungere illi audeat vel aliquid sibi mandare. Ipsa tamen priorissa, ne in desperationem labi valeat, mittat ad eam seniores ac prudentiores sorores, que moneant eam ad penitentiam et provocent ad lamentum, per compassionem eam foveant et ad satisfactionem hortentur, per suam intercessionem adjuvent, quam pro ipsa jugiter effundere non omittent. Porro si viderint in ea signa humilitatis et penitentiae, suffragetur ei totus conventus nec renuat priorissa cum ea facere misericordiam, cum viderit expedire. Cum autem reconcilianda fuerit, omnium pedibus advolvatur misericordiam petitura, primitus priorisse, deinde utriusque lateris sedentium hinc inde sororum. Talis vero, quamdiu in hac pena fuerit, non communicet nisi forsitan in mortis articulo, nec ad pacis osculum veniat, cum sequestrata sit a conventu sororum. Sane si fuerit priorissa vel officialis aliqua, perpetuo ammittat officium nec deinseps ad aliquod assumatur, nisi per generale capitulum cum ea forsitan fuerit dispensatum. Si vero hujusmodi peccatum occultum fuerit, secreta penitentia et discreta secundum tempus et personam satisfacere deo studeat, prout ei fuerit importatum. Si que per con-
spirationem vel conjurationem contra prelatos suos vel prelatas se presumpserit erigere manifeste, si que forsitan de fratribus vel sororibus vel suis majoribus coram extraneis maledixerit studiose vel super aliqua re, unde scandalum possit oriri, non secundum statuta ordinis parentibus suis vel aliis malitiose conquesta fuerit, supradicto modo peniteat et de cetero in omni vita sua extremum locum teneat nec ei administratio aliqua injungatur, nisi a preposito per generale capitulum cum ea fuerit forsitan dispensatum. Si qua tamen adversus prelatum suum vel prelatam non malitiose quidam sed in veritate aliquid habuerit, quod tolerari non debeat vel deceat, prius personam hujusmodi cum omni humilitate ac caritate de sua correctione studeat ammonere; quod si frequenter ammonita se corrigere neglexerit vel contempserit, ad eam monendam et corrigendam priorem domus advocet vel curatoribus, cum ad eandem ecclesiam visitandum venerint, hoc manifestare procuret vel significare studeat major; preposito aut capitulo generali.

§ 10 Gravissima culpa est incorrigibilitatis, que nec culpas timet admittere ac penam fugit sustinere. Talis quidem persona incarceretur et affligatur et ponatur in pena gravioribus a

§ 13 Tres autem de maturioribus et religiosioribus sororibus fenestre parlatorii preponantur, quibus audientibus vel ad minus duabus ex ipsis loquatur illa, cui de prioris vel priorisse licentia loqui aliquando indultum fuerit, cum visum fuerit expedire, teste nihilominus semper fenestrario et presente, qui attente

super verbis et nutibus loquentium vigilare studeat et, si quid minus honestum seu discretum audierit vel religioni contrarium, statim silentium imponat loquentibus et quantocius priorisse aut priori sanctificare procuret. Delinquenti autem congrua penitentia imponatur et eadem allocutione juxta quantitatem delicti, secundum quod priorisse visum fuerit, suspendatur. Priorissae autem et tres cellerarie cum priore ac cellerariis de necessitatibus et utilitatibus sue domus supradictis testibus presentibus loqui poterunt ad fenestram.

§ 14 Nullus fratrum intret clausuram monialium nisi cum cardinali episcopo vel legato sedis apostolice seu in casibus in regula ista concessis et tunc intus cum aliqua non loquatur, nisi hoc fecerit de licentia majoris prepositi vel provincialis prioris. Provincialis autem prior tantum semel in anno tempore visitationis intrare poterit, nisi pro aliqua necessitate aliter provideatur a preposito generali. Si aliqua tamen ad fenestram confiteri, communicare vel unctionem recipere infirmitate gravata nequiverit, sacerdos et maturi ministri sacris induti vestibus intrare poterunt ad illud officium peragedum nihil aliud locuturi. Quicumque vero aliqua necessitate intraverit, non minus quam duos boni testimonii secum habeat, quos sequantur tres religiosiores moniales, eos semper coram videntes, donec monialium egrediuntur clausuram. Cum fenestrario vero de licentia priorisse loqui poterunt de domus necessitatibus moniales. Porro fenestrarie non consueverunt petere licentiam loquendi cum fenestrario, cum opus fuerit; sine priorisse tamen licentia cum extraneis non loquantur. Periculum latronum ac ignis intrantes et loquentes a culpa et pena prorsus absolvere consuevit. Ortri [should be: horti] autem procuratores pauca verba, si necessitas exigit, cum illo, qui ortum excolit, loqui poterunt, si talis fuerit ortulanus, de quo vel levis mala suspicio minime possit oriri. Si qua vero aliter quam dictum est locuta fuerit cum aliquo nisi cardinali episcopo vel legato vel forsitan cuiquam alii querenti de licentia respondendo, in pena gravis culpe debita permaneat, donec a preposito fuerit absoluta.

§ 15 Prior et exteriores cellerarii exteriores possessiones absque licentia prepositi, aurum vero vel argentum, vestes aut aliquod hujusmodi dare vel vendere non audebunt nisi de priorisse ac cellerariarum consilio et assensu. Similiter etiam interiores possessiones infra sue domus ambitum constitute sine consensu capituli vel prepositi generalis commutari vel minorari non possunt. Sane tam interiores quam exteriores officiales rationem faciant receptorum et expensarum coram suo priore aut preposito generali bis in anno vel amplius, si forsitan requiratur. Porro coram priorissa et maturioribus monialibus ad minus tribus computationes totiens faciant, quotiens visum fuerit expedire.

§ 16 Si allque sorores cum litteris testimonialibus prepositi majoris vel prioris provincialis ad aliquem conventum ejusdem ordinis venerit [should be: venerint], benigne recipiantur et eis locus in refectorio et dormitorio ut ceteris sororibus assignetur. Nullus autem clericus vel laicus frater vel soror audeat recipere vel expellere fratrem vel sororem sine mandato prepositi generalis vel illius, cui commiserit vices suas. Ipse vero prepositus potestatem habeat amovere clericos et laicos saeculares ac procuratores sororum, quando viderit expedire.

§ 17 Ceterum quia otiositas inimica est anime nec non mater et nutrix est vitiorum, nulla in claustro maneat otiosa, sed semper si poterit aliquid operis faciat, quia non de facili a temptatione capitur, qui exercitio bono vacat. A domino enim datum est homini, quod in labore vultus sui vesci debeat pane suo, et apostolus dicit: »Qui operan noluerit, non manducet« et propheta: »Labores manuum tuarum manducabis, beatus es et bene tibi erit«. Ideo exceptis illis horis, quibus orationi, lectioni vel provisioni divini officii seu cantus aut eruditioni litterarum debeat intendere, operibus manuum omnes attente insistant, prout visum fuerit priorisse. Ebdomadarie provideant, que legenda fuerint vel cantanda. Diebus vero festivis omnes vacent lectioni, divinis officiis et orationi, mechanicis operibus praetermissi. Post completorium et nocturnos horam unam habeant sorores, qua orationi, contemplationi vel devotioni possunt vacare, sic tamen ne aliqua tardius intrans dormitorium ceteras inquietet. Diebus autem profestis horis canonicis nihilominus omnes devote maneant et intente. Primam vero, tertiam, sextam et nonam profestis diebus in operatorio dicere poterunt, cum visum fuerit expedire.

§ 18 Sane caveant omnes et singule diligenter, ne presumant ullo modo rancore vel odio persequi seu calumpniis vel querelis aut accusationibus injustis aliquatenus perturbare monialem fidelem, que reprehenderit vel restiterit hiis, que operantur religioni contraria et institutionibus ordinis, vel quia priorisse priori vel preposito transgressiones indicaverit, ut regulariter corrigantur. Quod si que facere forte presumpserint, sub gravi pena in ultimo gradu ad tempus peniteant, ut cetere sibi caveant similia facere non presumant.

§ 19 In singulis hujus ordinis ordinentur, si haberi possunt, quator viri religiosi deum timentes, qui exteriora procurent. Bodem modo quator moniales interiorum procuratrices, que ad prioris et priorisse consilium omnia procurant. Ipse autem aurum, argentum, pannos, frumentum vel aliquid hujusmodi sine prioris vel priorisse licentia dare nequaquam presumant.

§ 20 Priorissa eligatur ab aliquibus senioribus et prudentioribus de conventu sororum ad hoc a conventu electis, et confirmetur per prepositum generalem, per quem etiam poterit amoveri, cum visum fuerit expedire. Officiales autem cetera per priorissam de senioribus sororum et prudentiorum consilio debent institui et mutari, salvo in omnibus generalis prepositi providentia et mandato. Similiter prior a suis fratribus eligatur, confirmetur autem vel si opus fuerit designetur et ordinetur a preposito generali.

§ 21 Fratres regulam beati Augustini observent. In qualibet autem domo, si fieri potuerit, sine sex fratres ad minus religiosi quidem et regulam beati Augustini professi, ex quibus tres ad minus sacerdotes existant.

Quia igitur, dilecte in Christo filie, finis non pugna coronat et exitus acta probat, diligenti vigilare sollicitudine vos oportet, ut adversario vestro, qui circuit querens quem devoret, tota die constanter et viriliter resistatis, sicque sperare secure poteritis, quod, si actore domino victrices fuistis, celestem regem virginis filium sponsum habebitis, qui vos in celestis palatii thalamum feliciter introducet. Datum Anagnis X. Kalendas novembri pontificatus nostri anno.

References

- State Archive in Dresden, Pope Nicholas IV transumpt, loc. 8917, *Geistl. Munchs-Ordens-Sachen* bel. fol. 9.
- Library of the University of Ljubljana in Slovenia, mps, sign. 117883 [files of the Studenica Monastery], k. 3.
- Bras G. le, *Le Ordres religieux*, vol. 2: *Les Ordres Actifs*, Flammarion 1980; *Breve histoire du Monastere de Prouilhe*, Carcassonne 1994, developed by. Sr. Marie Fernande du Sacre Coeur.
- Bochnak W., *Dzieje Zakonu Magdalenek od Pokuty na Dolnym Śląsku i Łużycach*, Wrocław–Legnica 1996.
- Bochnak W., *Z dziejów Magdalenek od Pokuty w Szprotawie*, Wrocław 1985.
- Codex diplomaticus Saxoniae Regiae*, O. Posse and H. Ermisch (eds.), part 2; *Urkundenbuch der Stadt Freiberg in Sachsen*, H. Ermisch (ed.), part 1, Leipzig 1883.
- Constitutions des soeurs de la Congregation de sainte Marie-Madeleine dites de Bethanie du Tiers-Ordre de la penitence de saint Dominique*, Tournai [n.d.].
- Da san Sisto sull'Appia al. SS. Rosario a Monte Mario*, Roma [n.d.].
- Dola K., *Magdalenki w Nysie 1716–1810*, Opole 2014.
- Duchniewski J., *Magdalenki*, [in:] *Encyklopedia Katolicka*, vol. 11, Lublin 2006, pp. 791–792.
- Gonzales I., *Real Monasterio de Santo Domingo de Caleruega. Fundación de Alfonso X El Sabio*, Salamanca 1993.
- [Feron] Fernande du Sacre Coeur, *Breve histoire du monastere de Prouilhe*, Carcassonne 1994.

- Fragmente aus der Geschichte der Klöster und Stiftungen Schlesiens von ihrer Entstehung bis zur Zeit ihrer Aufhebung im November 1810*, A. Rathsmann (ed.), Breslau [1811].
- Heyne J., *Denkwürdigkeiten aus der Geschichte der katholischen Kirche Schlesiens*, Breslau 1868.
- Hinnebusch W., *Dominikanie – krótki zarys dziejów*, [in:] *Dominikanie. Szkice z dziejów zakonu*, M.A. Babraj (ed.), Poznań 1986.
- Hytrek A., *Sophie von Rohitsch und das Stift und Gotteshaus Studenitz*, Studenitz 1895.
- Lexicon latino-polonicum. Słownik łacińsko-polski na wzór słownika Jakuba Facciolati przez x. Florianą Bobrowskiego ułożony*, Vilnius 1822.
- Levi E., *Da San Sisto sull'appia al SS. Rosario a Monte Mario*, vol. 1, serie: *Monasteri domenicani d'Italia*, Roma 1996.
- Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964.
- Mai P., *Als einzige überlebt. Die Magdalenerinnen von Lauban (gegründet 1320), heute in Seyboldsdorf/Niederbayern*, [in:] *Archiv für schlesische Kirchengeschichte*, Bd. 49, Hildesheim 1991, pp. 177–203.
- Micke F., *Urkundliche Geschichte der Stadt und des früheren Klosters Naumburg am Queis*, Bunzlau 1844.
- Mlinarič J., *Studeniški dominikanski samostan ok. 1245–1782*, Celje 2005.
- Piekorz E., *Die Magdalenerinnen von Lauban. Ein seltenes Kleinod*, "Heimatbrief der Katholiken auf dem Erzbistum Breslau" 5(2) (1972).
- Simon A., *L'Ordre des Penitentes de Sainte Marie-Madeleine en Allemagne au XIII-me siecle*, Fribourg 1918.
- Skobel P., *Das Jungfräulische Klosterstift zur Heilige Maria Magdalena von der Buße zu Lauban in Schlesien von 1320–1821*, Stuttgart–Aalen 1970.
- Skobel P., *Innere Reformen im Convent der Magdalenerinnen zu Lauban*, [in:] *Archiv für schlesische Kirchengeschichte*, Bd. 7, Hildesheim 1949, pp. 126–146.
- Stefaniak P., *Dominikanki na ziemiach polskich XIII–XX w.*, "Studia Bobolanum" 1 (2006), p. 59.
- Stefaniak P., *Dziedzictwo duchowe i spuścizna artystyczna siostr magdalenek od Pokuty 1217–2017*, Nowogrodziec, Szprotawa, Lubań, Nsa, Studenice, Seyboldsdorf, Lubań 2017.
- Stefaniak P., *Dzieje mniszek dominikańskich w krajach słowiańskich*, Kraków–Racibórz 2007.
- Stefaniak P., *Na chwałę Trójcy Świętej. Dzieje klasztoru Sióstr Świętej Marii Magdaleny od Pokuty w Lubaniu 1320–2011*, Kraków 2011.
- Stefaniak P., *Praktyki ascetyczne magdalenek od Pokuty (Ascetic Practices of Magdalene of Penance)*, "Rocznik Jeleniogórski" 48 (2016), pp. 37–50.
- Stelmach R., *Dzieje klasztoru Magdalenek w Nowogrodzcu*, "Rocznik Jeleniogórski" 30 (1998), pp. 99–109.
- Wendlandt H.C., *Die weiblichen Orden und Kongregationen der Katholischen Kirchen und ihre Wirksamkeit in Preußen von 1818 bis 1918*, Paderborn 1924.
- Wilms H., *Geschichte der deutschen Dominikanerinnen 1206–1916*, Dülmen 1920.
- Wosnitza F., *750 Jahre Kloster Czarnowanz*, "Heimatbrief der Katholiken auf dem Erzbistum Breslau" 5(3) (1978), pp. 39–43.
- Vicaire M.H., *Histoire de saint Dominique. U homme evangelique*, Paris 1982.

PIOTR STEFANIAK – historian, journalist and writer, author of 40 books on the history of monasticism, genealogy and hagiography published in Poland and Hungary. He publishes his scientific texts in 22 scientific (historical) periodicals in Poland and Hungary. He is constantly cooperating with the Polish House in Budapest, the Archdiocese Tourist Centre Szaléziánium in Veszprém (Hungary), the Publishing House of the Higher Institute of Theology of the Missionary Fathers in Cracow, and the editorial staff of the Warsaw “List do Pani.” He is also a pilot of tours of Hungary and Croatia.

Anna Sutowicz

Poland

sutowiczanna@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9202-3186

Seventeenth-century Prayer Books of Cistercian Nuns in the Collection of the Parish Library of St Bartholomew and St Hedwig in Trzebnica¹

Siedemnastowieczne modlitewniki cysterek w zbiorach Biblioteki
Parafii św. Bartłomieja i św. Jadwigi w Trzebnicy

ABSTRACT: Part of a collection held by Cistercian nuns was deposited in the Library of Trzebnica Parish. Among other works there are three manuscript prayer books dated to the 17th century. *Spiritual Meditations*, dedicated to Katarzyna Rajska by Cistercian monk Kasper of Przemęt, is composed of several parts. Among them, the most interesting are Eucharistic ponderings and a treatise on the preparation for a holy death. The work *Instruction of Spiritual Exercise* is unsigned, nor do we know its owner. The main body of this manuscript consists of 40 meditations focused on the reform of religious life. The last exemplar in the collection belonged to Abbess Krystyna Pawłowska and was the gift of a Carmelite nun, Agnieszka of Jesus the Lamb. Its author, Bonawentura Frezer, a Discalced Carmelite, is a known seventeenth-century preacher and writer of mystical literature. His *Protestations and various acts* constitute a collection of mystical monologues on the presence of God. All of these manuscripts were made as an aid for the personal prayers of the Trzebnica nuns and had been long in use. The texts form appropriate research material for historians of religious spirituality in the Baroque period.

KEY WORDS: Cistercian nuns, Trzebnica, modern prayer books, Kasper of Przemęt, Bonawentura Frezer

ABSTRAKT: Część dawnej kolekcji mniszek cysterskich została zdeponowana w Bibliotece Parafii Trzebnickiej. Są między innymi trzy rękopisy modlitewne pochodzące

¹ I wish to express my gratitude to the rector of the St Bartholomew and St Hedwig Parish, priest-dean Jerzy Olszówka SDS, for the possibility to work with the library resource deposited in the Trzebnica Parish.

z XVII wieku. *Rozmyślenia duchowne*, dedykowane Katarzynie Rajskej przez cysterskiego mnicha Kaspera z Przemętu, składają się z kilku części. Wśród nich najciekawszą stanowią rozważania eucharystyczne i traktat o przygotowaniu do świętej śmierci. Praca *Nauka o ćwiczeniu ducha* nie została podpisana, nie daje się ustalić także jej właściciel. Główna część tego manuskryptu składa się z czterdziestu medytacji skoncentrowanych na reformie życia zakonnego. Ostatni przykład z tej kolekcji należał do ksieni Krystyny Pawłowskiej i był darem karmelitanki bosej Agnieszki Jezusa Baranka. Jej autor, Bonawentura Frezer karmelita bosy, był znanym w XVII wieku kaznodzieją i twórcą literatury mistycznej. Jego *Protestacje i akty różne* stanowią zbiór mistycznych monologów w obecności Boga. Wszystkie te rękopisy przygotowano jako pomoc do osobistej modlitwy cysterek i jako takie noszą ślady długotrwałego użytkowania. Teksty te stanowią zatem właściwy materiał badawczy dla historyków duchowości religijnej w okresie baroku.

SŁOWA KLUCZOWE: cysterki trzebnickie, nowożytne modlitewniki, Kasper z Przemętu, Bonawentura Frezer

Introduction

The convent of Cistercian nuns in Trzebnica holds a special place in historiography. Nearly as soon as its secularisation process concluded, the convent became an object of interest for researchers, mostly due to the significant role it played in the history of the region. The research, however, pays relatively little attention to the issues of operating the convent in the modern era. Wars and conflicts overwhelming the lands surrounding Trzebnica since the beginning of the 17th century made the monastic community search for new relations with various religious centres where the nuns were seeking refuge when in danger and where they could draw patterns for creating domestic relations and building external authority. Some of the fruits of those relations in the field of religious renewal are already being studied. Historians of art have reviewed artefacts of the material culture gathered by the Cistercian nuns at Trzebnica during the second half of the 17th century when their community was in full bloom and the Saint Hedwig sanctuary had again become an important religious centre in Silesia.² Also, historians of literature took interest in the modern cultural

² R. Kaczmarek, J. Witkowski, *Kaplica św. Jadwigi w Trzebnicy. Wyposażenie i funkcjonowanie od XIII do XVIII wieku*, [in:] *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, A.M. Wyrwa, A. Kielbasa, J. Swastek (eds.), Poznań 2004, pp. 345–368. Further bibliography listed there. The work by a perennial custodian of the Trzebnica sanctuary, priest Antoni Kielbasa, *Mecenat polskich księń cysterek w Trzebnicy*, Trzebnica 2010, is of a popularising character.

heritage of the convent, thus revealing fascinating details of the bibliophilic passion of the Cistercian nuns.³

At the time, the researchers' attention focused on the collection of manuscripts held by the Trzebnica nuns, and its modern *polonica* in particular. The manuscripts had belonged to individual nuns, serving them in religious exercise and daily meditation. Among those who pioneered research in this area are Mieczysław Walter,⁴ Helena Szwejkowsk,⁵ and Stanisław Pietraszko.⁶ The results of their explorations were included in the works of the prominent expert on monastic spirituality, Karol Górski. He also authored the edition of several selected fragments of the manuscript codices written down by Kasper of Przemęt and offered a few to the Trzebnica nuns during his stay in Silesia.⁷

The interruption of this research on the modern religious culture of this eminent female monastic centre in both the ecclesiastic and laic environment must be treated as a significant challenge in the era of the development of research methods on history. Nowadays, these allow for an interdisciplinary approach to numerous issues concerning cultural and social orders. By sharing corresponding outcomes of the research conducted by historians, historians of art or literature, or drawing from sociology or theological science research methods, allows us to elaborate the more comprehensive context of the creation of the Trzebnica convent, which became such a pertinent place in Silesian circles of Sarmatian culture in the second half of the 17th century.

This article presents an update on part of the post-Cistercian library collection from Trzebnica, submitted to the operation of the Cassation Commission in 1810. The largest portion of the collection was deposited in the Central

³ J. Gwioździk, *Kultura pisma i książki w żeńskich klasztorach dawnej Rzeczypospolitej XVI–XVIII w.*, Katowice 2015.

⁴ M. Walter, *Śląskie polonica rękopiśmienne w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, "Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka" 3 (1948), no. 2, pp. 309–313.

⁵ In academic circulation, there is still a catalogue of manuscripts belonging to the Cistercian nuns that today requires completion and verification, made over half a century ago by H. Szwejkowa, *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, Wrocław 1955.

⁶ S.J. Pietraszko, *Nieznane polonica rękopiśmienne w Trzebnicy*, "Przegląd Zachodni" 7 (1951), vol. 3, no. 4, pp. 558–560.

⁷ Edition of a fragment of the prayer book deposited in the University Library in Wrocław, Manuscript Department (hereinafter: BUWr OR), ref. I Q 121, [in:] K. Górski, *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978, pp. 150–154. Also see: ibidem, *Kierownictwo duchowe w klasztorach żeńskich w Polsce XVI–XVIII wieku. Teksty i komentarze*, "Textus et studia" 11 (1980), pp. 181–196. On the same topic, also my work: *Polska książka w rękę cysterek trzebnickich. Przykład XVII-wiecznych modlitewników przechowywanych w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, "Świdnickie Studia Teologiczne" 10 (2013), pp. 353–367.

Library, later renamed the Royal University Library, with its seat in Wrocław. A certain percentage of the resources, in unknown circumstances, remained on the spot, that is, in the library of the St Bartholomew Parish. Today, that portion of the collection comprises copious, mostly 19th century printed works, once the property of the male provost's office near the Trzebnica convent,⁸ as well as a certain number of old printed books, a few dozen manuscripts and one incunable.⁹

A comprehensive assessment of the size of the collection and of the content of the printed books originally held in the nuns' library is very challenging, mostly due to the lack of provenance notes for a significant number of the items. Some of the books contain individual manuscript notes or short dedication inscriptions, suggesting that they were indeed used by the nuns. Today, we can already state that a very large number of codices will obtain no metrics other than the date and place of print. Painstaking work on the elaboration of a reliable evaluation of the resource's content requires time and commitment. I limit this paper to presenting only the manuscript codices acquired by the nuns during the cultural breakthrough in the convent's history. These manuscripts were included in the general collection of the Parish Library, catalogued in the early 20th century, and are dotted with the *H* reference.¹⁰

The material presented here should be included in the source database for historians ready to undertake the problematics of the development of the Trzebnica convent's culture, which seems to be a desirable direction of the research on the modern history of this powerful monastic centre in Silesia.

⁸ On the inside of the cover pages of these old prints are attached pieces of paper informing of the transfer from Trzebnica provost. The form of these notes indicates the activity of the clerics from the Secularisation Commission during the inventory of the convent's wealth.

⁹ Also found on this spot was an old German paper catalogue of these collections. They haven't been submitted to research, however. A *prima facie* review of the collection reveals interesting ascetic, polemic, and historical works, which indicate rather lively relations between their owners and the Jesuit college in Wrocław and Silesian Jesuits from other centres. Worth noting also is the rich collection of liturgical codices, including numerous musical works.

¹⁰ An exception among the manuscripts is a collection of acts of solemn profession, which is without its own reference and is kept in the wooden box *H34*, previously used as storage for another manuscript to protect it from damage. H. Szwejewska believed that the codex was kept in the Archdiocese Archives in Wrocław. Idem, *Biblioteka klasztoru cysterek...*, op. cit., pp. 13–16. The Büsching Commissions provenance notes were not fastened to these manuscripts.

Małgorzata Rajska's prayer book, *Spiritual Meditations*

The collection of prayer books for personal use by the nuns begins with a manuscript marked for reference by the Parish Library in Trzebnica as *H6*¹¹. The title of this work, developed in a baroque manner, reads: *Spiritual/ Meditations or/a way of perfection that/ shows the learning of piety/ tells any monastic persons how/ to exercise in piety/ live in devotion from virtue to virtue / in order to see God in Zion / through their devout life and death/ in piety. For the one who lives piously/ also dies devoutly.*¹²

The book is in quarto format. The spine of the pages is dyed with red paint; its cardstock covers are secured with light green, smoothly polished parchment with no ornamentation. The book was written carefully in *baroque antiqua* in 184 originally paginated pages, dotted with a double red margin. Four initial as well as 13 final pages containing the summary and prayers added before the binding work was completed¹³ were written with the use of *fraktur*, and are not paginated.

The sole distinctions of this modest book are the rubricated titles and introduction to consecutive parts of the text. This suggests the work of an average monastic scriptorium. Presently, the codex is damaged, threatened with the imminent loss of the title page. One must also note the lack of a loose card with effigies of saints, among whom Stanisław Pietraszko had over time distinguished a copied image of Mary the Mother of God of Częstochowa.¹⁴

The benefactor of the main part of the manuscript remains a Cistercian monk from the abbey in Przemęt (region of Wielkopolska), named Kasper, whose surname, origin and title are unidentifiable based on the available sources.¹⁵ In his dedication, he pointed to the circumstances of the creation of his little work:

¹¹ Both the form and content of the book were discussed by S.J. Pietraszko, *Nieznane polonica rękopiśmienne...*, op. cit., p. 558 ff, and by H. Szwejkowska, *Biblioteka klasztoru cysterek...*, op. cit., p. 39. The provenance of the manuscript is confirmed based on the handwritten note 'tröbnitzer biliotöck' (sic!) made in quill on the title page, most certainly in the 18th century. Parish Library in Trzebnica (hereinafter: BPTTr), H6, *Rozmyślenia duchowne*, k. [Ir].

¹² BPTTr, H6, *Rozmyślenia duchowne*, k. [Ir]. Polish quotes in the original transcription, except the upper case in the middle of the sentence.

¹³ Są to: *Litaniae de Sanctissimo Patre nostro Benedicto*. BPTTr, H6, *Rozmyślenia duchowne*, karty wszyte [IIIr–IVv] oraz *Litaniae de sancta Hedwige* (sic!) oraz *Litaniae de sancto Bernardo*. Ibidem, k. [191r–197v].

¹⁴ S.J. Pietraszko, *Nieznane polonica rękopiśmienne...*, op. cit., p. 558.

¹⁵ A memoir of the abbey in Przemęt deposited in the State Archive in Poznań (hereinafter: APP) contains inscriptions by monks starting no sooner than 1748. APP, Cistercian Abbey

This way of perfection which was written during a miserable and lamented exile from Poland in the famous cloister of Kamieniec / to the Reverend in Christ Miss Małgorzata Rajska, a nun from the Trzebnica Holy Cistercian Convent in sign of monastic love, I willingly offer Kasper Prevost of the famous Przemęt abbey in the year one thousand six hundred fifty-five on the fourteenth day of November.¹⁶

Based on the above inscription, one can mark the 14th of November 1655 as the date of the finalisation of the work on the text. The date falls in the period when, as a result of the threat of direct war by the Swedish, then the Brandenburg army, the monks from the small abbey in Przemęt were forced to seek refuge in Silesia.¹⁷

It remains hard to state with certainty whether Kasper of Przemęt was the author of the text or only acted as a copyist or compiler. The catalogue of the Przemęt Library prepared in the twilight of the abbey's existence in 1817 contains more than a dozen collections of spiritual meditations – both anonymous and works signed by their authors. The listing lacks information as to the dates when these works were written or edited, nor is it complete. It also doesn't quote the titles penned by the monk Kasper which, however, doesn't prove a lack of creative activity on his part.¹⁸ Karol Górski didn't dispute the authorship of the monk of Przemęt and in fact considered him to be the genuine writer of works in this and a few other collections of monastic spiritual exercises and meditations from the Trzebnica Cistercian nuns' library.¹⁹

A conclusive answer to the question of authorship of the source we discuss isn't the most relevant matter. To establish reliable sources of inspiration of the

in Przemęt, 53/1459/0/-/60. I also have not found any information about provost Kasper in any unit of the above group, which also contains an acute gap in the *actas* from 1611–1661.
¹⁶ BPTr, H6, *Rozmyślenia duchowne*, k. [Ir-v]. Unless otherwise noted, all English translations are by the Wrocław Theological Review (Wrocławski Przegląd Teologiczny).

¹⁷ In 1622, the abbey in Przemęt counted as many as 22 monks involved in improving the abbey's economy and internal discipline. R. Hołownia, K. Kaczmarek, *Wieleń-Przemęt*, [in:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, vol. 2: *Katalog męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej*, A.M. Wyrwa, J. Strzelczyk, K. Kaczmarek (eds.), Poznań 1999, pp. 341–355.

¹⁸ The catalogue contains 123 titles, among which collections of meditations, considerations, spiritual exercises and retreats constitute an important percentage of the whole set. The following Polish authors are listed: Bishop Stanisław Łubieński, Jesuits Kasper Druźbicki and Melchior Grodziecki, a royal preacher, the Dominican Fabian Bierkowski, and the unknown Wilhelm Staniechurski, Gruszecki, Marciński, Choyacki, Węgrzynowicz. APP, Poznań district, Department of churches and schools, Der Vermögenszustand des Cistercienser Mönchklosters zu Priment, 53/291,0/2/4097, *Catalogus librorum in Bibliotheca Monasterii Prementsis*, pp. 287–320.

¹⁹ K. Górski, *Kierownictwo duchowe...*, op. cit., p. 184.

modern religious culture of the Maiden from Trzebnica, it suffices to indicate the milieu of the Cistercian convent of Wielkopolska (Greater Poland) that participated in the transmission of the prayer book's content. The codex was not written by only one hand – page 45 recto reveals a writer who had a tendency to substitute the digraph 'sz' with the letter 'ß' and who used more frequently the majuscule in the name of 'Jesus.' Pietraszko also considered fragments of the *Spiritual Disciplines*²⁰ to have been added. It seems that the monk of Prze- męt must have dictated at least some parts of the text or ordered it copied by a copyist, possibly from Silesia. One cannot exclude the participation of the local Cistercian monks from the abbey in Kamieniec Żąbkowicki who gave refuge to the monks fleeing the Swedish tempest in Wielkopolska. The question of the milieu in which the codex of our interest was written remains, however, open.

The donor of the codex, the monk Kasper, indicated its addressee, a nun active in the Trzebnica convent but coming from Wielkopolska, Małgorzata Rajska.²¹ Analysis of the internal part of the text demonstrates, however, that the work wasn't originally created with the intention to be offered to the nun mentioned in the introduction, rather to a certain, undetermined 'Jadwiga' whom the author addresses in the first part of the meditation.²² In any case, it wasn't Cecylia Jadwiga Rokicka,²³ who later became the prayer book's owner, possibly already after Rajska's death, and who arguably used it until the first quarter of the 18th century.

²⁰ S.J. Pietraszko, *Nieznane polonica rękopiśmienne...*, op. cit., p. 560.

²¹ Margaretha Rayska (Małgorzata Rajska) made her vows during the visit of part of the community to the Wielkopolska region in 1639. BPTTr, *Acta of the Vows* [no. 1]. Since at least 1661, she fulfilled in the convent the role of administrator of the monastic treasury. State Archive in Wrocław (hereinafter: APWr), Archive manuscripts, updated and outdated inventories, Urkunden Inhaltsverzeichnis vom Archiv des Fürstlichen Jungfrauen Stifts Trebnitz Ordinis Cisterciensis (hereinafter: ArchTrzebn), 82/167/0/1/118, no. 885 (21st of February 1661), no. 889 (8th of October 1662). Małgorzata Rajska funded the painting of Saint Hedwig in the main altar in the chapel containing the funder's reliquary. Witkowski, op. cit., p. 357. She died on the 12th of July 1664. BPTTr, H5, *Catalogus Venerabilium Virginum et Sororum Sacri ac Exempti Ordinis Cisterciensis in Ducali Coenobio Trebnicensi Professarum* (...), k. [I]. Rajska had a younger relative, Regina, who in 1683 remained also as a Cistercian nun in the convent in Ołobok. S. Karwowski, *Klasztor pp. cysterek w Ołoboku*, Poznań 1900, p. 43. See also: M. Borkowska, *Skład osobowy polskich klasztorów cysterek w XVII–XVIII w.*, [in:] *Cysterki w dziejach...*, op. cit., p. 74.

²² BPTTr, H6, *Rozmyślenia duchowne*, k. 12v.

²³ Handwritten inscription by the owner: 'Jadwiga Rokicka.' BPTTr, H6, *Rozmyślenia duchowne*, inside of the front cover. Rokicka took vows to the abbess Krystyna Pawłowska on the 16th of June 1680. BPTTr, *Acta of Vows* [no. 46]. In 1725, she became prioress of the community and died two years after that. APWr Archive Manuscripts, Inventories, ArchTrzebn, 82/167/0/1/118, no. 983. BPTTr, H5, *Catalogus...*, k. 4v.

The codex constitutes a collection of meditations and orations. The composition of these texts seems very thoroughly serving the purpose explained in the dedication. The author of the work gathered and compiled the pieces in such a manner that it would be most beneficial for the Cistercian nun in her religious work, making her vocation more perfect and her spiritual development easier. The collection was divided into a few parts, each one dotted with a title, which is then repeated in the table of contents at the end of the manuscript for easier use. The first fragment, covering pages 1v–31r, is entitled: *Exercises or spiritual meditations for those entering the holy order*. This part is composed of 18 separate meditations. Each one starts with an introduction, followed by a few points and concluded by a text of a prayer, most often addressed to Christ. Three shorter meditations complete this part of the prayer book. They are enclosed with the title: *On nine conventual goods described by Saint Bernard in these words. In the convent one lives more purely: Falls more rarely: Rises more promptly: walks more carefully: rests more safely: is besprinkled with the heavenly dew more often: Becomes clean more quickly: dies with greater trust: takes award more abundantly*.

Kasper of Przemęt comprised in his prayer book relatively large fragments containing meditations on the Passion of Christ and the Eucharist. The subsequent pages of the book feature *Meditation on the Passion of Christ comprising forty-five points which studied diligently will give you a taste for devotion and bring spiritual consolation*, composed of a scene of the Passion designed for contemplation. Meditations on the value of the Eucharist open with an *Instruction*, enclosed in the form of a few, not extensive points that are supposed to be meditated on to prepare the nun for the devout reception of the holy communion. Several dozen spiritual meditations are divided into two chapters, to be said before and after reception of the sacrament. These are followed by a series of prayers devoting oneself to God and conveying intentions to be repeated in daily, weekly, or monthly cycles. These intentions consist of a renewal of the resolutions and devoting oneself to God, which evokes the nuns' sacramental practice. Kasper of Przemęt placed in this spot prayers to be said prior to confession and those that accompany the subsequent stages of preparation for the reception of the Eucharist.²⁴ Among these pieces, there is a very interesting work in the form of a dialogue, entitled: *Pious conversation of a repentant man*

²⁴ Fragments of the text, covering pages 66v–83v, were published in the contemporary transcription without giving reference to page numbers, under the title of *Discipline*, [in:] K. Górski, *Kierownictwo duchowe...*, op. cit., pp. 184–195, and *ibid.*, *Duchowość chrześcijańska...*, op. cit., pp. 150–153. The title *Discipline* is erroneously drawn from an altogether different fragment of this prayer book, see further.

with a soul, which resembles a theological treatise in defence of frequent access to the Sacrament of the Altar.²⁵

Another distinguishable thematic bloc proposed by Kasper of Przemęt to the nuns of Trzebnica comprises the various conventual exercises inscribed in the rhythm of the monastic liturgy and in their individual devout practice. Among these, we find meditations to accompany the religious rituals of the Holy Mass,²⁶ a manner of conducting an examination of the conscience, as well as very interesting ascetic exercises in the form of acts of humility and vigilance to perfect monastic virtues until reaching the state of unification of the soul with God. After this fragment, the prayer book presents a quite elaborate treatise about the preparation for death and is composed of a few shorter works. This part opens with a meditation of the benefits of the conscious practice of preparation for the act of dying, followed by a description of particular solutions to facilitate the soul to piously exit this world. The treatise is concluded by the part *Spiritual Testament*, together with a description of the act of dying. In Rajska's prayer book, this passage ends with several shorter meditations on Christian death.

The composition of this collection to a large extent corresponds to the content of another prayer book previously owned by Trzebnica abbess Krystyna Pawłowska and presently kept in the University Library in Wrocław.²⁷ Analysis of the handwriting from abbess Pawłowska's book allows us to roughly estimate the date of creation of the main corpus of the manuscript to the second half of the 17th century,²⁸ which makes the filiation of the two codices impossible.²⁹ The content arrangement in Małgorzata Rajska's prayer book seems to be more logical from the point of view of the nuns' training. Therefore, I would be more

²⁵ Ibidem, k. 82r–83r.

²⁶ Edition without quoting source or references: K. Górski, *Duchowość chrześcijańska...*, op. cit., pp. 154–158.

²⁷ BUWf OR, I Q 139, k. 4r–50r. The little book belonged to abbess Krystyna Pawłowska, who made a few handwritten notes in the codex before offering it to Franciszka Trzebińska. Krystyna Katarzyna from Wierzбно Pawłowska was born in 1633, professed her vows on the 9th of February 1651, and since 1662 fulfilled the role of prioress and took the function of superior in 1674. She died on the 28th of March 1699. BPTr, H5, *Catalogus...*, k. 2v. APWf, Archive Manuscripts, Inventories, ArchTrzebn, 82/167/0/1/118, no. 889, 894, 897, 898. Trzebińska took vows in 1665 and at the end of her life, she was prioress of her convent. BPTr, H5, *Catalogus...*, k. 5r. APWf, Archive Manuscripts, Inventories, ArchTrzebn, 82/167/0/1/118, no. 999, 1000.

²⁸ A. Sutowicz, *Polska książka w ręku cysterek trzebnickich...*, op. cit., p. 363, debates Helena Szejnkowska's thesis.

²⁹ Analysis of the handwriting in the codices BUWf OR, I Q 121, I Q 122, I Q 139 and BPTr, H6 doesn't indicate the work of the same hand.

inclined to adopt the thesis claiming that it was the 1655 version that was the original and that it served copyists, or even the Trzebnica nuns themselves, who worked in the scriptorium, multiplying their reflections of interest.³⁰ Comparison of the content arrangement of both sources is presented in the following table:

Title of the piece	BPTr H6	BUWr OR I Q 139
About nine monastic goods	31r–33v	196r–197v
Meditation on the Passion of Christ	33v–44v	129v–138v
Instructions [before Communion]	45r–53r	4r–11r
Second part. Invocations after receiving Holy Communion	53r–62v	11r–19r
Short morning exercise	62v–66v	19r–23r
Prayer for the enlightenment of the heart	66v–67v	23r–24r
Act of Humility before Communion. Prayer before Communion. Devout desire of a soul yearning for Jesus Christ before Communion	67v–70v	24r–27v
Meditation before receiving the Holy Sacrament. Pious conversation of a repenting man with the soul	71r–84v	27v–42r
Meditations about frequent reception of Holy Communion	84v–90r	45r–48v
Meditations after receiving Holy Communion or rather, instructions with prayer	90v–92r	48v–50v
Daily intention or the manner of spiritual exercise	92v–98v	50v–58v
Instruction for a beautiful life of a consecrated person	99r–104v	58v–63v
A short way to meditate on the Passion of Christ during Holy Mass	104v–109r	64r–68v
Evening examination of conscience	109r–111r	69r–71r
Spiritual Alphabet	111v–113v	71r–72v
Prayer to Saint Hedwig	[113v–114v] no card	72v–74r
Service dedicated to Saint Rosalia, countess and hermit	115r–115v	74v–76r
Spiritual disciplines, or various ways of punishing and multiplying the formation of our souls in front of God's Majesty	115v–132r	76v–93v

³⁰ As may be proved by an attempt at copying, made certainly by a subsequent owner, *Instructions on preparation to pious death* after Kasper of Przemęt concluded his work on the 26th of May 1657. BUWr OR, I Q 121, k. 223v–225v.

Instruction on preparation for a pious death, which can be called an expedition on the path toward eternity	132r–140v	94r–104v
Preparation and exercises for a holy death Daily/ Weekly/ Monthly/ annual/ serving at all times/ to the holy death close to dying	140v–156v	104v–115r
Spiritual Testament	156v–162v	115r–120r
Asking for grace particularly needed at the time of dying	163r–164v	120r–121v
The trial of dying, or exercises at the soul's dying	165r–170r	121v–124v
Meditation on death	170r–184v	124v–128r

Instruction of Spiritual Exercise

The complete title of this prayer book, designated by the Library of the Trzebnica Parish as *HII*, reads *Instruction of spiritual exercise in general and in the convent*.³¹ This codex is also in quarto. The cardstock covers are coated with polished green parchment, which suggests that the work was done by the same bookbinder as the little book owned by Małgorzata Rajska, discussed above. Prayer book *HII* is composed of 138 non-paginated cards, with a double margin and delicate black lines. The spine is dyed red. Two initial pages and two final pages are empty. The codex has no ornamentation other than rubricated titles and middle titles. The book shows signs of woodworm activity and mechanical damage, with the first seven cards especially in danger of progressive destruction.³²

There is no information inside the book to elucidate us as to the circumstances in which the manuscript was created or brought to the convent of Trzebnica. The work was completed around the mid-17th century³³ by one hand with the use of *minuscule antiqua* which at places makes the handwriting quite careless, with several parts crossed out. The copyist commonly applied certain letters of German *fraktur*.³⁴ It seems highly probable that the copyist was connected to

³¹ The codex was briefly discussed by S.J. Pietraszko, *Nieznane polonica rękopiśmienne...*, op. cit., p. 562, and by H. Szwejkowska, *Biblioteka klasztoru cysterek...*, op. cit., p. 44.

³² The damage is noted in the card catalogue.

³³ Helena Szwejkowska places the creation of the codex in the end of the 17th century. See: *Biblioteka klasztoru cysterek...*, op. cit., p. 44.

³⁴ The remaining characteristics include the letter 'ß' or 's' instead of the digraph 'sz,' the line in letters 's' and 'y' elongated upwards, and the majuscule 'w' resembling an epigraphic record.

the local milieu. It cannot be ruled out that the scribe's work was done by one of the nuns.³⁵ Unfortunately, the prayer book does not include any ownership notes or dedications. The lack of information concerning the author, copyist, and owner of the studied collection is a serious hindrance to source analysis.

The collection may be divided into a few sections. The initial one constitutes a lecture on how to conduct an examination of conscience. The author divided this section into two parts: *Instruction on general examination of conscience* and *Instruction on particular examination of conscience*.³⁶ This section is followed by a short treatise on the methods of prayer with a suggestion to include them in the nuns of Trzebnica's daily practice. Three ways of addressing God are described: prayer in thoughts, daily devotions, and slow recitation of the words of the Psalms or a chosen chaplet.³⁷

A very copious fragment of the studied prayer book is a collection of forty *Meditations* by an unknown author.³⁸ This text hasn't been studied yet by historians. All the meditations are composed in three-point structure, preceded by preparatory prayers that are only written before the first meditation. The composition and the arrangement of content resemble popular patterns of Jesuit spiritual practice, but only more extensive interior analysis of the work can confirm the thesis. The author proposed to the nun a reform of her conventual life based on meditation on the dignity of her creation and the love of God, through recognition of her sins and the deliberate choice whether to join Christ's or Satan's banner, up to imitation of the Saviour's virtues. Noticeable motifs from the first part of the spiritual retreat of Ignace de Loyola appear to suggest the possibility that other works on Christ's passion and Resurrection existed in the original book collection of the convent in Trzebnica.

In a subsequent part of the prayer book, we find the *Testament of the devout Soul in which one renders the spirit to God*. This piece isn't a repetition of the work transmitted by Kasper of Przemęt, although the sense and aim of this prayer are the same – they put the nun in the face of death, requiring her to give an account of her life and devote herself to God.³⁹ After this, follows the already mentioned text *Spiritual Discipline*, copied here with insignificant linguistic differences, distinguished by the not always diligent use of the original.⁴⁰

³⁵ A gloss completing the instruction of the meditations demonstrates that the prayer-book used to be in an active use. BPTI, H11, *Nauka o ćwiczeniu ducha*, k. [6v].

³⁶ Ibidem, k. [2r–5r].

³⁷ Ibidem, k. [5r–6v].

³⁸ Ibidem, k. [6v–113v].

³⁹ Ibidem, k. [113v–116r].

⁴⁰ Ibidem, k. [116r–138r].

Abbess Krystyna Pawłowska's prayer book *Protestations and other acts*

The prayer book discussed here was deposited under reference number *H12*. Its complete title is *Protestations and various Acts assembled by Father Bonawentura of S. Stanislas of the Discalced Carmelite Order*.⁴¹ This small codex in *octavo* was secured by wooden covers with dark brown leather with modest pressed ornamentation and is rather worn out today. The book had been able to be locked, as demonstrated by the remnants of small straps with incomplete metal clasps. The covers and edges of the pages show signs of woodworms while the inside cover cards are splitting. The manuscript was executed on 110 pages with small but meticulous cursive. The scribe didn't apply any ornamentation or rubrication, with the exception of the majuscule used for titles.

The title of the prayer book suggests the authorship of a monk of the Discalced Carmelites, popular in the circle of theoreticians of mysticism, Bonawentura Frezer, bearing the monastic *patrocinium* of Saint Stanislas. Born in 1638, in the family of Aleksander and Barbara Szczepanowski, he graduated at the Krakow Academy, took his vows in 1656 in Podoliniec (in the region of Spisz), and received his holy orders on the 7th of June 1664. Father Bonawentura fulfilled many responsibilities in his convent: he was a prior in Przemyśl, definitor of the province, and a provincial. He was also active as a preacher⁴² and a lecturer of philosophy and theology in the convent institute in Lublin, Przemyśl, and Krakow. He died in Warsaw on the 3rd of January 1687.⁴³ He left a few manuscripts in the field of theology of mysticism that are scattered in various monastic archives. It seems that Frezer was a popular spiritual director and teacher of monastic life among nuns, to whom he addressed guidelines concerning the practice of prayer and ways of achieving a state of intimacy with God.⁴⁴

⁴¹ H. Szwejkowska, *Biblioteka klasztoru cysterek...*, op. cit., p. 43; S.J. Pietraszko, *Nieznane polonica rękopiśmienne...*, op. cit., p. 562.

⁴² Two funeral sermons from 1671–1672 were released in print and were noted by Karol Estreicher, *Bibliografia Polska*, vol. 13, part 3/2, Krakow 1894, p. 248.

⁴³ Biography after: *Antologia karmelitańska*, vol. 2, elaborated by M. Zawada OCD, Krakow 2011, p. 238.

⁴⁴ Some of the works were published by Discalced Carmelites: Bonawentura Frezer, *Komentarz do III mieszkania „Twierdzy wewnętrznej”*, [in:] „*Mater spiritualium*”. *Studia nad doktryną św. Teresy od Jezusa*, S. Ruszczycy (ed.), Krakow 1974, pp. 513–528. Bonawentura od św. Stanisława Frezer, [No title], [in:] *Antologia karmelitańska*, vol. 2, op. cit., pp. 239–247. Other works by Frezer: *Hymn o Duchu świętym*, *Nauka doroczna przez dwanaście miesięcy*, *Akty bardzo skuteczne dla nabycia ufności zbawiennej w Bogu*, *Litania do świętej Anny*, edited [in:] *Antologia karmelitańska*, vol. 3, elaborated by M. Zawada OCD, pp. 220–239.

The date of creation and addressee of the Bonawentura of Saint Stanislas' *Protestations and various acts* remain unknown. The date the book was offered, the 24th of July 1688,⁴⁵ is visible in the dedication of the prayer book to abbess Pawłowska, so it must remain the date *ad quem* of the creation of the Trzebnica manuscript. The pieces included in this collection were certainly written for a nun, doubtless a Carmelite nun, it is difficult to state, however, whether the addressee was the owner of the prayer book, Agnieszka of Jesus the Lamb, signed under the dedication to the abbess Pawłowska. The name most certainly pertains to Konstancja Iżycka, who lived at the Holiest Name of Mary convent in Poznań from the 10th of October 1665 as one of the funders, and since 1677 fulfilled the office of prioress alternatively with the Euphrasia of Annunciation to the Holy Virgin.⁴⁶

Sister Agnieszka of Jesus the Lamb was expert with her quill and left a certain legacy, mainly in the form of copies of autobiographies and some works of Saint Therese the Great⁴⁷ as well as other works from the field of Carmelite spirituality⁴⁸. After being transferred to Poznań, she made herself useful to the convent by copying biographical works created in her surroundings⁴⁹. Our Carmelite wasn't a creative person within her convent, but she was an active witness of the order's work in Wielkopolska and as a person with a solid edu-

In all the above, the contemporary transcription was used, with indication of the place of deposit, reference of the codex, without the page number reference.

⁴⁵ BPTr, H12, *Protestacje i akty różne*, k. [109r].

⁴⁶ Konstancja Iżycka was born in Lublin voivodship on the 25th of October 1636. She joined the Carmelite order on the 30th of December 1653, took her vows in Lublin on the 4th of January 1654, adopting the convent name Agnieszka of Jesus the Lamb. She arrived at the founding of the Poznań convent straight from her convent in Lublin. In her community, she had the opinion of an ardent nun. She died on the 27th of May 1723. C. Gil, *Słownik polskich karmelitanek bosych 1612–1914*, Krakow 1999, pp. 144 ff.

⁴⁷ Ibidem, p. 145.

⁴⁸ A few copies and adaptations of various works from the circle of Carmelite and Jesuit spirituality are assigned to her hand. Agnieszka of Jesus the Lamb was arguably the editor and owner of the lost prayer book from the Archive of the Krakow Province of Discalced Carmelites, ref. no. 246. A. Nowicka-Struska, „*Strzały serdeczne z Pisma świętego i ojców świętych zrobione, a od dusze nabożnej ku niebu wypuszczone*”. *Siedemnastowieczna adaptacja „Pia desideria” Hermana Hugona z rękopisu lubelskich karmelitanek bosych klasztoru Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny*, „Terminus” 18 (2016), issue 2 (38), pp. 131–157.

⁴⁹ She copied the *Life of Barbara of the Holy Sacrament*, penned by another nun from Poznań, most probably Maria Magdalena of the Saviour (Anna Żaboklicka). Edition of the work: *Żywoć Matki Barbary od Najświętszego Sakramentu (Zadzikowej) Karmelitanki Bosej (1609–1670)*, by C. Gil OCD, Krakow 2013.

cation, she participated in the development of the Carmelite spiritual culture in Poland. Sister Agnieszka of Jesus the Lamb could have received the work by Father Bonawentura from another nun in the Poznań abbey, Franciszka Teresa of the Assumption of Mary, Frezer's biological sister, who kept herself busy copying her brother's works.⁵⁰ The Carmelite provenance of the benefactor is demonstrated by the placement of the names of Saints Joseph and Therese on the title page as well as one invocation addressed to the Saint patroness of the Carmelite order.

At offering her little book, arguably on the occasion of Pawłowska's name day, sister Agnieszka refers to her intimate relationship with the addressee, calling her 'the dearest mother and benefactress.'⁵¹ This inscription in the dedication definitely proves that Izycka was in direct contact with abbess Pawłowska. Both nuns came to be in touch via unknown circumstances, perhaps during one of Trzebnica superior's stay in Wielkopolska or in another situation, though it is difficult to determine without an extensive archive search.⁵² The prayer book presented here was in use by the nuns in Trzebnica, as witnessed by handwritten notes made on the verso of the last page and on the back protective card by the hand of one of the owners.⁵³ Comparative analysis of all prayer books belonging to Pawłowska could confirm whether the inscription was made by the abbess herself or by another member of the Trzebnica convent.

The title *Protestations and various acts* evokes the relation between God and creation, which calls for compensation on the human side for the palpable lack

⁵⁰ Elżbieta Frezerówna was born on the 4th of November 1649 in Krakow Voivodship. Among Aleksander and Barbara Szczepanowski's offspring, as many as five took vows in the Carmelite order. Elżbieta attempted to be admitted to the convent in Krakow, then took the nun's habit in 1668 in Poznań, where she took her vows a year later. In the convent, she fulfilled the role of superior. Among the works by Bonawentura that she copied and that have been uncovered to today: *Solomon's Songs about the convent soul, a short explanation* (*Pieśni Salomonowe o duszy zakonnej krótkie wytłumaczenie*) and some biblical commentaries. She also wrote a memoir of her convent. C. Gil, *Słownik polskich karmelitanek...*, op. cit., p. 189.

⁵¹ 'To my dearest mother in God and benefactress, Miss Krystyna Pawłowska, the abbess of the Devout Aggregation of the convent's maidens in Trzebnica Cisterciensis offers this little book of very beautiful Acts in the love of God, daughter and most humble servant, sister Agnieszka ā Jesu, unworthy Discalced Carmelite.' BPTr, H12, *Protestacje i akty różne*, k. [109r]. For more about Pawłowska, see: footnote 26.

⁵² According to the biographical facts of Izycka, established by Father Czesław Gil, outside of a short period of time during her novitiate at the turn of 1653/1654, she did not leave her home convent. C. Gil, *Słownik polskich karmelitanek...*, op. cit., p. 144.

⁵³ Short invocations and prayers related to the practice of the daily examination of conscience: *Rachunek sumienia poobiedn[i]. Naprzód dziękczynienie*. Ibidem, k. [109v, 110v].

of virtues through various compensatory acts paid to the Creator. This collection is of a faintly different character than those dedicated to the nuns by Kasper of Przemęt and his imitators. Bonawentura's prayers don't follow any unified meditation scheme, even though they are every time systemically arranged by the introduction of several or even several dozen points. They constitute orations extended by numerous epithets and comparisons, guiding the praying person into the mood of interior meditation. The reflections are written in the first person. The praying nun performs many declarations of will, she 'protests' or certifies her own commitments and decides her relations with God, which gives her words a solemn, yet intimate character.

The prayer book opens with *Protestation for the entire life for these ends*,⁵⁴ followed by *Intention of preaching affairs and deeds*,⁵⁵ which is a summon to everyday report in front of God and the act of devotion of everyday occupations. Only after this fragment is the actual declaration of will claiming the willingness of drawing closer to the Creator and living according to the commandments of His love: *Protestation for renewal of God's Love*⁵⁶ and *Protestation against temptation at death*.⁵⁷ They are composed of copious acts directed individually to the Holy Trinity, the Mother of God, angels, and saints.⁵⁸ The collection is concluded by prayers to be said during the Holy Mass upon receiving the Holy Communion⁵⁹ and two orations probably to be recited as the last acts of the day.⁶⁰

Conclusion

The prayer books kept in the Library of Saint Bartholomew and Saint Hedwig Parish in Trzebnica and discussed in this paper are unique witnesses to the development of the religious culture of the Silesian nuns in the period after the Council of Trent. Made with little to no ornamentation and with quite average binding methods, meant the focus was mostly on ease of handling by the nuns during prayer – they were not part of the convent's library. As the personal property of the nuns, however, they were not an expression of their bibliophilic interests but rather of their need for convenient tools for their habitual religious

⁵⁴ Ibidem, k. [1r–4r].

⁵⁵ Ibidem, k. [4r–7v].

⁵⁶ Ibidem, k. [7r–21v].

⁵⁷ Ibidem, k. [21v–104v].

⁵⁸ *Akty do świętej Teresy Matki Naszey*; ibidem, k. [77v–79r].

⁵⁹ Ibidem, [104v–107v].

⁶⁰ *Poswięcenie snu Miłości, Akty Miłości Bożej*; ibidem, k. [108v–110r].

practice. Two of the discussed manuscripts became the nuns' property as a gift of persons in close relation to the community of Trzebnica. Further research on the place that the Saint Bartholomew convent held in the monastic and ecclesiastic environment should further elucidate the question of whether the benefactors and Cistercian nuns had contact in the territory of Silesia or during the nuns' travels to Wielkopolska, which were quite frequent in the 17th century. This search for the initiators of the relations with the monastic centres in Wielkopolska will induce the confirmation of the thesis about the intense interest in the achievement of Sarmatian religious thought by the Silesian nuns.

Also, the motives and ways these models of relations were built must be established. An initial comparison of these sources with the codices of the same provenance and held in the University Library allows us to note the animated interest among the Cistercian nuns in the creations of the monks from Wielkopolska during the period of bilateral migrations forced by wars. Nevertheless, already in the beginning of the 17th century, the nuns of Trzebnica undertook autonomous attempts to elaborate their collection of meditations in Polish.

The means and circumstances of how Polish religious culture penetrated to the Silesian convent and took hold there, at least among a certain group of nuns, are still under examination. One should also remember the specificity of the period, which saw print become more and more popular while the acquisition and use of manuscripts, especially in monastic circles, was a result of individual involvement in the distribution of titles considered valuable and in response to personal taste and spirituality. In this context, it is important to elucidate the influence of prominent individuals on the cultural and religious life of the community. One such distinguished person is the abbess Krystyna Pawłowska, who brought to the convent a few manuscript prayer books and other printed works on spirituality and ascetism for the nuns to use.⁶¹ These collections of meditations and prayers are doubtless an important testimony to the animated cultural exchange among the monastic centres of various observance on the territory of Silesia and Wielkopolska. The question remains, however, whether the interest in the culture of Polish Cistercian monks and the discovery of internal prayer isn't characteristic of the narrow circle of the Trzebnica nuns in the 17th century.

An extended analysis of the Polish-language manuscript heritage of the Trzebnica Cistercian nuns in the context of other centres of women of this

⁶¹ The abbess owned four printed books in Polish including collections of meditations from the Jesuits of Poznań, a collection of spiritual retreat meditations by the prior Alberyk Kościński from Bledzew, and two sermon collections by the Oratorian Stanisław Sanner. J. Gwóźdź, *Kultura pisma i książki...*, op. cit., pp. 304, 309, 418, 457, 458.

observance connected with Trzebnica traditionally since the Middle Ages, such as Owińska or Ołobok, would allow us to determine the originality and scale of the studied phenomenon. Even if limited to separate cases on the territory of Silesia or the Trzebnica convent only, its appearance should be regarded in light of the influence these nuns could have had on their milieu.

The material presented in this paper, however, is first and foremost an excellent source base illustrating a model of spirituality practised individually by the Silesian Cistercian nuns after the Council of Trent. The editorial choices of the collections of prayers we focused on in this paper, as well as the appendices included by the owners at the time of the use of this book – notes, glosses, and other loose additions such as pictures, handwritten pious texts, demand to be analysed insightfully. The first step of such an analysis should be the determination of the extent of the originality of these historic texts or an indication of their cultural patterns. By correlating those results with the conclusions of art historians, we would be closer to obtaining several elements of the depiction of religious activity of the Cistercian nuns in the middle of the 17th century. The complete hermeneutics of the manuscript material may only be achieved when accompanied by an analysis of the archival sources of various provenance. This would allow us to extend the question and obtain a better picture of the spiritual life of the Maidens of Trzebnica during the modern era when their community flourished.

References

- Antologia karmelińska*, vol. 2–3, elaborated by M. Zawada OCD, Krakow 2011–2017.
- Estreicher K., *Bibliografia Polska*, vol. 13, part 3/2, Krakow 1894.
- „*Mater spiritualium*”. *Studia nad doktryną św. Teresy od Jezusa*, S. Ruszczycki (ed.), Krakow 1974.
- Gil C., *Słownik polskich karmelitanek bosych 1612–1914*, Krakow 1999.
- Górski K., *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978.
- Górski K., *Kierownictwo duchowe w klasztorach żeńskich w Polsce XVI–XVIII wieku. Teksty i komentarze*, “Textus et studia” 11 (1980).
- Gwioździk J., *Kultura pisma i książki w żeńskich klasztorach dawnej Rzeczypospolitej XVI–XVIII w.*, Katowice 2015.
- Hołownia R., Kaczmarek K., *Wieleń-Przemęt*, [in:] *Monasticon Cisterciense Poloniae*, vol. 2: *Katalog męskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej*, A.M. Wyrwa, J. Strzelczyk, K. Kaczmarek (eds.), Poznań 1999, pp. 353–368.
- Kaczmarek R., Witkowski J., *Kaplica św. Jadwigi w Trzebnicy. Wyposażenie i funkcjonowanie od XIII do XVIII wieku*, [in:] *Cysterki w dziejach i kulturze ziem polskich, dawnej Rzeczypospolitej i Europy Środkowej*, A.M. Wyrwa, A. Kielbasa, J. Swastek (eds.), Poznań 2004, pp. 453–474.

- Kiełbasa A., *Mecenat polskich księń cysterek w Trzebnicy*, Trzebnica 2010.
- Nowicka-Struska A., „Strzały serdeczne z Pisma świętego i ojców świętych zrobione, a od dusze nabożnej ku niebu wypuszczone”. Siedemnastowieczna adaptacja „*Pia desideria*” Hermana Hugona z rękopisu lubelskich karmelitanek bosych klasztoru Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny, “Terminus” 18 (2016), issue 2 (38), pp. 131–157.
- Pietraszko S.J., *Nieznane polonica rękopiśmienne w Trzebnicy*, “Przegląd Zachodni,” 7 (1951), issue 3, no. 4, pp. 287–338.
- Sutowicz A., *Polska książka w ręku cysterek trzebnickich. Przykład XVII-wiecznych modlitewników przechowywanych w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, “Świdnickie Studia Teologiczne” 10 (2013), pp. 353–368.
- Szwejkowska H., *Biblioteka klasztoru cysterek w Trzebnicy*, Wrocław 1955.
- Walter M., *Śląskie polonica rękopiśmienne w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, “Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka” 3 (1948), no. 2, pp. 292–313.

ANNA SUTOWICZ (DR) – graduate of the Lublin Catholic University, PhD in humanities (Wrocław University), author of works on the history of the Church and on the history of convents in Silesia in particular, member of the Interdisciplinary Studies Association of the Pontifical Faculty of Theology.

Jarosław Merecki

Pontificia Università Lateranense, Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Vaticano
merecki@me.com
ORCID: 0000-0001-8457-2935

Europa, la filosofía y el cristianismo

Europa, filozofia i chrześcijaństwo

ABSTRACT: In the first part, the author points out that every political community is based on so-called “foundational events.” In the case of European culture, such an event was an encounter with the message of Christianity. The second paragraph indicates that after the division of Christianity and after the religious wars, the political community in many European countries was based on a foundation independent of religion. It was recognized that since religion leads to conflicts, the political community should be based on reason itself. The age of totalitarianisms has shown that reason without reference to the transcendent truth also leads to conflict and war. In the third point, the author discusses J. Ratzinger’s proposal that the rights of every human being are better protected if members of the political community live “*etsi Deus daretur*.”

KEYWORDS: christianity, philosophy, Europe, modernity, truth

ABSTRAKT: W pierwszym paragrafie autor wskazuje na to, że każda wspólnota polityczna opiera się na tak zwanych „wydarzeniach założycielskich”. W przypadku kultury europejskiej takim wydarzeniem było spotkanie z przesłaniem chrześcijaństwa. W paragrafie drugim autor zauważa, iż po podziale chrześcijaństwa i wojnach religijnych wspólnota polityczna w wielu krajach europejskich została oparta na fundamencie niezależnym od religii. Uznano, że ponieważ religia prowadzi do konfliktów, to wspólnotę polityczną należy oprzeć na samym rozumie. Wiek totalitaryzmów pokazał, że rozum pozbawiony odniesienia do transcendentnej prawdy również prowadzi do konfliktów i wojen. W trzecim punkcie autor omawia propozycję J. Ratzingera, według którego prawa każdej osoby ludzkiej są zabezpieczone lepiej, jeśli członkowie wspólnoty politycznej żyją *etsi Deus daretur*.

SŁOWA KLUCZOWE: chrześcijaństwo, filozofia, Europa, nowożytność, prawda

Hablando de las raíces espirituales del continente europeo no se puede naturalmente no hablar del cristianismo. Su presencia en la historia de Europa es tan evidente que no se puede negar aun incluso de quien no comparte la fe cristiana. Basta salir a dar un paseo por nuestras ciudades, con sus catedrales, visitar un museo de arte y ver tantos cuadros inspirados en la Biblia o en la historia de la Iglesia o leer un gran poema como *La divina comedia* para convencerse que no se puede entender la cultura europea sin una referencia al cristianismo. La presencia del cristianismo ha incluso contribuido a la configuración de los confines geográficos del continente europeo, que desde el punto de vista geográfico podría ser visto como un subcontinente del gran continente asiático del cual la frontera este –los montes Urales– está establecida precisamente desde el punto hasta el cual había llegado la evangelización. Con todo aquello no queremos naturalmente decir que la cultura europea no haya sido formada también de otros elementos –basta recordar la herencia de los antiguos griegos con su filosofía y los romanos con el derecho– mas bien la cultura europea quizá mas que las otras ha sabido asimilar e integrar las contribuciones provenientes de varios pueblos. Pero la síntesis particular que se ha creado precisamente en Europa y que ha hecho su cultura tan original no es pensable sin la contribución específica del cristianismo.

Los eventos fundadores

En cada comunidad humana podemos identificar los momentos más significativos de los otros, los momentos en los cuales se comienza algo de nuevo que da el sentido a todo aquello que sucede mas tarde. El teólogo italiano Paolo Scarafoni en su libro *Los signos de los tiempos* los llama “eventos fundadores”. Escribe Scarafoni: “algunos eventos de la historia poseen la característica de una verdadera fuerza de influencia, que se manifiesta progresivamente en el tiempo, determinando y condicionando los otros eventos sucesivos”¹. Estos eventos fundadores podemos naturalmente encontrarlos en la vida de los individuos. Por ejemplo cuando con el nacimiento de un hijo, una pareja: marido y mujer se convierten en una familia: padre y madre. Eventos similares existen también en la vida de las naciones. En el caso de Polonia el evento fundador tuvo lugar en el año 966, cuando Polonia con su bautismo (para ser precisos: el bautismo del primer rey de Polonia Mieszko I) entró en la familia de las naciones cristianas. Así fue también el caso de otras naciones que abrazando el cristianismo

¹ P. Scarafoni, *I segni dei tempi. Segni dell'amore*, Paoline 2002, pág. 56.

aceptaban un cierto tipo de cultura que le asociaba con otras naciones – de hecho en el medievo se había hablado de Europa como “*repubblica christianorum*”. ¿Se puede indicar también un similar evento fundador en lo que respecta a la entera Europa? Probablemente algunos –y no sin razón– indicarían aquello que ha sucedido en el siglo V antes de Cristo durante la guerra entre los griegos y los persas, especialmente en la batalla de Maratona en la cual por primera vez los griegos vencieron a los persas². El gran rey de Persia Darío había buscado de incorporar a Grecia dentro de su imperio y el diminuto pueblo griego se le había opuesto, manteniendo su libertad en cuanto pueblo y su cultura que era muy diferente de la cultura de los persas. Tal vez si Darío hubiera vencido la batalla de Maratona, hubiéramos sido verdaderamente solo una parte del gran continente asiático.

A este punto quisiera pero indicar otro evento que también tiene que ver con la relación entre Europa y Asia y que –también se ha dado pacíficamente y sin causar sensación– ha cambiado efectivamente la historia de Europa, convirtiéndose por eso en un evento fundador. Me refiero al segundo viaje de San Pablo en Asia menor descrito en San Lucas en los Hechos de los Apóstoles. Escribe el evangelista: “Durante la noche, Pablo tuvo una visión. Vio a un macedonio de pie, que le rogaba: «¡Ven hasta Macedonia y ayúdanos!» A penas tuvo esa visión, tratamos de partir para Macedonia, convencidos de que Dios nos llamaba para que la evangelizáramos” (Hechos 16,9-10)³. En las palabras del macedonio “¡Ven hasta Macedonia y ayúdanos!” podemos escuchar la voz del mundo griego que no obstante toda su grandeza eran al mismo tiempo enredados en sus contradicciones y no podían superarlas con sus propias fuerzas. De otra parte como ha indicado Joseph Ratzinger, desde el punto de vista cristiano la filosofía griega puede ser vista como un instrumento providencialmente preparado para hacer posible la elaboración conceptual del mensaje cristiano. Así de su encuentro aprovechan tanto la fe como la razón. La razón sin la luz que viene de la fe, puede fácilmente caer en el escepticismo a causa de sus límites y condicionamientos –como del resto sucedió hacia el final del periodo antiguo. Los medievales decían: La razón tiene la nariz de plastilina que se puede inclinar en varias direcciones según sus propios deseos. La fe, iluminando la razón, le da la certeza de la existencia de la verdad y la posibilidad de conocerla. Pero también la fe, gana del encuentro con la razón, que le permite de expresarse en las categorías universales y entrar en dialogo

² Cfr. R. Buttiglione, *Genesi dell'autocoscienza europea nelle lotte tra Greci e Persiani*, “Il Nuovo Areopago” 1 (1982), n. 1, págs. 27–37.

³ Cfr. Juan Pablo II, *Ecclesia in Europa*, 45.

con diversas culturas. Así el encuentro de la fe cristiana con el mundo griego ha sucedido no tanto a través del encuentro con su religión, cuanto mas bien a través del dialogo con su filosofía. Naturalmente, este dialogo no siempre ha sido pacífico. Recordamos bien la visita de San Pablo al “Areópago” de Atenas y el éxito de su dialogo con los filósofos griegos. “Te escucharemos en otra ocasión” (Hechos 17,32) escuchó Pablo cuando había comenzado a hablar de la resurrección. Quizá también después de su experiencia advertía mas tarde en una de sus cartas: “No se dejen esclavizar por nadie con la vacuidad de una engañosa filosofía, inspirada en tradiciones puramente humanas y en los elementos del mundo, y no en Cristo” (Col 2,8). De cualquier modo en el encuentro del cristianismo con el mundo griego y el mundo romano al final condujo a la creación de esta síntesis espiritual e institucional que ha producido magnificas obras del pensamiento y del arte y ha reunido las naciones europeas en la gran *repubblica cristianorum*.

La edad de la secularización

“¡Ven hasta Macedonia y ayúdanos!” No se puede decir que en la historia europea este deseo ha estado siempre expresado con igual urgencia. Más bien parece que desde hace algunos siglos eso se ha apagado y que últimamente desde diversas partes escuchamos más bien la voz: “No tenemos necesidad de tu ayuda. Podemos hacerlo solos”. En esta sede no podemos seguir la compleja historia de la presencia pública del cristianismo en Europa. Decimos de cualquier modo que del después de la división del cristianismo y después de las guerras de religiones se ha dado a la vida común el fundamento para prescindir de la religión. Esto ha sido el gran tentativo del racionalismo moderno a partir de la edad del Iluminismo. Por el racionalismo el mundo no es racional, lo testimonian precisamente los dramáticos conflictos religiosos, pero no es *todavía* racional, y puede ser hecho racional gracias al esfuerzo de la razón humana. En la prospectiva del racionalismo moderno el hombre no tiene necesidad de la salvación que le viene del encuentro de la otra orilla del ser, porque la salvación del hombre se juega en este mundo y a través del esfuerzo de su razón. En cierto sentido el comunismo puede ser visto como la culminación de este gran proyecto “iluminístico” en el que se ha buscado de construir la unidad de Europa independientemente de su herencia cristiana⁴.

⁴ Cfr. R. Buttiglione, J. Merecki, *Europa jako pojęcie filozoficzne*, Lublin 1996, págs. 74–84.

Sin embargo otra gran ideología del veintésimo siglo –el nacionalismo– a su manera ha buscado de construir también la unidad de Europa prescindiendo de la tradición cristiana, con violencia y sobre la base no racional, es decir sobre la base de los vínculos de sangre, pretendiendo que una raza sea mas alta que las otras.

La verdad y el proyecto político de la modernidad

Quien hoy habla del indispensable lugar que debe tener la verdad en la política es mirado con desconfianza. Podemos incluso decir que en el contexto de la cultura moderna, hablar de la verdad en la política es provocativo, o incluso peligroso. Provocativo porque la visión moderna de la política se desarrolla justamente a partir del abandono de este concepto en la comprensión de la vida pública. “*Non veritas sed auctoritas facit legem*” escribió Thomas Hobbes⁵ a propósito de los padres de la moderna filosofía política, y esta afirmación suya fue luego interpretada en el sentido de independizar la esfera pública de aquello que es verdadero o falso. Sobre la estela de esta visión otro padre de la filosofía política moderna, Jeremy Bentham, sostenía que el derecho natural no es otra cosa que “el absurdo en muletas”. Debemos tener presente que el proyecto político de la modernidad es formulado en el contexto de la radical crisis de la comunidad política. Fue la experiencia de las guerras religiosas después de la división del cristianismo en el siglo XVI la que empujó a los pensadores políticos a buscar un fundamento de la obligación política que fuera diferente de la religión. Justamente esta experiencia parecía indicar –o al menos hoy se la interpreta a veces de esa manera–, que la convicción por conocer la verdad nos vuelve intolerantes y conduce al intento de imponer la propia verdad a los demás. Y finalmente, con la paz de Augsburo, que para poner fin a los conflictos formuló el famoso principio “*cuius regio eius religio*”, se adoptó una norma que explícitamente ponía el poder político por encima de la ligazón de la consciencia con la verdad⁶. Este poder político puede ser el poder del príncipe, que autónomamente decide lo que es válido y lo que no lo es en su reino, pero este poder puede pertenecer también a los ciudadanos que deciden según la regla de la mayoría. Si nos detenemos

⁵ Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, cap. 26. Hablando con exactitud, la teoría positivista de la ley y del estado no se encuentra todavía contenida en este dicho, que puede ser interpretado también en sentido no positivista, pero proviene de la teoría de los imperativos propuesta por el mismo Hobbes y desarrollada luego por J. Bentham e J. Austin.

⁶ En este contexto me place recordar que frente a tal propuesta el rey de Polonia, Sigismundus Augustus, dijo: “No soy el rey de las consciencias humanas”.

a observar la portada de la primera edición del *Leviatán* de Hobbes, vemos que el soberano con el cetro y la corona está en realidad compuesto por pequeños hombres, lo que según Hobbes expresa tanto la idea de la representación, como la de que en el gran estado el ciudadano aislado desaparece como individuo⁷.

La separación entre verdad y orden político está presente hoy sobre todo en la concepción de la democracia, según la cual su fundamento más seguro sería el relativismo epistemológico y ético. Naturalmente, también esta idea de democracia nace en un contexto determinado. Después del llamado “siglo de las ideologías” se ha intentado difundir la tesis según la cual la convicción que la verdad existe y que es posible conocerla con certeza, conduce a la intolerancia o a la tentación totalitaria. Quién esté convencido de conocer la verdad, sería llevado a imponérsela a otros; quien en cambio asume la posición relativista, sería tolerante con respecto de las convicciones ajenas y estaría dispuesto al diálogo que conduce a un razonable compromiso. A este clima cultural que es también llamado “posmodernismo”, la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II lo caracteriza de la siguiente manera:

Recientemente han adquirido cierto relieve diversas doctrinas que tienden a infravalorar incluso las verdades que el hombre estaba seguro de haber alcanzado. La legítima pluralidad de posiciones ha dado paso a un pluralismo indiferenciado, basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas. Éste es uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza en la verdad que es posible encontrar en el contexto actual (pág. 5).

Quiero citar solamente un ejemplo de esta postura (aún cuando hay muchos), y es la posición del prestigioso filósofo norteamericano Richard Rorty, que es conocido entre otras cosas por su tesis sobre la “prioridad de la democracia sobre la filosofía”⁸. Rorty propone substituir la cultura metafísica –que considera imposible en la edad posmoderna–, con la cultura pragmática. En el seno de esta última no hay lugar para la verdad como concepto, de manera que sólo existen puntos de vista, sin ninguna posibilidad de trascenderlos hacia aquello que es verdadero independientemente de éstos. La misma concepción de la verdad aparece en este contexto como residuo de la cultura metafísica. En la vida pública debemos reconocer esta situación existencial del hombre, substituyendo

⁷ Cfr. O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a. M. 1987.

⁸ Cfr. R. Rorty, *The priority of democracy to philosophy*, [en:] *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge 1991, págs. 175–196.

el concepto de la verdad con el concepto del consenso. Es a través del consenso obtenido en el proceso de la discusión y persuasión que llegamos a la formulación de las normas que rigen nuestra comunidad política. La cultura, en la cual nadie se considera en posesión de la verdad, garantizaría el respeto de todos los puntos de vista y favorecería el desarrollo de las instituciones democráticas que se basan en el diálogo y en el libre consenso.

La tesis de Juan Pablo II es totalmente contraria. Según él, justamente la desconfianza en relación con la verdad y el relativismo ético constituye una amenaza para la convivencia humana y lleva implícito el peligro de un nuevo totalitarismo, abierto u encubierto. En la encíclica *Veritatis splendor* Juan Pablo II escribe lo siguiente:

Después de la caída en muchos países de las ideologías que condicionaban la política a una concepción totalitaria del mundo –el marxismo en primer lugar–, existe hoy un riesgo no menos grave, debido a la negación de los derechos fundamentales de la persona humana y a la absorción en la política de la propia inquietud religiosa que habita en el corazón de todo ser humano: me refiero al riesgo de la alianza entre democracia y relativismo ético, que le arrebatara a la convivencia civil cualquier punto seguro de referencia moral, despojándola radicalmente del reconocimiento de la verdad. En efecto si no existe una verdad última –que guíe y oriente la acción política–, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente con finalidades de poder. Una democracia sin valores se convierte fácilmente en un totalitarismo visible o encubierto, como lo demuestra la historia (*Centesimus annus*, 46) (VS 101).

Hoy, después de la caída de las ideologías del veintésimo siglo, de nuevo la situación de Europa es problemática. De una parte están los pensadores laicos que advierten la necesidad de entrar en diálogo con la religión. Por ejemplo en su diálogo con el entonces card. Joseph Ratzinger un notable filósofo laico Jürgen Habermas postula no solo el mutuo respeto entre la tradición laica y la tradición religiosa, mas aún dice que “la filosofía tiene motivos para relacionarse con las tradiciones religiosas con una *disponibilidad de aprender*”⁹. De otra parte en varios e influyentes círculos culturales aquello que ha permanecido después de la caída de las ideologías es su distancia de la religión y la pretensión de ver la vida del hombre según el principio “*etsi Deus non daretur*”. Lo habíamos experimentado por ejemplo en la discusión acerca del referimiento a la herencia cristiana en la constitución europea y también en varios tentativos de eliminar

⁹ J. Ratzinger, J. Habermas, *Ética, religione e Stato liberale*, Brescia 2005, pág. 34.

los símbolos de la religión de la vida pública. El intento de la unificación de Europa después de la segunda guerra mundial era claramente inspirado de las convicciones religiosas de los así llamados “Padres de Europa”. Ahora en vez de eso una influyente corriente en la vida pública europea parece intentar de nuevo avanzar la idea de Europa que prescinde de aquello que por siglos ha alimentado su cultura.

No se trata naturalmente de borrar todo el proceso de la secularización que ha marcado la historia europea de los últimos siglos. Este proceso tiene sus ventajas y en el ámbito público puede ser también visto como consecuencia de la desacralización del poder político operada precisamente del cristianismo. “Dar al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios” – dice Cristo en el Evangelio (Mt. 22,21).

El problema está más bien en el sentido y alcance de la secularización. Lo ha formulado bien Ernst-Wolfgang Böckenförde ya en los años sesenta escribiendo que “el Estado secularizado vive de presupuestos que no está en grado de garantizar”¹⁰. Creo que tendría razón el sociólogo italiano Sergio Bellardinelli cuando escribe que el Estado liberal

no puede sobrevivir como tal si no se cultiva de alguna parte también relaciones y valores de tipo no contractual –afecto, amor, amistad, confianza, sentido del Estado, disponibilidad a hacerse cargo de las desventajas personales a favor del bien común, tanto por citar algunas, los cuales encuentran, justamente en realidades ‘comunitarias’, como la familia, la escuela, la religión, los lugares privilegiados en los cuales alimentarse y convertirse en socialmente eficaces”¹¹.

Al inicio del proceso de la secularización en su sentido iluminista se había pensado que fuera posible privar la moral de su fundamento religioso, reteniendo solamente su contenido, así como viene en el tentativo de pensar la ley natural “*etsi Deus non daretur*”. Hoy en cambio vemos que entra en crisis la misma visión del hombre que habíamos estado habituados a considerar como natural (per ejemplo, la misma distinción: varón – mujer como distinción natural). Aquello que desde mi perspectiva está en peligro de extinción es la idea misma de persona introducida en la cultura europea precisamente del cristianismo, la idea según la cual cada hombre es persona independientemente de su edad, de sus facultades, de su capacidad de hacer valer sus derechos. Como parece –la

¹⁰ E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, [en:] P. Prodi e L. Sartori (a cura di), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986, pág. 121.

¹¹ S. Bellardinelli, *La Comunità Liberale*, Roma 1999, pág. 11.

legalización del aborto y de la eutanasia lo parecen confirmar— esta idea de persona tendrá dificultad de sobrevivir si en los corazones de los europeos no existirá mas aquel amor por Cristo que alguna vez la hizo nacer.

Conclusión

¿Cuál es el futuro del cristianismo en Europa? No creo que sea posible hacer previsiones, por que el futuro es siempre abierto. De cualquier forma desde el punto de vista cristiano las categorías como optimismo o pesimismo no son ciertamente adecuadas. La tarea del cristiano es la misión, la nueva evangelización a la que tantas veces nos ha llamado Juan Pablo II. En el 1978, el entonces Karol Wojtyła había publicado un artículo titulado “Vida y pensamiento”¹². Considerando las diversas formas históricas en las que han sido delineados los confines de Europa, Wojtyła dice que aquella que cuenta más son las fronteras que corren en el corazón de los hombres. Y solo en este sentido, como una fe viva que alimenta la cultura, el cristianismo tendrá futuro en Europa.

References

- Bellardinelli S., *La Comunità Liberale*, Roma 1999.
- Böckenförde E.-W., *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, [en:] P. Prodi e L. Sartori (a cura di), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986.
- Buttiglione R., *Genesi dell'autocoscienza europea nelle lotte tra Greci e Persiani*, “Il Nuovo Areopago” 1 (1982), n. 1, págs. 27–37.
- Buttiglione R., Merecki J., *Europa jako pojęcie filozoficzne*, Lublin 1996.
- Höffe O., *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a. M. 1987.
- Juan Pablo II, *Ecclesia in Europa*, Vatican 2003.
- Ratzinger J., Habermas J., *Etica, religione e Stato liberale*, Brescia 2005.
- Rorty R., *The priority of democracy to philosophy*, [en:] *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge 1991, págs. 175–196.
- Scarafoni P., *I segni dei tempi. Segni dell'amore*, Paoline 2002.
- Wojtyła K., *La frontiera per l'Europa: dove?*, “Vita e pensiero” 61 (1978), n. 4–6, págs. 160–168.

JAROSŁAW MERECKI (REV. PROF.) – a Salvatorian, professor at The John Paul II Pontifical Theological Institute for Marriage and Family Sciences at the Lateran University in Rome,

¹² Cfr. K. Wojtyła, *La frontiera per l'Europa: dove?*, “Vita e pensiero” 61 (1978), n. 4–6, págs. 160–168.

he also lectures at the Catholic University in El Salvador (Brazil). Deputy editor-in-chief of the quarterly *Ethos* published by The John Paul II Catholic University of Lublin, translator of philosophical and theological literature. Main areas of research include ethics, the relationship between ethics and anthropology, the thought of Karol Wojtyła/John Paul II, philosophy and theology of marriage and family. He has recently published: *Corpo e trascendenza. L'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II* (Siena 2015), *La persona e la famiglia. Persona e famiglia. L'eredità di San Giovanni Paolo II nel dibattito attuale* (Siena 2016), *Karol Wojtyła* (with: Grzegorz Hołub, Tadeusz Biesaga, Marek Kostur), *Polska filozofia chrześcijańska XX wieku* (The Polish Christian Philosophy of the Twentieth Century), vol. 11, Krakow 2018.

Bartosz Mitkiewicz

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
bartmit@wp.pl
ORCID: 0000-0002-3380-3913

Homo Creator and “Child of God:” Reflections on the Relationship Between Work and Religion Based on the Thought of Tadeusz W. Nowacki and Stefan Wyszyński

Homo creator a „dziecko Boże”.

Rozważania o związku pracy i religii na podstawie myśli
Tadeusza W. Nowackiego i Stefana Wyszyńskiego

ABSTRACT: The upcoming beatification date of the Primate of Poland, Fr. Stefan Cardinal Wyszyński becomes an excellent opportunity to bring closer not only his biography, but also extremely rich social teaching. By reference to the writings of Tadeusz Nowacki and Stefan Wyszyński, I attempt to compare their concepts and views on the matter. My considerations are delivered in three points. In the first point, relating to philosophy of history I reconstruct the idea of Nowacki on the development of work as a power creating a human and the reality around him. The second point presents Wyszyński's views that relate human work to God's intervention/activity/work. On that basis I proceed in the third part to the comparison of seemingly similar concepts of *homo creator* and “child of God.”

KEYWORDS: work and religion, *homo creator*, child of God, work-energy, work-action, Wyszyński, Nowacki

ABSTRAKT: Zbliżająca się data beatyfikacji Prymasa Polski ks. Stefana kard. Wyszyńskiego staje się doskonałą okazją do przybliżenia nie tylko jego biografii, lecz także niezwykle bogatego społecznego nauczania. Autor niniejszego artykułu, sięgając do myśli kard. Wyszyńskiego oraz nestora polskiej pedagogiki pracy Tadeusza W. Nowackiego, stara się porównać stworzone przez nich koncepcje dotyczące zagadnienia relacji między ludzką pracą a religią. Swoje rozważania prezentuje w trzech punktach. W pierwszym z nich, sięgając do historiozofii, rekonstruuje myśl T.W. Nowackiego dotyczącą rozwoju pracy jako siły stwarzającej człowieka i otaczającą go rzeczywistość. Drugi punkt poświęcony jest prezentacji poglądów S. Wyszyńskiego, który pracę człowieka odnosi

do działania Boga. Na tej podstawie w trzecim punkcie autor dokonuje porównania dwóch pozornie podobnych pojęć: *homo creator* i „dziecko Boże”.

SŁOWA KLUCZOWE: praca a religia, *homo creator*, dziecko Boże, praca-energia, praca-siła, działanie, Wyszyński, Nowacki

Introduction

Deep changes taking place in the world, the development of civilization and technical thought exert a huge impact on the condition of man, his family and society. Unfortunately, the improvement of the living standards is not always accompanied by moral and religious development, which eventually leads many people to lose their way. In such a situation, it is worthwhile to return to the teaching of the renowned Primate of Poland in order to seek further inspirations.

Stefan Wyszyński left us his teaching where we still find contents of the utmost importance for updating the Catholic vision of social life that he proclaimed during all the years of his ministry as Primate. His thought was rooted in relational personalism based on the assumptions that the unique man, being the highest value, whom everything is to serve, places himself in relation to God and other men. This paper intends significantly contribute to the knowledge on this subject. The considerations presented here may provide an opportunity for reflecting on various issues related to the role of human work in the modern world. They may also make the present generation living in the postmodern world aware of the need for certain unchangeable truths, rules, values without which the harmonious functioning of civilization is impossible.

Between work-energy and religion

Religion has recently become an increasingly popular topic in the pedagogy of work, which has been an important part of contemporary Polish pedagogy for 50 years. Many authors ponder on its role in relation to this field. It is, therefore, reasonable to ask about the bond between work and religion. Surprisingly, Tadeusz W. Nowacki, a pioneer of the pedagogy of work, paid no little attention to religion. One could be tempted to claim that it (i.e. religion) was permanently inscribed in the thought construct worked out by him. In some of his statements he directly referred to the thought of Stefan

Wyszyński.¹ This fact became an inspiration to pose a question about the views of both authors on work and religion.

In order to understand T.W. Nowacki's stance, the historiosophical approach is required. This is where all his reflection on the work is immersed. Here, we come across a serious problem because it is difficult to clearly define what this historiosophy is. One thing is certain: it offers a conceptual framework for the considerations of the Polish educator of work.²

Although T.W. Nowacki failed to give a clear explanation of the essence of historiosophy, he constantly referred to it. It is a kind of philosophical vision of history in which all his analyses are embedded. As T.W. Nowacki confessed in one of the interviews conducted at the end of his life:

In philosophy, I was looking for the answer to the question: what is a "working man"? I found out that man is what he is owing to his work. Man created himself by working and striving to perform certain tasks. Philosophy gave me a view of the proper genesis of man and an insight into social and political structures that should foster his development.³

According to T.W. Nowacki, man began to exist as a result of the action of a certain undefined energy, which is still present in human work today. The author stresses that he does not mean physical energy at all. He writes on this subject as follows:

The most common mistake is to view human work from the position of physics as the transformation of energy. This is expressed by the formula for the product of force and distance. In fact, this notion can apply to the work of the heart or muscles, but not to the work of a person construed as a meaningful whole. Such a concept includes even a sleeping person as an employee. The essence of human work is not the transformation of energy or purely physical effort.⁴

¹ B. Mitkiewicz, *Wychowanie i praca w kontekście myśli społeczno-pedagogicznej Stefana Wyszyńskiego*, Sandomierz 2015, p. 159.

² Particular fragments of this historical story by T. Nowacki are not included in one source, but their elements can be extracted from various texts written by him, e.g.: T. Nowacki, *Praca ludzka. Analiza pojęcia*, Radom 2008; idem, *Tworząca ręka*, Radom 2008.

³ H. Noga, *Wychowywać przez pracę... Rozmowa z prof. Tadeuszem Waclawem Nowackim, filozofem i pedagogiem*, "Konspekt" 3-4 (2007), no. 30, <http://www.ap.krakow.pl/konspekt/30> [access: 8.06.2019]. Unless otherwise noted, all English translations are by the WTR.

⁴ Ibidem, p. 14.

What then distinguishes human work?

In his investigations on this subject, T.W. Nowacki refers to the theory of action created by Wojciech Jastrzębowski. This nineteenth-century representative of the philosophy of work characterized it as a force manifesting itself in fourfold ways. The creator of ergonomics called the first form of work-action a physical force; it reveals itself as movement, and its characteristic feature is that it is given to all living beings. The second one was defined as a sentient force. Thanks to it, the subject experiences and realizes that he is acting. As the third forceful work form, W. Jastrzębowski mentioned the power of thinking and stressed that animals and humans possess it on an equal footing. According to him, it is characterized by the fact that it makes it possible to analyse the activities performed. Only people are equipped with the last, fourth form of strength work. He called it the force of sacrifice and it was for him a *strictly* spiritual force. In his opinion, only a person can act with others in mind. This concept of forces was taken over by T.W. Nowacki and applied in explaining processes taking place in all living organisms on Earth.⁵

T.W. Nowacki not only borrowed the idea from W. Jastrzębowski, but also significantly expanded it. In the work-force described above, he sees the energy which made it possible to transform a hominid into a human being. The creator of the Polish pedagogy of work does not interpret this process as evolution. Rather, for him it is a certain mechanism whose action guides the process of becoming a human being from its archaic beginnings to the present day.

In explaining this mechanism, T.W. Nowacki refers to the description of the fight that a human being was engaged in against the forces of nature. This fight was necessary so that, first of all, man could free himself from the thrall of the forces of nature, and secondly, that he could control them. Mastery of the elements that threatened him allowed man to exert his spiritual energy: the intellect. T.W. Nowacki believed that this energy was the source of rational thinking, which in turn opened the way for man to create the world and transform it into himself. This new kind of creative struggle against nature is presented by T.W. Nowacki in the story of fire control.⁶ This description became for the author not only an image of the changes taking place in history,

⁵ Ibidem, p. 10.

⁶ T. Nowacki, *W poszukiwaniu paradygmatycznego modelu człowieka w pedagogice pracy*, "Pedagogika Pracy" 46 (2005), pp. 11–13. Nowacki explains that in this long process, mastering the fire is equally connected with the ability to ignite the fire (which previously appeared as a result of the forces of nature), so that it can be maintained or extinguished later. An equally important skill has become the ability to use the fire to heat caves, prepare food, which has also changed the man himself. Moreover, fire and its properties enabled man to

but also an explanation of how man discovered in himself work energy and started to subjugate it.

Writing about the changes taking place under the influence of work-energy, the creator of the Polish pedagogy of work points out that "it required the whole organism to tune in to perform difficult tasks. Work created man."⁷ A symbolic expression of this is the hand. Thanks to it, man discovered his humanity and began to produce such values as cognition, morality, aesthetics and religion.

A synthetic representation of the complex transformations that have taken place under the influence of work-energy is the following table.

Table 1. Conversions triggered by work-energy transformation

Forms of work-energy	Areas of objectification of work-energy	Human development stages
physical energy	cognition	<i>homo faber</i>
feeling	morality	<i>homo societans</i>
thought	aesthetics	<i>homo sapiens</i>
dedication	religion	<i>homo creator</i>

Source: own study.

The first column of the table contains four forms of work-energy, which have already been discussed above. Their objectification, however, is the four scopes: cognition, morality, aesthetics and religion, which are in the second

melt the first metal tools, the use of which in turn influenced changes in the universally understood work and human activity.

⁷ T. Nowacki, *W poszukiwaniu paradygmatycznego modelu...*, op. cit., p. 12. Explaining the successive stages of changes taking place in the human body, Nowacki writes further: "There was a process of deep transformations in the perception and executive systems of the nervous system, in the muscle systems. The structure of individual organs and the precision of their operation were improved, and the most important cooperation of the improved organs was improved, making the whole organism an efficient tool for implementing decisions. The process of transformation concerned not only the sensory organs, the nervous system, central and peripheral, as well as the hand, which, moreover, fulfils three functions: perception of sensations during its operation, the operation itself, requiring close cooperation of nerves and muscles, reception of signals from the central nervous system. This required the alignment of the whole body to perform difficult tasks. It required effort and a lot of work before the vertical position was finally established, before the actions of the nervous system: sensory perception, the analytical-synthetic work of the brain's nerve cells and the conductivity of impulses from the sensory organs to the brain and from the brain to the tendons did not achieve the precision necessary for human action;" *ibidem*.

column. In turn, human activity in these areas leads to the distinction of four forms of humanity, which are presented in the last column.

T.W. Nowacki's texts on work-energy provide two ways of interpreting it. The first one has already been characterized. It is worth reminding that it was the process related to the hominid. The second way concerns the issue of human being development. The stages of this development are presented in the third column in the table above. It contains ranges in which T.W. Nowacki sees the activity of particular forms of primary energy, thanks to which the conversions taking place in man have become possible.

In the process of these conversions in the human being, T.W. Nowacki distinguishes four forms and calls them respectively: *homo faber*,⁸ *homo societans*,⁹ *homo sapiens*¹⁰ and *homo creator*. All these four forms are created according to a similar mechanism. His understanding makes it possible to read horizontally the concepts contained in the table.¹¹ In order to explain this mechanism let

⁸ It is a being who, thanks to the fact that he can use his hands freely, can change natural materials found in the surrounding nature and give them new features. T. Nowacki referred to this activity as production. Thanks to it, man not only produces tools, but also thinks how he can use them effectively. T. Nowacki adds that the expression "working man" – *homo laboriosus* – better reflects this characteristic of the human species.

⁹ The next, higher stage of human development is called *homo societans*. It is connected with a specific human being's characteristic originating from the development of work-energy. According to T. Nowacki, it is expressed in the form of a language through which people can communicate and thus cooperate. The author adds: "It is only this [speech] that makes it possible to define with full conviction what distinguishes man from animals the most;" *ibidem*.

¹⁰ T. Nowacki, *W poszukiwaniu paradygmatycznego modelu...*, op. cit., p. 13. According to T. Nowacki, the third stage of development is well represented by the expression *homo sapiens*. He explains its meaning in the following words: "*Homo sapiens* is a very proud name. It suggests that a man has possessed the keys to secrets and can behave according to his knowledge. Meanwhile, there is a certain excess of knowledge in relation to the ability to behave on the scale of the species: here wisdom is called for." Thus, according to T. Nowacki, it is wisdom that allows man to define his own point of thinking and perception of the world. This, in turn, allows people to take their proper place both in relation to others and to the surrounding reality.

¹¹ In order to be able to explain this issue in more detail, it will be helpful to explain how the energy of work in man has developed. In the article *W poszukiwaniu paradygmatycznego modelu człowieka w pedagogice pracy* (In Search of a Paradigmatic Model of Man in the Pedagogy of Work) the author writes, among others: "The universe produced man, and man created the universe." Or more precisely: "Through work, man created himself and created his human world;" *ibidem*, p. 13. The quoted sentence allows us to see two dependencies: according to the first one, man shapes the world and the whole surrounding reality, while the second one states that the world and reality in turn shape man. Thus, the model of T. Nowacki's interpretation takes the following form: thanks to the relation between man and reality, man shapes his thinking, discovers his own existence. This is possible thanks

us look at the triad of terms contained in the first line of the table, namely: physical energy – cognition – *homo faber*. According to T.W. Nowacki, the process of alienation of work-energy led to the objectification of the area which is cognition. As a result of constant transformations, taking place under the influence of work between reality and man and man and reality, a creature named by T.W. Nowacki *homo faber* was created.

Turning to the issue of religion, it should be stated that in T.W. Nowacki's theory there are clearly two concepts of understanding what it is. The first one is illustrated by old Sumerian beliefs. Admittedly, in none of his works did T.W. Nowacki fully present this thought, but on the basis of short references one can say that religion was for him a derivative of the process of alienation (objectification) of work.¹² Such an approach to religion, which *de facto* boils down to its objectification, leads to the instrumentalization of religion.

The second understanding is related to Christianity. T.W. Nowacki distinguishes two radically heterogeneous trends in it.¹³ The first one can be given the adjective Christ-like. T.W. Nowacki places prayer and contemplation in it. Both these actions refer man to the metaphysical primordial source, that is God. T.W. Nowacki emphasizes that although Jesus knew from his own experience

to work-energy, since the main factor determining his existence and further development is work and work alone. Secondly, acting man proves that the driving force behind all his activity is the energy present in him, and without it he simply would not exist. This is also what the second dependence is about, that is, the whole mechanism of the world's development and thanks to it, man who can create and process his environment, deal with science, create morality, develop art and finally cultivate religion.

¹² This thought is similar in its assumptions to the Marxist concept of alienation. Is it possible to understand it that way? In a sense, yes. For T. Nowacki believed, like K. Marx, that work is not only the source of all human activity, but also the primary cause of everything that creates the human world. In religion, he saw mainly spiritual processes, which arise under the influence of tensions and emotional experiences in the human body. These processes take place under the influence of work-force. T. Nowacki, *Praca ludzka*, op. cit., p. 21.

¹³ *Ibidem*, p. 49. Nowacki writes: "Ancient capitalism disintegrating social relations was interrupted by social conflicts, the highest expression of which was the religious opposition in Palestine, bringing together those who were associated with the work of exploited craftsmen and farmers of slave status. The central link of this opposition, which had a religious, social, philosophical and moral character, was the teaching of Christ, who highly valued the moral value of manual labour. From a social standpoint, it was a revolution, leading to the re-discussing of the ancient notion of work, spreading this notion and nullifying its content, so that constructive prayers and work could be born from these critical processes. St Paul's operationalisation of the teachings of Christ led to the wiping out of the anarchist elements of this teaching, which continued in the communist implications of Christianity. It was only after these transformations that the Christian doctrine was accepted in the Roman Empire."

the toil of physical work, he indicated prayer (*vita passiva*) as the way to achieve salvation. T.W. Nowacki inclines more to the second way of thinking about religion. He calls it Pauline. From the encouragement to undertake physical work contained in St Paul's letters, T.W. Nowacki concludes that only thanks to work will Christians most perfectly fulfil their mission and deserve eternal life. This Pauline way of thinking about religion leads, just like the previous one, to its instrumentalization. Thus, it makes it possible to subordinate it to other areas.

T.W. Nowacki finds confirmation of his thesis concerning the role of work in religion in contemporary documents of the Catholic Church. In particular, he had a liking for the texts of Pope John Paul II and Stefan Wyszyński. T.W. Nowacki quotes a fragment of the encyclical *Laborem excersens*:

If one wishes to define more clearly the ethical meaning of work, it is this truth that one must particularly keep in mind. Work is a good thing for man—a good thing for his humanity—because through work man not only transforms nature, adapting it to his own needs, but he also achieves fulfilment as a human being and indeed, in a sense, becomes more a human being (LE 9).¹⁴

It is puzzling how T.W. Nowacki commented on the quoted sentence of the Pope. He writes: “this phrase, the weakening phrase *in a sense* apart, falls within the most radical philosophy of work.”¹⁵ One should wonder why this inconspicuous *in a sense* draws the author's attention and why it is so important to him. This is because religion is for him only an alienated form of work-energy, in other words: cult is an objectified work. Thus, leaving aside this *in a sense*, the nestor of the pedagogy of work first of all confirms his own thesis about the instrumentalization of religion, and can also distance himself from its transcendent dimension.¹⁶

The mechanism of alienation adopted by T.W. Nowacki leads not only to the conversions of forms of work-energy into science, morality, art and religion, but also determines the basis of human evolution. The stages of this process are illustrated in the third column of the table. The expressions contained in

¹⁴ Ibidem, p. 50.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ T. Nowacki, *Tworząca ręka*, op. cit., p. 6. According to T. Nowacki, it is thanks to work and on the work's margin that the world of human spiritual creations developed, which “are the result of impressions, experiences, emotions, thoughts, imagination and creative spiritual processes. This spiritual world is based on the experiences and material gains of human hands;” *ibidem*.

it show the path of conversions which, according to T.W. Nowacki, was followed by a human being.¹⁷ In the last stage it takes the form of a *homo creator*. When T.W. Nowacki writes about the creator, he does not mean a single man: he means the whole human species. A detailed consideration explaining this thread will be presented in the last part of the article.

God's work and man's work

In the introduction to the first edition of *Duch pracy ludzkiej* (The Spirit of Human Work), a book containing a compendium of S. Wyszyński's views on human work, we find the following words:

Walking through the streets of demolished Polish cities and towns, running along great roads and field paths, wandering among the ruins, rubble and shambles, looking at the ground ploughed with trenches, looking into our homes, into half-demolished houses where post-war misery lives in misery, penetrating into people's thoughts and hearts, feeling their desires – we hear one great wish for calm, persistent, fruitful, blessed work!¹⁸

It seems interesting why a Catholic priest in war-ravaged Poland thinks about work and the peace needed for it, rather than about prayer. The answer is given in *Duch pracy ludzkiej*, in which S. Wyszyński shows the sense of human action as seen from the standpoint of God's work. This original concept is worth getting acquainted with.

S. Wyszyński begins his reflections with an analysis of God's action. He refers to the biblical description of the creation of the world. In light of this, the distinguishing feature of God's work is the unity of thought and action. S. Wyszyński emphasizes that only the Creator acts in this way, while in the case of man we are dealing with the split between thought and act. S. Wyszyński writes, among others: "God is the beginning of all action, all movement, all work. God's *let there be* includes creative thought and execution simultaneously.

¹⁷ The reasons for such an evolution are seen in the hominid's conversions, which have already been mentioned before, i.e. the development of the creative properties of hands. T. Nowacki writes: "This property of having [free] hands makes us different from animals," idem, *W poszukiwaniu paradygmatycznego modelu...*, op. cit., pp. 18–20.

¹⁸ S. Wyszyński, *Zamiast wstępu do pierwszego wydania*, [in:] idem, *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, Warsaw 1991, p. 4.

From this first movement all movement begins, without which man cannot do anything.”¹⁹ The author of *Duch pracy ludzkiej* insists that:

It is worth having this image in front of your eyes at all times so as not to overestimate the fruits of your own work. For man does not create anything, but processes the ready-made gifts of God. Only God acts and creates in the proper sense of the word: man, on the other hand, is God’s co-worker, His helper.²⁰

S. Wyszyński recalls that: “In the past, it was said, ‘Do each one of you in your circle as the Spirit of God commands, and the whole thing will come out of it.’” Today people want to arrange this whole, they do not want to subject their fate to an unknown blind force.²¹ Reflecting on the reason for this state of affairs, he refers to the medieval understanding of work and admits that the theological reflection of the time was particularly focused on its moral side. In such an understanding, work was mainly interpreted as an obligation. It was counted among the virtues, while the avoidance of it was considered a manifestation of laziness and stigmatized, seeing in it a sin.

In *Duch pracy ludzkiej* S. Wyszyński explains that such a medieval position did not represent the full Christian dimension of work. The weakness of this approach was the lack of connection between human work and God’s work. Thinking about it, he wrote: “How can we talk about God and God’s ‘work’? The answer is found in the very beginning of the Bible, which describes in a vivid way untiring activity, the creative work of God.”²² The concept developed by S. Wyszyński could be called theology of work with emphasis on theology. As we know, this term means the study of God (*theos* – God and *logos* – word, knowledge). The adoption of such optics allows S. Wyszyński to look at human work as an activity whose beginning is the continuous action of God. He is not only someone who centuries ago created the world, but also – colloquially speaking – constantly strives for what is happening in it and with it. S. Wyszyński writes, among others: “Everything in the universe works by the power of God. If God denied the world his powers at least for one moment, everything would be plunged into deadness and into the shadow of death.”²³ According to S. Wyszyński, this peculiar actuality is a necessity resulting from faith: “We

¹⁹ S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, p. 11.

²⁰ *Ibidem*, p. 13.

²¹ *Ibidem*, pp. 9–10.

²² *Ibidem*, p. 15.

²³ *Ibidem*, p. 11.

look at the world through too secular eyes. We watch the manifestations of work, but we do not see the thought and hand of the manager."²⁴

If only God acts, who is man and what is his job? Answering the first part of this question, S. Wyszyński refers to Christian anthropology. In the light of this anthropology, man is above all a creature of God, a rational being whose task is to cooperate with the Creator. With regard to this cooperation, S. Wyszyński writes:

The execution (...) of his plan in detail [God] entrusts to man, a rational being, who, with the help of prudence, is to cooperate in bringing all creation to fulfil God's plan. To this end, God has prepared man to be his co-worker, giving him the rational will to know and carry out God's intentions. God has indicated to him the purpose of the work and gave him a strong incentive to do it.²⁵

It is worth recalling the command that man received from God in Eden: subdue the earth (Gen 2:15). The Creator did not include a work order in it, but, more importantly, he showed man how to fulfil his own humanity.²⁶ Man can misappropriate God's command when he improperly uses technology which, instead of serving him, degrades him to the role of an instrument. Thus, the work carried out by technical means becomes an idol. In these conditions, a person surrenders, according to S. Wyszyński, to the dominion of forces lower than him, and above all gives up reflection. It is this ability that not only distinguishes him from other creatures, but also constitutes the foundation of human work.²⁷

Contrary to what T.W. Nowacki wrote about Christianity, S. Wyszyński derives the sense of human action from God's work. He writes, among others:

Christianity has a more complete view of work: if it exalts and elevates it, it is not because in work man finds the means to feed himself, but also because

²⁴ Ibidem, p. 34.

²⁵ Ibidem, p. 13.

²⁶ S. Wyszyński writes: "Man's task is to continue to humanize the earth, for 'when the seal of man's hands is reflected on the face of the earth, it becomes worthy of God, for only man is called to turn the earth to God';" *ibidem*, p. 36.

²⁷ With the enormous increase in the importance of human work, people have fallen into the trap of over-emphasizing its economic aspect. This one-sided view of work is, in his opinion, based on the fact that the value of work is assessed mainly from the material point of view, ignoring everything that it contributes to the spiritual development of the human person. In S. Wyszyński's opinion work's efficiency has become too dominant in reflection on work. This is connected with the fact that man was subjected to the laws of technology to such an extent that human work has lost its reasonable feature.

work is the duty of the rational being – man – that it is the way to reveal and develop all spiritual gifts.²⁸

He explains that God placed two goals in human work. The first is to improve things, while the second is to improve the working man. Their simultaneous realization will allow for social and economic as well as moral and religious progress. The lack of this realisation proves that although modern man works, he does not actually change the world or himself. This “alienation” leads to a misappropriation of God’s plan. Is it possible to change it? S. Wyszyński answers:

The advice is as follows: break with the view that work has only one goal: to satisfy the existential needs. Return to the only proper judgment, according to which work is not so much a sad necessity, not so much a rescue from hunger and cold, as a need of the rational nature of man, who through work gets to know himself fully and expresses himself completely.²⁹

To read the Catholic essence of the relationship between work and religion it is necessary to take into account the person of Jesus Christ. S. Wyszyński notes that Jesus, being the Son of God, is also a man who was accompanied by work throughout his earthly life. He knew its meaning and role well because he worked physically for many years. Jesus was above all the Son of God who read God’s plan and knew perfectly well how to understand the Father’s action. In this context, S. Wyszyński writes that God: “made His Son the strongest model, whom He gave us as an example of obedience to the Father.”³⁰ In interpreting the above words, it should be emphasized that they confirm, first of all, that the Son of God had the same nature as the Father, and moreover, he also had the same power of action: “My Father is at work until now, so I am at work.” (J 5,17). Nevertheless, being human, Jesus not only allows himself to be attracted to the Father’s action, but more importantly, he voluntarily remains always obedient to Him.³¹ It was in Jesus’ obedience to the Father that S. Wyszyński discovered a valuable clue: only when man understands the true meaning of Jesus’ mission, which consists in the unity with the Father’s action, will he take the first step on the road to include his work in the act of God. This inclusion is fully achieved through prayer. S. Wyszyński stresses that prayer and work

²⁸ Ibidem, p. 18.

²⁹ Ibidem, p. 21.

³⁰ Ibidem, p. 14.

³¹ Ibidem, p. 19.

(*ora et labora*) enable man to cooperate with God's work. He writes about it in the following words: "the whole world, with all the phenomena and forces, with all the powers that reveal themselves to us, all this is connected to God by some invisible transmission belts, on which God's power and strength run towards us."³² When this reference is missing, human action will be reduced to an economic dimension only.

Should a person take any actions of his own, or should he take a passive attitude? S. Wyszyński answers: "Man is called not only to admire God. God has called us to cooperate. *You too go into my vineyard* (Mt 20:4). God's vineyard is the world and all that is happening in it. We are to take part in God's work."³³ In other words, according to S. Wyszyński, man's task is to take up every activity, every work, but it should be done according to God's will. For S. Wyszyński, the fulfillment of God's will becomes the essence of religion and this is where the deepest sense of work is hidden.

In *Duch pracy ludzkiej* S. Wyszyński adds:

It has become a proverb 'Pray and work!' This is a difficult thing to do, though. Because conscientiousness fights here with attention turned to God. When we do our work with all our hearts, we forget about the whole outside world; even more so in prayer.³⁴

It follows from these words that prayer is a contemplative union with God's will. Thanks to this union, one learns what God's action is and, equally importantly, is able to trust in God. On the other hand, trusting oneself consists in making a commitment, making a declaration to God. Man should remember that the Creator has made him his collaborator and wants him to carry out the mission entrusted to him. S. Wyszyński suggests:

Working people have a habit of starting every difficult activity with prayer. Today, the farmer still kneels down on the field before sowing; with a scythe he makes a sign of the Holy Cross at the beginning of the harvest. The common custom of giving a benediction to our workshops and houses is a distant echo of the living faith in God's help.³⁵

³² Ibidem, p. 11.

³³ Ibidem, p. 34.

³⁴ Ibidem, p. 43.

³⁵ Ibidem, p. 46.

This means that only through such work, which man freely offers to God in prayer, does the most powerful bond between the creature with the Creator come into being.³⁶ In this way man becomes God's true co-worker. In S. Wyszyński's understanding, God gives a man the highest dignity by making him his son; the same belief allows the author to say about man that he is "a child of God."

The idea of humanity and personality

Both presented concepts are concluded with a similar thought about the role of man in the work process and the place of religion in it. This thought is captured in similar expressions developed by the authors: *homo creator* and "child of God." Despite many common features, both concepts have fundamental differences. How should they be understood?

In interpreting T.W. Nowacki's thought, it should be emphasized that he pays attention to the improvement of the technical side of the work by an additional dimension. The aim of this is to take into account the humanistic-philosophical aspect (wisdom) in the ongoing technical development. In this context, it is also worth asking what role is assigned to the *homo creator* in this process. The table presented above shows that for T.W. Nowacki the *homo creator* is the last stage of human development. Yet, it would be wrong to think that this is the final stage of this process. T.W. Nowacki defines the notion of *homo creator* first of all as someone in whom holistic thinking about man is contained. For him, a *homo creator* is someone who not only thinks technically like a *homo faber* or takes into account social and axiological elements like *homo societas* and values and thinks like *homo sapiens*. Secondly, he does not see as *homo creator* someone who is a product of creationism, commonly understood as technical development. This is because in the thought of creationism T.W. Nowacki exposes the fact that this constant technical development has no specific purpose and is carried out in many directions. In his reflections T.W. Nowacki does not ask about technology, but about a man who needs orientation. That is why the author points to the necessity of extending technical thinking with aspects

³⁶ "This relationship can be further strengthened by turning the object of our work to God. The way in which we can do this will be very different, depending on our ability to control ourselves, our thoughts, our attention, our feelings during work performance. By practicing our attention, we can make it possible for us to adore God not only constantly, but with each almost separate act of work. It will be a constant and true offering of oneself and one's work to God in the proper sense of the word. For in every sacrifice there is a sacrifice of time, strength and some material good to God;" *ibidem*, p. 49.

of wisdom. Wisdom is not possessed by a particular person, but by a species. Thus, a *homo creator* is not a concrete man, but a species in which the idea of humanity should be shaped and applied to people.

S. Wyszyński's reasoning is completely different: for him humanity (understood by T.W. Nowacki as a feature common to all) is not connected with the species, but with personality. In order to explain how he understands this notion, let us quote the words spoken by him to the Catholic intelligence:

God created each of us in image and likeness – individually. God does not know or recognize "serial" production. He is too rich, creative, intelligent to allow himself to be reproduced. God does not reproduce human beings. God can afford each of us to be "himself," "person," "individuality," "personality," not just an individual numerically and statistically defined.³⁷

What is equally important, S. Wyszyński reminds us that in order for a man to discover who he is, he should ask about his purpose, and more precisely about where he is and where he is going. This goal for the author is of course God who created man. S. Wyszyński stresses that the recognition of the Divine origin is nothing imposed on man but is dependent on his will. To express the dignity of the person who accepts such an argument, he uses the term "child of God."

S. Wyszyński finds two extremely important dimensions in this last notion, namely: "development of personality" and "poverty of one's own personality."³⁸ The first one is connected with the temporality and emphasizes individuality and possibility of acting in accordance with a vocation that is accepted and recognized by man. The second relates to eternity. S. Wyszyński reminds us that through his action, rooted in the threefold mission of Christ, man should reach the ultimate goal, i.e. God from whom he comes.³⁹ Referring to these two dimensions, he also notes that such a religious interpretation allows the work of man to be incorporated into the work of God.

To sum up: T.W. Nowacki sees in his work the power that makes it possible to shape in man the idea of humanity, which he understands as a species feature. For S. Wyszyński, on the other hand, the work done by man is a chance to be involved in God's action. This inclusion means permeating work with prayer

³⁷ S. Wyszyński, *Bóg człowiekiem, aby człowiek był... Bogiem*, [in:] idem, *Idzie nowych ludzi plemię... Wybór przemówień i rozważań*, Poznań 2001, p. 48.

³⁸ Idem, *Prymat człowieka na globie*, [in:] idem, *Idzie nowych ludzi plemię...*, op. cit., p. 43.

³⁹ There are three missions: priestly, that is, being in the service to God; royal, that is, ruling over the world; and prophetic: witnessing to one's faith.

(religion). Work interpreted as participation in God's action is the creation of personality.

Conclusions

The presented text shows only in a fragmentary way the thought of the nestor of Polish pedagogy of work of T.W. Nowacki and Cardinal Stefan Wyszyński. This short presentation – focusing on human work – reveals the richness of intellectual achievements of both authors. It also reveals clear differences in the image of man proposed by them as a being endowed with an exceptional destiny and vocation, which is human work. The thoughts of both authors are inspiring. First, they can encourage further reflection on the proper understanding of the relationship between work and religion. Second, the religious perspective applied in modern pedagogy can enrich all and any such problems, like the relation between work and science, or ethics or art. The Cardinal's thought exists in the space of social knowledge as one of many propositions and may constitute an important theoretical reference which allows us to better understand and describe the condition of contemporary man.

References

- Baraniak B., *Antropocentryczna wizja pracy Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, [in:] *O społeczeństwie, wychowaniu i pracy w myśli Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, L. Marszałek, A. Solak (eds.), Warsaw 2010, pp. 141–149.
- Fel S., Wódka M., *Kardynał Stefan Wyszyński (1901–1981). Myśl społeczna*, Lublin 2017.
- Furmanek W., *Cechy pracującego człowieka obiektem badań współczesnej pedagogiki pracy. Inspiracje kard. Stefana Wyszyńskiego*, [in:] *O społeczeństwie, wychowaniu i pracy w myśli Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, L. Marszałek, A. Solak (eds.), Warsaw 2010, pp. 103–114.
- Kwiatkowski S., *W kręgu imperatywności pracy ludzkiej*, [in:] *O społeczeństwie, wychowaniu i pracy w myśli Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, L. Marszałek, A. Solak (eds.), Warsaw 2010, pp. 125–128.
- Lukasik J.M., Koćwin A., *O wartości pracy. Recepcja myśli społecznej Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, "Labor et Educatio" 1 (2013), pp. 31–44.
- Mazur J., *Podmiotowy aspekt ludzkiej pracy w myśli Prymasa Tysiąclecia*, [in:] *Kardynał Stefan Wyszyński (1901–1981). Myśl społeczna*, S. Fel, M. Wódka (eds.), Lublin 2017, pp. 31–47.
- Mitkiewicz B., *Wychowanie i praca w kontekście myśli społeczno-pedagogicznej Stefana Wyszyńskiego*, Sandomierz 2015.

- Noga H., *Wychowywać przez pracę... Rozmowa z prof. Tadeuszem Waclawem Nowackim, filozofem i pedagogiem*, "Konspekt" 34/30 (2007), <http://www.ap.krakow.pl/konspekt/30/index.php?i=002> [access: 8.06.2019].
- Nowacki T.W., *Praca ludzka. Analiza pojęcia*, Radom 2008.
- Nowacki T.W., *Tworząca ręka*, Radom 2008.
- Nowacki T.W., *W kręgu historii filozofii pracy*, [in:] *O społeczeństwie, wychowaniu i pracy w myśli Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, L. Marszałek, A. Solak (eds.), Warsaw 2010, pp. 117–123.
- Nowacki T.W., *W poszukiwaniu paradygmatycznego modelu człowieka w pedagogice pracy*, "Pedagogika Pracy" 46 (2005), pp. 9–11.
- Wyszyński S., *Bóg człowiekiem, aby człowiek był... Bogiem*, [in:] *Idzie nowych ludzi plemię... Wybór przemówień i rozważań*, Poznań 2001, pp. 46–50.
- Wyszyński S., *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, Warsaw 1991.
- Wyszyński S., *Prymat człowieka na globie*, [in:] *Idzie nowych ludzi plemię... Wybór przemówień i rozważań*, Poznań 2001, pp. 42–45.

BARTOSZ MITKIEWICZ (REV. DR) – presbyter of the Archdiocese of Wrocław. In 2015 he defended his doctoral thesis entitled *Wychowanie a praca na tle myśli społeczno-pedagogicznej Stefana Wyszyńskiego* (Upbringing and Work Against the Background of Stefan Wyszyński's Social and Pedagogical Thought) at the University of Special Education in Warsaw. Since 2015 he has been a lecturer at the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław. He is a diocesan pastor of the 'Opus of New Millenium' Foundation. His scientific interests are focused on andragogy and gerontology.

Grzegorz Kubski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Pedagogiczno-Artystyczny, Polska
grequ56@wp.pl
ORCID: 0000-0003-3930-3001

O wyobraźni autora traktatu *Ojciec nasz*

On the Imagination of the Author of the Treatise *Our Father*

ABSTRAKT: Polish Romantic philosopher August Cieszkowski wrote an exegesis and historiosophical treatise *Our Father*, a commentary on the Lord's Prayer, based on the interpretation of hundreds of Bible verses. Polish linguists pointed to the literary values of this text, and this implies a question of the author's imagination. The article takes into account the view of imagination explicitly expressed by the philosopher and implied by his text. The final part of the article describes some features of imagination reflected in the treatise. Cieszkowski's work has a lot in common with the poetry of the great Polish national romantic poets: the author treats them as prophets (he also considers scholars to be such). Still, statements in the text about imagination, which is fundamental in the case of poetry, are rather rare. There are even sporadic remarks that marginalize this spiritual power. Instead, there are assertions about the value of statements that lead man to God by moving his feelings. These are sermons and church songs. Many fragments of *Our Father's* rhetoric come close to such preaching paradigms. The category of theological imagination contained in the analysis of *Our Father* allows us to consider the type of the author's imagination as clearly theological. It confirms the perceptive function of imagination based on faith: history is a reading of God's Revelation. The interpretative ability aims at proclaiming the "Holy Spirit, the Eternal King." The ethical commitment marks the cognitive role of imagination. The discourse constantly oscillates between "already" and "not yet" of the era of the Holy Spirit.

KEYWORDS: Holy Scripture, exegesis, history of literature, romanticism, August Cieszkowski, aesthetics, imagination, theological imagination

ABSTRAKT: Polski filozof romantyczny August Cieszkowski pisał traktat egzegetyczny i zarazem historiozoficzny – *Ojciec nasz*, komentarz do Modlitwy Pańskiej, oparty na interpretacji setek wersetów biblijnych. Poloniści wskazywali na wartości literackie tego tekstu, a to implikuje kwestię wyobraźni autora. W artykule uwzględniono eksplicitnie wyrażony przez filozofa oraz implikowany jego tekstem pogląd na temat wyobraźni. W końcowej części artykułu opisano niektóre cechy wyobraźni odzwierciedlone

w traktacie. Dzieło Cieszkowskiego ma wiele wspólnego z poezją wieszczów, autor traktuje ich jako proroków (za takich uważa również uczonych). Mimo to nie ma w tekście obszerniejszych stwierdzeń na temat wyobraźni – podstawowej w wypadku poezji. Nawet padają sporadyczne uwagi marginalizujące tę władzę duchową. Są za to stwierdzenia o wartości wypowiedzi, które przez poruszenie uczuć prowadzą człowieka do Boga. To kazania oraz pieśni kościelne. Niejeden fragment *Ojciec nasz* retoryką zbliża się do takich kaznodziejskich paradygmatów. Kategoria wyobraźni teologicznej w analizie *Ojciec nasz* pozwala uznać typ wyobraźni autora za ewidentnie teologiczny. Potwierdza spostrzeżeniową funkcję wyobraźni opartą na wierze – historia jest odczytywaniem przez treści Objawienia Bożego. Interpretatywna zdolność zmierza do proklamowania „Ducha Świętego Króla wiekiustego”. Zaangażowanie etyczne znamionuje kognitywną rolę wyobraźni. Dyskurs ciągle oscyluje między „już” a „jeszcze nie” ery Ducha Świętego.

SŁOWA KLUCZOWE: Pismo Święte, egzegeza, historia literatury, romantyzm, August Cieszkowski, estetyka, wyobraźnia, wyobraźnia teologiczna

„Gra wyobraźni”

Gdy się czyta *Ojciec nasz*, dzieło życia Augusta hr. Cieszkowskiego, to jakże inne doświadczenie towarzyszy lekturze w porównaniu z wcześniejszymi jego publikacjami. Te wcześniejsze, w języku niemieckim, wydobywają przejrzystość wyводу, „składnię” argumentowania, unikanie zagęszczenia intertekstualnych relacji. Wszystko jak przystało na absolwenta czołowej ówczesnie berlińskiej filozofii. Wraz ze zmianą języka wypowiedzi na polszczyznę myśl jego staje się w istocie „nakazowa w formie i konieczna do spełnienia w treści wyrazu”, jak to lapidarnie ujął Kazimierz Wojnowski¹. Nakazowość i apel organizują w objaśnianiu Modlitwy Pańskiej ekspresyjną ramę wyводу; porbrzmiewa podniosły ton, jak tutaj:

A na końcu jednak Wiara w Syna człowieczego, pomimo jej rozgłoszenia po całym obszarze ziemi, miała zostać tak podkopaną i zwątloną, iż spytać by się można, azaliż jest jeszcze na ziemi.

A na jej miejscu, jako za dni Noego lub za czasów Lotowych, wiara w mamonę i egoizm panowanie swoje rozpostrzeć miały tak, że „wszyscy od najmniejszego do największego udali się za łakomstwem”.

¹ K. Wojnowski, *August hr. Cieszkowski*, [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, Poznań 2007, s. 29.

Któż w tych wszystkich już powyżej przytoczonych tekstach nie uzna mistrzowskiego rysu naszej Epoki? Któż się przy jej ujściu być nie poczuje? A jeśli by się znaleźli tak zapamiętali między nami szaleńcy, którzy by ociągali się, chcieli walczyć z tym ujściem, którzy by żałowali przeszłości, jak Izraelici na puszczy, w drodze do ziemi obiecanej za garnkami Egipskimi tęsknili, a spoglądając wstecz chcieli cofać fale czasu – tym dość będzie zawołać za Zbawicielem: „Pamiętajcie na żonę Lotową”! (III, 20)²

W narracji Cieszkowskiego słowo biblijne obrasta w wyrazy przepełnione emocjami, żywe, nalegające – z wyraźnym ujawnianiem ocen doświadczanego świata, który ma być światem odbiorcy. To już nie język berlińskich akademików, lecz poruszające sumienia, działające bardzo własnym kolorytem słowo kolejnego Piotra Skargi. Kaznodziejskie – miejscami – oraz zwracające uwagę na samą sztukę mówienia (pisania), na misterne układanie rozbudowanych okresów. Właśnie – zwracające uwagę odbiorcy na swą przynależność do rejonów sztuki słowa. Dla pokolenia autora kwintesencją takiej sztuki była oczywiście poezja, ale też za jego pokolenia proza zdobyła sobie nie gorszą pozycję w królestwie literatury pięknej.

Dziś nie pamiętamy, że pokolenie następne po romantykach odbierało *Ojciec nasz* jako utwór literatury pięknej. Leopold Caro nazwał ten traktat „poematem filozoficznym”, o uznanie dla jego wybitnej literackości zabiegali Stanisław Tarnowski i Ignacy Chrzanowski³. Postulaty docenienia tych wartości w dziele Cieszkowskiego słusznie wspierali porównaniami z francuską krytyką literacką, która poświęcała uwagę dorobkowi Josepha de Maistre’a czy ks. Lamennais’go⁴.

Lecz jeśli tak, to uczeni wrażliwi na literackość *Ojciec nasz* – jakkolwiek szeroko rozciągano jej pojęcie w XIX wieku i na początku XX – wprowadzili pewien niepokój do lektury tego traktatu. Wszak literackość to produkt przede wszystkim – jak uważano – wyobraźni, a nie trzeźwo kalkulującego rozumu. I nie przede wszystkim do rozumu przemawiający, ale przecież do wyobraźni

² Cytuję wydanie: A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 1–3, Poznań 1922–1923. Odwołując się do tej edycji, numer tomu oznaczam za pomocą cyfry rzymskiej, a po przecinku podaję numer strony (cyframi arabskimi, w wypadku zaś traktatu *O drogach Ducha*, opublikowanego w t. 1 cytowanego tu wydania *Ojciec nasz*, strony wskazują cyfry rzymskie po przecinku). Przy cytowaniu pomijam obecne we wspomnianej edycji wyróżnienia kursywowe, gdyż wprowadzają one skomplikowaną intertekstualną grę etymologiczną, której sens wymagałby dodania do niniejszego artykułu jeszcze rozbudowanego komentarza pobocznego, bardzo odbiegającego od prezentowanej tutaj sprawy.

³ I. Chrzanowski, *Ojciec nasz Augusta Cieszkowskiego*, Warszawa–Kraków [b.r.w.], s. 9, 12, 17.

⁴ Tamże, s. 12.

znowu, do uczuć i sumień adresatów, aktywizujący wspomnienia i uruchamiający marzenia. Poznawcza wartość wspomnienia (sposstrzeżeń zmysłowych) i marzenia była niezbyt wysoka. Jakoś wbrew temu mówi zbuntowany główny bohater III części *Dziadów*. Mówi jako poeta, świadom, że jego deklaracje będą i tak kwestionowane:

Czyż nie umiem odróżnić marzeń od pamięci?
Chyba mnie wmówią, że moje więzienie
Jest tylko wspomnienie,
Mówią, że senne czucie rozkoszy i kaźni
Jest tylko grą wyobraźni; –
Głupi! zaledwie z wieści wyobraźnią znają
I nam wieszczom o niej bajają!
Byłem w niej, zmierzyłem lepiej jej przestrzenie
I wiem, że leży za jej granicą – marzenie.
Prędzej dzień będzie nocą, rozkosz będzie kaźnią,
Niż sen będzie pamięcią, mara wyobraźnią.
(...)
Nie mogę spocząć, te sny to straszą, to łudzą;
Jak te sny mnie trudzą.
(A. Mickiewicz, *Dziady*, cz. 3, *Prolog*, ww. 75–87)

Zresztą powyższy monolog Więźnia Gustawa ma przewrotną wymowę, albowiem „gra wyobraźni” w koncepcjach nie byle kogo, bo samego Immanuela Kanta nie miała negatywnych odniesień, gdy dotyczyła poezji. Oczywiście, w romantyzmie niepomiarnie wzrosło ranga poznawczych możliwości osiągniętych środkami sztuki. Jednak nie wzrosło aż tak radykalnie na obszarze przekonań co do wartości poznania rozumowego, dalej wiernie praktykowanego w działalności filozoficznej (i u ortodoksyjnych teologów). Tymczasem polot narratora *Ojciec nasz* nie bywa zbyt rygorystycznie studzony, bo jakby ciągle nade wszystko pragnie on porwać odbiorcę w rejony swoich duchowych uniesień. Polot – uznawany za stosowny u poetów. Owszem, autor korzysta ze środków wyspecjalizowanych w nauce, ale posługuje się nimi w rozprzestrzenianiu pewnego niemal mistycznego zapału. Bo przede wszystkim pisze dzieło religijne – i nie chce być letni ani nie chce letnich serc odbiorców.

Dyskurs religijny

Szczególnie od połowy ubiegłego stulecia dzieło życia Augusta hr. Cieszkowskiego, traktat *Ojciec nasz*, bywa najczęściej odbierane jako przede wszystkim tekst historiozoficzny, czyli kwalifikujący się do spuścizny na obszarze piśmiennictwa filozoficznego. Takie – jak sądzę zawężone – spojrzenie nie towarzyszyło temu traktatowi od zawsze. Inne kryteria decydowały przy wspomnianej już próbie oceny jego literackości. Bo gdy Ignacy Chrzanowski będzie obstawał przy zdaniu, że oto mamy „jedno z najwspanialszych dzieł, jakie przez wieki cała literatura polska wydała”, podkreślać będzie, iż ono „należy nie tylko do literatury filozoficznej, mianowicie do historiozofii, ale także – w dużo jeszcze większym stopniu niż *Prelekcje paryskie* – do religijnej”⁵. W odczytaniach dzisiejszych znawców ten aspekt bywa znów należycie uwzględniany⁶.

Bardzo wczesnie pojmowano traktat Cieszkowskiego jako tekst religijny, jako wypowiedź teologiczną, nawet jako „księgę symboliczną nowej wiary”⁷. Owo pojmowanie skupiało się z kolei w dużym stopniu na zgodnościach i rozbieżnościach z katolicką doktryną, jakie zauważali teologowie, wczytując się w tezy Cieszkowskiego. Przy czym ponieważ jego dzieło nie jest systematycznie uporządkowane pod tym względem, wspomnianym tu próbom klasyfikowania traktatu towarzyszył niewątpliwy opór materii badanego przez nich tekstu. Ale obecność tych głosów w odbiorze traktatu, i to głosów nawet czołowych polskich pisarzy teologicznych, takich jak książe Władysław Hozakowski, Teofil Gapczyński czy później Eugeniusz Dąbrowski⁸, świadczy o tym, że interesujące

⁵ I. Chrzanowski, *Ojciec nasz...*, dz. cyt., s. 3, 12.

⁶ Np. S. Pieróg, *Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji Ojciec nasz Augusta Cieszkowskiego*, [w:] *August Cieszkowski. W setną rocznicę śmierci*, B. Markiewicz, S. Pieróg (red.), Warszawa 1996, s. 115–126; A. Wawrzynowicz, *Ojciec nasz jako projekt praktycznej realizacji idei historiozofii Cieszkowskiego*, „Kronos” 1–2 (2009), s. 308–326.

⁷ Tak dzieło Cieszkowskiego, wprawdzie po zapoznaniu się tylko z opublikowanym wtedy fragmentem, określił w 1850 roku recenzent podpisujący się X.Y.S. („Tygodnik Kościelny” 4 [1850], s. 28). Z punktu widzenia teologii odczytywali jeszcze traktat *Ojciec nasz* m.in.: J.R., *List jawny do Autora dzieła Ojciec nasz*, „Krzyż a Miecz” 3 (1850), s. 21–33; A.N., *List drugi jawny do Autora dzieła Ojciec nasz*, „Krzyż a Miecz” 24 (1850), s. 189–190; W. Hozakowski, *August Cieszkowski*. *Ojciec nasz*. Wezwanie, „Dziennik Poznański” 1900, nr 271–275; T. Gapczyński, *Cieszkowskiego Ojciec nasz (tom 3) wobec nauki Kościoła katolickiego*, odb. z „Przeglądu Kościelnego” 4 (1903); E. Dąbrowski, *Pojęcie Trójcy Świętej u Augusta Cieszkowskiego*, „Przegląd Teologiczny” 2 (1927), s. 119–141, 3 (1927), s. 288–306.

⁸ Wprawdzie obszerna praca ks. E. Dąbrowskiego o Cieszkowskim była w istocie dysertacją doktorską z filozofii, ale analizy naszego wybitnego bibliisty dotyczą w niej w istotnym zakresie i znaczeniu kwestii teologicznych.

ich tezy teologiczne właśnie uznawali za zasadnicze dla treści i przesłania odczytywanego tekstu.

Zresztą samo ukształtowanie dyskursu traktatu prowadziło w sposób niemal konieczny do respektowania takiej drogi lektury. Prowadziło przede wszystkim dlatego, że główną osią kompozycyjną wypowiedzi Cieszkowskiego było sukcesywne komentowanie werset po wersecie Modlitwy Pańskiej, więc fragmentu Pisma Świętego, i to jakże wyeksponowanego w wielowiekowym nauczaniu Kościoła, a także w pobożnej praktyce wszystkich chrześcijańskich denominacji. Respektowanie przez autora takiego układu wypowiedzi każe zatem odnosić ją do gatunkowego kontekstu tzw. *expositionis*, komentarza ciągłego, konwencji stosowanej przez egzegetów od czasów starożytnych, a żywotnej oraz produktywnej również w XIX stuleciu – jak i za naszych czasów. Co więcej, w samym tekście występują stwierdzenia, które wprost wskazują na inspirowanie się regułami *expositionis* – do tego jeszcze w jej wersji spetryfikowanej przez katolickie Magisterium. „Wykład”, czyli właśnie *expositio* – to określenie wobec stosowanej przez siebie procedury wyjaśniania Pisma Świętego podaje sam autor traktatu, dodając, że przedsięwzięcie ją „za pomocą szczegółowego rozbioru każdej z osobna prośby” (I, 28). Zaznacza również, iż:

rozpatrzywszy się dokładnie w Ekonomii Objawień Bożych, uznamy w końcu, że nawet z ową na pozór nieskładną Tradycją, pod światłem tejże Ekonomii uważaną, do zgodnych dochodzimy wypadków i że *Consensus Patrum*, do którego Kościół słusznie się odwołuje, bynajmniej nie przeciw nam, ale za nami przemawia (II, 310–311).

W owej deklaracji nawiązuje zatem do konwencji katolickiej egzegezy biblijnej, w której obowiązują osadzenie interpretacji w Tradycji oraz respektowanie zasady analogii wiary, za której bliskoznaczne określenie można tu uznać „światło Ekonomii Objawień Bożych”. Oprócz argumentów czerpanych z Pisma Świętego, z Ojców Kościoła czy tekstów teologicznych pożytkuje się także ustaleniami nauk ludzkich, jak to kiedyś określano, przy czym po wiele dowodów sięga do samej historii. Ale też trzeba wiedzieć, że i to postępowanie autora znajduje paralelę w konwencjach potrydenckiego dyskursu teologicznego, a ściślej – w konwencjach konstruowania dowodów teologicznych dookreślonych teoretycznie przez Melchiora Cano⁹. Oczywiście Cieszkowski bardzo daleko,

⁹ J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1995, s. 20–22.

a całkiem po swojemu reinterpretuje ustalone formy katolickiej wypowiedzi teologicznej¹⁰.

„Ekonomię Objawień Bożych” można zatem odczytać jako określenie bliskoznaczne „analogii wiary”, lecz już nie równoznaczne, gdyż owa „ekonomia” jest przez Cieszkowskiego utożsamiona z objawianiem się Boga coraz bardziej w kolejnych trzech erach historii (erze Boga Ojca, erze Syna i właśnie nadchodzącej erze Ducha Świętego), które oto opisuje w swojej historiozoficznej koncepcji. Jak dosyć powszechnie wiadomo, wypowiada się w swym dziele także jako jej rewelator – o-głosiciel z natchnienia Bożego, co jednoznacznie formułuje w słowach pełnej romantycznej żarliwości *Modlitwie wstępnej*¹¹. W ten sposób rozwija ideę objawienia „ewangelii wiecznej”, „objawienia Objawienia”, sformułowaną niegdyś w teozofii Josepha de Maistre’a (II, 386–387).

Oprócz tego znajdujemy w traktacie, wprawdzie niektóre nieobszernie tylko zaznaczone, tak podstawowe dla dyskursu teologicznego tematy jak trynitarny, *theopneustii*, czyli nadprzyrodzonego natchnienia Pisma Świętego, sprawowania sakramentów świętych oraz rzeczy ostatecznych. Jednak ta ostatnia sprawa jest wskazywana przez autora jako taka, której nie będzie omawiał, gdyż jemu chodzi o „przyszłość świata”, naszej planety, kosmosu, nie zaś „absolutnej Eschatologii, tj. nauki o rzeczach absolutnie ostatecznych, pozaludzkich, pozahistorycznych, pozaplanetarnych”, a te będą w pełni objawione dopiero na końcu trzeciej ery dziejów, tej, która dopiero się zaczyna (I, 203). Co do koncepcji Boga, sam nazywał ją „monopanteizmem”, czyli syntezą monoteizmu i panteizmu (II, 413). Jest to po prostu panenteizm, choć upodrzedniony wobec zdecydowanie zaprezentowanego stanowiska trynitarnego (II, 376). Refleksje sakramentologiczne są w traktacie niemal szczątkowe. Zauważyć można przede wszystkim dużą rezerwę autora do praktyki spowiedzi świętej (III, 231), lecz jego przekonanie o skutkach pokuty i nawrócenia nie tylko dla jednostki, ale i społeczności podzieliłby zapewne każdy chrześcijanin. Już w tym krótkim wyliczeniu spraw ogarnianych uwagą w *Ojciec nasz* odzwierciedla się zamysł tego dzieła – zaznaczanie jego przede wszystkim teologicznych koneksji. Współczesny nam uczony definiuje te koneksje jako „metafizyczną stylistykę i mistyczno-religijną formę”¹².

¹⁰ Poświęcam temu uwagę w monografii: *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach*. August Cieszkowski, Walerian Serwatowski, Poznań 1995, s. 28–47.

¹¹ Dokładniej interpretuję ją w artykule: *Wieszczę modlitwy filozofów* („*Ojciec nasz*” Augusta Cieszkowskiego i „*Panteon wiedzy ludzkiej*” Bronisława Trentowskiego”), [w:] *Religie i religijność w literaturze i kulturze romantyzmu*, E. Kasperski, O. Krysowski (red.), Warszawa 2008, s. 127–146.

¹² K. Wojnowski, *August hr. Cieszkowski*, [w:] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, Poznań 2007, s. 29.

Historiozoficzna myśl Cieszkowskiego – jak celnie syntetycznie określa ją Kazimierz Wojnowski – była „wielowątkowa intelektualnie, z oryginalną logiką autorską, nakazowa w formie i konieczna do spełnienia w treści wyrazu”¹³. Badacz przypomina, że szczególnie idee *Ojciec nasz* „nie miały w społeczeństwie adekwatnego do ich przyjęcia poziomu świadomości”¹⁴. Zresztą w porównaniu z wcześniejszymi pracami autora traktat o Modlitwie Pańskiej jest przede wszystkim niedopowiedziany do końca, zachowany wszak miejscami tylko we fragmentarycznej, niedopracowanej postaci. Te zaś wątki argumentacyjne, które należą ściśle do zakresu historiozofii, są przecież wypowiedziane w podporządkowaniu komentarzowi do wersetów biblijnych, nie do końca więc układane w wyczerpujący kolejną (historiozoficzną) sprawę wywód. Nie mówiąc już o bogatych partiach tekstu mocno zretoryzowanych, wewnątrznie zdialogizowanych (diatryby) czy wypowiedzianych apostroficznie.

Zapewne nie jest zbyt zuchwała i taka teza, że autor traktatu eksperymentuje z możliwościami gatunków teologicznych. Poszukuje bowiem adekwatnego ukształtowania tekstu do sformułowania spraw całkiem nowych. A może lepiej – nowych jako materii dyskursu teologicznego. Albowiem nowożytne doświadczenie teologiczne (szczególniej – piśmiennictwo Kościoła) nie dysponowało jeszcze wzorcami wypowiedzi przeznaczonych do interpretacji aktualnych kwestii społecznych i politycznych. Specjalistyczne teksty poświęcone tej problematyce, także oficjalne dokumenty, powstaną kilka dekad później, niż Cieszkowski rozpoczął swoje dzieło. Wtedy zaś, gdy je rozpoczynał, istniały zaledwie mistycyzujące wypowiedzi na pograniczu poezji, takie jak choćby *Resurrection* Charlesa Stoffelsa (zaczęte niemal jednocześnie z początkami pracy naszego filozofa nad *Ojciec nasz*, a poznane przez niego dopiero znacznie później za poradą Zygmunta Krasińskiego). Istniało też sporo publicystyki polityczno-religijnej, głównie francuskiej, że wymienimy najbardziej znaną ks. Lamennais’go. „Oficjalni” teologowie z czasem też nauczą się owocnego wykorzystywania danych z dynamicznie się rozwijających nauk szczegółowych, tak społecznych, jak i przyrodniczych. Jeśli chodzi o te ostatnie, tak naprawdę zainspirują one teologów szerzej dopiero w XX wieku, kiedy intrygujące pytania podsunie nowoczesna kosmologia. Tak zatem gdy chodzi o tematykę zainteresowań, Cieszkowski, myśliciel oryginalny, reprezentuje ducha swej epoki, ale swą oryginalność nie mniej odciska też na niepowtarzalnym kształcie swego traktatu. A owemu kształtowi służyła również romantyczna wrażliwość estetyczna, literacka i retoryczna – współodczuwająca z mistycyzmem (zresztą

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

co do którego nasz autor deklarował swoją daleko idącą rezerwę!), oswojona z dowolnym łączeniem najodleglejszych nieraz gatunków i konwencji dyskursu.

Lecz sprawy całkiem nowe w pisarskim doświadczeniu epoki dla Cieszkowskiego były nie mniej sprawami istniejącymi niejako „od założenia świata”, mimo że przecież powstrzymywał swoje pióro przed wypisywaniem tez „absolutnej Eschatologii”. A dla rozważenia tychże spraw „od założenia świata” najbardziej oczywistym, ale i najpoważniejszym co do rangi, przy czym także autorytatywnym – był dyskurs teologiczny. Tak zatem cała antropologia w *Ojciec nasz* jest teologiczna, w konsekwencji – teologiczna jest cała historiozofia. Teologiczne są one z tego powodu, że opierają się eksplicytnie na prymacie Objawienia Bożego, z którego wyprowadzany jest wywód autora. Pomijamy w tej chwili kwestię, czy z punktu widzenia chrześcijańskiego depozytu wiary owo wysnucie tez z Objawienia ma w wypadku Cieszkowskiego autentyczny charakter.

Teologiczna antropologia i teologiczna historiozofia streszczają się w *Ojciec nasz* w następującej proporcji:

Nadchodził więc ciągle Chrystus Mesjasz, przez cały ciąg panowania Starego Zakonu, przez całą Epokę Żydowsko-pogańską, aż nareszcie nadszedł w Jezusie Nazareńskim Bogo-Człowieku. – A nadchodził odtąd Duch Święty przez całą epokę Chrześcijaństwa, aż nareszcie teraz przychodzi z pełną¹⁵ w Bogo-Ludzkości (II, 398).

W ujęciu traktatu Jezus Chrystus – Osoba Syna Bożego – jest „istnym zrealizowanym ideałem ludzkości” (II, 399). Cieszkowski przeciwstawia się między innymi z tego powodu tendencjom w dyskursach myślicieli sobie współczesnych, przede wszystkim zaprzeczającej „osobistości Boga” filozofii „germańskiej”. Jak należy mniemać – jako autor należący do tradycji słowiańskiej. Twierdzi stanowczo, że „samej Osobistości człowieka bez osobistości Boga pojąć byśmy nie zdołali. – Wszak trudno o wręcz przeciwniejsze do dzisiejszej bezosobistej pseudoteozofii stanowisko” (II, 43–44). Pojęcie zatem człowieka jako przede wszystkim osoby wymaga poznawania Boga jako osoby. Takie pojęcie zaś można fortunnie przyswoić za pomocą metod teologii, ale nie w wąskim ograniczeniu się tylko do niej samej.

¹⁵ Obecne normy ortograficzne nie pozwalają oddać semantycznego obciążenia tego wyrazu w użyciu przez autora *Ojciec nasz*. W tym miejscu jest bowiem „pełna”, aluzyjne do takich wyrazów jak „spełnić się”, „wypełnić się” występujących w wypowiedziach Jezusa w polskojęzycznych wersjach Nowego Testamentu.

W koncepcji Cieszkowskiego, obecnej w traktacie tak w obszarze teoretycznych wskazówek, jak i w praktycznym stosowaniu, specjalną rolę odgrywa mechanizm przybliżenia. Ów właśnie mechanizm – twierdzą – jest interpretowany jako podstawowy w poznawaniu przez człowieka „osobistości” Boga i niego samego. Samo słowo „przybliżenie” jest przez autora odnoszone do różnych poziomów dyskursu. Po pierwsze więc stanowi nazwę sposobu nauczania, przede wszystkim przez samego Pana Jezusa, a także – w konsekwencji – w ogóle pewnego typu przekazywania myśli przez ludzi. Tutaj Cieszkowski po prostu wykorzystuje termin „przybliżenie”, synonimiczny dla wyrazu „parabola”, „przypowieść”, występującego w ówczesnie dostępnych przekładach Nowego Testamentu na język polski (Mt 13,10 w tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka i w Biblii gdańskiej). Nawiązuje zatem autor do Kazania na górze i przypomina, że Zbawiciel, gdy nauczał o Królestwie Bożym, „nie mógł się inaczej jedno w Przybliżeniach, tj. przenośniach, przybliżonym sposobem wyrażać”, ponieważ ono dopiero „przybliżone zostało” (III, 13). W tej sprawie w traktacie *Ojciec nasz* wielokrotnie nawiązuje się do słów Jana Chrzciciela i Chrystusa Pana (Mt 3,2; 4,17). Z tego już widać, że „przybliżenie” to – po drugie – dla Cieszkowskiego nazwa różnych etapów rozwoju społecznego i z tym związanej kondycji świadomości. Tę semantyczną oraz ontologiczną przyległość myśli i faktów można potraktować jako specyficzne dla *Ojciec nasz* uszczegółowienie zasady identyczności znanej niemieckiemu idealizmowi. W historiozoficznym nauczaniu traktatu docelową kondycją ludzkości będzie w pełni osiągnięte Królestwo Boże, które od przyjścia Chrystusa Pana przejawiało się na różne sposoby „zadatkowo” (określenie użyte w nawiązaniu do 1 Kor 1,22; 2 Kor 1,22; Ef 1,13–14 – np. III, 7,12, 55, 187):

Jeżeli więc stan społeczny, nawet na przybliżonych swoich szczeblach, na owych wschodach do Przybytku Pańskiego, jest i był zawsze stosunkowo najwyższym dobrem dla człowieka, jeżeli już taką posiadał siłą atrakcji, – o ileż bardziej, o ileż spełniej i absolutniej na stanowisku dokonanym, na stanowisku Społeczeństwa społecznego w stanie Królestwa Bożego. (...) Bo dziś same narody dochodzą do odkrycia istnych tajemnic Objawienia, bo dziś samo objawienie Objawienia staje się ich udziałem. – Bo dziś już pojmują tajemnicę Spełni ludów, bo dziś już nie w Przybliżeniach o Królestwie Bożym mówić będą, ale jasno i właściwie, – a w parabolicznych skazówkach jawne, choć dotąd zakryte, oznaczenia ujrzą (III, 129).

Proces wieloaspektowego przybliżania ludzkiej świadomości – przez słowa i fakty – do coraz pełniejszego poznania Objawienia został w traktacie szerzej dookreślony przy okazji definiowania Ojcostwa Bożego za pomocą innych znanych człowiekowi relacji rodzicielstwa. Autor pokazuje owe relacje jako

najbardziej elementarne dla ludzi, a także wymagające silnego zaangażowania miłości i wierności. Związek z rodzicami (a tym samym z rodem), na nim zaś budowany związek z ojczyzną jako matką (a tym samym z narodem) oraz z Kościołem jako matką wyposażają osobę ludzką w treści umożliwiające przeżywanie relacji dziecięstwa w stosunku do Boga. Dyskursywne wyłożenie owych treści autor opiera więc na implikacjach analogii (oraz współistotności) między wspomnianymi trzema relacjami dziecięstwa i rodzicielstwa.

Cieszkowski adaptuje do potrzeb swego dyskursu zasadę analogii, która dla jemu współczesnych teologów stanowiła powszechnie używany środek wyjaśniania. Nawiązuje wprost do paradygmatycznej realizacji tego środka, jakim jest w teologii dowód ontologiczny św. Anzelma (a także do reinterpretacji przez innych jeszcze „Umiejętności Myślicieli” – św. Tomasza z Akwinu, św. Roberta Bellarmina, Descartesa i Leibniza – II, 39–40). Postępując w zgodzie z tą drogą, określa uprawomocnienie swego sposobu „przybliżania” i odwołuje się do Listu do Rzymian. Apostoł Narodów twierdzi tam, że ludzie „nie mogą być wymówieni” od postępu w poznawaniu Boga. Winę braku ich postępu powoduje to, iż poznawszy Go, „nie chwalili Go jako Boga ani mu dziękowali, ale [są] znikczemnieni w myślach i zaćmione jest serce ich” (trawestacja Wujkowego przekładu Rz 1,21; II, 41).

Przywołane przez autora Pawłowe słowa o „zaćmionych sercach” były w chrześcijańskiej lekturze Pisma Świętego odnoszone do szkodliwego działania wyobraźni, które utrudnia poznanie Boga. Poruszenie wyobraźni tego typu uważano za chory przejaw religijności¹⁶. Z tekstu traktatu nie da się wyczytać, czy Cieszkowski miał w pamięci tę właśnie interpretację przytoczonego wersetu. Jednak już dziewiętnastowieczni myśliciele religijni, chętnie nawiązujący właśnie do przekonania św. Anzelma, że Bóg jest wyobrażalny (choć nie w pełni) dla człowieka, nie mieli złego zdania o działaniu wyobraźni w religijnej świadomości¹⁷. Warto też wspomnieć o trzech wiekach duchowości igancjańskiej, w której ta władza umysłu była z pożytkiem wykorzystywana.

W odwołaniu się do wspomnianych słów Pawłowych Cieszkowski znajduje istotne potwierdzenie roli z naszego własnego z życia „zdzętego doświadczenia”, w którym dostępujemy – jeśli tylko kierujemy się ewangeliczną miłością – „nieprzebranych skarbów uczucia, myśli i czynu”. Dzięki nim „ku coraz wyższemu obcowaniu [z Bogiem, ale i społecznemu – z ludźmi] postępujemy”. Każde to coraz wyższe obcowanie „wznosi nam myśli i rozjaśnia serca, stawia nam przed oczy, bylebyśmy je otworzyć chcieli” postępujące powiązanie nas, jako

¹⁶ J. McIntire, *Faith, Theology and Imagination*, Edinburgh 1987, s. 5, 10.

¹⁷ Tamże, s. 15.

przybranych dzieci, z Bogiem jako Ojcem (II, 41). Tego zaś powiązania „już w Rodzie lub Narodzie przybliżone przynajmniej znajdujemy wyobrażenie” (II, 40). Cieszkowski odnajdywał bowiem wszechobecność Bożą we wszelkiej sferze duchowej i naturalnej. Gdy do jej opisu ludzkość nie wypracowała jeszcze dostatecznych instrumentów i zadowalająco ścisłego pojęcia, wołał, jak to deklaruje, „w braku ścisłych pojęć do niby plastycznych wyobrażeń się uciekać” (II, 46). Bo przecież, jak uważa, gdy cała tradycja chrześcijańska

(...) mozołąc się przez wieki nad wykładem tajemnicy Wszechobecności Boga, wyznawszy nawet nieraz niepodobieństwo jej należytego pojęcia, przecież nigdy, przenigdy się jej nie wyrzekała, owszem istnymi wysileniami uczucia, rozumu i woli dostępować jej usiłowała; ufna w zaręczenie Zbawiciela, że „nic nie masz tajemniczego, co by w danym czasie objawić się nie miało”, wołała raczej o mistycyzm zawadzać, jak u św. Teresy, aniżeli ręce opuszczać i wszelkiego z Bogiem obcowania nie tylko w przyszłym, lecz i w obecnym życiu się wyrzekać – albo przeciwnie, uwielbiwszy, jak się należy, tę wiekuiłą dążność, uznawszy całkowite jej uprawnienie, wypada nam zaciągnąć się szczerze do szeregu wyznawców i przyczynić się dalszymi krokami, choćby tylko coraz bardziej zrazu przybliżonymi, do osiągnięcia celu (II, 47).

W zakresie natomiast wypracowywania „ścisłego pojęcia” służą jego celowi wszelkie nauki – tak matematyka, jak doświadczenie badań porównawczych w ówczesnych dyscyplinach przyrodniczych, ale i filologia porównawcza, prawodawstwo porównawcze itd. (II, 44–45). Jak już wyżej wspomniano, łączenie refleksji o Bogu i nadprzyrodzonej kondycji człowieka z wnioskami z poznawania świata i życia mieściło się jak najbardziej w dziewiętnastowiecznym pojmowaniu zawartości dyskursu teologicznego. W tym pojmowaniu mieści się *Ojciec nasz*, tym bardziej że autorowi wypadało „zaciągnąć się szczerze do szeregu wyznawców”. A to jest wyjściowy punkt różniący postawę teologa od postawy filozofa. Zresztą znalazłby w swej epoce istotnych sojuszników w posługiwaniu się taką teologiczną strategią pisarską, że wymienimy kard. Newmana, przedstawiciela tego samego romantycznego pokolenia. W świetle dzieł bł. Jana Henryka chrześcijaństwo

jest – jak streszcza to współczesne nam opracowanie – wydarzeniem, które się zaszczepia w umyśle wierzącego w taki sposób, że się w nim odbija wielokrotnym echem. Jest ono dogmatyczne, nabożne, spoteczne i równocześnie praktyczne i nie da się go określić jednym wyrażeniem¹⁸.

¹⁸ J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, dz. cyt., s. 82–83.

Cieszkowski mieści się w dziewiętnastowiecznym stanowisku teologicznym oraz iście romantycznie je przekracza.

Można więc łatwo przypuszczać, jakim określeniem nie powinno się – w zamierzeniu autora – określać jego strategii. Nie ma co się zapewne dopatrywać w jego postępowaniu „hegemonii” którejkolwiek z dyscyplin i sfer działalności, „potęgę Ducha”, a tak było – jak uważa z hegemonią teologii w czasach scholastyki. Pragnie „mediatyzowania” owych dyscyplin i sfer „wszem wobec i każdej z osobna” na zasadzie „konfederacyjnego prawa Społeczności Ducha” – której są i uznać powinny swobodnymi wprawdzie u siebie, ale organicznie z sobą powiązanymi spólczynnikami” (I, XXI). To stanowisko nazywa „religijnym oczywiście, choć wcale nie teokratycznym” (jw.). Jak wielu romantyków, fascynuje się popularnie wtedy uznawaną etymologią wyrazu „religia” wyprowadzaną od *religo*, „łączyć” (III, 90) – co znaczy „znowu zebrać”, „związać ponownie”.

Wyobraźnia jako komponent strategii pisarskiej traktatu

Omówione tutaj deklaracje własnej strategii pisarskiej autora *Ojciec nasz* wskazują na rolę „skarbow uczucia”, pożytków „rozjaśniania serca” i poruszania woli do czynu. W tym z miejsca poznajemy oczywiście obszar oddziaływania, który bywa kojarzony z aktywnością sztuki, przede wszystkim – poezji romantycznej, nie zaś z wpływem traktatów naukowych na ich adresatów. Wprawdzie, z jednej strony – odwołując się nieraz do cytatów z literatury pięknej, a nawet do roli polskiej poezji swej epoki – w dziele egzegetycznym nie rozwija szerszej refleksji metapoetyckiej czy estetycznej. Co najwyżej rzuca jakieś pojedyncze stwierdzenia, ale nie stanowią one wyodrębnionego wątku tematycznego w wywodzie. Podobnie nie rozpisuje obszerniejszej dywagacji poświęconej wyłącznie roli wyobraźni, jak zresztą i w innych swoich dziełach. Z drugiej zaś strony wielokrotnie stosuje określenia „prorok” lub „proroctwo”. Jasne, że odnosi je do Izajasza czy Jeremiasza (II, 227). W kontekście romantyzmu – jasne, że odnosi je do Mickiewicza (I, 166), do twórców polskiej poezji z autorem *Psalmsów przyszłości*, czyli Krasieńskim (I, XXVII). Odnosi do Josepha de Maistre’a – także wprawdzie posługującego się wyobraźnią poetycką, lecz chodzi tu o to, że jest on „jednym z najświeższych Proroków nowego wybuchu chrześcijaństwa” (II, 89). „Prorokiem i Apostołem Umiejętności” jest Kepler (II, 296). Nie jest w romantyzmie całkiem wyjątkowe to szerokie stosowanie kwalifikacji „prorok”. Ale skoro romantyzm, nie pierwszy zresztą, poszerzył je na poezję w ten sposób, że ogarniało jednakowo biblijne autorytety i współczesnych wieszczów,

to i podpisanie podeń uczonych powinno uznawać moc sprawczą ich wyobraźni porównywalną z poetycką. Jak streszcza tę nową dziewiętnastowieczną tendencję Władysław Tatarkiewicz, rozwijając Horacjańską tezę: „*Poësis* niech będzie *ut pictura*, ale także *ut musica, ut rhetorica, ut scientia*”¹⁹. Dołączenie do takich źródeł sprawczej mocy poetyckiej samego traktatu *Ojciec nasz*, przecież jednak „naukowego” (czy raczej – jego autora), to oczywistość... Lecz autotematycznej deklaracji w tym zakresie nie ma w tekście. Ale czy w tym poszerzonym przez romantyków pojmowaniu roli wyobraźni, poezji wreszcie, jest miejsce dla dyskursu teologicznego? Bo przecież tradycyjnie wyobraźnię sytuowano w obrębie niższych władz duchowych człowieka, razem z emocjami.

Bywało i w starożytności, w ramach neoplatonizmu, że wyobraźnię postrzegano jako sferę znacznieszą niż ewentualne źródło ułudy. Czasom nowożytnym przełom w postrzeganiu mechanizmów imaginacyjnych podpowiedział Giambattista Vico – inspirując późniejszych myślicieli. Wskazał mianowicie dwie drogi poznania metafizyki – jedną uczonych, drugą zaś poetów, typową dla początków ludzkości. Tę metafizykę poetów budowała wyobraźnia związana z silną zmysłowością i bogatą umiejętnością odczuwania²⁰. Herder, który wiele zaczerpnął od Vica, w refleksji o poezji w *Gajach krytycznych* tę sztukę słowa ukazał, zgodnie z ówczesną myślą niemiecką, jako działającą na niższe siły duchowe, wśród nich – na wyobraźnię właśnie. Ale przyznał też, że dzieło literackie jest „energiczne” – wtedy gdy w procesie odbioru wpływa na całość potencji intelektualnych i zmysłowych czytelnika lub słuchacza²¹.

Romantyzm na nowo odkrył w wyobraźni analogat Boskości działający w człowieku, siłę czyniącą tworzenie (na wzór Boga) możliwym i łączącym wieczne z czasowym, idealność z realnością. Taką koncepcję naświetlił Friedrich Wilhelm von Schelling w *Filozofii sztuki* oraz w *Światowiekach*²². Ten filozof zrewidował Kantowskie terminy rozumu teoretycznego i praktycznego, wyobraźnię mianowicie uznał za rozum teoretyczny (który „nie jest niczym innym jak wyobraźnią w służbie wolności”)²³. Odróżnił pojęcie fantazji od

¹⁹ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1976, s. 133.

²⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 3: *Estetyka nowożytna*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967, s. 520.

²¹ J.G. Herder, *Gaje krytyczne, czyli rozważania dotyczące nauki i sztuki piękna podane według nowszych pism*, tłum. M. Jaroszewski, [w:] tegoż, *Wybór pism*, oprac. T. Namowicz, Wrocław–Warszawa 1987, s. 42.

²² F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983, s. 45–50; F. Scott Scribner, *Bluźnierczy monolog. Technologia i metafizyka wyobraźni w Światowiekach Schellinga*, tłum. I. Michalska, „Kronos” 1–2 (2009), s. 215.

²³ F.W. Schelling, *System idealizmu transcendentnego*, tłum. K. Krzemięń, oprac. M.J. Siemek, Warszawa 1979, s. 282.

wyobraźni. Wyobraźnia „przyjmuje w siebie i kształtuje twory sztuki”, fantazja te twory „ogląda z zewnątrz, jak gdyby wyrzuca je z siebie, i o tyle również je przedstawia”²⁴.

Karl Wilhelm Ferdinand Solger w cyklu dialogów *Erwin* traktował dzieło sztuki jako emanację Boskości. Dostęp do takiego jej przejawu jest możliwy w procesie odbioru tylko za pomocą fantazji. Wtedy to człowiek styka się z „żywymi ideami”, które w sztuce nie są naśladowaniem czegokolwiek innego w rzeczywistości – tu zresztą zgadzał się z Kantem. Albowiem sfera fantazji już jest rzeczywistością, „tyle że w jej istotnym i naprawdę wyższym bycie”²⁵. To fantazja wytwarza symbole²⁶. Koncepcje Solgera docenił Hegel i do nich nawiązał. Jak wielu myślicieli złączył działanie wyobraźni z pamięcią, z subiektywnym zawładnięciem wspomnieniem. Wyobraźnia odtwórcza polega na aktywności inteligencji wobec tego wspomnienia. Produkowane w ten sposób wyobrażenia niosą treści o charakterze zmysłowym, ale oprócz tego o charakterze prawnym, etycznym, religijnym. Nieraz treścią wyobrażenia jest samo myślenie. Intelpekt w akcie kontrolowania obrazów i wyobrażeń powstających w umyśle jest fantazją, „czyli symbolizującą, alegoryzującą bądź też poetycką wyobraźnią”²⁷. Gdy się uzewnętrznia w formie oglądu, jest fantazją znakotwórczą²⁸.

Jak już powiedziano, Cieszkowski nie skonstruował własnej koncepcji wyobraźni, nie poświęcił jej znaczącej w swoim dorobku uwagi. Wspomnieć jedynie należy, że w interesującej nas tutaj sferze w *Prolegomenach do historiozofii* nawiązał do Herdera oraz Hegla. Uczynił to mianowicie, rozważając kwestię możliwości pojednania „charakteru naturalnego”, związanego między innymi z pięknem, z „charakterem moralnym”. Piękno bowiem, tak perfekcyjnie opracowane w greckiej twórczości, reprezentowało „zmysłową wewnętrzność”. Tymczasem potrzeba „nadmysłowej wewnętrzności”, jaką można by oddać adekwatnie w sferze myśli i świadomości. To zadanie sprowadza się do zniesienia sprzeczności między sztuką a filozofią, które miałyby się spełnić w nowej epoce w sferze społecznej, w sferze czynu²⁹.

²⁴ F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, dz. cyt., s. 59–60.

²⁵ K.W.F. Solger, *Erwin. Cztery rozmowy o pięknie i sztuce*, tłum. K. Krzemień, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, wyb. i oprac. T. Namowicz, Wrocław–Warszawa 2000, s. 547, 551.

²⁶ Tamże, s. 549.

²⁷ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. S.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 85, 465–466, 468.

²⁸ Tamże, s. 469.

²⁹ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, oprac. J. Garewicz, A. Walicki, Warszawa 1972, s. 61.

W *Ojcie nasz* Cieszkowski zapisał wzmiankę na temat wyobraźni, z której widać, że jej działanie pojmował jako niekorzystne, tak jak to było jeszcze w oświeceniu. Otóż rozważając wiarygodność badania przyszłości na gruncie racji „Prawdy wiekuistej”, nawiązał do przekonania wzmiankowanego w bulli *Unam sanctam* Bonifacego VIII. Papież stwierdza tam, że Prawda wiekuista „najniższe rzeczy przez pośrednie na najwyższe doprowadza” (III, 288). Cieszkowski rozumiał przez to, że rozpoznanie przyszłości na podstawie przeszłości nie jest dowolnym fantazjowaniem. Bo tak odkrywająca się Prawda wiekuista „nie jest też córą żadnej umysłowej Rozpusty, a lekkomyślnej zachcianki, ani też przypadkowej a bałamutnej Wyobraźni (owej obłąkanicy Montaigne’a), ale owszem prawą dziedziczką uczciwych i porządných przodków” (III, 288).

Jakieś światło na stosunek Cieszkowskiego do społecznego pożytku z wyobraźni, już bliski romantykom, daje rozdział *O drogach Ducha*, w pewnym momencie pisania *Ojcie nasz* zamierzony jako wstęp do traktatu o Modlitwie Pańskiej. Wyraźnie pod wpływem heglizmu autor rozważa tam funkcjonowanie Logosu. W kontekście teoretycznym rozpatruje mechanizmy społecznego wyrażenia się myśli – oczywiście jako możliwego przejawu Ducha Bożego. Wyrzeczenie, wypowiedzenie myśli uważa – jak Hegel – za przeniesienie jej „ze stanu utajonej, bo założonej dopiero możliwości (...) do stanu ściśle oznaczonej, a na jaw wydobytej, w sobie ujętej, a nam pojętej rzeczywistości” (I, III). Gdy myśl nie zostaje wyrażona, pozostaje tylko „urojeniem” (I, IV). W tym wszystkim na razie chodzi o zmanifestowanie pojęć. Ale oprócz myśli w sferze „głębin Ducha” są także uczucia. One są wprawdzie „obojętne na umysłowe wyrażenie”, czyli same nie tworzą pojęć ani na owe nie są odpowiedzią (I, IX). Jednak wcale to nie znaczy, że są one obojętne w akcie wypowiedzenia myśli. Cieszkowski odwołuje się do mechanizmów skutecznego przekazywania „żywego słowa”, czyli słowa odpowiednio wygłoszonego. Adaptuje w tym celu termin „ton”, stosowany przez Mickiewicza w *Prelekcjach paryskich* (zresztą pochodzący od Andrzeja Towiańskiego, do którego działań filozof odnosił się z największą rezerwą). Ton mianowicie ma przekazywać wrażenia wewnętrzne lub zewnętrzne i za pomocą słowa może się łączyć z wypowiedzaną myślą, jak właśnie to jest w skutecznym wygłaszaniu mowy (I, XI–XII).

Twórczość realizuje się nieraz w tonie, nieraz w słowie, albowiem różni ludzie różne otrzymują „dary twórczości” – czytamy dalej w rozdziale *O drogach Ducha* (I, XIX). W zależności od teje łaski twórczości coraz lepszemu objawianiu się Ducha Bożego będą, ale wspólnie, służyć „zmysłowe (estetyczne), umysłowe i przemyślowe potęgi” (I, XVI). Nie jest jednak tak, iż szczególnie obdarzona talentem jednostka do swej służby społeczeństwu pielęgnuje tylko jeden typ daru, bo ten powinien współgrać z innymi sferami wyrażania się „głębin Ducha”:

Przemysłowiec wszelki w praktyce i pożytku zamiętany, urągający np. teoretykowi lub poecie, ubliżałby znowu tylko sobie; – bo jeśli jest zaprawdę istnym przemysłowcem, nie zaś partaczem ani frymarczycelem, już musi być w swojej gałęzi uczonym, a nawet, im na zawołańszego wyszedł profesjonalistę lub inżyniera, tym niezawodniej musiał się w swoim rodzaju, a w starożytnym znaczeniu tego wyrazu, urodzić poetą (I, XIX).

„W starożytnym znaczeniu” – bo przecież *poieō* (ποιέω) znaczy „wytwarzam”. Ale nie zapominajmy, że Cieszkowski myśli o poezji jak romantycy, że znajduje w niej proroctwo.

Ojczy nasz, szczególnie co do formalnych (stylistycznych) rozwiązań tekstu, powstawało pod zauważalnym wpływem Zygmunta Krasińskiego. Ten wielki przyjaciel autora, w jednym z listów do niego z 1842 roku, rozczulająco rozważając się nad rolą piękności poezji, dobitnie osądza: „Przecież i Ty sługujesz piękności? i Ty ją kochasz nad wszystko, gdy jak Psyche motylowymi okrąży Cię skrzydły? dotknie Cię wiotkim puchem! a jednak to cząsteczka tylko wszechcałej poezji, to tylko jedna z wybranych cór jej!”³⁰. W tym liście Krasiński próbuje przybliżyć związek między filozofią a poezją, w czym z kolei widać – jakby symetrycznie – odzew na koncepcję czynu zawartą w *Prolegomenach do historiozofii*. Píše zatem nasz wieszcz, że poezja stanowi „ciągłe widzenie przyszłości”, „przedczyn uniwersalnego, ostatecznego czynu”. „Poezja – pisze dalej – kiedyś chodzić będzie po ziemi, filozofia nigdy, bo kiedy filozofia nóg dostanie, w tej samej chwili stanie się poezją! Drogą do poezji jest filozofia, ale poezja i przed filozofią już się zjawia”. I Krasiński, wyraźnie bardziej niż jego adresat faworyzujący rolę poezji w tej korespondencyjnej wymianie myśli, snuje swoją wizję pożądanego przez Cieszkowskiego pojednania filozofii i sztuki:

Ale im dalej w piękność, tym widnokreśli jej szersze, tym wyższe, do filozofii bardziej zbliżone, jednak nigdy też same, bo filozofia jest tym protestantyzmem, co z poezji wyszedłszy wróci do niej, nie do tej samej, lecz do przemienionej przez siebie samą³¹.

Warto przy tym pamiętać, że metapoetycka refleksja twórcy *Przedświtu* kształtuje się w tym czasie pod wpływem fascynacji ideami Paracelsusa. Ściślej mówiąc, Krasiński wtedy przejmując wiele z tego sposobu lektury poglądów

³⁰ Z. Krasiński, *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1988, t. 1, s. 80 (list między 10 a 22 IX 1842).

³¹ Tamże, s. 80–81 (list między 10 a 22 IX 1842).

szesnastowiecznego uczonego, jaki zaproponował psychiatra Joseph Ennemoser – z kolei reinterpretujący siedemnastowiecznego teozofa panteistę Franciskusa Mercuriusa van Helmonta. Ta uwaga jest tu istotna, gdyż typ umysłowości Cieszkowskiego był jednak dalece inny niż wymienionych tu inspiratorów jego przyjaciela. We wspomnianej tu metapoetyckiej refleksji, rozwijanej w korespondencji z Delfiną Potockią, pojawiają się próby określania istoty samej imaginacji. Krasiński podkreśla współdziałanie tej władzy umysłowej z siłą woli. Owa siła mianowicie nie poruszy się, gdy nie oddziała na nią „żądza wyobraźni”³². Wyobraźnia stanowi siłę twórczą w człowieku, na podobieństwo stwarzającego Boga, wyraża się we wszelkiej twórczości (artystycznej i naukowej) i wszelkim działaniu³³. Imaginacja zatem jest motorem i czynu, i filozofii:

Imaginacja jest ową siłą, która usposabia nas do widzenia żywo, czegośmy nigdy nie widzieli, do uczucia żywo, czegośmy nigdy nie doświadczyli, do wtajemniczenia się w skrytości wszechświata, do odnajdywania głębin w nas, w świecie i w Bogu, nam jeszcze nie widomych – powtarzam, to twórcza siła ducha ludzkiego. Nie tylko wielkiego poety, muzykanta, malarza, ale i bohatera, ale i filozofa bez niej być nie może, bo filozof, choć samymi rachunkami myśli się trudzi i konieczną logiką, jednak potrzebuje natchnienia, intuicji pierwiastkowej, potrzebuje być twórcą także w swojej sferze³⁴.

Cieszkowski w *Ojciec nasz* nie określa samej imaginacji. Wypowiada się za to o potędze „tonu”, czynnika działającego w tychże samych rejonach, które Krasiński rozpoznaje jako dziedzinę aktywności imaginacji. Wypowiada się zatem i o sile oddziaływania na odbiorcę:

Bo równie jak między najuboższymi w duchu nie znajdziesz prostaczka, któremu myśl choćby najszczytniejsza, byle w miarę pojętności przystępnie wystowiona, zaświecić nie umiała, czego dowodzą prawdy religijne, ze wszystkich najwyższe, najgłębsze, najzawilsze, najbogatsze, a przecież jeśli nie w umiejętnej dogmatyce, to przynajmniej w katechizmie albo w żywym słowie kazania maluczkim z maluczki- kich dostępne, tak też nie znajdziesz byle żywej duszy, nawet przy dzisiejszym niezbyt harmonijnym rodu ludzkiego wychowaniu, której by w danym serca usposobieniu bądź hymn kościelny, bądź pieśń narodowa, bądź dumka rodzinna

³² Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1975, t. 1, s. 515 (list z 2 II 1842).

³³ Tamże, t. 2, s. 447 (list z 18 V 1844), 554–555 (list z 1–2 XI 1844).

³⁴ Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, dz. cyt., t. 2, s. 554–555 (list z 1–2 XI 1844).

do żywego nie przejęły, nad poziom powszednich uczuć ku najszczytniejszym zachwytom nie uniosły, tęsknotą za poświęceniem lub zapalem do szlachetnych czynów nie ogarnęły, a więc chwilowo przynajmniej, jeśli nie zgoła statecznie, a nigdy nadaremnie, pewnym nastrojem i dostojnością ducha nie opatrzyły (I, XIV).

Swoją rolę odegrało tu niewątpliwie romantyczne upodobanie w formach religijnych, przejawiające się ówczasie w naszej narodowej twórczości artystycznej i publicystycznej, szczególnie zaś wpisane w estetykę i poetykę utworów polskiego mesjanizmu. Taka estetyka i poetyka zresztą w historii kultury polskiej już są odbierane z indeksem artystycznym – jako nośniki poetyckości. Ale dla nas jest teraz oto ważne samo pojmowanie przez Cieszkowskiego sprawy oddziaływania i przystępności dyskursu religijnego – „żywego słowa kazania”. Bo wiemy, co znaczy „żywe słowo” w koncepcji przejawiania się Ducha wyłożonej w traktacie. Chodzi tam zawsze o Ducha Bożego, przez co też nasuwa się zbieżność z niektórymi ówczesnymi koncepcjami działania poetyckiej wyobraźni. Według owego poglądu „żywe słowo kazania”, podobnie jak „hymn kościelny” czy „pieśń narodowa”, poruszają do poświęcenia, budzą zapal „do szlachetnych czynów”. I są powszechnie, bo nawet „maluczkiem z maluczkiem” dostępne. Wymienienie hymnów nawiązuje do wpływu muzyki, a dalej – wszelkiej takiej sztuki, która zdaniem autora wywołuje „wznioślejszy obyczaj i harmonijny Ducha nastrój”. A ten oddźwięk autor traktatu pojmuje komplementarnie do wpływu „żywego słowa” na „żywołność myśli i pomysły (...) do umiejętności usposobienie” (I, XIV). Wiemy, co Cieszkowski uważał w naszej tradycji za wzorcowe osiągnięcie takiej posługi słowa. To nasza szesnastowieczna literatura o „religijno-obywatelsko-narodowo-etycznym charakterze” (I, XIX). Choć tego nie precyzuje, wiadomo przecież, że wybitną w niej rolę odegrało właśnie kazanie.

Warto zatem uświadomić sobie pewien kontekst praktyki pisarskiej na obszarze dyskursu religijnego częściej w XIX wieku. Otóż szczególnie w piśmiennictwie francuskojęzycznym, ale mającym i polskie odpowiedniki, żywe było ówczasie łączenie naukowego, egzegetycznego objaśniania Pisma Świętego z kaznodziejskimi (czy wręcz literackimi) formami wyrazu i treściami. Był to typ komentarza biblijnego utworzony na początku XVIII stulecia przez Augustina Antoine’a Calmeta. Tak zatem choć Cieszkowski przecież dalece przekracza zastane sposoby okołobiblijnego wypowiedzania się, to przekraczając – po swojemu odnawia zastane formy dyskursu.

Bardzo słusznie i przekonująco Andrzej Wawrzynowicz zinterpretował *Ojciec nasz* jako „projekt praktycznej realizacji idei historiozofii Cieszkowskiego”³⁵.

³⁵ A. Wawrzynowicz, *Ojciec nasz jako projekt...*, dz. cyt.

Uczony ukazał ów traktat jako urzeczywistnienie nowego typu filozofii, czyli filozofii czynu, poteoretycznej, stosowanej, do której wierzenicki myśliciel uruchomił nowy też rodzaj refleksji, gdzie zachodzi połączenie „dotychczasowego, elitarnego sposobu ujmowania absolutu, charakterystycznego dla świadomości filozoficznej, z ujęciem egalitarnym, typowym dla zwykłej świadomości religijnej”³⁶. Jak sądzę, ukazane powyżej cechy gatunkowe omawianego tu traktatu można uznać za argumenty uzupełniające interpretację Wawrzynowicza.

Niektóre cechy wyobraźni zauważalne w narracji *Ojciec nasz*

Powyżej zarysowane przekonania odnośnie do wyobraźni, a szczególnie – jej użycia, są pewną hipotezą pojmowania tej władzy umysłu przez Cieszkowskiego implikowaną przez tekst traktatu. W ostatnich dziesięcioleciach pojawiły się rozmaite koncepcje określania wyobraźni, także wyobraźni religijnej (nawet – *resp.* teologicznej). Jak się zdaje, pozwalają one dopomóc również w rozpoznaniu niewątpliwego i wielorakiego bogactwa umysłu autora *Ojciec nasz*. Spośród wielu takich koncepcji wybieram jako pomoc w dalszej refleksji model zaproponowany przez Johna McIntire’a w książce *Wiara, teologia i imaginacja*³⁷, uznawany dziś za niemal klasyczny.

McIntire przez całe dekady badał dyskurs religijny, w tym teologiczny. Jego syntezy dotyczą wyłącznie specyfiki tekstów chrześcijaństwa. Posługiwał się przy tym nieco innym niż w tradycyjnych ujęciach filozoficznych modelem wyobraźni. Mianowicie nie potraktował jej jako osobnej władzy umysłu, lecz pojmował dynamicznie, w działaniu całego umysłu, ale umysłu pracującego w określony sposób; podobnie nie separuje w swym modelu umysłu i rozumu, który także traktuje jako określony typ pracy całego umysłu człowieka³⁸. Wprawdzie to wyszczególnienie nie ma już większego znaczenia wobec dalszego wywodu niniejszego artykułu, chodzi tylko o to, że w tej chwili poruszamy się po inaczej oznaczonym gruncie poznawczym, niż to było przy ukazywaniu kontekstów ewentualnego pojęcia wyobraźni u Cieszkowskiego. Brytyjski uczony określa imaginację przez rejestr spotykanych w tekstach jej cech, a następnie – produkowanych przez nią i używanych wyobrażeń. Często nazywa je za pomocą języka Biblii, a traktuje nieraz jako wstępne założenie

³⁶ Tamże, s. 315.

³⁷ J. McIntire, *Faith, Theology and Imagination*, dz. cyt.

³⁸ Tamże, s. 158.

umysłu uruchamiane przed rozumową analizą rozpatrywanych przez człowieka każdorazowo faktów. Zwolennicy hermeneutyki ontologicznej mówiliby tu prawdopodobnie o presupozycjach. W dalszych rozważaniach o Cieszkowskim nawiążemy przykładowo zaledwie do kilku z charakteryzujących wyobraźnię cech z pierwszego z wymienionych rejestrów.

Spotykamy w nim spostrzeżeniową funkcję wyobraźni, opatrzoną specjalną wnikliwością (ufundowaną na wierze). Wzory tej wnikliwości brytyjski uczyony znajduje w Ewangeliach – tam, gdzie mowa o kontaktach Pana Jezusa ze spotykanymi osobami. Przekładają się one na wrażliwość na cierpienie wokół nas, która jest oparta na rozpoznawaniu Boga, Jego opatrzonności – Jego wpływu na życie ludzi, na historię, na sprawy osobiste itp. Ta wrażliwość koniecznie zakłada otwartość na wylanie się Ducha Bożego na człowieka³⁹.

W wypadku *Ojciec nasz* znajomość Boga i wylanie się Jego Ducha na ludzi i ludzkość jest osią jednoczenia skojarzeń i faktów w całym dziele. Wprawdzie wynika z teoretycznej presupozycji, z określonego pojmowania mechanizmu religii (chrześcijaństwa), ale ten mechanizm zależy wprost od ujawnianej wiary autora. Religia mianowicie – w jego deklaracji – „stosunku naszego do Boga się tyczy, ale też stosunków naszych do nas samych i z samymi sobą” (III, 80). Dobrze to ilustruje rozpatrywanie przez Cieszkowskiego związku między braterstwem ludzi a biblijną nauką o dziecięctwie Bożym ludzi:

Jak więc ów „pierworodny między wielą braci”, ów „Syn miły, w którym się Bogu upodobało”, aby nas tenże do powszechnego Braterstwa powołał, rzekł fałszywym a kuszącym go braciom: „Ani mnie znacie, ani Ojca mego. Byście mię znali, snadź byście i Ojca mego znali” – tak też dzisiaj odpowiadamy bezbożnym głosicielom Braterstwa: Wrzekome Braterstwo Wasze, ilekroć z Synostwa Bożego wyzute, a z Ojcostwa Bożego nie wysnute. By Wam o prawdziwe chodziło, snadź byście o Ojcu naszym nie zapomnieli. Inaczej jest to marne słowo, jak wszelkiej przyczyny, tak też wszelkiego skutku pozbawione (II, 159).

McIntire mówi o interpretatywnej zdolności wyobraźni. Działa ona wtedy, gdy nawet można by w procesie wyjaśniania posłużyć się pewną prostą konstrukcją logiczną, a jednak umysł zmierza do przenikania analogii zachodzących pomiędzy różnymi przeżywanymi sytuacjami, których nie systematyzuje koniecznie ta prosta konstrukcja logiczna. Tak właśnie jak postępuje poeta, a nie teoretyk⁴⁰. U Cieszkowskiego istotne miejsca „objawienia Objawienia” nieraz

³⁹ Tamże, s. 160.

⁴⁰ Tamże, s. 161.

skonstruowane są tak, że z powodu wielości konwencji wypowiedzi użytych w narracji trudno rozstrzygnąć, czy mamy do czynienia z porządkiem dyskursu literalnym, czy metaforycznym. Jak tutaj, gdzie na ewidentne podobieństwo Chrystusa Króla (czczonego przez katolików) autor proklamuje Ducha Świętego „Królem wiekuistym”:

Dziś zamiast pojedynczych ludzi rozestanych po świecie [jak Chrystus rozsyłał uczniów – przyp. aut.], idee się w świat rozsyłają. – To są nowe apostoły ludzkości, apostoły Ducha Świętego, – apostoły niewidome [czyli niewidzialne – przyp. aut.] do założenia widomego Królestwa, jako za dni Chrystusowych byli widomi Rozesłańcy do założenia niewidomego Królestwa.

Idźcie, idee, bierzmycie Ludy Duchem Świętym, głoście im dobrą nowinę o nadejściu Królestwa Bożego, – o Pocieszeniu! – Głoście im, iż On jest Bogiem i Panem, i Królem wiekuistym, że świat to Jego Królestwo, – że wola Jego to nasze prawo, – że dary Jego to nasze własności, – że służba Jego to darów tych uprawa, – że kaptaństwo Jego to nasze urzędy, – że chwałą Jego nasze święte zjednoczenie (III, 131).

Brytyjski uczony wymienia w swym rejestrze także kognitywną, czyli rozpoznawczą rolę wyobraźni. Najsilniej pracuje ona u artystów w procesie tworzenia, ale posługują się nią wszyscy ludzie, nie tylko w odbiorze dzieł sztuki czy Biblii. Pozwala ona przyswoić umysłowi fakty, których człowiek nie zna ze swego osobistego doświadczenia, a mimo to potraktować je jak znane, włączyć do percepcji realnego świata, tak że nie uważamy ich za złudzenia czy halucynacje⁴¹. Nadaje ona naszemu wyobrażeniu o świecie charakter wielowymiarowy, złożony i bogaty.

Jest silnie zaangażowana w dyskursie etycznym, gdzie potrzeba jej do uzmysłowienia sobie następstwa czynów⁴². Ekspresyjne nawoływanie w traktacie do upowszechnienia się „wzajemnej pomocy i braterskich agap” stanowi tu dobitny przykład. Autorowi chodzi o to, że chrześcijanie przez wieki czuli się zbyt oswojeni z niedolą bliźnich, uważając ją za oczywistość tego świata. A mają jej zapobiegać. Samotnie człowiek-jednostka nie podoła dostatecznie takiemu zadaniu; tymczasem znane akcje filantropijne nie sięgają swego celu. Wobec tego:

⁴¹ Tamże, s. 161–162.

⁴² Tamże, s. 73.

Oto macie do podźwignięcia grzęznące brzemię wieków, któremu żaden z Was sam przez się nie sprosta, ale jąwszy się wraz, wydzwigniecie je. Czyż czekacie na komendę? Ta wam dawno dana, ale nie uważacie. Cokolwiek uwagi, a odwaga się znajdzie, cokolwiek dobrej woli! a siły Wam nie zabraknie... a oto patrzcie... rusza się i daleko pójdzie, byleście tylko chcieli. A Wszechmocny podpomże!

Jeśli się nie imiecie, brzemię coraz dalej grążyć będzie, a pełznąć wszelka nadzieja.

Lecz gdy spólną przyłożycie rękę, zdumiejecie się nad łatwością dzieła, bo do siły Waszej, wzajem przez się pomnożonej, przystąpi jeszcze jej wyższa potęga, przystąpi łaska Boża, owa łaska już nie daremna, ale zastużona, już nie wyczekiwana, lecz uczynkiem sprowadzona, już nie tylko z dobrej wiary poczęta, ale też dobrą wolą rozwinięta (II, 158).

W nawiązaniu do znanej sytuacji, ale w starożytnym Rzymie – Cieszkowski snuje projekt przyszłego określania elementarnych potrzeb człowieka, czyli „chleba naszego powszedniego”.

I tak np. nie tylko pożywienie, opał, przykrycie, naukę czytania i pisanie oraz zasadnicze wiadomości objąć musimy pod ogólnym wyrażeniem chleba powszedniego, ale z postępowaniem ludzkości coraz więcej żywiołów w zakres tego minimum wciągać będziemy. Na przykład ustanowienie bezpłatnych łaźni i gimnastycznych zapasów, jako też zaprowadzenie publicznych rozrywek i mniej więcej duchownych [tzn. duchowych – przyp. aut.] widowisk za równie nieodzowne warunki tegoż minimum położymy (III, 215).

Bardzo ciekawe, jak to wyobrażenie o spełnianiu minimalnych potrzeb egzystencji sformułowałby autor skonfrontowany z dzisiejszym silnie i sztucznie napędzanym pragnieniem codziennej konsumpcji? Jak jednak dalekosiężność wyobraźni nigdy nie jest sama z siebie prorocza, nawet w wypadku genialnego autora, daje nam dobry pogląd przeświadczenie Cieszkowskiego o triumfie klasy przemysłowej malowane w konwencjach dyskursu heroicznego:

Klasa bowiem przemysłowa będzie w przyszłości prawdziwą armią ludzkości, która pod chorągwią ducha wciąż nowe od natury wywalczą będzie zdobycze, a te zdobycze nigdy z klęskami połączone nie będą, nigdy też nie wycisną, lecz zapewniając niezliczone korzyści obecnym, szczęście następnych pokoleń ustalą. Dostyc jest pojąć to stanowisko, aby przewidzieć w dali cały ogrom źródła pomyślności, które z niego wytryśnie (III, 214).

Jeśli krytycy oraz interpretatorzy myśli wierzenickiego dziedzica jego wizję trzeciej ery pojmowali jako wyraz utopijnych poglądów, to na pewno oba ostatnie cytaty wybitnie pasują do takiej klasyfikacji. Zresztą nie mniej spełniają warunki utopii jako gatunku, jako pewnej konwencji literackiej. W tym jednak wypadku trzeba by rozważyć i taką możliwość, jak posługiwanie się przez autora bardzo bogatym zespołem pisarskich reguł o różnej, nieraz wzajemnie dalekiej proveniencji. Czy zatem pojawienie się konwencji utopijnego obrazowania literackiego jest faktycznie wykładnikiem utopijnej wiary autora w dobro człowieka, czy może jest perswazyjnym zabiegiem, protreptykiem? Nieoczywiste rozstrzygnięcie tego pytania wymaga jednak osobnego studium. Faktem jest za to zapewne, że wiara w ludzką dobroć stanowi w *Ojcie nasz* skutek osobistego autorskiego przekonania religijnego o człowieku jako obrazie i podobieństwie Boga. Odczytywana także w ramach religijnych wyobrażeń, jako projekt-zachęta do czynnego tworzenia trzeciej ery, zatracą bezwzględny charakter nierealności. Czyż nie równie wyidealizowany wizerunek dobrego człowieka służył jako środek przekazu i podniety sumienia w pobożnych egzemplach znanych od wieków? Czyż nie potrzeba było – podobnie – Krasińskiemu wyidealizowanego wizerunku zmartwychwstającej Polski w wypowiedzi religijnej, w *Psalmach przyszłości*, gdy jej obrazy „prywatne”, przekazywane w korespondencji poety, były bardzo zróżnicowane co do nastroju?

Uważna lektura *Ojcie nasz*, wnikanie w modalność ukazywania stanów rzeczywistości – teraźniejszych i przyszłych, odkrywa przecież ciągle warunkowość spełniania się wizji. Wprawdzie „chwila się zbliża” (II, 61). Ale do niedowiarków, i nie tylko, kierowane jest przecież ewangelijne zalecenie: „czuwajcie i módlcie się, nie usty tylko, ale pracą, bo nie wiecie, kiedy czas będzie” (jw.). Choć ogłasza godzinę Nadejścia Pańskiego autor traktatu, ale

Snadź jeszcze nie wybiła godzina, acz dochodzi, skoro Wam [tzn. ociągającym się w działaniu na rzecz Nadejścia Pańskiego – przyp. aut.] tego dotąd [Kościół – przyp. aut.] nie ogłasza, – a że dotąd nie wybiła, Wasza wina, – nasza wina, nasza spólna a wielka Wina! (II, 62)

Jest tu więc ciągle jak w biblijnych tekstach o Królestwie Bożym i o powtórnym Przyjściu Pańskim – oto już się zbliża i jeszcze nie nadchodzi. Jak bowiem zaznacza McIntire, w postawie religijnej chrześcijaństwa ważną rolę odgrywa uwspółcześniające działanie wyobraźni. Angażuje ona od-żywanie przeszłości i od-grywanie jej w myślach. W ten sposób słowa Jezusa wypowiedziane 2000 lat temu przykładowo do bogatego młodzieńca są tak samo wypowiedziane do odbiorcy naszych czasów. Dzięki temu podstawowe wydarzenia zbawcze z historii,

takie jak Zmartwychwstanie, ale także sakramenty, są odczytywane przez Kościół jako ciągle teraz w Jedynym Bogu-Człowieku, który umarł i żyje, i jest obecny. Jest to mechanizm określany przez niektórych teologów współczesnych jako przed-stawienie (i prze-cięcie) czasowej rozpiętości między teraz a końcem czasów – między eschatonem a doczesnością. Tak samo – pozwala odbierać przyszłość (która jest nie do uwierzenia na mocy jednostkowego doświadczenia życiowego) jako teraz⁴³. Cieszkowski opiera odczytanie tekstów biblijnych na swym wyrazistym schemacie historiozoficznym – wyrazistym przez nadbudowanie nowych znaczeń na relacje czasowe. Ale te relacje są zresztą pochodne od obecnych w Nowym Testamencie zależności między przeszłym, terażniejszym a przyszłym. Jednocześnie stosuje odczytanie tekstów Pisma Świętego, prymarnie skierowanych do konkretnego odbiorcy w konkretnej sytuacji przed wiekami, przed-stawiając je przed swoich adresatów jako obecnie wygłaszane, jak choćby świadczy pierwszy cytat z traktatu, o „dniach Lotowych”, podany w moim artykule. Tak w praktyce chrześcijańskiej, dla wyznawców żyją słowa Pisma Świętego, na przykład właśnie w homiletyce. Są czymś więcej niż tylko retorycznym argumentem z autorytetu. Apelatywna moc tych słów wynika z zawieszenia rozpiętości dystansu czasowego – szczególnie w mistyce.

Cieszkowski do pożytków swojego apelu włącza, podobnie jak te skrypty-rystyczne, słowa wszelkich „proroków”. W zacytowanym poniżej nawoływaniu w obronie nadziei angażuje do współdziałania ze słowem Bożym frazy Hezjoda przestrzegające przed rozbiciem puszek Pandory oraz wyobrażenie zapisane w *Boskiej Komedii*. Władze polityczne są tymi faryzeuszami z Ewangelii, którzy zniewolili innych:

Jakżeż nie widzicie, iż dla marnej chciwości rozbiwszy tak zdradną puszkę Pandory, pełną jadu i gadu, „wysypało się natychmiast wszystko złe na ziemię, – sama nadzieja pozostawszy na dnie, tej jednej bowiem nie kazał wypuszczać Jowisz...”

Ale Wy, po stolicach Chrześcijańskich obsiedli, radzi byście samą Nadzieję przez pogańskie bożyszcze uszanowaną, ze dna puszek wyptoszyć. I nie dość Wam wypychać ją tłocznią gwałtu, a wysysacie ją pompą pokusy, mniemając w nieporównanej naiwności, że zamordowani potrafią upatrzeć sobie raj ziemski tam, kędy Dantowski napis u wchodu w piekło im zwiastuje.

Jeśli im ubliżacie, – im zaiste, – lecz jakżeż stokroć bardziej sobie, skoro ich do społeczności z sobą niby przypuszczacie, pod warunkiem nieprzypuszczalnego

⁴³ Tamże, s. 163–165.

spodlenia!... wyzucia się wszelkiej nadziei, – skoro miarą waszego uwielbienia ma być ich własne znikczemnienie.

O jakże dokładnie znał Was Zbawiciel, gdy zapowiedział, iż „Wy dopełnicie miary Ojców Waszych”. I jak słusznie uniósł się na Was samych największą chmurą gniewu, jakiej błękit jego życia przypuszczał, wołając: „Wężowie, rodzie jaszczurczy, jak ucieczecie sądowni Gehenny” (II, 135–136).

Użycie wersetów Objawienia Bożego przez autora traktatu ma odrębny status niż w retorycznych mechanizmach intertekstualnych wielu ówczesnych wypowiedzi, na przykład romantycznych publicystów. Nie jest zwyczajną adaptacją sensów. Tu bowiem, jak zawsze w tekstach wyznawców, słowa Biblii i słowa narracji *Ojciec nasz* odnoszą się do tej samej rzeczywistości. Cieszkowski – zresztą jak niejeden polski twórca w XIX wieku – mówi dalej o tym samym świecie, do którego odnosiły się wersetu Pisma Świętego.

Jak na podstawie wieloletnich badań stwierdza John McIntire, weryfikacja czy falsyfikacja wyobrażeń religijnych naprawdę przebiega tylko w sferze doświadczenia religijnego, z pozycji wyznawcy. Na prawdziwość materiału imaginacyjnego naprowadzają pośrednio skutki jego oddziaływania. Chodzi więc o to, czy one prowadzą do skruchy i odnowy, podtrzymują wiarę i wywołują odpowiedź Bogu – przez dziękczynienie i adorację, czy same wyobrażenia wzmacniają też wymowę teologicznej konstrukcji, zapewniając dogłębne zrozumienie przesłania słowa Bożego innemu wiekowi i pokoleniu niż to, do którego mówił natchniony pisarz biblijny⁴⁴. Ze wszech miar da się potwierdzić, że w *Ojciec nasz* ciągle dominuje wyraźna troska i gorliwość w spełnieniu tych zadań, które charakteryzował współczesny nam uczyony brytyjski. Ich wyraz zaś w traktacie zdecydowanie mniej wynika z teoretycznych przekonań na temat imaginacji funkcjonujących w ówczesnej filozofii, a wiele bardziej – z literackich wzorców i upodobań pisarzy romantycznych.

Bibliografia

- A.N., *List drugi jawny do Autora dzieła Ojciec nasz*, „Krzyż a Miecz” 24 (1850), s. 189–190.
 Chrzanowski I., *Ojciec nasz Augusta Cieszkowskiego*, Warszawa–Kraków [b.r.w.].
 Cieszkowski A., *Ojciec nasz*, t. 1–3, Poznań 1922–1923.

⁴⁴ Tamże, s. 175.

- Cieszkowski A., *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*, oprac. J. Garewicz, A. Walicki, Warszawa 1972.
- Dąbrowski E., *Pojęcie Trójcy Świętej u Augusta Cieszkowskiego*, „Przegląd Teologiczny” 2 (1927), s. 119–141, 3 (1927), s. 288–306.
- Gapczyński T., *Cieszkowskiego Ojciec nasz (tom 3) wobec nauki Kościoła katolickiego*, odb. z „Przeglądu Kościelnego” 4 (1903).
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. S.F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Herder J.G., *Gaje krytyczne, czyli rozważania dotyczące nauki i sztuki piękna podane według nowszych pism*, tłum. M. Jaroszewski, [w:] tegoż, *Wybór pism*, oprac. T. Namowicz, Wrocław–Warszawa 1987, s. 40–58.
- Hozakowski W., *August Cieszkowski*. Ojciec nasz. Wezwanie, „Dziennik Poznański” 1900, nr 271–275.
- J.R., *List jawny do Autora dzieła Ojciec nasz*, „Krzyż a Miecz” 3 (1850), s. 21–33.
- Kraśniński Z., *Listy do Augusta Cieszkowskiego, Edwarda Jaroszyńskiego, Bronisława Trentowskiego*, oprac. Z. Sudolski, t. 1–2, Warszawa.
- Kraśniński Z., *Listy do Delfiny Potockiej*, oprac. Z. Sudolski, t. 1–3, Warszawa 1975.
- Kubski G., *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach. August Cieszkowski, Walerian Serwatowski*, Poznań 1995.
- Kubski G., *Wieszcz modlitwy filozofów („Ojciec nasz” Augusta Cieszkowskiego i „Panteon wiedzy ludzkiej” Bronisława Trentowskiego)*, [w:] *Religie i religijność w literaturze i kulturze romantyzmu*, E. Kasperski, O. Kryszowski (red.), Warszawa 2008, s. 127–146.
- McIntire J., *Faith, Theology and Imagination*, Edinburgh 1987.
- Pieróg S., *Modlitwa jako ideologia. Próba interpretacji Ojciec nasz Augusta Cieszkowskiego*, [w:] *August Cieszkowski. W setną rocznicę śmierci*, B. Markiewicz, S. Pieróg (red.), Warszawa 1996, s. 115–126.
- Schelling F.W.J., *Filozofia sztuki*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983.
- Schelling F.W.J., *System idealizmu transcendentalnego*, tłum. K. Krzemień, oprac. M.J. Siemek, Warszawa 1979.
- Scott Scribner F., *Bluźnierczy monolog. Technologia i metafizyka wyobraźni w Światowickach Schellinga*, tłum. I. Michalska, „Kronos” 1–2 (2009), s. 213–224.
- Solger K.W.F., *Erwin. Cztery rozmowy o pięknie i sztuce*, tłum. K. Krzemień, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, wyb. i oprac. T. Namowicz, Wrocław–Warszawa 2000, s. 546–570.
- Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1976.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 3: *Estetyka nowożytna*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967.
- Wawrzynowicz A., *Ojciec nasz jako projekt praktycznej realizacji idei historiozofii Cieszkowskiego*, „Kronos” 1–2 (2009), s. 308–326.
- Wicks J., *Wprowadzenie do metody teologicznej*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1995.
- X.Y.S., *O trzeciej epoce plemienia ludzkiego*, „Tygodnik Kościelny” 4 (1850), s. 25–30.

GRZEGORZ KUBSKI (DR HAB., PROF. UAM) – teolog oraz teoretyk i historyk literatury, absolwent polonistyki na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (1979) oraz teologii na poznańskim Papieskim Wydziale Teologicznym (1987). Habilitował się na Wydziale Teologii KUL (2005). Pracował m.in. w Instytucie Badań Literackich PAN, później w Instytucie

Filologii Polskiej Uniwersytetu Zielonogórskiego. Obecnie wykłada historię literatury polskiej XIX wieku oraz elementy lingwistyki tekstu na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym UAM. Naukowo zajmuje się polskim romantyzmem, historią i teorią interpretacji Nowego Testamentu, w tym sprawami przekładu biblijnego na język polski, retoryką literacką oraz komparatystyką. Jest autorem ponad 100 artykułów naukowych oraz pięciu książek (m.in. *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach. August Cieszkowski, Walerian Serwatowski*, Poznań 1995; *Po co polscy poeci pisali psalmy*, Poznań 2014). Należy do Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz do koła współpracowników Zespołu Języka Religijnego przy PAN.

Rev. Maksym Adam Kopiec

Pontificia Università Antonianum a Roma, Italy
maksymk@libero.it
ORCID: 0000-0002-1055-6251

Recensione del libro: Robert Sarah con Joseph Ratzinger Benedetto XVI, *Dal profondo del nostro cuore*, a cura di Nicolas Diat, Cantagalli, Siena 2020, pp. 144

Il libro è uscito originariamente in francese, ben prima che fosse tradotto e divulgato in altre lingue. L'editore Fayard ha scelto di pubblicare il testo così come esso era stato concepito e concordato dal cardinale Robert Sarah e da Benedetto XVI. Tuttavia, nei giorni precedenti l'uscita è esplosa una grave polemica sui mass media, riguardante la legittimità del titolo del libro che presuppone una scrittura "a quattro mani." La polemica è stata alimentata da coloro che vogliono sottolineare non solo una rottura di continuità tra il papato di Benedetto XVI e quello di Francesco, ma anche un logoramento dei loro rapporti personali, evidenziando una convivenza "scomoda" all'interno del Vaticano tra un papa "effettivo" e un papa "emerito:" convivenza che potrebbe generare confusione sulle rispettive competenze, non essendo mai stati fissati i parametri che la dovrebbero regolamentare. D'altra parte si tratta di una situazione completamente nuova per la Chiesa Cattolica, che non ha mai vissuto una tale esperienza nell'arco di oltre duemila anni. Le critiche sono state rinfocolate anche dall'intervento di mons. Georg Gänswein, segretario personale di Benedetto XVI e Prefetto delle Case Pontificie per il papato di Francesco, che ha chiesto all'editore Fayard di togliere le firme di Benedetto XVI dalla prefazione e dalla prima parte del libro, sostenendo che il papa emerito non ne aveva affatto condiviso la stesura con il cardinale Sarah. Sono seguite, ovviamente, polemiche e smentite. Alla fine, con l'approvazione di tutte le parti si è deciso che nelle successive edizioni il libro sarebbe stato pubblicato con una copertina diversa, senza le immagini dei coautori, facendo apparire Benedetto XVI non come coautore, ma come collaboratore. In copertina, un tramonto sul mare ed una piccola barca guidata da un timoniere, che continua a navigare

sebbene stia scendendo la sera. In luogo di “Benedetto XVI – cardinale Robert Sarah” troveremo scritto, almeno nell’edizione italiana, “Robert Sarah con Joseph Ratzinger Benedetto XVI.” Questo nuovo modo di presentare gli autori, da un lato mette in evidenza una collaborazione tra i due, con il cardinale Robert Sarah quale vero autore e Joseph Ratzinger – Benedetto XVI come collaboratore. Dall’altro, facendo precedere il nome anagrafico Joseph Ratzinger a quello di Benedetto XVI, assunto dopo aver ricevuto l’incarico del “ministero petrino,” si vuole sottolineare che il papa emerito si esprime nella veste del teologo Joseph Ratzinger piuttosto che in quella di Benedetto XVI. Questo ultimo aspetto proprio per rimarcare la diminuita autorità di Ratzinger rispetto a quella di Francesco, papa effettivamente in carica. Tuttavia, pur avendo rinunciato al ministero petrino l’11 febbraio del 2013, Joseph Ratzinger non ha perso nulla della sua autorevolezza in campo teologico: una autorevolezza conquistata nel corso degli anni con numerose pubblicazioni, encicliche, lettere apostoliche e con una collaborazione di ben ventisette anni con San Giovanni Paolo II, del quale è sempre stato il più vicino consigliere. Nessuno mai potrà dunque contestare né l’autorevolezza del pensiero teologico di Ratzinger, né la sua capacità letteraria di saper offrire contributi di alto livello con un linguaggio accessibile a tutti. Dall’operazione di cui si è fin qui accennato, risulta però che il contenuto del libro resterà invariato in ogni edizione e questo è ciò che conta. In particolare, è importante per chi come noi non desidera minimamente soffermarsi sulle polemiche, ma esaminare il contenuto e capire “il perché” di quest’opera, pubblicata poco prima dell’esortazione apostolica conseguente al sinodo sull’Amazzonia. Dopo l’edizione in francese, si è avuta la possibilità di leggere anche l’edizione italiana e posso confermare che la sostanza del contenuto è identica. È dunque all’edizione italiana, affidata a Cantagalli, che sarà fatto riferimento in questa breve recensione.

La struttura del libro consta di cinque parti. Il testo inizia con una nota del curatore, Nicolas Diat, lo stesso che si è occupato di tutti i libri del cardinale Sarah pubblicati dalla casa editrice Fayard. Segue una breve introduzione: “Perché avete paura?,” condivisa e firmata congiuntamente dai due autori nell’edizione francese; mentre nell’edizione italiana la firma scompare. Quindi è la volta del testo di Benedetto XVI sul “Sacerdozio Cattolico.” Il lavoro prosegue con il contributo del cardinale Sarah, intitolato “Amare fino alla fine” che implica “Uno sguardo ecclesologico ed ecclesiale sul celibato sacerdotale.” L’opera termina con una conclusione: “All’ombra della croce,” nuovamente condivisa e firmata da entrambi gli autori nell’edizione francese; senza firme nell’edizione italiana.

Nei loro testi i due autori, Benedetto XVI e il cardinale Sarah, ribadiscono la necessità di trattare l’argomento del celibato sacerdotale in un momento in

cui il sacerdozio è messo a dura prova dai numerosi scandali riguardanti pedofilia, omosessualità, abusi di potere e operazioni finanziarie che coinvolgono la Chiesa in tutte le parti del mondo. In questo senso era necessario far capire che i reati commessi non derivano dalla scelta del celibato, ma da altre cause che non sarebbero eliminate consentendo il matrimonio ai sacerdoti. Altro argomento su cui era necessario far chiarezza è quello emerso in maniera preponderante durante il sinodo sull'Amazzonia, in merito alla possibile ordinazione sacerdotale di uomini sposati, di provata fede, data la carenza di vocazioni. Anche in questo caso, viene dimostrato che non è ricorrendo a "surroghe" che si può risolvere il problema delle vocazioni. Oltre a queste motivazioni, Benedetto XVI ritiene necessario scrivere sull'argomento per la "persistente crisi che il sacerdozio attraversa da molti anni," la cui origine "si trova in un difetto metodologico nell'accoglienza della Scrittura come Parola di Dio." Molti esegeti contemporanei, precisa Joseph Ratzinger

non hanno compreso che Gesù, al posto di abolire il culto e l'adorazione dovuti a Dio, li ha assunti e portati a compimento nell'atto d'amore del suo sacrificio. Alcuni sono giunti persino a rifiutare la necessità di un sacerdozio autenticamente cultuale nella Nuova Alleanza.

Ecco dunque l'improrogabile necessità di dire una parola chiara sull'importanza del sacerdozio e del celibato sacerdotale, basata non sulle altalenanti vicende umane, ma sulla Parola di Dio correttamente compresa.

Tutto il libro è dedicato in particolare ai preti, *En hommage aux prêtres du monde entier* nell'edizione francese, che hanno bisogno di essere incoraggiati e sostenuti, per non cadere preda del relativismo e rischiare di perdere la fede: "Abbiamo pensato in particolare ai sacerdoti. Il nostro cuore sacerdotale ha voluto confortarli, incoraggiarli. Insieme a tutti i sacerdoti, noi preghiamo: Signore, salvaci! Periamo!" Inoltre entrambi gli autori mettono in evidenza il valore del celibato che rende, in modo ancora più intimo, il sacerdote uomo appartenente a Cristo, uomo di Cristo e uomo nel quale e per mezzo del quale Cristo diventa presente e operante nel mondo e nella Chiesa. Gli autori affermano che il celibato non è solo una questione di disciplina ecclesiastica, ma che esiste un legame ontologico tra il celibato e il sacramento dell'ordine. In altre parole, il celibato è parte integrante della natura del sacerdozio.

Occorre dire che la lettura di questo libro, oltre che ai sacerdoti, sarà molto utile a tutti i fedeli e a chiunque voglia approfondire l'argomento del celibato sacerdotale, desiderando capire meglio ciò che dicono in proposito la Sacra Scrittura e la Sacra Tradizione della Chiesa. Il testo di Benedetto XVI è ricco

come sempre di citazioni e riferimenti biblici, frutto di uno studio approfondito, ma anche di confidenze e riferimenti alla vita personale. Il contributo dell'attuale Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti offre spunti di riflessione: invita alla preghiera e ad affrontare ogni problema, avendo sempre come meta il raggiungimento di un rapporto speciale con Dio, di una intimità con Lui. Anche il cardinale propone riferimenti alla sua vita personale, soprattutto al periodo trascorso in Guinea e alle ragioni della sua vocazione. Inoltre, la lettura del libro farà sicuramente riscoprire ai lettori laici il vero valore del sacerdozio. Oggi il sacerdote viene spesso visto come un semplice operatore, un titolare, un funzionario o un impiegato all'interno di un'associazione filantropica: la Chiesa. Un operatore che mal vive il celibato, che si dedica ad attività caritative, dispensando i Sacramenti quasi fossero prodotti da supermercato. I lettori comprenderanno il vero volto del sacerdozio e il senso autentico del celibato: quello di un Amore verso Dio e verso gli uomini talmente esclusivo da non permettere a chi lo vive di praticare allo stesso tempo il medesimo Amore esclusivo che è proprio del rapporto tra i coniugi. È questa esclusività, questo dono totale di sé che costituisce il denominatore comune tra Sacerdozio e Matrimonio e quindi non consente che i due Sacramenti possano essere vissuti contemporaneamente. Al termine della lettura del libro, questo concetto risulterà evidente come pure il compito della Chiesa di ribadire con forza il vero valore e la bellezza del celibato sacerdotale.

Inizialmente la pubblicazione di questo libro ha suscitato polemiche, perché considerato in contrasto con ciò che si pensava sarebbe stato scritto nell'Esortazione Apostolica (conseguente al Sinodo sull'Amazonia), soprattutto rispetto alla possibilità di ordinare sacerdoti i *viri probati*. I lettori tuttavia comprenderanno il valore indiscusso e indiscutibile di quest'opera, a prescindere da qualunque decisione dell'attuale pontefice.

Un vivo ringraziamento va tributato ai due autori per un libro così ricco, intenso e appassionato, oltre che fondato su solide basi teologiche debitamente documentate. Accogliendo l'invito del Signore "non abbiate paura," sia Benedetto XVI che Robert Sarah hanno dimostrato di non avere paura di scrivere e perseguire la Verità, pur andando incontro a incomprensioni, a tentativi di manipolazione e strumentalizzazioni. Essi hanno dimostrato una volta di più la veridicità e l'attualità dell'affermazione di Gesù: "la Verità vi farà liberi."

Katarzyna Bujalska

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
kjbujalska@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2307-522X

Recenzja: Filippo Rossi, *L'eremita diocesano. Con Gesù nel deserto*, Edizioni Cantagalli, Siena 2010, ss. 110

Pośród nielicznych publikacji na temat współczesnego życia pustelniczego na uwagę zasługuje pozycja autorstwa Filippo Rossiego *L'eremita diocesano. Con Gesù nel deserto* wydana przez sienneńskie wydawnictwo Edizioni Cantagalli w 2010 roku. Książka, będąca dostosowaną do publikacji pracą magisterską, jest o tyle ciekawa, że jej autor sam prowadzi życie pustelnicze w pobliżu Jeziora Tyberiadzkiego w Izraelu. Filippo Rossi ukończył studia teologiczne w Siennie. Przez długi czas rozeznawał swoje powołanie. W roku 2006 rozpoczął formację do życia pustelniczego za zgodą biskupa Sienny. Dwa lata później przeprowadził się do Ziemi Świętej, gdzie w 2014 roku złożył wieczystą profesję i został eremita.

Pozycja składa się z dwóch rozdziałów oraz wstępu i zakończenia, jest poprzedzona krótką prezentacją s. Emanuela Ghini.

Rozdział pierwszy zatytułowany *L'eremitismo* (Eremityzm) składa się z czterech punktów. W punkcie pierwszym autor krótko streszcza historię życia pustelniczego, wskazując jej źródło już w samej Ewangelii, kiedy Chrystus zostaje wyprowadzony na pustynię (Łk 4,1-2). Następnie ukazuje sylwetkę pierwszego eremity, św. Antoniego, oraz opisuje zwięźle sytuację eremitów na Wschodzie, gdzie ta forma życia konsekrowanego trwała przez wieki, a także wskazuje na Zachód, gdzie eremityzm dotknął kryzys w XIX wieku, który trwa do tej pory. Kolejny punkt jest poświęcony różnym formom życia pustelniczego i ich omówieniu. Autor w dogłębnym i bardzo rzeczowym sposobie prezentuje bogactwo życia pustelniczego, które może być realizowane jako forma życia w zakonie półpustelnicznym (np. takim jak kartuzi) czy też w konkretnym instytucie życia konsekrowanego oraz instytucie świeckim, czy stowarzyszeniu życia apostołskiego. Na szczególną uwagę zasługuje analiza dwóch form życia eremickiego, tj. wolnego oraz diecezjalnego. Autor chce zwrócić uwagę na to, że pustelnicy

wolni (czyli, ci którzy nie składają profesji na ręce biskupa diecezjalnego) nie są oderwani od wspólnoty Kościoła, jak często w niektórych publikacjach o życiu eremickim jest błędnie podawane. Mocą ich konsekracji jest sakrament chrztu świętego, dzięki któremu również w ukryciu mogą służyć Panu, szukając Jego chwały. Eremita diecezjalny należy po prostu do konkretnej wspólnoty, ściślej do konkretnego kościoła partykularnego. Punkt trzeci zabiera nas w podróż do Włoch, gdzie poznajemy wyniki badań czołowych włoskich ekspertów na temat współczesnego życia eremickiego. Isacco Turina podaje w swoich badaniach, że w 2006 roku we Włoszech mieszkało około 200 pustelników, z czego większość stanowili eremici diecezjalni. Podobne wyniki badań osiągnęła Cristina Saviozzi. W tej części znajduje się, dość pobieżny, opis stanu pustelników na świecie. Autor szacuje, że eremitów jest około 20 tys., z czego najwięcej mieszka we Francji oraz Niemczech. Spora wspólnota rodzi się także w USA, gdzie dla eremitów wydawane jest nawet specjalne pismo „Raven's Bread”. Ostatni punkt ukazuje spojrzenie na eremitów z kościelnego punktu widzenia. Autor cytuje i krótko analizuje dwa ważne dokumenty: Katechizm Kościoła Katolickiego i zawarte w nim punkty 920–921 oraz punkt 7 adhortacji św. Jana Pawła II *Vita consecrata*, w całości poświęcone życiu pustelniczemu. W omawianych dokumentach brakuje również ważnego Dekretu Vaticanum II *Perfectae caritatis* oraz dokumentu wydanego przez Kongregację Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego *Resource Material for the Discernment of Hermit Vocations according to canon 603*.

Kolejny rozdział – *La spiritualità dell'eremita diocesano* (Duchowość eremity diecezjalnego) to centrum omawianej publikacji. Rozdział w całości poświęcony jest duchowości pustelnika, której meritum stanowi całkowite naśladowanie Chrystusa. W trzech pierwszych punktach autor skupia się na Piśmie Świętym i osobie Jezusa Chrystusa, które określają najwyższą regułę życia pustelniczego. Autor nakreśla pustynię i jej miejsce na kartach Biblii, wskazując z jednej strony na negatywny wymiar pustyni – jako miejsca prób i doświadczeń w życiu Izraela, a z drugiej ukazując wymiar pozytywny, gdzie pustynia jawi się jako miejsce płodności prorockich działań Eliasza, Elizeusza i Jeremiasza. Pustynia zostaje określona jako stan egzystencjalny, wewnętrzny, który pomaga odkryć prawdę o sobie i o Bogu. Dla eremity stanowi centrum Boskiej pedagogii, przygotowuje do czegoś większego. Pustelnik całym swoim życiem wyraża Chrystusa, zwłaszcza Jego kuszenie na pustyni, choć eremita nie może zamknąć się na tylko ten aspekt życia Syna Bożego, uczestniczy on we wszystkich dziełach Pana, co jasno podkreśla autor. Pustelnik uczy się w szkole Ducha Świętego, ma pozwolić się prowadzić, aż do całkowitej uległości. Autor określa Ducha Świętego jako Przewodnika, który oczyszczając, stopniowo

upodabnia eremity do samego Jezusa. Chrystus stanowi wzór walki z pokusami, wskazuje na prymat modlitwy w życiu eremity, podkreśla ogromną wagę postu, słuchania i posłuszeństwa Słowu Bożemu. Pustelnik tak jak Jezus idzie drogą do Ojca, jego życie jest poszukiwaniem oblicza Ojca, poświęcenia wszystkiego dla Niego. Stąd, jak podaje autor, życie eremity stanowi życie pomiędzy Taborem a Kalwarią, pomiędzy tym, co radosne, i tym, co rodzi cierpienie, co może być doświadczeniem trudnym. To jest rytm życia pustelnika, jego wewnętrzna podróż pomiędzy ciemnością a światłością. Ma to zaprowadzić eremity według autora do szczytu, którym jest pełnia daru z siebie w miłości. Na tej drodze wzorem pozostaje Maryja.

Kolejne trzy punkty skupiają się wokół tego, co stanowi tożsamość pustelnika. Zostają opisane w sposób przejrzysty rady ewangeliczne, które są uzupełnione wypowiedziami samych pustelników, co kapitalnie ubogaca pozycję. Można poznać różnorodne podejście do praktyki życia eremickiego. Ciekawie zostaje opisana rada ubóstwa (w opisie znajduje się szereg odpowiedzi na pytania, czy pustelnik może korzystać z internetu, posiadać na własność pustelnię czy jeździć samochodem) oraz posłuszeństwa (jaką rolę ma odgrywać biskup diecezjalny i komu tak naprawdę posłuszny jest eremita). Dalej są krótko omówione wybrane aspekty życia pustelniczego, takie jak: modlitwa, samotność, sakramenty, praca oraz wymiar duszpasterski czy towarzyszenie duchowe. Ostatni punkt stanowi umówienie dwóch paragrafów kanonu 603 Kodeksu Prawa Kanonicznego, który bezpośrednio odnosi się do pustelników.

Podsumowując, książka Filippo Rossiego jest niezwykle interesującą i bogatą w treść publikacją o współczesnym życiu pustelniczym. Brakuje na rynku polskim, jak i zagranicznym tak kompletnych i rzetelnych pozycji, które ukazują piękno i niezwykłość życia obecnych eremitów. Wyjątkowość i moim zdaniem najmocniejszy punkt stanowi oddanie głosu samym pustelnikom. Z serca polecam opisywaną publikację wszystkim, którzy w wyjściu na pustynię chcą odnaleźć chwałę Chrystusa Zmartwychwstałego.

Rev. Henryk Seweryniak

Faculty of Theology at Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland
seweryniak@o2.pl
ORCID: 0000-0001-7218-5049

Book review: Marek Lis, *To nie jest Jezus. Filmowe apokryfy XXI wieku* (This is not Jesus. Film Apocrypha in the 21st Century), Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2019, pp. 148

The idea behind the monograph entitled *To nie jest Jezus. Filmowe apokryfy XXI wieku* (This is not Jesus. Film Apocrypha in the 21st Century) is undoubtedly innovative, both in Polish and global theological and filmographic literature. Admittedly, Jesuit Lloyd Baugh in his 1997 book *Imaging the Divine: Jesus and Christ-Figures in Film* dealt with forms of “intense presence of Jesus’ figure on cinema and television screens” (p. 8) in the 20th century, but in the first several years of the following century about 50 films featuring Jesus have been added to the list. These are diverse works, created with various intentions: evangelising, apologising, purely artistic, commercial and anti-Christian (the division is obviously not clear cut). And it is precisely these films that Marek Lis decided to analyse, setting himself the goal of “indicating the basic trends recognisable in the latest Christological films” (p. 11). This undertaking is accompanied by the thesis that the images of Jesus typical of the various currents of 21st century film narratives are increasingly distant from the images we find in the Gospels or in the tradition of the Church; they contain factual inaccuracies and theological errors; they are soaked in extra-biblical and apocryphal elements to such an extent that they themselves become apocrypha. Unmasking these things, the book sends a kind of warning that film productions, which are sometimes used with enthusiasm for catechesis or evangelisation, should be received with greater criticism.

The monograph consists of four chapters. The first relates how Jesus’ childhood, Passion and Resurrection are shown in the said movies (pp. 13–26), the second, entitled *Jesus of the Gospel – Jesus of the film*, surveys motion pictures that

are representative for the currents historical narrative about Jesus (pp. 47–86); the third presents non-biblical or extra-biblical images of Jesus (pp. 87–112); the fourth, entitled *Film, or apocryphal* [sic!], “answers the question of how much of evangelical Jesus of Nazareth can be seen in contemporary audio-visual apocrypha” (pp. 113–123, cited p. 12).

Fr. Lis begins with the issue of apocryphal aspect of contemporary film adaptations of the Gospel (pp. 14–16). Under the heading point *Gospels of Childhood*, after the introduction concerning the apocrypha and precisely the so-called Gospel of Childhood,¹ he divides contemporary films devoted to the birth and youth of Jesus into works which focus entirely on these events; films whose main protagonists are Joseph and Mary, and productions in which the theme of Jesus’ childhood appears in flashbacks (pp. 17–18). The author presents these forms of depiction of Jesus’ childhood in several contemporary films, starting with a moving retrospective from Mel Gibson’s *Passion*, which situates Mary and Jesus in the warm, homely atmosphere of Nazareth. He notes that the Holy Family’s escape to and stay in Egypt is narrated in the style of the apocrypha or fairy-tales. He points to the iconoclastic references to the history of Jesus’ childhood in several contemporary films (*Brian’s Life*, *Jesus of Nazareth*, *Lion King*), of which none was made in the 21st century.

As far as the Passion of Jesus is concerned, Fr. Lis rightly points out that “there are far fewer works that would show the whole life of Jesus than those focusing on his passion” (p. 26) and recalls that in Georges Hatot’s ten-minute oldest surviving Bible film (1897) *The Life and Passion of Jesus Christ*, only two scenes were dedicated to the birth of Jesus, while the 11 – to other events of the Holy Week. The author does not categorize cinematic works about the Passion, of which – as far as the 21st century is concerned – he only briefly discusses *The Passion of Mel Gibson* (2004), *The Chronicles of Narnia. The Lion, the Witch and the Wardrobe* by Andrew Adamson (2005) and *King* by Giovanni Columbus (2012).

This division is made under *Wizje Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia Chrystusa* (Visions of the Resurrection and Ascension of Christ). These depictions are (a) realistic, showing the Resurrection in accordance with the way

¹ It is worth noting that Joseph Ratzinger / Benedict XVI, whose work *Jesus of Nazareth* Fr. Lis often refers to, never uses this term – he consciously refers only to the term “childhood history” or “childhood stories.” He points out in this regard: “The two chapters of Matthew’s childhood history are not a meditation dressed up in the robes of history, but the opposite: Matthew tells us a real story, thought through and theologically interpreted, and in this way helps us to understand more deeply the mystery of Jesus” (idem, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, Krakow 2012, p. 157).

the Gospel tells it, focused on the discovery of the empty tomb and drawing on the Christophanies (*Son of God* by Christopher Spencer, 2014; *Mary Magdalene* by Garth Davis, 2018); (b) hyper-realistic, i.e. complementing what the evangelists keep silent about, for example by showing the miraculous opening of the tomb and the exit of the Risen One (David Lewis, *The Cross*, 2001; Mel Gibson, *Passion*, 2004); (c) symbolic, using the light or the shadow of the Risen One, the cross, the shepherd leading the sheep, the concert of bells, the rupture of the overexposed film shimmering colours (Scorsese's *Last Temptation*); and (d) those based on the analogy with the figure of the Risen Christ – *Spider-Man*, *Superman*, *John Connor* from the *Terminator* series, the lion Aslan from *The Chronicles of Narnia*.

Fr. Lis assigns another category to films that serve as an apologia of this mystery event (Giulio Base's *New Imperium*, 2006, Kevin Reynolds' *Risen*, 2016). This division is not based on a realistic, hyper-realistic or symbolic representation of the Resurrection; rather, it is based on the intention of the cinematic work. Both of the above-mentioned productions will be described in detail and evaluated in the next chapter in the section entitled *Apologia historycznego Jezusa: Zmartwychwstały* (Apologia for the historical Jesus. *Risen*) (2016).

The same chapter deals with the cinematic approach of a quasi-historical character. They are linked by the figure of Jesus of Nazareth, as "represented by the Gospels, with many ambiguities and even contradictions" (p. 47). These are contemporary films that show, in one way or another, a greater or smaller fidelity to the Gospels, while telling the story of Jesus of Nazareth or part of it. This is the best part of the book. Fr. Lis collects the most characteristic examples of these works, presents and evaluates them with expertise. Here, under the heading entitled *Classic Reconstructions* the author includes above all the Protestant project *The Visual Bible* (1993–2003). In the 21st century, as part of the project, *Story of the Saviour* (The Visual Bible: The Gospel of John), a 2003 Philip Saville film, was made. Fr. Lis calls our attention to the long farewell speech of Jesus (The Archpriest's Prayer, J13–17), which is illustrated by Saville with black and white flashbacks from earlier events in the life of the Master of Nazareth. He also draws our attention to the fact that the Last Supper is attended by, besides the Apostles, by Mary Magdalene, which none of the Evangelists mentions. Contrary to the whole Catholic tradition, the author justifies this director's choice: he believes – following in this respect Joachim Gnilka – that also female disciples of Jesus could take part in the farewell feast.

Marek Lis devotes the next section of the second chapter, entitled *Hiperrealizm cierpienia* (Hyperrealism of Suffering) (pp. 52–57), to Mel Gibson's *Passion*. He reminds the reader that the movie is not based on one of the Gospels;

rather, it reconciles the narratives of them all and supplements them by motifs taken from the apparitions of Anna Catherine Emmerich, as well as from the elements of the Way of the Cross, complemented by several references to *The Gospel according to St. Matthew* by Pasolini (1964, open-air shots from Sassi di Matera) and Tracy's *Cross* (2001, the viewer looking through the eyes of Jesus). The author, a film expert himself, describes 12 flashbacks present in the Passion. These include: the soldier's sandals during the whipping, taking off the disciples' shoes during the Last Supper, the bowl of water in which Pilate washed his hands, Jesus washing his hands at the Last Supper, the look at the Golgotha Hill at the fourth fall under the cross, the recollection of the Sermon on the Mount, the words about the love for enemies, the crucifixion scene, the Last Supper and the words spoken over bread and chalice: "This is my body," "This is my blood poured out for you." He knows, of course, that Gibson's *Passion* was met with extreme reactions, and he even quotes an eighteen-page report prepared by experts from the Conference of Catholic Bishops of the United States, who complained about stirring up aggression, historical inaccuracies about the role of the Jews in the conviction of Jesus, and so on. In his honest analysis, the author takes the side of Gibson. He believes that the director had the right to see the unfaithful Thomas in his contemporary audience and, in a way, to force the viewers to touch Christ's wounds.

The next section is entitled *Telewizyjny Jezus: Biblia i Syn Boży* (TV Jesus: *The Bible and the Son of God*) (2013) [sic!] concerns the ten-episode series *The Bible* (directed by Crispin Reece, Tony Mitchell, Christopher Spencer, 2013) and *Son of God* (2014) by Christopher Spencer, created on the basis of the New Testament subplots. With great accuracy, Marek Lis exposes mistakes, inaccuracies, and negligence of this production and sums up: "The film, addressed to a broad, multi-confessional audience, aimed at commercial success, distorts the Gospel too seriously for it to become a pastoral aid: contrary to its title, Jesus is not the Son of God here..." (p. 60).

In the paragraph *Ewangelie w kobiecym kluczu: Maryja, Matka Jezusa* (2010) i *Maria Magdalena* (2018) [Gospels from the female perspective: *Mary, Mother of Jesus* (2010) and *Mary Magdalene* (2018)] (pp. 60–69), the author positively evaluates the beautiful Marian film by Guido Chiesa, originally entitled *Io sono con te* (*I am with you*), and critically, due to its melodramatic tone and pervasive feminism, *Mary Magdalene* by Garth Davis. In the next section entitled *Bajki o Jezusie: Pierwsza gwiazdka* (2017) (Fables about Jesus: *The First Star*) (2017) touchingly represents the beautiful *The Star* by Timothy Reckart. These are followed by the already mentioned *Apologie historycznego Jezusa: Zmartwychwstały* (2016), *Prymat poetyki: Król* (2012), *Czarnoskóry Jezus: Kolor krzyża*

(2006) [Apologias of historical Jesus: *Risen* (2016), *The Primacy of Poetry: The King* (2012), *Black Jesus: The Colour of the Cross* (2006)] with the last one being in the author's opinion, "an adaptation of the Gospel, which imposes a racial discourse on the evangelical tale of the Passion of Christ" (p. 83). The theologian is undoubtedly interested in the *King (Su Re)* by Giovanni Columbus, about whom – as Marek Lis informs us – Lloyd Baugh wrote, "that the director, instead of filming the canonical texts of the Gospels, 'proposes to go behind the scenes and show the history of Jesus according to the earlier oral tradition in which these Gospels were later formed'" (p. 80). However, Fr. Lis does not develop this fascinating thread or explain what the title's "primacy of poetry" stands for (p. 78).

In Chapter 3, the author presents a plethora of *Niebiblijne wizerunki Jezusa* (Non-biblical images of Jesus) (pp. 87–111). Defining – after P. Malonne – this "cinema of Jesus figures" as "figures from history, fiction, visual arts, poetry, drama, music, cinema that are presented in such a manner that they resemble Jesus in a significant way," he warns:

The screen images of Jesus, emerging outside the community of faith, are – just like the theological errors and heresy that were once born – a challenge for the Church, as they deviate from the concepts developed by theology over the century and lead to the replacement of "Jesus of history" and "Christ of faith" with new, popular and attractive images of "Jesus of the media" and culture (p. 87).

The problem is that Fr. Lis includes very different figures in these images, for example that of "Jesus from the Quran" from the Iranian film *Messiah (Issa ruohalah / At-Masih)* by Nader Talebzadeh, where in fact it is not known whether it is "Jesus from the Quran" or rather "Jesus of the Shiites" (Iranians are 99% Shiites; in this branch of Islam the key role is played by imams, so Jesus, like every great prophet, was supposed to have his own imam, Peter; he will appear at the side of the Mahdi at the end of time, etc.). We can also find here the Merciful Jesus from the film *Love and Mercy* by Michał Kondrat, the lion Aslan from *The Chronicles of Narnia* or the contested Jesus (*The Da Vinci Code* and Stuart Hazeldine's *The Shack*). After reading this chapter it is impossible to avoid questions:

1. Does the warning given above refer to all of these films? A warning that they "lead to the replacement of 'Jesus of history' and 'Christ of faith' with new, popular and attractive images of 'Jesus of the media' and culture'?"
2. Can the image of the Merciful Jesus from *Love and Mercy* by Michał Kondrat be counted among the "non-biblical images of Jesus," since the film is based on the revelations of St Faustina Kowalska acknowledged by the Church? As

we know, the basis for the approval of private revelations is their conformity with the Gospel, the fact that they provide “help in experiencing [Christ’s final revelation] more fully in some historical period” (CCC 67).

3. The inclusion of films in the category of “non-biblical images of Jesus” is a complicated problem: *Edi* by Piotr Trzaskalski (2002) and *The Chronicles of Narnia* by Andrew Adamson (2005), deep, artistic transfigurations of the figure of the Master of Nazareth. This issue was previously referred to by Fr. Lis in his book *Figury Chrystusa w „Dekalogu” Krzysztofa Kieślowskiego* (Figures of Christ in Krzysztof Kieslowski’s *Decalogue*). There, he points out that the problem of transfiguration had already been investigated in literary research.

This is an interesting idea. In my opinion, pending a further development of this issue, the following book Karl-Josef Kuschel is worth noting: *Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts* (Patmos, Düsseldorf 1997). Kuschel divided the narrative works about Jesus into three groups. These are: (a) biographical narratives where the writer talks about the life of Jesus, following the pattern of the four Gospels, reconciling them or complementing them (in a limited way) with literary fiction; (b) works from the circle of the “narrative mirror” where the author shows the figure of Jesus indirectly, placing him against the background of the history of another biblical figure, in which, as in the mirror, the story of the Nazarene is reflected; (c) transfigurations which tell a fictitious story of the most often contemporaneous hero, intertwining it with references to the person of Jesus, which become the key to reading and interpreting the message of the whole work. Such heroes include Obadiah in *The Place of the Skull* by Chingiz Aitmatov, Fr. Zeno in *The Hot Breath of the Desert* by Gustaw Herling-Grudziński, and perhaps even Hans in *The Clown* by Heinrich Boell, as well as *Edi* in a Trzaskalski film and probably the character played by Arthur Barciś in nine episodes of *Decalogue* (Theophanes, as Fr. Lis aptly put it) and Elizabeth in the *Decalogue, Eight*. The conclusion for further research on the problem of transformation is as follows: this issue requires a prolonged, deeper reflection, to which I want to encourage the author by means of this review.

The last point is the apocryphal aspect of films about Jesus. The reviewed publication closes with the essay *Film, czyli apokryf* (Film, Another Word for Apocrypha) (pp. 113–123). I would like to strongly emphasise this word ‘essay’: the chapter is an attempt, a draft, an outline of the problem of apocryphal approaches in contemporary audio-visual works and how much one can see the evangelical Jesus through them. I hope that it is an announcement of another creative chapter of Fr. Marek Lis’s Christology of the cinema. Therefore, I would

like to draw attention to something which the author omits in his sketches about apocrypha. I refer to the Anglo-American research trend at the end of the 20th century, called the *Third Quest for historical Jesus*.² It focuses on Jesus' relationship to the then Jewish social and religious context, and not on separating, excluding and emphasising originality, especially the Divinity of the Master of Nazareth. Researchers from the *Third Quest* view Jesus as either the founder of an "intra-Jewish renewal movement" of a millenarian nature, or as an eschatological charismatic leader, or as a teacher or prophet: a person entirely within the boundaries of Judaism. They believe that the Christian database with the information the ancients gathered about Jesus and the nascent Church far exceeds the material contained in the four Canonical Gospels. It is therefore necessary to "transcend the limits of the canon" and use the apocrypha as a source of knowledge about Jesus that is equally valuable and even more valuable than the Gospels. For example, J.D. Crossan, leading author from the *Third Quest* group does not include any of the four canonical gospels as primary sources of knowledge about Jesus; rather, he draws on apocryphal sources of the Gospel of Thomas, the Gospel of the Hebrews, the Gospel of Peter.

The Third Quest is, on the one hand, a typical post-modern trend, and on the other hand, a clearly anti-Christian tendency to "bring Jesus back to Judaism," not to put him outside the circle of Jewish prophets, rabbis, miracle-workers and not to treat the New Testament as a basic source of knowledge about Jesus and

² The term "first quest" was used to describe the 19th/20th century trend of research into the life of Jesus (*Leben-Jesu-Forschung*), represented by Reimarus, Renan, Strauss or von Harnack. Later, for a long time (1921–1953), the issue of the historicity of Jesus' life was abandoned. There was even a period called *No Quest*, specific because it was dictated by the assumptions of Biblical Protestant schools (Rudolf Bultmann), which led the process of the so-called dehistoricisation of Jesus to its peak. This process was initiated by Martin Kähler (d. 1912) with the work *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christ* (The so-called historical Jesus and the historical, biblical Christ) (this distinction seems to be unknowingly used also in the book by Fr. Lis). "Faith," Kähler claimed, "does not refer to historical events, but to the reality of Christ's salvation present in the kerygma, in the preaching of the Word." Bultmann would add: man comes to his true self through a decision he does not shape with objective scientific arguments. A Christian makes this decision when he responds to God's call in the ecclesiastical kerygma of the Cross and Resurrection; a kerygma that is the fruit of the faith of the "early community" that God in the Passover of Jesus made our salvation. "Second quest" (*New Quest* – J.M. Robinson; 1953 – c. 1985) was a reaction to the radical separation of "Jesus of history" from "Christ of faith." Its representatives (Käsemann, Ebeling, Fuchs, Gnilka, Kudasiewicz) drew attention to the need and possibility of historical research on the person of Jesus; they highlighted the elements distinguishing Jesus from the Jewish community (*Abba, amen*, radicalisms of the Sermon on the Mount, authoritarian style, etc.).

the faith in him. All of this, whether explicit or implicit, is reflected in culture, including contemporary film productions, and this fact should be taken into account in research answering the question of how much we are dealing here with a phenomenon characteristic of the film about Jesus, and how much with a certain ideological trend.

However, what I wrote at the end is just a clue. At the moment Fr. Marek Lis is undoubtedly the most important Polish theologian of the cinema. It is mainly thanks to him that cinematic theology has found its permanent place in Polish theology and has met with the interest of both artists and the film industry. He has gained international recognition in this field, becoming one of the most renowned Polish theologians through his membership in the juries of major film festivals, as well as through lectures given at numerous universities and papers presented in various intercultural forums. In his rich output, the book *To nie jest Jezus. Filmowe apokryfy XXI wieku* (This is not Jesus. Film Apocrypha in the 21st Century) will occupy an important place. It is also significant because it opens up a wide field of further research on the transfiguration of Jesus' figure and on apocryphal aspects and their sources in contemporary film.

Krzysztof Jan Wojtyra

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
kjwojtyra@gmail.com
ORCID: 0000-0002-8013-3756

Recenzja: Jan Mikrut, *La Chiesa cattolica in Europa centro-orientale di fronte al Nazionalsocialismo 1933–1945*, San Pietro in Cariano, Werona 2019, ss. 951

W roku 2019 ukazał się przedostatni tom z serii *Storia della Chiesa in Europa Centro-Orientale*, której redaktorem jest Jan Mikrut, profesor Wydziału Historii Kościoła i Kościelnych Dóbr Kulturowych Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Zainicjowany przez niego cykl składa się z sześciu monografii, dwóch autorskich i czterech redakcyjnych: *La Chiesa cattolica e il Comunismo in Europa centro-orientale e in Unione Sovietica* (J. Mikrut, pierwsze wydanie marzec 2016), *Il governo e la Chiesa in Polonia di fronte alla diplomazia Vaticana (1945–1978)* (P. Wójcik, kwiecień 2016), *Testimoni della fede. Esperienze personali e collettive dei cattolici in Europa centro-orientale sotto il regime comunista* (red. J. Mikrut, marzec 2017), *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica. Dalla Rivoluzione del 1917 alla Perestrojka* (red. tenże, listopad 2017), *La Chiesa cattolica in Europa centro-orientale di fronte al nazionalsocialismo 1933–1945* (red. tenże, kwiecień 2019), *Perseguitati per la fede. Le vittime del nazionalsocialismo in Europa centro-orientale* (red. tenże, maj 2019).

Autor w tej serii stara się zebrać informacje o współczesnej historii Kościoła w systemach totalitarnych na terenie Europy Środkowo-Wschodniej. Pozycja *La Chiesa cattolica in Europa centro-orientale di fronte al Nazionalsocialismo 1933–1945*, jak i pozostałe w cyklu, została wydana w języku włoskim, aby dotrzeć do szerszej rzeszy czytelników zarówno w świecie naukowym, jak i kościelnym, ponieważ dotychczas publikowane książki czy artykuły na ten temat były dostępne głównie dla użytkowników lokalnych języków, o czym świadczą przywoływane w bibliografiach publikacje.

Monografia podzielona jest na: przedmowę pióra abp. Grzegorza Rysia, Metropolity Łódzkiego, wstęp autora, 12 nienumerowanych rozdziałów dotyczących

terytoriów Europy Środkowo-Wschodniej dotkniętych hitlerowskim nacjonalizmem, wykaz współpracowników, wykaz często używanych skrótów, indeks osobowy i topograficzny.

Recenzowana monografia jest pierwszą w serii przedstawiającą problematykę Kościoła wobec systemu narodowego socjalizmu. Wstęp (s. 17–30) można podzielić na trzy części. Część I (s. 17–23) to zarys relacji Kościół–Trzecia Rzesza w czasach nacjonalizmu – „najbardziej szlachetnej idei, której Niemiec mógłby poświęcić wszystkie siły, które otrzymał” (s. 17). System totalitarny narodzony w Niemczech nie tolerował innych władz, „stworzył antyreligię, pseudowiagę, w której czystość rasy była «bóstwem», któremu wszyscy powinni być posłuszni” (s. 18). Kościół nie chciał się poddać tej ideologii, co spowodowało, że papież Pius XI wydał encyklikę *Mit brennender Sorge*, która zaostrzyła relacje Berlin–Watykan, a tym samym Kościół jednoznacznie odrzucił ideologię narodowego socjalizmu, ponosząc w nazistowskich Niemczech wielkie straty (s. 19). W dalszej części wstępu autor przedstawia początki antysemityzmu, programu eutanazji „życia niegodnego życia”, oporu hierarchów niemieckich, śmierć Piusa XI i wybór Piusa XII oraz jego działalność w przedwojniu. Część II (s. 23–28) to zarys historii poszczególnych krajów w czasach totalitaryzmu nazistowskiego: Austrii, Czechosłowacji, Polski, Jugosławii, Albanii, Rumunii, Bułgarii i Białorusi. Ten bardzo pobieżny szkic historii tej części Europy zostanie później rozwinięty w poszczególnych rozdziałach. Całość zostaje domknięta relacją o przegranej kampanii wschodniej, końcu wojny w maju 1945 roku i zwięźle opisaną historią powojenną. Część III (s. 29–30) została poświęcona podziękowaniom. Autor zaznacza, że ze względu na historyczną bliskość wydarzeń „ich opis i recepcja może powodować problemy na poziomie osobistym (*livello individuale*), państwowym (*livello statale*) i naukowym” (s. 29).

Kolejną część książki stanowią poszczególne rozdziały. Uwagę zwraca duża dysproporcja pomiędzy nimi, którą obrazuje następujące wyliczenie: Albanii poświęcony jest 1 artykuł zajmujący 18 stron, Austrii – 3 artykuły zajmujące 134 stron, Białorusi – 1 artykuł zajmujący 42 strony, Bułgarii – 1 artykuł zajmujący 12 stron, Czechom – 3 artykuły zajmujące 38 stron, Jugosławii poświęconych jest 6 artykułów zajmujących 140 strony, Łotwie – 1 artykuł zajmujący 14 stron, Litwie – 2 artykuły zajmujące 26 stron, Polsce przypada aż 13 artykułów na 354 stronach, Rumunii poświęcony jest 1 artykuł zajmujący 14 stron, Słowacji – 3 artykuły na 56 stronach i Węgrom 1 artykuł – 22 strony.

Taka nierówność wynika zapewne z liczby autorów gotowych do współpracy, jednak wydaje się, że dla niepolskiego czytelnika ilość artykułów dotyczących kraju nad Wisłą może być przytłaczająca.

Podział książki według kryterium topograficznego wydaje się słuszny, jednak niezrozumiałe jest wydzielenie osobnych rozdziałów dla Czech i Słowacji, podczas gdy historia rozpadu Czechosłowacji była inspirowana posunięciami Hitlera. Sam redaktor we wstępie opisując przegląd historii ówczesnej Europy Środkowo-Wschodniej, omawia Czechosłowację, a dopiero później przechodzi do Słowacji i w rozdziałach oczekiwano by się, aby ten podział został utrzymany. Kolejną racją za jednym rozdziałem dla Czechosłowacji są daty, które widnieją w spisie treści przy Republice Czeskiej (*Repubblica Ceca 1938–1945*). Upadek Czechosłowacji przypada na 15 marca 1939 roku, gdy powstaje państwo słowackie, a na pozostałych terenach powstaje Protektorat Czech i Moraw (s. 238).

Jeżeli przyjmie się zaproponowaną przez redaktora odrębność Czech i Słowacji, to można poczynić uwagę odnośnie do rozdziału poświęconemu Jugosławii 1941–1944, w którym wyróżniono podrozdział *Croazia e Bosnia ed Erzegovina* (Chorwacja i Bośnia i Hercegowina). W 1941 roku utworzono Niepodległe Państwo Chorwackie, a więc konsekwentnie to państwo powinno uzyskać własny rozdział, gdyż formalnie nie było już elementem Jugosławii.

Próbując znaleźć klucz takiego podziału książki, można stwierdzić, że redaktor przyjmując rozdział Czech i Słowacji, być może chciał nawiązać do współcześnie istniejących państw, jednak wówczas powstaje problem z Jugosławią, która dziś już nie istnieje.

W kolejnym wydaniu może warto by było ujednoczyć podział na rozdziały poprzez stworzenie rozdziału poświęconego Czechosłowacji i rozpocząć go artykułem o rozpadzie tego państwa, a następnie jako podrozdziały opisać Czechy i Słowację. Potraktowanie Niepodległego Państwa Chorwackiego jako część rozdziału poświęconego Jugosławii jest do obrony, jako że jego powstanie w 1941 i koniec w 1945 roku oraz walki wyzwolenicze były elementem historii Jugosławii. Kolejnym argumentem za pozostawieniem takiego podziału jest fakt, że przed wojną istniała Jugosławia, która po wojnie stała się Socjalistyczną Federacyjną Republiką Jugosławii. Podobnie miałyby się sytuacja z rozdziałem o Czechosłowacji, która jako jedno państwo istniała zarówno przed, jak i po wojnie.

Zadziwia fakt, że rozdział poświęcony Rumuni, zawierający jeden artykuł, posiada podrozdział *La Chiesa di rito latinio* (Kościół obrządku łacińskiego), a spośród 13 artykułów dotyczących Polski nie wydzielono podrozdziałów *La Chiesa di rito latinio* i *La Chiesa greco-cattolica*, jak to zrobiono w przypadku o wiele mniejszego rozdziału o Słowacji, gdzie dla dwóch artykułów o Kościele obrządku łacińskiego i jedno artykułu *La metropolia greco-cattolica di Halyč-Leopoli durante l'occupazione tedesca 1941–1944* (s. 863–878) postanowiono podrozdziały już dodać.

Artykuły *Il martirologio della Chiesa polacca* (s. 663–679) oraz *Il martirologio della Chiesa austriaca 1948–1945* (s. 125–182) lepiej wpisywałyby się w tom poświęcony prześladowaniom *Perseguitati per la fede. Le vittime del nazionalsocialismo in Europa centro-orientale* (maj 2019), szczególnie że wyszedł on drukiem miesiąc po omawianej monografii.

Z edytorskiego punktu widzenia warto by ujednoczyć budowę poszczególnych tekstów, ponieważ artykuły *I greco-cattolici nella prima Repubblica slovacca* (s. 862–878) i *La Chiesa e l'Olocausto in Lituania* (s. 445–454) nie zawierają żadnego śródtytułu.

Należy wskazać także na różne podejścia do kwestii wstępu. Niektóre artykuły mają wydzielone wprowadzenie – *Introduzione* (s. 31 – *La situazione precedente all'occupazione italiana e la Chiesa cattolica*; s. 49 – *Il contesto di resistenza*; s. 73, 125, 183, 225 – *La comunità cattolica nei secoli: prodromi*; s. 275, 287, 309, 333, 371, 401, 415, 429, 455 – *Precisazioni sulla terminologia*; 523, 613, 647, 663, 681 – *Contesto e quadro d'insieme*; 711, 741, 781, 809, 842 – *Osservazioni preliminari*; 879), podczas gdy inne nie mają wydzielonego śródtytułem wstępu (s. 237, 255, 267, 445, 571, 589, 763, 823, 863). W pracach pochodzących z Czech i Słowacji, a więc w pięciu na sześć artykułów z tego obszaru, nie ma wstępu, co może wynikać z zastosowania w właściwym publikacji kręgu językowym takich zasad redakcji, niemniej powinno się to usystematyzować.

Artykuły *Le metamorfosi nell'atteggiamento dei cattolici tedeschi provenienti dai Suteti nel contesto degli sviluppi storici successivi all'Accordo di Monaco (1938–1945)* (s. 255–266) oraz *La Chiesa cattolica in Slovacchia* (s. 841–842) zawierają tylko jeden śródtytuł – *Conclusione* – zakończenie. Natomiast w artykułach poświęconych Wilnie (s. 541–569) oraz Słowenii (s. 333–370) nie zostały wydzielone zakończenia, podczas gdy inne artykuły mają wydzielone śródtytuły różnego poziomu.

Przy kolejnym wydaniu warto również sprawdzić i poprawić indeks topograficzny, gdyż odsyła nie tylko do miejsc w książce, gdzie wymienione jest dane miasto, ale również do stron, na których w bibliografii w miejscu wydania widnieje dana lokalizacja (np. Wrocław tylko w przypisie lub bibliografii – s. 547, 568, 571, 587; Szczecin w przypisie – s. 672, w bibliografii s. 679). Na cztery odnośniki do hasła „Szczecin” dwa odsyłają do opisów bibliograficznych, a dwa do miejsc w tekście.

Powyższe uwagi żadną miarą nie pomniejszają merytorycznej wartości monografii. Wielką zaletą publikacji jest praca autorów pochodzących z państw dotkniętych niemieckim nacjonalizmem, co też zostało docenione przy okazji poprzednich publikacji z tej serii. Poszczególni badacze docierali do wielu źródeł, które były mało znane albo zupełnie nieznanne we włoskim obszarze

badania historiograficznych (por. s. 29). Pozytywnie należy ocenić fakt, że autorzy poszczególnych artykułów mieli możliwość pisania w języku ojczystym, a dopiero później prace zostały przetłumaczone na język włoski. Jeżeli tekst był tłumaczony, informacja o tym, kto i z jakiego języka tłumaczył, znajduje się przed abstraktem w języku angielskim. Takie rozwiązanie daje czytelnikowi dwie korzyści: po pierwsze dostaje się bardzo dobry tekst pod względem językowym, a po drugie wiadomo, w jakim języku można skontaktować się z autorem, szczególnie gdy tekst był pisany samodzielnie po włosku albo tłumaczony z angielskiego. Warto zwrócić uwagę na obszerne bibliografie zamieszczane przez autorów, co świadczy o wysokiej jakości tekstów i rzetelności badaczy. W bibliografiach zwraca uwagę fakt tłumaczenia tytułów pozycji, jeżeli są w innym języku niż angielski, niemiecki lub włoski.

Spis treści

SŁOWO WSTĘPNE

SŁAWOMIR STASIAK	
Wiedza oparta na umiłowaniu Boga	5

BIBLISTYKA

MARIUSZ ROSIK	
When Did the Last Supper Come to an End: Polemic with the Thesis of S. Hahn ...	9
Kiedy zakończyła się Ostatnia Wieczerza? Polemizując z tezą S. Hahna	9
ANNA RAMBIERT-KWAŚNIEWSKA	
Problem of the Translation of Toponyms in the Septuagint Based on the Example of “Wool of Miletus” (Ez 27:18)	31
Problematyka przekładu toponimów w Septuagincie na przykładzie „wełny z Miletu” (Ez 27,18)	31

TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

PABLO BLANCO-SARTO	
El inicio del camino. Fe, bautismo y pertenencia a la Iglesia en el pensamiento de Joseph Ratzinger	49
Początek drogi. Wiara, chrzest i przynależność do Kościoła w myśli Josepha Ratzingera	49
SŁAWOMIR ZATWARDNICKI	
One Source of Revelation and Two Currents of the Revelation Transmission and Cognition: the Apological Dimension of Joseph Ratzinger’s Theology	63
Jedno źródło Objawienia a dwa nurty przekazu i poznania Objawienia. Apologijny wymiar teologii Josepha Ratzingera	63

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

ANDRZEJ JASTRZĘBSKI	
The Normative Aspect in the Contemporary Understanding of Spirituality	95
Aspekt normatywny we współczesnym rozumieniu duchowości	95

KAZIMIERZ LUBOWICKI

- Współczesne uwarunkowania posługi wobec małżeństwa i rodziny 113
 Contemporary Pastoral Considerations Towards Marriage and Family 113

MAŁGORZATA PAGACZ

- Życie konsekrowane wobec relatywizmu w świetle nauczania Benedykta XVI 135
 Consecrated Life Against Relativism in the Light of Benedict XVI's Teaching 135

TEOLOGIA PASTORALNA

JERZY ADAMCZYK

- Normy komplementarne obligatoryjne konferencji episkopatów w zakresie *munus docendi* Kościoła 157
 Mandatory Complementary Norms of Episcopal Conferences Regarding the *Munus Docendi* of the Church 157

PIOTR SROCZYŃSKI

- Rekolekcje szkolne jako pozalekcyjna forma katechezy 177
 School Retreats as an Extracurricular Form of Catechesis 177

DAWID DUDZIAK

- The Missionary Activity of the Pope Gregory the Great 207
 Działalność misyjna papieża Grzegorza Wielkiego 207

HISTORIA KOŚCIOŁA

PIOTR STEFANIAK

- The History of the Legislation of the Order of St Mary Magdalene of Penance in the Middle Ages: *The Rule of St Sixtus* 229
 Z dziejów prawodawstwa zakonu św. Marii Magdaleny od Pokuty w średniowieczu: *Reguła św. Sykstusa* 229

ANNA SUTOWICZ

- Seventeenth-century Prayer Books of Cistercian Nuns in the Collection of the Parish Library of St Bartholomew and St Hedwig in Trzebnica 265
 Siedemnastowieczne modlitewniki cysterek w zbiorach Biblioteki Parafii św. Bartłomieja i św. Jadwigi w Trzebnicy 265

FILOZOFIA

JAROSŁAW MERECKI

- Europa, la filosofía y el cristianismo 285
 Europa, filozofia i chrześcijaństwo 285

NAUKI SPOŁECZNE

BARTOSZ MITKIEWICZ

- Homo Creator* and “Child of God:” Reflections on the Relationship Between Work and Religion Based on the Thought of Tadeusz W. Nowacki and Stefan Wyszyński 295
- Homo creator* a „dziecko Boże”. Rozważania o związku pracy i religii na podstawie myśli Tadeusza W. Nowackiego i Stefana Wyszyńskiego 295

VARIA

GRZEGORZ KUBSKI

- O wyobraźni autora traktatu *Ojciec nasz* 313
- On the Imagination of the Author of the Treatise *Our Father* 313

REFERATY, SPRAWOZDANIA I RECENZJE

REV. MAKSYM ADAM KOPIEC

- Recensione del libro: Robert Sarah con Joseph Ratzinger Benedetto XVI, *Dal profondo del nostro cuore*, a cura di Nicolas Diat, Cantagalli, Siena 2020, pp. 144 341

KATARZYNA BUJALSKA

- Recenzja: Filippo Rossi, *L'eremita diocesano. Con Gesù nel deserto*, Edizioni Cantagalli, Siena 2010, ss. 110 345

REV. HENRYK SEWERYNIAK

- Book review: Marek Lis, *To nie jest Jezus. Filmowe apokryfy XXI wieku* (This is not Jesus. Film Apocrypha in the 21st Century), Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2019, pp. 148 349

KRZYSZTOF JAN WOJTYRA

- Recenzja: Jan Mikrut, *La Chiesa cattolica in Europa centro-orientale di fronte al Nazionalsocialismo 1933–1945*, San Pietro in Cariano, Verona 2019, ss. 951 357

RECENZENCI WROCŁAWSKIEGO PRZEGLĄDU TEOLOGICZNEGO NR 2/2020
REVIEWERS OF WROCŁAW THEOLOGICAL REVIEW NO. 2/2020

- Rev. Prof. Pablo Blanco Sarto (University of Navarra, Spain)
Rev. Prof. Dr Hab. Ireneusz Celary (University of Silesia in Katowice, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Bogdan Ferdek (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Zdzisław J. Kijas (Pontifical University of St Bonaventure – Seraphicum, Italy)
Rev. Prof. Dr Hab. Mieczysław Kogut (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Janusz Kręcidło (Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Prof. Dr Hab. Lech Krzyżanowski (University of Silesia in Katowice, Poland)
Prof. Ignatious Kunnumpurathu Paul
(Pontifical Theological Faculty and Pontifical Institute of Spirituality Teresianum, Rome)
Rev. Prof. Dr Hab. Dariusz Kurzydło (Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Prof. Dr Hab. Maciej Manikowski (University of Wrocław, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Jarosław Merecki (Pontifical Lateran University, John Paul II Pontifical
Theological Institute for Marriage and Family Sciences, Vatican)
Rev. Prof. Dr Hab. Kazimierz Misiaszek (Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Zdzisław Lec (University of Szczecin, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Piotr Liszka (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Czesław Parzyszek (Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Henryk Seweryniak (Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Bp Prof. Dr Hab. Andrzej Siemieniowski (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Janusz Szulist (Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland)
Prof. Marco Vanzini (Pontifical University of the Holy Cross, Rome, Italy)
Rev. Prof. Dr Hab. Wiesław Wenz (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Prof. Dr Hab. Włodzimierz Wołyniec (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Dr Hab. Anna Kuśmirek, Associate Professor (Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Rev. Dr Hab. Janusz Lekan, Associate Professor (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Rev. Dr Hab. Artur Malina, Associate Professor (University of Silesia in Katowice, Poland)
Rev. Dr Hab. Piotr Neumann, Associate Professor (Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland)
Rev. Dr Hab. Mieczysław Paczkowski, Associate Professor
(Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland)
Rev. Dr Hab. Kazimierz Pek, Associate Professor (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Rev. Dr Hab. Marek Saj, Associate Professor (Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Dr Hab. Wiesława Sajdek, Associate Professor (Jan Długosz University in Częstochowa, Poland)
Rev. Dr Hab. Roman Słupek, Associate Professor
(Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Dr Hab. Jerzy Tupikowski, Associate Professor
(Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Dr Hab. Andrzej Uciecha, Associate Professor (University of Silesia in Katowice, Poland)
Rev. Dr Hab. Norbert Jerzak (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Dr Hab. Krystian Kałuża (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Dr Hab. Elżbieta Magiera (University of Szczecin, Poland)
S. Dr Hab. Agata Mirek (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Dr Hab. Beata Orłowska (The Jacob of Paradies University in Gorzów Wielkopolski, Poland)
Rev. Dr Hab. Piotr Roszak (Nicolaus Copernicus University in Toruń; University of Navarra, Spain)
Rev. Dr Damian Bednarski (University of Silesia in Katowice, Poland)
Dr Anna Sutowicz (Wrocław, Poland)
Rev. Dr Mariusz Szmajdziński (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)

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 odstępnie 1,5 wiersza – dla tekstu głównego;
 - o wielkości 10 pkt i odstępnie 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 cytat.

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 (2nd ed.; Atlanta GA: SBL Press, 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 przesyłaniu 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 wyrażeń 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 *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 gościnnie (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 key words 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).