

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 XXX 2022 Nr 2

e-ISSN 2544-6460

Year XXX 2022 No. 2

Wrocław

Theological

REVIEW

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

WROCŁAW THEOLOGICAL REVIEW

ISSN 1231-1731

e-ISSN 2544-6460

RADA NAUKOWA / EDITORIAL BOARD

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

(Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)

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

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

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

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

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

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

Prof. Franz Posset (independent scholar, 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 Hab. Sławomir Zatwardnicki – sekretarz redakcji / secretary

50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9

tel. +48 767 244 165

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

REDAKTORZY DZIAŁÓW / SECTION EDITORS

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

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

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

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

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

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

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

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

REDAKTORZY JĘZYKOWI / LANGUAGE EDITING

Monika Szela – język angielski / English

Jacek Szela – język angielski / English

Piotr Zgondek – język niemiecki / German

KOREKTA / COPY EDITOR

Aleksandra Sitkiewicz

TŁUMACZENIE TEKSTÓW / TEXT TRANSLATION

M.J. Szela Tłumaczenia specjalistyczne

SKŁAD I ŁAMANIE / LAYOUT EDITOR

Patrycja Waleszczak

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

„Pokorny pracownik winnicy pańskiej”

“A humble worker in the vineyard of the Lord”

O d tych słów rozpoczął się pontyfikat Benedykta XVI, który samego siebie nigdy nie postrzegał jako księcia Kościoła, lecz raczej jako pokornego następcę Świętego Piotra. Piątego stycznia 2023 roku odbył się jego bezprecedensowy pogrzeb. Zmarły papież był bowiem żegnany przez aktualnie urzędującego Ojca Świętego. Pożegnanie to miało dość szczególny charakter, ponieważ papież zegnał nie tylko swojego poprzednika na Stolicy Piotrowej, lecz także jednego z największych teologów przełomu XX i XXI wieku.

W życiu Josefa Ratzingera / Benedykta XVI splotło się kilka powołań. Po pierwsze, odszedł świetny teolog, którego pragnieniem było poznanie prawdy o Bogu Jedynym, po drugie – sługa Kościoła, który mimo dobrze zapowiadającej się pracy naukowca/teologa w 1977 roku podejmuje zadanie posługi arcybiskupa Monachium i Fryzycji, przyjmując hasło biskupie *Cooperatores Veritatis*. Dodatkowo jako duszpasterz/arcybiskup w roku 1981 został mianowany prefektem Kongregacji Nauki Wiary. Jeszcze w czasie pełnienia tej posługi wyjaśnił znaczenie obecności osiodłanego niedźwiedzia w swoim biskupim herbie. Tak przywołał te słowa Arcybiskup Józef Kupny, Metropolita Wrocławski, Wielki Kanclerz Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, w czasie Mszy św. Żałobnej za Benedykta XVI:

zwierzę nawiązuje do legendy o św. Korbinianie, któremu w czasie podróży do Rzymu niedźwiedź rozszarpał konia. Święty za karę dosiadł niedźwiedzia i kazał mu zanieść swój dobytek do Wiecznego Miasta. Papież zwrócił uwagę, że Bóg przeznaczył go do tego, by w świecie ciągnąć wóz Stwórcy. W Rzymie święty uwolnił niedźwiedzia i puścił go w niewiadomym kierunku. Jak pisał Benedykt XVI: „Ja natomiast poniosłem krzyż do Rzymu i wędruję z nim od dość dawna ulicami Wiecznego Miasta. Kiedy zostanę zwolniony – nie wiem”. Wtedy nie wiedział jeszcze, że w Rzymie pozostanie na zawsze.

Droga Josepha Ratzingera / Benedykta XVI jest swego rodzaju wyznacznikiem posługi każdego teologa, który zgłębia tajemnice Boga. Konieczna jest niezwykła pokora, która nie tylko pcha do poznawania bardziej i głębiej Boga w Trójcy Jedynej, lecz także każe podjąć zadania w Kościele po to, by bronić jego niezmiennych fundamentów. Przywołam tu słowa homilii wygłoszonej w Pentling 22 sierpnia 1999 roku przez wówczas jeszcze kard. Josepha Ratzingera:

Kościół nie jest sklepem samoobsługowym, w którym każdy wybiera sobie to, co mu się podoba, co uzna za jeszcze pasujące do dzisiejszych czasów i do przyjęcia we własnym życiu. Pismo Święte nie jest supermarketem, z którego można wybrać kilka towarów, które się nam spodobają, a resztę odrzucić, ale jest objawieniem się Boga, przez które wskazuje On nam naszą drogę. Jeśli stworzymy chrześcijaństwo według własnego pomysłu, to gubimy samą jego istotę, która stanowi o tym, że warto być i trwać w Kościele.

Zadanie bycia współpracownikami prawdy, jak ujął to w swoim zawołaniu Benedykt XVI, staje w szczególny sposób przed teologami związanymi ze środowiskiem Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, a także tymi z całej Polski, jak i z zagranicy, którzy owoce swoich badań publikują w kolejnym numerze Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego w jego trzydziestym roku istnienia. Życzę wszystkim naszym Czytelnikom owocnej lektury i nieustannego wkładu w rozwój naszego czasopisma.

Ks. Sławomir Stasiak
Redaktor naczelny

Matteo Crimella

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Italy
matteo.crimella@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0425-3211

The Infancy Canticles in Luke

Kantyki w ewangelii dzieciństwa według świętego Łukasza

ABSTRACT: The article focuses on the four canticles in Luke's Infancy Narrative (*Magnificat*, *Benedictus*, *Gloria* and *Nunc dimittis*) and puts a question about why there is a passage from prose to poetry. The studies of the so-called *inset psalms* and the research on the Psalter as a book led to a backward and a forward approach. The former is that of intertextuality, showing how Luke's canticles evoke texts of the Old Testament. Alluding to Scripture, whose status as inspired and canonical text is a truth that concerns the protagonists, the evangelist and also the recipients of the work, the narrator invites the reader to accept that hymn as the Word of God for today. The latter highlights "melodic lines" introduced by the canticles in the works of Luke (Gospel and Acts). The four canticles are closely concatenated so as to become privileged hermeneutical places for understanding the sense of the whole narrative. Why, then, does Luke introduce his canticles? They underline their strongly anthropological value and represent a response to the salvific event. This response participates in the event itself because only through it is communicated the fullness of what the Lord has performed, is performing and will perform in the future.

KEYWORDS: *Magnificat* (Lk 1:46-55), *Benedictus* (Lk 1:68-79), *Gloria* (Lk 2:14), *Nunc dimittis* (Lk 2:29-32), narrative criticism, intertextuality

ABSTRAKT: Przedmiotem analizy w niniejszym artykule są cztery kantyki z Łukaszej Ewangelii Dzieciństwa (*Magnificat*, *Benedictus*, *Gloria* oraz *Nunc dimittis*). Autor stawia pytanie o przyczynę przejścia od prozy do poezji. W badaniach nad kantykami (określanymi jako psalmy wstawione w tekst Ewangelii (ang. *inset psalms*) oraz Psalterzem zastosowano dwa podejścia: historyczne oraz prospektywne. W ramach pierwszego – intertekstualnego – przedstawiono, w jaki sposób kantyki Łukasza nawiązują do natchnionych i kanonicznych tekstów Starego Testamentu, wywierających istotny wpływ na bohaterów, ewangelistę, a także odbiorców dzieła. Narrator zaprasza czytelnika do przyjęcia ich jako Słowa Bożego na dziś. W podejściu drugim podkreśla się „linie melodyczne” wprowadzone przez kantyki w dziele Łukaszym (Ewangelia i Dzieje Apostolskie). Cztery kantyki są ściśle ze sobą powiązane, stając się

uprzywilejowanymi miejscami hermeneutycznymi dla zrozumienia sensu całej narracji. Dlaczego zatem Łukasz wprowadza kantyki do testu Ewangelii? Podkreślają one ich antropologiczną wartość i stanowią odpowiedź na wydarzenie zbawcze. Odpowiedź ta staje się częścią samego wydarzenia, ponieważ tylko przez nią przekazywana jest pełnia tego, czego Pan dokonał, dokonuje i będzie dokonywał w przyszłości.

SŁOWA KLUCZOWE: Magnificat (Łk 1,46–55), Benedictus (Łk 1,68–79), Gloria (Łk 2,14), Nunc dimittis (Łk 2,29–32), krytyka narracyjna, intertekstualność

A change of paradigm

In what is called his Infancy Gospel (cf. Lk 1:5–2:52), Luke the Evangelist inserts into his narrative no less than four poetical compositions, namely, the *Magnificat*, the *Benedictus*, the *Gloria* and the *Nunc dimittis*. The question is: why? What is the meaning of these hymns within his account? It is an ordered construction with a storyline where the various elements are linked in a complex scheme. Why, then, does Luke insert these compositions? What does the narrator intend to achieve by passing from prose to poetry?¹ What effect does he aim to produce in the reader by means of this device?

Luke's canticles have long been clearly identified, which is evidence that the reader's ear perceives the difference between narrative and poetry.² This perception has been supported by the literary study which has identified rhythmical stress, different syntactical constructions, rhymes and so forth.³ H. Gunkel in his book on literary genres assigned the genre of "hymn" to our texts,⁴ although with some variants. In his magisterial study of the literary genres of the New Testament, K. Berger describes the *Magnificat* as a "song of

¹ Cf. J.-N. Aletti, *Les passages néotestamentaires en prose rythmée. Propositions sur leurs fonctions multiples*, [in:] *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions. XXIF congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Strasbourg, 2007)*, Serie: *Lectio Divina* 225, D. Gerber, P. Keith (édd.), Paris 2009, pp. 239–263.

² It is enough to remember that, in many manuscripts of the *Septuagint* (as also in the editions), there is a book called *Ode* which is a collection of fourteen hymns used by the Church for prayer. These hymns are taken from the Bible but not without some differences. Here is the list (according to Rahlfs' edition): *Ode* 1 (Ex 15:1–19), *Ode* 2 (Deut 32:1–43), *Ode* 3 (1 Sam 2:1–10), *Ode* 4 (Hab 3:2–19), *Ode* 5 (Is 26:9–20), *Ode* 6 (Jon 2:3–10), *Ode* 7 (Dan 3:26–45), *Ode* 8 (Dan 3:52–88), *Ode* 9 (Lk 1:46–55, 68–79), *Ode* 10 (Is 5:1–9), *Ode* 11 (Is 38:10–20), *Ode* 12 (2 Chr 33:12–13, 18–19), *Ode* 13 (Lk 2:29–32), *Ode* 14 (*Gloria in excelsis Deo*).

³ Cf. J. Irigoin, *La composition rythmique des cantiques de Luc*, "Revue Biblique" 98/1 (1991), pp. 5–50.

⁴ Cf. H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Serie: *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament* 2, Göttingen 1933, p. 33.

individual thanksgiving (*individuelles Danklied*),”⁵ the *Benedictus* as a “psalm of thanksgiving (*Dankpsalm*),” which begins with a eulogia, and the *Nunc dimittis* as a “prayer of thanksgiving before death (*Dankgebet vor dem Tod*);”⁶ the *Gloria*, on the other hand, would be a “doxology” which also carries within itself an announcement of salvation.⁷

Not infrequently, the study of the Lucan canticles has become bogged down in the *quid* and the *quomodo*, that is, the texts, the context, the intertextual relations, the Old Testament echoes and so on.⁸ Only in recent years has the question arisen as to the *cur*, that is, why there are canticles within the narrative.

The study of the biblical canticles (in the Old and New Testaments) has changed its paradigm in step with the development of exegetical research. In the middle of the 1970s, in a comprehensive and representative work, R.E. Brown asked what lay behind the canticles. He hypothesised that the hymns were pre-Lucan texts composed by Jewish Christians. He wrote:

It is not farfetched then to suggest that Luke got his canticles from a somewhat parallel community of Jewish *Anawim* who had been converted to Christianity, a group that unlike the sectarians at Qumran would have continued to reverence the Temple and whose messianism was Davidic.⁹

With the narrative analysis the heuristic criteria have changed so that current synchronic research is no longer concerned with what lies behind the text but, rather, its effect on the implied reader. A first focal point of this research takes its cue from a question: why, within the narrative text (dominated by the rule of the plot), are there four canticles which break the rhythm of the account and are not essential for the plot? This is the *nouvelle vague* of studies which has placed particular attention on psalms inserted into narratives (called *inset psalms*):¹⁰ what is the point of their presence and what is the effect of the passage from prose to poetry?

⁵ K. Berger, *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Serie: UTB Theologie 2532, Tübingen–Basel 2005, p. 301.

⁶ K. Berger, *Formen und Gattungen...*, op. cit., p. 407.

⁷ Cf. K. Berger, *Formen und Gattungen...*, op. cit., p. 295.

⁸ Cf. S.C. Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance*, Serie: *Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series* 9, Sheffield 1985.

⁹ R.E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary of the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke. New Updated Edition*, Serie: *The Anchor Yale Bible Reference Library*, New York et al. 1999, p. 352.

¹⁰ Cf. J.W. Watts, *Psalms and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative*, Serie: *Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series* 139, Sheffield 1992; S. Weitzman, *Song and*

The study of *inset psalms* has led to a deeper study of lyric poetry, that is, that form in which the narrating I speaks of himself, quite different from epic poetry where the poet sings of the deeds of others.¹¹ It enables the awareness of the interior nature of the characters. Usually, in fact, the narrator is rather reticent about unveiling the feelings, motives and intentions of the human characters who take part in the plot. In lyrical poetry, instead, this personal world emerges with great power to the extent that the reader perceives its breath. Moreover, the reference to parts of the body – one thinks of the mouth, the heart, the eyes (cf. Lk 2:30) rather than of the soul and the spirit (cf. Lk 1:46-47) – expresses the warmth of the discourse, its fervour and its force. Furthermore, as J.-P. Sonnet states, “[p]ar le biais du poème, des thèmes sont introduits, une ligne mélodique est amorcée, un crescendo est esquissé,”¹² a *crescendo* that has a long influence over the narrative. It is not rare to find that plots subsequent to the canticle represent a thematic elaboration of that hymn: there are no relations on the historical level, but they do exist on the level of the account, and these must be established and acknowledged by the reader. Precisely on account of its concise nature, declamation in verse has “une qualité de mémorabilité (musicale) qui échappe aux pouvoirs de la prose du narrateur”¹³ and so introduces a “tune” that the reader can easily identify. Poetry, then, transcends the concrete situation from which it flows. From the poem, the reader derives appeals to the present which render him contemporary with the characters and render the characters contemporary with the reader.

A second focal point of the research draws on the study of the Psalter as a book.¹⁴ As is well known, the canonical reading appreciates the order of the psalms. If we apply this principle to Luke’s infancy canticles, we may ask if it is possible to find in them any kind of *concatenation*,¹⁵ thus grasping the unity of the four components in their mutual links. Exemplary, from this point of

Story in Biblical Narrative: The History of a Literary Convention in Ancient Israel, Serie: *Indiana Studies in Biblical Literature*, Bloomington–Indianapolis, IN 1997.

¹¹ Cf. J.-P. Sonnet, “C’est moi qui, pour Yhwh, c’est moi qui veux chanter” (Jg 5,3). *La poésie lyrique au sein du récit biblique*, [in:] *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB*, Louvain-la-Neuve, avril 2004, C. Focant, A. Wénin (éd.), Serie: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 191, Leuven–Paris–Dudley, MA 2005, pp. 373–387.

¹² J.-P. Sonnet, “C’est moi qui, pour Yhwh, c’est moi qui veux chanter”..., op. cit., p. 378.

¹³ J.-P. Sonnet, “C’est moi qui, pour Yhwh, c’est moi qui veux chanter”..., op. cit., p. 379.

¹⁴ Cf. M. Crimella, *Psalterz i modlitwa*, “Wrocławski Przegląd Teologiczny” 29/1 (2021), pp. 7–28.

¹⁵ The first to highlight this characteristic of the Psalter was F. Delitzsch, *Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae*, Lipsiae 1846, pp. 35–72.

view, is the contribution of N. Lohfink,¹⁶ who appreciates the concatenation of the Lucan hymns, demonstrating their theological *crescendo*, consistent with their narrative context. First of all, for the German exegete, the Psalter is not a simple collection of compositions assembled at random like a pack of cards since the order of the psalms has a meaning and can become one of the principles for their interpretation. In 1994, the year of his contribution on the canticles of Luke, he began to circulate studies on the Psalter as a book, studies which recognised the order of the psalms and the theology of the five books which make up this collection of prayers. Lohfink applies this principle to the Lucan infancy canticles and shows the unity of the four components, linked, as they are, with one another. A second observation concerns the insertion of the psalms in the narrative context. In this connection, Lohfink mentions the Old Testament exemplars (cf. Ex 15; Jdg 5; 1 Sam 2; Jon 2). With the exception of the Song of Jonah, the other hymns are songs of victory for the resolution of situations of *impasse*, personal or national. Lohfink combines the two perspectives: he appreciates the hymns inserted within an account, as well as their concatenation. It is clear that the four Lucan hymns draw on the context from the lexical point of view although they do not advance the action. Thus, there is achieved both a closeness and a distance among the hymns and their context. Of course, the exegete does not simply settle for observing the datum; he assesses it in order to obtain a theological interpretation of these canticles. Moreover, comparison of the various canticles and attention to their concatenation reveals that the four hymns are interdependent, with an increase in meaning from one canticle to the other. It cannot be concealed that the theoretical contribution of Lohfink's essay is really notable in that he acknowledges the insertion of the hymns in their context, the links between the four canticles and the individuality of the literary genre of the hymn. Especially estimable is Lohfink's methodology in that it is developed from the literary point of view alone and not from the historical angle, highlighting the construction of the account and not the various compositional hypotheses.

¹⁶ Cf. N. Lohfink, *Psalmen im Neuen Testament. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas*, [in:] *Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin, K. Seybold, E. Zenger* (Hrsg.), Serie: *Herders Biblische Studien* 1, Freiburg–Basel–Wien 1994, pp. 105–125.

The play of intertextuality

The canticles evoke texts of the Old Testament, always by way of allusion. That is, there is established the play of intertextuality, namely, a relation between two texts, more precisely between a (more recent) *hypertext* and an (older) *hypotext*. In this connection, G. Genette has provided an interesting set of criteria:

Sous sa forme la plus explicite et la plus littérale, [...] la pratique traditionnelle de la *citation*; [...] sous une forme encore moins explicite et moins littérale, celle de l'*allusion*, c'est-à-dire d'un énoncé dont la pleine intelligence suppose la perception d'un rapport entre lui et un autre auquel renvoie nécessairement telle ou telle de ses inflexions, autrement non recevable.¹⁷

To these two forms we can add a third, the *reference*: in this case too, we have a form of intertextuality whose chief characteristic is to refer the implicit reader to a known text without citing it explicitly.¹⁸

Let us consider some examples in connection with the *Magnificat*. The first example is the hymn's *incipit*: "My soul magnifies the Lord and my spirit rejoices in God, my Saviour" (Lk 1:46-47). Many passages are being evoked here. A first one comes from Habakkuk: "I exult in the Lord, I rejoice in God, my Saviour" (3:18). In the context (cf. Hab 3:1-19) it is the prophet who sings: perhaps he can represent the people of Israel. Moreover, in the *Septuagint*, the verbs "magnify (μεγαλύνω)" and "exult (ἁγαλλιάω)" are traditional terms for the praise of God (cf. 2 Sam 7:22,26; Pss^{LXX} 2:11; 9:3; 12:6; 31:11; 33:4; 68:31; 69:5; 102:1). To these allusions, we must then add the very precise echo of the Song of Anna (cf. 1 Sam 2:1-10). Samuel's mother proclaims: "My heart has been strengthened, thanks to the Lord, my horn has been raised, thanks to my God; my mouth has been opened against my enemies, I am joyful, thanks to your salvation" (1 Kgds 2:1^{LXX}). This is the song of the barren and humiliated woman whose lament has been heard by the Lord. She is now full of joy for the birth of her son, and, in the song, she proclaims her experience.¹⁹

¹⁷ G. Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Serie: *Poétique*, Paris 1982, p. 8 [author's italics].

¹⁸ Cf. N. Piégay-Gros, *Introduction à l'intertextualité*, Serie: *Lettres supérieures*, Paris 1996, pp. 45-55.

¹⁹ Cf. S. Koch, *Die Samuelbücher als Indikation heilsgeschichtlichen Handelns im Lukas-evangelium*, [in:] *The Books of Samuel: Stories – History – Reception History*, W. Dietrich, C. Edenburg, P. Hugo (eds.), Serie: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 284, Leuven–Paris–Bristol, CT 2016, pp. 555-562.

Immediately connected with the proclamation of praise comes the reason (ὅτι) which begins to account for the salvific title awarded to God (cf. Lk 1:48a). Once again, the style recalls the Old Testament hymns (cf. Ps 31:8), with a double reference: the first is contextual, given that Mary had described herself as “handmaid of the Lord” (Lk 1:38); the second reference is intertextual in that Anna expresses herself thus: “Adonai, Lord God of hosts, if indeed you are looking on the lowliness of your handmaid (ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου)” (1 Kgs 1:11^{LXX}). Leah reacted in the same way: she was not barren but simply not loved by Jacob: “my Lord has seen my humiliation (εἶδέν μου κύριος τὴν ταπείνωσιν)” (Gen 29:32). The humility is not bound up with the sterility; it is not even exalted as a virtue. Rather, it can be read as a participation in the situation of the people of Israel, a remnant, humiliated by the powerful (cf. Deut 26:7; 1 Sam 9:16; 2 Kgs 14:26; Ps 136:23) but liberated by God, as it says in a passage in the *Fourth Book of Ezra* (of which there is a Latin translation) put in the mouth of personified Zion: “God has heard his handmaid; he has looked on my lowliness (*pervidit humilitatem meam*); he has listened to my tribulation and has given me a son” (9:45). The introduction of an ἰδοὺ signals a change of perspective (cf. Lk 1:48b). The reader is associated with the point of view represented by Mary who expresses her elevated position among people. There is a strong allusion to what Leah had said: “And Leah said: ‘I am blessed because the women call me blessed (μακαρίζουσίν με αἱ γυναῖκες)’” (Gen 30:13). The macarism proclaimed by Elizabeth (cf. Lk 1:45) is expanded hyperbolically so as to involve “all [future] generations” and mark the insuperable character of God’s action in the present.²⁰

The Virgin then delivers a second reason for her praise, indicated, again, by ὅτι (cf. Lk 1:49). This introduces a second metaphor for God: whereas, in the first line, Mary spoke of the “Saviour,” here, instead, the Most High is represented as the “Mighty One (δυνατός).” The title is not new in the *Septuagint* (cf. Pss 23:8; 44:4,6; 119:4; Zeph 3:17) and refers to contexts in which God intervenes with might on behalf of his people. The verb and the object (“he has done great things in me [ἐποίησέν μοι μεγάλα]”) allude to the warrior God who engages in battle with the enemies of his people (cf. Deut 10:21; 11:7; 2 Kgs 7:23; Pss 70:19; 105:21). The reference to the Exodus epic of the liberation from Egypt reverberates strongly but also recognisable is an allusion to the promise made to David. In reply to the words of the prophet, Nathan, the king addresses God like this: “you have wrought all this greatness to make it

²⁰ Cf. J.B. Green, *The Gospel of Luke*, Serie: *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, MI–Cambridge 1997, p. 103.

known to you servant (ἐποίησας πᾶσαν τὴν μεγαλωσύνην ταύτην γνωρίσαι τῷ δούλῳ σου)” (2 Kgds 7:21^{LXX}). David then twice describes himself as “servant (δούλος)” (2 Kgds 7:20, 21^{LXX}) and “magnifies (μεγαλύνει)” (2 Kgds 7:22^{LXX}) the Lord. During the annunciation, the angel had referred to the Davidic promise (cf. Lk 1:32-33); hence it follows that the “great things” do not allude just to the liberation from Egypt but also to David’s descendant, namely the Messiah.²¹

Another example concerns the logic of reversal (cf. Lk 1:51-53).²² Many texts are being evoked here. First of all, the Song of Anna: “The Lord makes poor and makes rich, he humbles and he exalts. He raises the needy from the ground and lifts the poor from the dunghill so that he may dwell with the princes of the peoples, giving them also a throne of glory as their inheritance” (1 Kgds 2:7-8^{LXX}). However, the *motif* of the overturning of situations is a regular biblical *topos*. It suffices to recall Sirach: “God unseats the proud from their throne and makes the humble to sit in their place” (Sir 10:14; cf. Ps 147:6). By means of a construction which employs the *parallelismus membrorum*, a contrast is established between God’s action on behalf of Mary and the fate of the arrogant. Such a relation is set up by means of the semantic opposition between “lowliness (ταπείνωσις)” (Lk 1:48) and “pride (ὑπερηφάνια)” (Lk 1:51), an opposition that alludes to many texts of the *Septuagint* (cf. Pss 17:28; 88:11; 118:50; Prov 3:34; Sir 13:20; Is 1:25).²³ The salvific action of God in the Old Testament was accompanied by the annihilation of Israel’s enemies (cf. Jud 13:13). There is, therefore, a continuity between the action of God sung of throughout the Old Testament and that proclaimed by Mary in the *Magnificat*.

Finally, the *Magnificat* evokes the promise made to Abraham (cf. Lk 1:55). God had promised the patriarch numerous descendants (cf. Gen 12:2), a land (cf. Gen 12:7) and the extension to all the nations of the blessing accorded to him (cf. Gen 12:3; 22:18). There also appears clear an allusion to a text of Isaiah: “But you, Israel, my servant, Jacob whom I have chosen (σὺ δέ, Ἰσραὴλ, παῖς μου Ἰακώβ, ὃν ἐξελέξαμην), seed of Abraham (σπέρμα Ἀβραάμ) whom I loved, whom I took from the ends of the earth” (Is 41:8-9). The designation of Israel as παῖς recalls, more generally, the language of Deutero-Isaiah (Is 44:1-2, 21; 45:4; 49:6), and it is the starting point for declarations about salvation and

²¹ Cf. D.E. Garland, *Luke*, Serie: *Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament* 3, Grand Rapids, MI 2011, p. 97.

²² Cf. J. Dupont, *Le Magnificat comme discours sur Dieu* [1980], [in:] J. Dupont, *Études sur les évangiles synoptiques*, t. 2, Serie: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 70 B, Leuven 1985, pp. 972-974.

²³ Cf. M. Wolter, *Das Lukasevangelium*, Serie: *Handbuch zum Neuen Testament* 5, Tübingen 2008, pp. 103-104.

liberation. God's salvific action on behalf of his people is thus linked with the tradition of the patriarchs: the expression "remembering [his] mercy" (Lk 1:54) evokes similar syntagmas in the *Septuagint* (cf. Ex 2:24; 6:5; Lev 26:42,45; Ps 97:3), which show the inviolable continuity of the covenant and of God's faithfulness to his promises.²⁴

The *Benedictus* begins with a "eulogia" (cf. Lk 1:68) which evokes many texts from the *Septuagint* (cf. 1 Kgds 25:32; 3 Kgds 1:48; 8:15; 2 Chr 2:11; 6:4 Pss 10:14; 71:18; 105:48) that celebrate God as "the God of Israel."²⁵ This designation emphasises the election of his people. The singer acknowledges the glory of God and proclaims that God is blessed. Such an introduction employs a precise technical doxological formula which is found at the conclusion of some of the five books of the Psalter. For example, the first, second and fourth books of the Psalms end thus: "Blessed be the Lord, the God of Israel" (Pss 41:14; 72:18; 106:48). These doxologies represent a prayerful response to the actions of God that have been sung in the psalms. In other words, Zacharias, beginning his blessing with words that usually conclude the canticles, is declaring that the birth of John the Baptist seals a great intervention of God in history. The same words are in the mouth of David at Solomon's coronation (cf. 1 Kgs 1:48): the old king recognises the fulfilment of the promise made through the mouth of the prophet, Nathan. The *Benedictus* is situated at the end of the Old Testament economy: the God of Israel is blessed; henceforth, he is the God of the Messiah, of Jesus. The God of Abraham, of Isaac and of Jacob is the same God as the one celebrated by the Christian community.

Let us focus on two symbols which allude to texts from the *Septuagint*: the "horn" and the complex image of the ἀνατολή. In the Greek Bible, God often causes people "to arise" in order to perform something on behalf of Israel (cf. 3 Kgds 11:14,23; Zech 11:16). The "horn (κέρας)" is a metaphor for power and strength (1 Kgds 2:1,10^{LXX}; 1 Chr 25:5) and, not rarely, indicates God himself (2 Kgds 22:3^{LXX}; Ps 17:3^{LXX}), or else, the Messiah (Ps 131:17; Ez 29:21). The horn is what endures when the animal dies: thus, the horn represents the strength of the Messiah, his power of redemption and salvation. It is enough to think of the Song of Anna: "[God] will raise the horn of his Messiah" (1 Kgds 2:10^{LXX}). The final part of the canticle (cf. Lk 1:78b-79) is dominated by the complex image of the ἀνατολή and by a semantics entirely focused on the

²⁴ Cf. M. Crimella. *Luca. Introduzione, traduzione e commento*, Serie: Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 39, Cinisello Balsamo 2015, p. 58.

²⁵ Cf. J.-N. Aletti, *L'Évangile selon saint Luc. Commentaire*, Serie: Le Livre et le Rouleau 57, Bruxelles-Paris 2022, pp. 64-65.

theme of darkness and obscurity. The sense of ἀνατολή (literally, “the rising”) is difficult to understand: the term can indicate “the dawn” or “a luminous star” (cf. Num 24:17) – consistent with the context, in particular, with Lk 1:79 – or else allude to the Davidic “shoot” (cf. Jer 23:5; Zech 3:8; 6:12). The allusions multiply, even finding room for amphibology whose polysemic value enriches the reader’s horizon, giving him the impression of a space much larger than that envisaged at first sight.

A final and single observation with regard to the *Nunc dimittis*: the canticle takes up the vision of salvation attested in Second and Third Isaiah (there are precise allusions to Is 40:5; 42:6; 46:13; 49:6; 52:10; 60:1).²⁶ These allusions function on different levels: first of all, they root the words of Simeon in God’s plan attested in the Scriptures; more precisely, they anchor the old man’s speech in Isaiah’s prophetic vision which announces a restoration carried out by God that is made explicit in the work of salvation; then, they emphasise the universalistic dimension of God’s salvific plan; finally, they refer to the Isaian figure of the servant of Yahweh, a fundamental metaphor with which to interpret the mission of Jesus in the work of the Third Evangelist. By alluding to prophetic passages, the narrator – who yields the floor to Simeon – obliges the reader to revive the memory of the continuity of God’s salvific plan, taken up now no longer under the banner of promise but that of fulfilment.

We could identify still many allusions, but it is useful to ask about the point of this wholly particular means of expression which obliges the reader to remember the pages of Scripture. Far from being a mere exercise in imitation (or, worse, a cento of quotations), this procedure through allusions takes account of what is at stake theologically in the canticles. By alluding to Scripture, whose status as an inspired and canonical text is truth which concerns the characters in the narrative, the evangelist and even the addressee of the work, the narrator invites the reader to accept these hymns as Word of God for today. The human voices of Mary, Zacharias and Simeon sing the work of salvation without this proclamation being dictated by God; and, yet, the plentiful use of the Scriptures takes up the very Word of God so that human word and Word of God are united indissociably, the word of faith fed by the Word of God and so itself Word of God.

²⁶ For the complex relationship between Luke’s work and Isaiah, cf. the panoramic survey: M. Crimella, *La ripresa dell’Antico Testamento nell’Opera Lucana. Lo stato dell’arte*, [in:] *L’Opera Lucana (Vangelo di Luca e Atti degli Apostoli). Seminario per studiosi di Sacra Scrittura. Roma, 21-25 gennaio 2019*, Serie: @biblicum 5, Roma 2019, pp. 90–95.

Realisation of a melodic line

Precisely because of their poetic status, the canticles introduce some “melodic lines” which the Lucan account (both in the Gospel and in Acts) will take up again.

The Song of Mary does not involve any setting of the scene, that is, it is without a plot of its own. Yet, the *Magnificat* refers to a series of events, known to the reader whether by means of the preceding account or whether through biblical memory. In this way, the events resonate, not as in the prose narrative (wholly dependent on the skilful dosage of suspense, curiosity and surprise) but according to a different mode, none other than the poetic. Semantic intensification, contrast, concatenation – intolerable in a narrative because they suppress the play of freedom – in key points of the structure, they underline great internal themes that are important for the book as a whole.

Hence the second observation. The hymn introduces a melodic line with a long range. For the first time in the Third Evangelist’s account, the logic of reversal is set out,²⁷ and it will return on several occasions: in the “beatitudes” and in the “woes” (cf. Lk 6:20-26); in the sayings about “losing” and “saving” one’s own life (cf. Lk 9:24; 17:33); in the antithesis between “being exalted” and “being humbled” (cf. Lk 14:11; 18:14); in the parable of Dives and Lazarus (cf. Lk 16:19-31); and in the contrast between “being served” and “serving” (cf. Lk 22:24-27). This logic draws its inspiration from the apocalyptic tradition which is entirely dominated by the idea of a great final upheaval in which the powerful will be annihilated, the wicked punished and the humble exalted. The *Magnificat* reflects this language which looks at history from the point of view of its fulfilment, but introduces an important difference: Mary speaks in the past, and her song refers to something that has already been fulfilled; it exalts the action of God in her own personal event where the impossible has become possible precisely in the generation of her son who is also the Son of the Most High. What has happened in her womb is the sign of the reversal: the misery of the world is rehabilitated by the power of the God of Israel.

The Song of Mary is placed at the beginning of a very extended narrative span which will close with the end of the Acts (cf. Act 28:26-28), where there will be a re-echo of the quotation of Is 6:9-10, which is a dramatic allusion to the rejection of the Gospel by Israel. The salvation of which Mary sings is what the Christian readers (cf. Lk 1:4) have received in Jesus, whose coming into the world in the womb of his mother the hymn celebrates. Thus, a great bridge is created:

²⁷ Cf. P. Paszko, *Mundus inversus nei cantici femminili dell’Antico Testamento*, Serie: *Analecta Biblica* 227, Roma 2019, pp. 291-333.

the Virgin's Song reveals a precise face of God, a face which has been revealed throughout the whole of the history of the people of Israel just as it is attested in the Old Testament; but, on reflection, the image of God in the *Magnificat* will later be that revealed by Jesus, expressed in the Beatitudes (cf. Lk 6:20-26), sung in the hymn of jubilee (cf. Lk 10:21-22), told about in the parables.

The double reference to the theme of "visiting" (Lk 1:68,78) in the *Benedictus* introduces another Lucan "tune"²⁸. Luke makes use of the verb ἐπισκέπτομαι a good seven times: three times in his Gospel narrative (cf. Lk 1:68,78; 7:16) and four times in Acts (cf. Acts 6:3; 7:23; 15:14,36). If we carefully observe the attestations in the Third Gospel, it emerges that the verb has a strong theological value in which the subject is always connected with the divine sphere. The Song of Zacharias opens with praise for the visit which God has already made and closes in suspense towards the future: God will visit his people anew. The result of this visit is the liberation (that is, the redemption) performed by the Davidic Messiah who reveals his salvific power. The fact that the subject of the first verb at its first appearance is "the Lord" (Lk 1:68) whereas, on the second occasion, it is a "star" and/or a "shoot" (Lk 1:78) stresses the theological value of the action, in perfect continuity with the use of the verb *in bonam partem* in the *Septuagint* (cf. Ex 4:31; Ruth 1:6; Ps 79:15; Zech 10:3).²⁹ In the dynamic of the Infancy Narrative, the *Benedictus* is a real point of convergence: put in the mouth of Zacharias, the hymn represents the human response to the divine revelation, with a strong Christological emphasis.³⁰

These same characteristics reappear in the third occurrence of the verb: "All were seized with fear and glorified God, saying: 'A great prophet has risen up among us, and God has visited his people'" (Lk 7:16). At the end of the account of the raising of the Widow of Nain's son, the evangelist records the choral reaction which has an omnicomprehensive subject („all") and a homologetic character („they glorified"), very close to the lyrical-praying tone of the *Benedictus*. Furthermore, there emerges here the Christological dimension (Jesus is called "great prophet"), the theological („God" is explicitly cited as the subject of the verb) and the soteriological (the verb ἐγείρω recalls Lk 1:69: "And has raised up [ἡγείρεν] for us a horn of salvation"). The divine visit is presented as the salvific and eschatological intervention of God, inseparable from the person of Jesus.

²⁸ Cf. M. de Lovinfosse, *La pédagogie de la « visite » (episkopé) de Dieu chez Luc*, Serie: *Études bibliques. Nouvelle série* 76, Leuven–Paris–Bristol, CT 2018.

²⁹ Cf. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain–Paris–Walpole, MA 2009, pp. 279–280.

³⁰ Cf. D.E. Garland, *Luke*, op. cit., p. 110.

In the episode of Jesus' weeping over Jerusalem (cf. Lk 19:41-44), we note the substantive ἐπισκοπή ("visit/visitation"), the only example in the Gospels. It occurs within an expression ("the time of your visitation") which recalls the prophetic oracles of judgement (cf. Jer 6:15; 10:15; Is 10:3). The tears over Jerusalem also cause the tragic aspect of the narrative to emerge, still more accentuated when Jesus' lament and the Song of Zacharias are compared: what is celebrated with joy as the fulfilment of hope on the lips of John's father is lamented as a tragic loss in Jesus' words over the holy city. The canticle salutes the salvific visit of God whereas the city has not recognised the time of its visitation; the canticle alludes to a "way of peace" (Lk 1:79), unrecognised by the city (cf. Lk 19:41); the canticle proclaims "salvation from the enemies" (Lk 1:71,74) whereas Jesus announces the destruction of the city by its enemies (cf. Lk 19:43); finally, the failure of recognition (cf. Lk 19:44) lies in contrast with the "knowledge of salvation" (Lk 1:77). In other words, the salvation proclaimed in the *Benedictus* is being lost, not because it is an inappropriate hope but because, in the crucial time of its visitation, Jerusalem rejects the Messiah. It appears, that is, that everything that has been proclaimed is going up in smoke. In fact, immediately after his lament, Jesus enters the temple (cf. Lk 19:45) and begins the final section of the Gospel narrative at the heart of which stands his passion and resurrection. Rejection by the holy city does not represent an obstacle to God's plan which is brought about fully in the Paschal mystery.

The theme of visiting/visitation is also taken up in James's speech during the 'Council' of Jerusalem (cf. Acts 15:13-21). In the apostle's statement ("Simon has told how God first visited [ἐπεσκέψατο] the gentiles to create among them a people for his name" [Acts 15:14]), the gentiles are not assimilated to the people of Israel but to the people of God who certainly contain the former but also transcend it. The people of Israel remain the people of God, but the people of God is not limited to the people of Israel.

In sum, around "visitation" cluster the different threads of the account: the Christological, bound up with the recognition of the identity of Jesus; the theological, focused on the manifestation of the divine plan in history and culminating in the Paschal event; the ecclesiological, connected with the opening to the gentiles; and the soteriological which reveals its deepest meaning in the sign of the victory over death. The "tune" intoned by the *Benedictus* has a notable development.

The *Gloria* of the angels (cf. Lk 2:14) also introduces its own melodic line which is to be reprised in the narrative. It has not escaped the commentators³¹

³¹ Cf. M. Wolter, *Das Lukasevangelium*, op. cit., pp. 130-131, 631.

how the heavenly hymn looks forward to the cry of the crowd of disciples at the time of the Triumphal Entry into Jerusalem: “Blessed is he who comes, the king, in the name of the Lord. Peace in heaven and glory in the high [places]” (Lk 19:38). In the acclamation at the gates of the holy city there is no polarity between “heaven” and “earth;” it is only a question of “high [places].” However, “he who comes” is acting on earth so that what happens in the human sphere is correlated with what happens in heaven. On earth, God has sent the king while, in heaven – correspondingly – there are “peace and glory.” Notable also is the inversion: whereas the heavenly host proclaim peace on earth, a multitude of disciples proclaim peace in heaven. However, the relocation of peace refers to a change announced by Jesus himself: “Do you think that I have appeared to bring peace on the earth? No, I tell you, but division” (Lk 12:51). The *motif* is taken up again in the lament over Jerusalem (cf. Lk 19:41-44): the grave words of one who sheds tears over the holy city are a counter melody to the expectations aroused by the Infancy Narrative: there, the Messiah is announced as he who “will reign over the house of Jacob” (Lk 1:33), and it is he who will perform “the liberation of Jerusalem” (Lk 2:38); as if in spite of all this, Jesus weeps over the inability of the holy city to recognise these opportunities. However, this dysphoric upheaval of perspectives is followed by the greeting of the Risen One who addresses his disciples, saying: “Peace be with you” (Lk 24:36). The peace, foretold by Zacharias, sung by the angels and not recognised by the holy city, is offered by the risen Christ as the sum of all goods.³²

The *Gloria* is the only canticle which is not in the mouth of human characters but of angelic creatures. It, therefore, is all the more confirmation that the passage from narrative to poetry provides the meaning of the event itself, here, actually, according to a heavenly point of view which, although not coinciding with that of God, nevertheless comes close to it.³³ We are dealing with a perspective that is certainly bold, which must not mislead us. Luke is more cautious than he seems: actions which the Old Testament would have readily reported in the more direct key of a theophany, Luke remodels as angelophanies (cf. Lk 1:11,26; 2:9,13; 24:23; Acts 5:19; 8:26; 10:3; 12:7; 27:23); their impact is somehow more softened, in the sense of a reworking of two factors that are in

³² Cf. E. Manicardi, “*Lo pose in una mangiatoia*”. *Il racconto lucano dell’infanzia di Gesù*, Serie: *Biblica*, Bologna 2019, pp. 203–205.

³³ Cf. J.-N. Aletti, *L’Évangile...*, op. cit., p. 73, notes: “Ici, christologie et louange viennent des mêmes voix angéliques ; plus tard, avec Syméon, elles viendront des voix humaines. [...] Ce faisant [...] Luc imite encore les récits bibliques et s’apparente aux deutérocanoniques, où la louange ponctue les événements et se présente comme un assentiment des personnages du récit aux voix de Dieu.”

play: revelation and transcendence, on the one hand, the anthropological reaction and the human story, on the other.³⁴ Precisely this close but very delicate relationship is held together by the angelic hosts,³⁵ whose song, however – as for the human characters which people the account – is a poetic word which shares in the prerogatives of the divine Word.

Finally, the *Nunc dimittis* introduces various *motifs* which are going to find ample development in the Lukan *œuvre*.³⁶ The first *motif* is salvific. The rare neutral term σωτήριον (which evokes Is 40:5) returns in another two passages (cf. Lk 3:6; Acts 28:28). The context of the gospel passage is the activity of John the Baptist (cf. Lk 3:1-20), which is introduced by means of an extensive prophetic quotation (cf. Is 40:3-5 in Lk 3:4b-6): it outlines the Lord's return to Zion, which demands a radical transformation of the landscape through a threefold parallelism ("prepare" and "straighten," "fill" and "bring low," "make straight" and "make smooth"). This quotation (a little rearranged compared with the *Septuagint*) pushes in a direction that is strongly Christological, evoking the previous words of Simeon. John's announcement is inserted within a Word which precedes him and which no one can control, a Word which proclaims a path guided by God. The second text is the finale of Acts within the wider context of Paul's two encounters with the Jewish community in Rome (cf. Acts 28:17-31). At this point, at the conclusion of Luke's second volume, there is a fulfilment of the word of Jesus with which the book of Acts opened: the announcement of the Gospel has finally reached Rome, the heart of the empire and, from there, it will be able to spread even to the furthest ends of the earth (cf. Acts 1:8). In fact, Paul's last words recapitulate the whole of the plan announced right at the beginning of the work, precisely by Simeon: "salvation (τὸ σωτήριον)"

³⁴ Cf. A. George, *Les anges*, [in:] A. George, *Études sur l'œuvre de Luc*, Serie: *Sources Bibliques*, Paris 1986, p. 154: "La gloire du Seigneur qui enveloppe de sa clarté tous les assistants n'est pas proprement une théophanie, puisque le texte ne parle que d'anges ; et chez Luc les anges ont leur gloire."

³⁵ Cf. P.A. Sequeri, *Effetti dell'Angelo. Prospettive dell'angelologia per una nuova teologia della storia*, "La rivista del clero italiano" 89 (2008), p. 255: "L'Angelo è l'annunciatore e l'operatore dei legami fra Dio e la storia che si fa mediante l'intelligenza e l'azione dell'uomo. Il «cielo creato di Dio» – che comprende molta «creatura spirituale» di cui sappiamo e molta di cui non sappiamo ancora – è una polarità attiva negli intrecci che costituiscono la storia della creazione. L'Angelo è il legame «proporzionato» alle potenze e alle intelligenze degli umani. Allo stesso tempo apporta all'universo dello spirito creato, la riserva di trascendenza che è necessaria per forzare i possibili e le energie felicemente trasparenti alla signoria di Dio."

³⁶ Cf. D. Gerber, *'Ton salut que tu as préparé'. Les diverses fonctions du cantique de Syméon en Luc-Actes*, [in:] *Les hymnes du Nouveau Testament...*, op. cit., pp. 93-97.

has reached all the peoples. The deafness of one part of the people of Israel is contrasted with the gentiles' acceptance of the Gospel. The three passages analysed constitute the pillars which bear a great narrative and theological arc intended to make the reader discover the soteriological meaning of the coming of Jesus for "all flesh," that is, for Israel and for the gentiles.

A second *motif* is that of the preparation of salvation. The expression "which you have prepared" (Lk 2:31) refers to God's promise to the fathers (cf. Lk 1:55), communicated through the prophets (cf. Lk 1:70), "the oath to Abraham" (Lk 1:73). This preparation has an ultimate purpose, the manifestation of Jesus. All that is confirmed by Paul's address at Antioch (cf. Acts 13:16b-41). In it, he offers a retrospective (cf. Acts 13:17-23) which takes its cue from the election of the fathers, passing through the judges, Samuel, Saul and David to arrive at Jesus.

Finally, there is a third *motif* introduced by the canticle and taken up extensively in Luke's works: this is the theme of light. While Simeon characterises the "instrument of salvation" as "light," alluding to Is 49:6, this same prophetic passage is quoted explicitly at the culminating point of Paul's discourse at Antioch in Pisidia (cf. Acts 13:46-47). As is well known, the interpretation of this passage is much discussed and very delicate. We have to beware of thinking that the rejection (or hardening) of the Jews is the justification for the mission to the gentiles. If anything, it is precisely the contrary: it is the mission to the gentiles, the widening of the work of evangelisation, which provokes the opposition of the Jews! Given the salvific-historical priority of Israel, the Jewish opposition in Pisidian Antioch forced the missionaries at a certain point to have to limit their own range of action predominantly, if not exclusively, to the gentiles of the city.³⁷ Allowing this interpretation, it follows that not only do Paul's last words in the book of Acts have the function of upsetting and provoking the Jews but also that the hardening of Israel will have as its consequence that the mission will be restricted to the gentiles. However, that does not take away from the fact that salvation was offered to Israel first, as Paul also recalls in his speech before King Agrippa: "The Christ was to suffer, and, raised as the first among the dead, was to announce a light to the people and to the gentiles (φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν)" (Acts 26:23).

It follows that the hymn opens up themes whose significance has a triple value: Christological, soteriological and ecclesiological. Jesus' mission is an instrument of salvation for all peoples, Jews and gentiles, bearing, thus, the

³⁷ Cf. S. Mele, *A causa della speranza d'Israele. Il finale del libro degli Atti (At 28,17-31) alla luce della predicazione ad Antiochia di Pisidia (At 13,13-52) e a Corinto (At 18,1-18)*, Assisi 2014, pp. 128-137.

glory of Israel, giving, that is, fulfilment to those Jewish expectations which find their perfect and abundant realisation in the Messiah.

Finally, we must reflect, once again, on the decision to insert a song within a narrative context. Simeon speaks and acts under the influence of the Spirit (cf. Lk 2:26-27). However, precisely this repeated observation distinguishes his character as the recipient of a particular and special action from on high. Yet, that takes nothing away from the human character of the canticle which participates in the salvific event celebrated by the old man. Once again, the poetic word participates in the prerogatives of the divine word. In the universal salvific event which has Jesus as its protagonist, the evangelist also includes the reaction of Simeon which, by virtue of its poetic status, belongs to the same action of revelation.

The concatenation

Despite the fact that the canticles are inserted into the narrative at specific and precise moments, they can still be considered as four concatenated steps.³⁸ It is a question of verifying whether there are links between the canticles. These links are expressed, first of all, on the semantic level. The first ring on the chain is the *Magnificat*. Only at the end of the hymn is there an explicit reference to Israel: “he helps Israel, his servant” (Lk 1:54). This reference is taken up at the beginning of the *Benedictus*: “Blessed the Lord, the God of Israel” (Lk 1:68) “who has raised a horn of salvation in the house of David, his servant” (Lk 1:69). In other words, the second canticle takes up the discourse where the first left off and develops it, making reference to the same promise (cf. Lk 1:55,70). The recipients of the promise in the *Magnificat* were “our fathers, Abraham and his seed” (Lk 1:55), whereas, in the *Benedictus*, the reference to the promise is twofold: it occurred “through the mouth of his holy prophets” (Lk 1:70) and by means of the “oath sworn to Abraham, our father” (Lk 1:73). Moreover, the characterisation of God as “Saviour” (Lk 1:47) and as the one whose “mercy” (Lk 1:50,54) reaches men and women is taken up in the *Benedictus*: “salvation” appears twice (Lk 1:69,71); “mercy” too is attested (Lk 1:72). Then, what the *Magnificat* had omitted, namely, the theme of the coming of the royal Davidic Messiah, is introduced by the *Benedictus*.

The second part of the *Benedictus* sings of and to John the Baptist who is called “prophet of the Most High” (Lk 1:76) in that he will enable knowledge

³⁸ Cf. N. Lohfink, *Psalmen...*, op. cit., pp. 112–122.

of the coming of “a star from on high” (Lk 1:78). This star will shine like light in the darkness and will guide the steps of the people “on a way of peace” (Lk 1:79). After the birth of the Messiah, the angelic choirs sing their hymn which proclaims “glory in the high [places]” and “peace on earth” (Lk 2:14): once again, a concatenation. The same two key words taken up from the *Benedictus* in the *Gloria* are found again, in reverse order, in the *Nunc dimittis*: “peace” (Lk 2:29) and “glory” (Lk 3:32).

These observations are limited to the surface of the text. Yet, they reveal information that is objective and easily ascertainable, namely, the concatenation of the canticles. This is not simply a rhetorical strategy but, rather, a precise theological design in which God’s action is a mark of continuity and progression, but is also woven together with the human response which, by means of the song, belongs to it from within. Going on, instead, to the contents, what appears clear is the broad panorama of the history of salvation. There is a real soteriological arc which starts from Abraham (cf. Lk 1:55,72-73) and reaches to the eschatological “now” (Lk 2:29) which corresponds to the coming of Jesus. This is the “salvation prepared” (Lk 2:30) by God, the “Saviour” (Lk 1:47), starting from the “oath” (Lk 1:73) made to the patriarch and now fulfilled in Jesus Christ, whose birth is sung by the angels and whose influence extends over the whole of humanity by means of “peace” (Lk 2:14). The extension of God’s salvific action to all the nations, typical of the *Nunc dimittis*, begins precisely with the *Magnificat*³⁹. Simeon, first of all, mentions the “peace” (Lk 2:29) that concerns him personally, while Mary, in first place, sings of her joy (cf. Lk 1:46-47). The old man includes “all the peoples” (Lk 2:31), while the Virgin recalls “those who fear him” (Lk 1:50). Finally, the stress falls on the “glory” (Lk 2:32) for Israel, while the *Magnificat* closes with the proclamation of God’s faithfulness to his “seed” (Lk 1:55), that is, Abraham’s descendants. In other words, the hymns are privileged hermeneutical places for understanding the meaning of the account as a whole: not only the segment narrated by Luke but the whole story of salvation of which the Jesus-event represents the apex.

³⁹ Cf. M. Coleridge, *The Birth of the Lukan Narrative: Narrative as Christology in Luke 1-2*, Serie: *Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series* 88, Sheffield 1993, p. 168.

Why the canticles?

Finally, we return to the question which opened this paper: Why are there poetic texts within a narrative *corpus*? What is its place within the structure of the account? Do the canticles have the same function as the chorus in ancient tragedy, namely, that of a lyrical repetition of what has been said, or do they have a different significance? It appears to us that Luke's hymns do not simply say again in poetic language what has already been enunciated nor do they represent a personal interpretation in the form of an explanatory comment. The point is different, that is, the passage from prose to poetry: this passage highlights the unprecedented character of an event of which the intention is to give the absolute sense.⁴⁰ Poetic language has the power to express the invisible which lies beyond words. It follows that when Luke interrupts his account and makes room for a poem, he is offering a strong signal to the reader: what we have here is the passage towards something that cannot be told but only communicated through poetic language inasmuch as it is a personal encounter with God. Mary, Zacharias and Simeon recognise and celebrate God's intervention in their existence but also beyond their personal experience. Such an intervention can only be sung.⁴¹ The angels too – creatures of God – sing the divine glory.

This is already the function of the *inset psalms* in the Old Testament. That is, the narrator gives voice to some characters so that they may express their feelings in a lyrical way, but, at the same time, tell of their understanding of the events recounted, an understanding which not infrequently surpasses these same events, assuming also a function that is proleptic in relation to the meaning of the events. The lyrical-praying summary of the hymns sings of the action of God and the revelation of Jesus, without confronting humanity, as in the prose account. In the narrative, God reveals his plan to Zacharias and to Mary through the angel, Gabriel, but he has to take account of their times, their questions, their difficulties, even their rejections. In the summaries of the *Magnificat*, the *Benedictus*, the *Gloria* and the *Nunc dimittis*, however, the divine action is sung in its advancing, without objections, without motivations, without the human times of confrontation. God is not a God who acts outside history – quite the contrary – but his action unfolds on the terrain of human

⁴⁰ Cf. D. Gerber, *Le Magnificat, le Benedictus, le Gloria et le Nunc dimittis: quatre hymnes en réseau pour une introduction en surplomb à Luc-Actes*, [in:] *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002)*, D. Marguerat (éd.), Serie: *Le Monde de la Bible* 48, Genève 2005, p. 356.

⁴¹ Cf. O. Flichy, *Quand le récit se fait poésie. Les hymnes de Luc 1–2*, [in:] *Analyse narrative et Bible...*, op. cit., p. 403.

events by means of upheavals, reversal of roles, contrasts of points of view without any obstacle being introduced.

The passage from narrative to poetry necessitates the suspension of plot in order to enter into a celebration that is almost liturgical. If, then, the hymn underlines the strongly anthropological character of the canticle, it represents a response to a salvific event. Such a response is neither juxtaposed nor accessory but shares in the event itself because only through its means is communicated the fullness of what the Lord has performed, is performing and will perform in the future. In the work of God narrated through the story, there is also the gift of the Spirit and prophecy from which the canticles spring. Thus, the poetic word becomes a sharer in the prerogatives of the divine word.

At the entrance to the Third Gospel (cf. Lk 1:5–2:52), the narrative weaves together two dimensions, the theological and the anthropological which are set out in the account of God's visitation of his people and the human response. This nexus highlights the dynamic of the promise and its fulfilment, on the one hand. To this corresponds, on the other hand, the faith and the interpretation of the signs. From this point of view, the hymns represent the perfect equilibrium of these dynamics, balanced between the dimension of revelation and the response of faith. In conclusion, the choice to pass from narrative to poetry has enabled Luke to include in the divine event the human response as well which, precisely on account of its poetic nature, belongs to the same revelatory action which has God as its subject.

In the liturgy

It is necessary to mention, at least briefly, the liturgical use of these texts (in the Western tradition). As is well-known, the *Magnificat* acts as the climax for Vespers, the *Benedictus* for Lauds, while the *Nunc dimittis* concludes Compline. The *Gloria*, in its broad elaboration building on the angelic hymn (as far as we know, its first attestation is in the *Constitutiones Apostolorum* 7:47, the most important liturgical collection of antiquity, dated around about 380⁴²), has become part of the Eucharistic liturgy on feast days. Our point of view is not liturgical but biblical theological.⁴³

⁴² Cf. *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol. 1, F.X. Funk (ed.), Paderbornæ 1905, pp. 454–457.

⁴³ Cf. J.-P. Sonnet, "Tu diras ce jour-là..." (*Is 12,1*), [in:] R. Lafontaine et al., *L'Écriture âme de la théologie*, Serie: *Collection Institut d'Études Théologiques* 9, Bruxelles 1990, pp. 163–187.

In the first place, by liturgy we understand every new confessing enunciation of the biblical text, that is, its tradition as a living text within a believing community. The vocation of Scripture to be read and reread is part of its canonicity: that is, it is sufficient (but also necessary) for a text to be canonical if it can (and ought to) be read and reread. In this sense, Scripture finds its fulfilment precisely in being read. Before any kind of secondary discourse (*midrash*, homily, exegetical commentary), Scripture is fulfilled in its new enunciation and its related hearing, turning human beings into enunciators and hearers.

If, then, the first fulfilment of Scripture lies in the symbolic actions of reading and proclamation – that is, re-enunciation – this role is explicitly stated precisely in the *Magnificat*: “Behold, from henceforth, all generations will call me blessed” (Lk 1:48). The readers and singers of the *Magnificat* (and of the other canticles) belong to those “generations.” In other words, the very text of Luke indicates and explicitly refers its own reader to the symbolic action of “calling blessed.” In proclaiming the canticle, the reader performs an illocutionary act, that is, he does something through his word: in fact, calling Mary “blessed,” re-enunciating the Lucan hymn corresponds to receiving the entire logic of the Gospel account from beginning to end.

It is interesting to note a triple mechanism in the Lucan canticles: first of all, they allude extensively to the Scriptures of Israel; they intone a “tune” which will be reprised in Luke’s own account; and, finally, they explicitly seek a re-enunciation. The many Old Testament allusions and the numerous anticipations of the great themes of Luke’s work – as we have seen in detail in the analytical section – are not to be held simply as a phenomenon of intertextuality, that is, a semantic phenomenon which refers to a past and anticipates a future of the narrative. Precisely because uttered (first of all by their speakers), these canticles represent a speech act and so a pragmatic phenomenon, that is, one that can be valued under the profile of its effects. In the act of their re-enunciation, the reader dares to say words which do not go back just to Mary, Zacharias, the angels and Simeon but return both to the Old Testament and to the fulfilment of salvific history in the Risen Christ. There is, therefore, a profound continuity between the Old Testament language, the hymns in the mouths of the Lucan characters and the fulfilment of the salvific plan narrated by Luke. The canticles, which are proposed to the reader as hymns which have to be re-enunciated in the future, are re-enunciating in their turn the past words of the Scriptures of Israel – which attests the salvific revelation of God – but also what the characters of the Lucan account have sung. The one who intones these hymns anew celebrates a liturgy, that is, enters into the logic of the same event as that being sung, participating in its revelatory dynamic and, once again, proclaiming its salvific truth for all time.

References

- Aletti J.-N., *Les passages néotestamentaires en prose rythmée. Propositions sur leurs fonctions multiples*, [in:] *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions. XXII congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Strasbourg, 2007)*, Serie: *Lectio Divina* 225, D. Gerber, P. Keith (éd.), Paris 2009, pp. 239–263.
- Aletti J.-N., *L'Évangile selon saint Luc. Commentaire*, Serie: *Le Livre et le Rouleau* 57, Bruxelles–Paris 2022.
- Berger K., *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Serie: *UTB Theologie* 2532, Tübingen–Basel 2005.
- Brown R.E., *The Birth of the Messiah: A Commentary of the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke. New Updated Edition*, Serie: *The Anchor Yale Bible Reference Library*, New York et al. 1999.
- Coleridge M., *The Birth of the Lukan Narrative: Narrative as Christology in Luke 1-2*, Serie: *Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series* 88, Sheffield 1993.
- Crimella M., *La ripresa dell'Antico Testamento nell'Opera Lucana. Lo stato dell'arte*, [in:] *L'Opera Lucana (Vangelo di Luca e Atti degli Apostoli). Seminario per studiosi di Sacra Scrittura*. Roma, 21-25 gennaio 2019, Serie: *@biblicum* 5, Roma 2019, pp. 65–117.
- Crimella M., *Luca. Introduzione, traduzione e commento*, Serie: *Nuova versione della Bibbia dai testi antichi* 39, Cinisello Balsamo 2015.
- Crimella M., *Psalterz i modlitwa*, “Wrocławski Przegląd Teologiczny” 29/1 (2021), pp. 7–28.
- Delitzsch F., *Symbolæ ad Psalmos illustrandos isagogicæ*, Lipsiæ 1846.
- Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol. 1, F.X. Funk (ed.), Paderbornæ 1905.
- Dupont J., *Le Magnificat comme discours sur Dieu* [1980], [in:] J. Dupont, *Études sur les évangiles synoptiques*, t. 2, Serie: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 70 B, Leuven 1985, pp. 953–975.
- Farris S.C., *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance*, Serie: *Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series* 9, Sheffield 1985.
- Flichy O., *Quand le récit se fait poésie. Les hymnes de Luc 1-2*, [in:] *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004*, C. Focant, A. Wénin (éd.), Serie: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 191, Leuven–Paris–Dudley, MA 2005, pp. 389–406.
- Garland D.E., *Luke*, Serie: *Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament* 3, Grand Rapids, MI 2011.
- Genette G., *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Serie: *Poétique*, Paris 1982.
- George A., *Les anges*, [in:] A. George, *Études sur l'œuvre de Luc*, Serie: *Sources Bibliques*, Paris 1986, pp. 149–183.
- Gerber D., *Le Magnificat, le Benedictus, le Gloria et le Nunc dimittis: quatre hymnes en réseau pour une introduction en surplomb à Luc-Actes*, [in:] *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002)*, D. Marguerat (éd.), Serie: *Le Monde de la Bible* 48, Genève 2005, pp. 353–367.
- Gerber D., *'Ton salut que tu as préparé'. Les diverses fonctions du cantique de Syméon en Luc-Actes*, [in:] *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions. XXII congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Strasbourg, 2007)*, Serie: *Lectio Divina* 225, D. Gerber, P. Keith (éd.), Paris 2009, pp. 83–98.

- Green J.B., *The Gospel of Luke*, Serie: *The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids, MI–Cambridge 1997.
- Gunkel H., *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Serie: *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament* 2, Göttingen 1933.
- Irigoin J., *La composition rythmique des cantiques de Luc*, “Revue Biblique” 98/1 (1991), pp. 5–50.
- Koch S., *Die Samuelbücher als Indikation heilsgeschichtlichen Handelns im Lukasevangelium*, [in:] *The Books of Samuel: Stories – History – Reception History*, W. Dietrich, C. Edenburg, P. Hugo (eds.), Serie: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 284, Leuven–Paris–Bristol, CT 2016, pp. 555–562.
- Lohfink N., *Psalmen im Neuen Testament. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas*, [in:] *Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin, K. Seybold, E. Zenger (Hrsg.)*, Serie: *Herders Biblische Studien* 1, Freiburg–Basel–Wien 1994, pp. 105–125.
- Lovinfosse M. de, *La pédagogie de la « visite » (episkopé) de Dieu chez Luc*, Serie: *Études bibliques. Nouvelle série* 76, Leuven–Paris–Bristol, CT 2018.
- Manicardi E., “*Lo pose in una mangiatoia*”. *Il racconto lucano dell’infanzia di Gesù*, Serie: *Biblica*, Bologna 2019.
- Mele S., *A causa della speranza d’Israele. Il finale del libro degli Atti (At 28,17–31) alla luce della predicazione ad Antiochia di Pisidia (At 13,13–52) e a Corinto (At 18,1–18)*, Assisi 2014.
- Muraoka T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain–Paris–Walpole, MA 2009.
- Paszko P., *Mundus inversus nei cantici femminili dell’Antico Testamento*, Serie: *Analecta Biblica* 227, Roma 2019.
- Piégay-Gros, N., *Introduction à l’intertextualité*, Serie: *Lettres supérieures*, Paris 1996.
- Sequeri P.A., *Effetti dell’Angelo. Prospettive dell’angelologia per una nuova teologia della storia*, “La rivista del clero italiano” 89 (2008), pp. 254–268.
- Sonnet J.-P., “*C’est moi qui, pour Yhwh, c’est moi qui veux chanter*” (Jg 5,3). *La poésie lyrique au sein du récit biblique*, [in:] *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB*, Louvain-la-Neuve, avril 2004, C. Focant, A. Wénin (édd.), Serie: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 191, Leuven–Paris–Dudley, MA 2005, pp. 373–387.
- Sonnet J.-P., “*Tu diras ce jour-là...*” (Is 12,1)”, [in:] R. Lafontaine et al., *L’Écriture âme de la théologie*, Serie: *Collection Institut d’Études Théologiques* 9, Bruxelles 1990, pp. 163–187.
- Watts J.W., *Psalms and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative*, Serie: *Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series* 139, Sheffield 1992.
- Weitzman S., *Song and Story in Biblical Narrative: The History of a Literary Convention in Ancient Israel*, Serie: *Indiana Studies in Biblical Literature*, Bloomington–Indianapolis, IN 1997.
- Wolter M., *Das Lukasevangelium*, Serie: *Handbuch zum Neuen Testament* 5, Tübingen 2008.

MATTEO CRIMELLA (REV. PROF.) – a priest of the Ambrosian Church since 1994. He earned his doctorate in Biblical Sciences at the *École Biblique et Archéologique Française* in Jerusalem (2009) with a thesis on the Gospel of Luke. He has to his credit books and articles on the Synoptic Gospels, in particular on Lucan work. He teaches Exegesis of the New Testament at the Theological Faculty of Northern Italy in Milan.

Mateusz Wyrzykowski

Akademia Katolicka w Warszawie, Polska

ORCID: 0000-0002-1161-0002

mateusz.wyrzykowski5@gmail.com

Znaczenie terminu בית מדרש w Targumie Pseudo-Jonatana

The Meaning of the Term בית מדרש in Pseudo-Jonathan's Targum

ABSTRACT: One of the most important tasks of parents in ancient Israel was to impart knowledge of the Mosaic Law to their children. According to tradition, having gained basic knowledge at home, boys would attend school to continue their education of which the Bible offers little information. This information is provided by 7th century Targum Pseudo-Jonathan. The article analyzes the meaning of the term בית מדרש in Pseudo-Jonathan's Targum. This phrase does not occur in the Hebrew Bible. The author of the targum added it intentionally in fourteen verses of the Torah. The analysis of the meaning of this term in specific pericopes is to show the importance of school and give it an ancient character. The presented content leads to the conclusion that after the demolishon of the temple in Jerusalem, when the observance of the Law began to be the most important element in the religion of the Jews, the author of the Targum Pseudo-Jonathan wanted to show the origins of בית מדרש in the times of Abraham.

KEY WORDS: bjt mdrš, targum, Targum Pseudo-Jonathan, synagogue, Torah

ABSTRAKT: Jednym z najważniejszych zadań rodziców w starożytnym Izraelu było przekazanie wiedzy dotyczącej Prawa Mojżeszowego. Zgodnie z tradycją chłopcy po zdobyciu podstawowej wiedzy w domu szli do szkoły, gdzie kontynuowali naukę. Tekst Biblii bardzo mało mówi o samym procesie kształcenia. Informacje te podaje datowany na VII wiek po Chr. Targum Pseudo-Jonatana. Celem artykułu jest zaprezentowanie oraz przeanalizowanie znaczenia terminu בית מדרש w Targumie Pseudo-Jonatana. Zwrot ten nie pojawia się w Biblii Hebrajskiej. Autor targumu dodał go celowo w czternastu wersach Tory. Analiza znaczenia tego terminu w konkretnych perykopach ma ukazać znaczenie szkoły oraz nadania jej starożytnego charakteru. Zaprezentowane treści prowadzą do wniosku, że po upadku świątyni w Jerozolimie, gdy przestrzeganie Prawa zaczęło stanowić najistotniejszy element w religii żydów, autor targumu Pseudo-Jonatana chciał wykazać początki בית מדרש już w czasach Abrahama.

SŁOWA KLUCZOWE: bjt mdrš, targum, Targum Pseudo-Jonatana, synagoga, Tora

Wprowadzenie

W zachowanych do naszych czasów tekstach targumów, midrasz czy Talmudu widzimy nacisk kładziony na przekazywanie wiedzy młodemu pokoleniu w starożytnym Izraelu. Według Talmudu proces ten miał trwać od urodzenia do śmierci mężczyzny (BT Suk 42a). Judah Goldin nazywa kolejne etapy kształcenia wręcz „hiperbolicznym” wysiłkiem, jaki naród wybrany wkładał w przekazanie tradycji kolejnym pokoleniom¹. Jednocześnie w wymienionych tekstach znajdujemy bardzo mało informacji o samym procesie kształcenia oraz organizacji szkół.

Niniejszy artykuł ma na celu zaprezentowanie i przeanalizowanie występowania terminu בית מדרש w Targumie Pseudo-Jonatana² w celu wykazania znaczenia przekazywania wiedzy w starożytnym Izraelu. Targum Pseudo-Jonatana powstał w środowisku palestyńskim. Jest nazywany również Targumem Ziemi Izraela, Targumem Palestyńskim lub Targumem Jerozolimskim. Według współczesnych badaczy został ostatecznie zredagowany w VII wieku po Chr. w Babilonii³. Pod koniec XVI wieku błędnie za jego autora został uznany Jonathan ben Uzziel (uczeń Hillela), co miało dowodzić starożytnego pochodzenia przekładu Tory. Badacze tekstu ostatecznie uściślili imię autora, nazywając go Pseudo-Jonatanem⁴.

Aramejskie tłumaczenie Pięcioksięgu uzupełnione o komentarze jest prawie dwukrotnie dłuższe od tekstu masoreckiego⁵. Dodane treści zawierały tradycje przekazywane w synagogach palestyńskich. Beverly P. Mortensen uważa, że o unikalności Targumu Pseudo-Jonatana (w odniesieniu do Targumu Onkelosa i Neofiti) stanowi chęć zaprezentowania szerokiej interpretacji tłumaczonego tekstu⁶. Składały się na nią rabiniczne halachy⁷ i hagady⁸. Warto zwrócić uwagę na fakt, że zawierał on tradycje nieobecne w innych aramejskich tłumaczeniach

¹ Por. J. Goldin, *As It Is Said*, [w:] *Play, Literature, Religion: Essays in Cultural Intertextuality*, V. Nemoianu, R. Royal (eds.), New York 1992, s. 19.

² Por. *Targum Pseudo-Jonathan*, S.A. Kaufman (ed.), Cincinnati 2005.

³ Por. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 357.

⁴ Por. W. Chrostowski, *Palestyńskie Targumy Pięcioksięgu*, „Collectanea Theologica” 61/2 (1991), s. 34–35.

⁵ Por. M.S. Wróbel, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, Lublin 2017, s. 144.

⁶ Por. B.P. Mortensen, *Pseudo-Jonathan's Unique Character*, [w:] *The Priesthood in Targum Pseudo-Jonathan: Renewing the Profession*, seria: *Studies in Aramaic Interpretation of Scripture* 4, t. 1, B.P. Mortensen (ed.), Boston–Leiden 2006, s. 15.

⁷ Por. H.S. Freedman, *The Halacha in the Targum to the Torah Attributed to Yonatan ben Uzziel*, London 1999, s. 17–19.

⁸ Por. E.B. Levine, *The Aggadah in the Targum Jonathan ben Uzziel and Neofiti 1 to Genesis: Parallel References*, [w:] *Neophyti 1. Targum Palestinense. Ms de la Biblioteca Vaticana*.

Pięcioksięgu oraz wykładnie prawa sprzeczne z Miszną⁹. Menachem M. Brayer za jedną z unikalnych cech przekładu uznaje umieszczanie tej samej myśli lub motywu w różnych i niezwiązanych ze sobą perykopach Tory. Według autora dopiero zebranie ich i połączenie pozwala na zaprezentowanie ich w sposób spójny¹⁰. Jednym z takich tematów jest termin בית מדרש.

Zachowany rękopis Targumu Pseudo-Jonatana jest dziś przechowywany w British Library (ms. Add. 27031). Jego tekst opublikował Moses Ginsburger¹¹. Obszerne wprowadzenie w tradycję targumów – w tym Pseudo-Jonatana – stanowi monografia *The Targums A Critical Introduction*¹². Publikacja *The Targums in the Light of Traditions of the Second Temple Period* pozwala zobaczyć znaczenie aramejskich tłumaczeń Biblii Hebrajskiej w szerszym kontekście tekstów z okresu Drugiej Świątyni¹³. Artykuł *Palestyńskie Targumy Pięcioksięgu* prezentuje zaś najważniejsze treści stanu badań nad Targumem Pseudo-Jonatana¹⁴. Obszerne wprowadzenie w temat targumów stanowi monografia Mirosława S. Wróbla – podejmuje zagadnienia związane z genezą i rozwojem aramejskich tłumaczeń, opisuje tekst Pseudo-Jonatana w kontekście Onkelosa i Neofiti oraz omawia teologię tych tekstów¹⁵. Zagadnienie בית מדרש zostało omówione w komentarzu do TPśJ Rdz 22,19 autorstwa Michela J. Mahera¹⁶ oraz artykule Anthony'ego D. Yorka o żydowskim systemie kształcenia – *The Targum in the Synagogue and in the School*¹⁷.

Éxodo, seria: *Textos y Estudios Cardenal Cisneros de la Biblia Políglota Matritense* 8, A. Díez Macho (ed.), Madrid 1970, s. 537–578.

⁹ Por. M. Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes*, seria: *Aramaic Bible* 1b, Collegeville, MN 1992, s. 2.

¹⁰ Por. M.M. Brayer, *The Pentateuchal Targum Attributed to Jonathan ben Uzziel – A Source for Unknown Midrashim*, [w:] *The Abraham Weiss Jubilee Volume: Studies in His Honor Presented by His Colleagues and Disciples on the Occasion of His Completing Four Decades of Pioneering Scholarship*, New York 1964, s. 217–218.

¹¹ Por. M. Ginsburger, *Targum Pseudo-Jonathan ben Uzziel zum Pentateuch nach der Londoner Handschrift Brit. Mus. Add. 27031*, Berlin 1903.

¹² Por. P.V.M. Flesher, B. Chilton, *The Targums: A Critical Introduction*, seria: *Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture* 12, Leiden–Boston 2011.

¹³ Por. *The Targums in the Light of Traditions of the Second Temple Period*, seria: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 167, T. Legrand, J. Joosten (eds.), Leiden–Boston 2014.

¹⁴ Por. W. Chrostowski, *Palestyńskie Targumy...*, dz. cyt., s. 34–37.

¹⁵ Por. M.S. Wróbel, *Wprowadzenie...*, dz. cyt.

¹⁶ Por. M. Maher, *Targum Pseudo-Jonathan...*, dz. cyt., s. 81.

¹⁷ Por. A.D. York, *The Targum in the Synagogue and in the School*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period” 10/1 (1979), s. 74–86.

Znaczenie terminu בית מדרש

W starożytnym Izraelu dziecko przez pierwsze lata swojego życia pozostawało pod opieką matki w domu. To właśnie tam od rodziców, zgodnie z Pwt 6,4–7, miało po raz pierwszy usłyszeć o poleceniach Boga (zob. Pwt 6,20–22)¹⁸. Zaś późniejsza tradycja mówiła: „Kiedy niemowlę zaczyna mówić, ojciec jest zobowiązany rozmawiać z nim w świętym języku [tzn. hebrajskim] i uczyć go Tory” (SifDev 46)¹⁹. W wieku kilku lat chłopcom wybierano nauczyciela²⁰. Dzieci gromadziły się wokół mistrza i słuchały jego komentarza do Pisma – tak edukację św. Pawła opisują Dzieje Apostolskie (22,3). Dzięki temu młodzi chłopcy poznawali tradycję, przepisy Prawa Mojżeszowego i obowiązki religijne²¹. Taki sposób kształcenia z czasem przekształcił się w bardziej zorganizowane i sformalizowane szkoły. Po raz pierwszy w Biblii o domu nauki mówi tekst Syr 51,23 – miały do niego przybywać osoby niewykształcone, by zdobyć wiedzę, uczestnicząc w zajęciach. Według żydowskiej tradycji arcykapłan Jozue ben Gimla w 63 roku po Chr. dokonał reformy szkolnictwa, dzięki której w każdym mieście oraz wiosce miało być miejsce zdobywania wiedzy i poznawania Tory. Pierwszy etap בית הספר był uznawany za podstawowy i przekazywano tam wiedzę dotyczącą prawa pisanego²². Drugi etap בית מדרש miał na celu zrozumienie przez ucznia prawa ustnego i jego interioryzację²³. Jak zostanie to omówione na przykładzie tekstów targumicznych, nie wszyscy żydzi zgadzali się z tak późną datacją powstania i rozwoju systemu kształcenia w Izraelu. Aramejskie tłumaczenia miały wyznaczać jego początek wraz z udaniem się do szkoły Izaaka.

Termin בית מדרש pojawia się w licznych tekstach żydowskich. Przy jego użyciu autorzy chcieli potwierdzić istnienie miejsc zdobywania wiedzy o Torze na długo przed powstaniem judaizmu rabinicznego. Najczęściej jest tłumaczony

¹⁸ Zob. S. Fine, „For this Schoolhouse is Beautiful”: A Note on Samaritan ‘Schools’ in Late Antique Palestine, [w:] *Shoshannat Yaakov. Jewish and Iranian Studies in Honor of Yaakov Elman*, seria: *The Brill Reference Library of Judaism* 35, S. Secunda, S. Fine (eds.), Leiden 2012, s. 65–75.

¹⁹ Skrót za: S. Bazyliński, *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego*, Kielce 2019; L. Finkelstein, *Sifre on Deuteronomy*, New York 1969.

²⁰ Por. W.M. Feldman, *The Jewish Child: Its History, Folklore, Biology, Sociology*, London 1917, s. 283.

²¹ Por. *Słownik tła Biblii*, seria: *Prymasowska Seria Biblijna*, J.I. Packer, M.C. Tenney (red.), Warszawa 2007, s. 375–376.

²² Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, Poznań 2004, s. 60.

²³ Por. H. Grzesiak, *Tradycyjna edukacja dzieci żydowskich (wprowadzenie do problemu)*, „Biuletyn Historii Wychowania” 26 (2010), s. 74.

na współczesne języki jako „szkoła” lub „sala do studiowania [Pism]”²⁴. Według TPśJ Rdz 22,19 pierwszą wspomnianą osobą zdobywającą wiedzę w takiej formie był syn Abrahama. Traktat Megillah opisuje sytuację, w której dla części uczonych trwanie na studiowaniu Tory jest ważniejsze niż świętowanie Purim (BT Meg 7a). Dokument Damasceński (kol. 20 w. 13) reprezentujący teksty z Qumran utożsamia miejsce studiowania Tory uznawane przez naukowców za synonim בית מדרש z całym terenem zamieszkiwanym przez społeczność²⁵. Targum Pseudo-Jonatana mówi o בית מדרש Szemy Wielkiego (TPśJ Rdz 22,19; 24,62). To dookreślenie jest niejednoznaczne, ponieważ nie wiemy, czy mowa jest o właścicielu szkoły czy o prowadzącym ją nauczycielu. W innych miejscach aramejskiego tłumaczenia tym imieniem i przydomkiem jest nazywany syn Noego (TPśJ Rdz 10,21–22). Część badaczy, m.in. wspomniany Mirosław S. Wróbel, powołując się na interpretacje talmudyczne, utożsamia go z Melchizedekiem, jako argument podając, że żył w tym samym czasie co Abraham i Izaak²⁶.

Znaczenie targumów w systemie kształcenia

Jednym z najważniejszych zadań targumów było uczynienie dostępnymi i zrozumiałymi treści zawartych w Torze²⁷. Warunek ten przełożył się na dwie istotne cechy tych tekstów. Po pierwsze zostały spisane w powszechnie zrozumiałym języku aramejskim²⁸. Po drugie zawierały wyjaśnienia trudnych fragmentów Biblii hebrajskiej lub dodatkowe informacje w miejscach, gdzie autor uznał to za słuszne. Dzięki tym zabiegom możemy odkryć, jakie treści lub tematy były istotne dla autorów aramejskich przekładów. W momencie gdy dokonywali tłumaczenia, mieli bowiem możliwość dostosowania tekstu do współczesnych okoliczności oraz dodawania wyjaśnień. Z pewnością jednym z takich zagadnień było בית מדרש. Autor Targumu Pseudo-Jonatana starał

²⁴ *byt mdrš*, [w:] *The Targums from the Files of the Comprehensive Aramaic Lexicon Project*, serie: *Logos Bible Software* 9, S.A. Kaufman (ed.), Cincinnati 2004.

²⁵ Por. A. Lemaire, *Remarques Sur Le Vocabulaire Hébreu De L'Enseignement Et De L'Étude À Qumrân Et Dans Ben Sira*, [w:] *Conservatism and Innovation in the Hebrew Language of the Hellenistic Period*, seria: *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 73, J. Joosten, J.-S. Rey (eds.), Leiden 2007, s. 121.

²⁶ *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju: tekst aramejski – przekład, aparat krytyczny – przypisy*, oprac. i tłum. M.S. Wróbel, Lublin 2014, s. 223, przyp. 1.

²⁷ Por. A. Houtman, *The Role of the Targum in Jewish Education in Medieval Europe*, [w:] *A Jewish Targum in a Christian World*, seria: *Jewish and Christian Perspectives Series* 27, A. Houtman, E. van Staaldoune-Sulman, H.-M. Kirn (eds.), Leiden–Boston 2014, s. 81.

²⁸ Por. M.S. Wróbel, *Wprowadzenie ...*, dz. cyt., s. 95.

się wykazać pochodzenie tego typu szkół aż od czasów patriarchy Abrahama. Przyczyn takiego stanu rzeczy można doszukiwać się w ścisłym związku tradycji targumicznej i studiowania Pisma w synagogach. Anthony D. York uważa, że powstanie i rozwój przekładu spisane go po aramejsku jest ściśle związane z instytucją miejsca modlitwy narodu wybranego²⁹. Tłumaczenie odbywało się równolegle z proklamacją tekstu hebrajskiego. Rabini dbali jednak o to, by przekład nigdy nie miał pierwszeństwa przed pierwowzorem. Z opisanych w dalszej części fragmentów jednoznacznie wynika, że w momencie spisywania targumów starano się uwzględnić tradycję dotyczącą szkół.

Według traktatu Pirke Awot (5,21) do czasu wejścia w dorosłość dziecko nie mogło jednak publicznie wygłaszać swoich komentarzy do tekstu. W okresie Tanaitów – początek ich działalności jest datowany na ok. 20 lub 70 rok po Chr., a koniec na 220 rok – szkoły znajdowały się w synagogach lub obok nich. To ściśle połączenie przekładało się na wykorzystywanie targumów w liturgii i systemie szkolnictwa. Aramejskie tłumaczenia odgrywały więc znaczącą rolę w procesie kształcenia³⁰. Opisanie Izaaka, Jakuba, Mojżesza, Aarona w kontekście zdobywania przez nich wiedzy – dokładnie tak samo jak czyniły to wszystkie pokolenia po nich – miało zachęcać uczniów do poznawania tradycji i prawodawstwa swojego narodu.

בית מדרש w Targumie Pseudo-Jonatana

Po raz pierwszy w Targumie Pseudo-Jonatana termin בית מדרש pojawia się w Rdz 22,19. Aramejskie tłumaczenie uzupełnia niedopowiedzenie w Biblii Hebrajskiej. Po próbie Abrahama i powstrzymaniu go od zabicia Izaaka tekst kanoniczny mówi wyłącznie o powrocie patriarchy do swoich pozostawionych w oddali sług. Jego syn został uratowany, ale Biblia o nim nie wspomina³¹. Gordon J. Wenham uważa, że autor Księgi Rodzaju w tym zdaniu koncentruje się wyłącznie na posłuszeństwie Abrahamowi i pomija opisanie spraw drugorzędnych³². Po potwierdzeniu swojej gotowości do oddania Bogu nawet swojego syna patriarcha wrócił do obowiązków. Tłumacze i komentatorzy tego zdania podczas dokonywania przekładu mieli świadomość słów wypowiedzianych w Rdz 22,5, gdzie Abraham zapowiedział powrót z synem po złożeniu ofiary.

²⁹ Por. A.D. York, *The Targum...*, dz. cyt., s. 75.

³⁰ Por. A.D. York, *The Targum...*, dz. cyt., s. 82.

³¹ Por. M.M. Brayer, *The Pentateuchal...*, dz. cyt., s. 201–231.

³² Por. G.J. Wenham, *Genesis 16–50*, seria: *Word Biblical Commentary* 2, Dallas 1994, s. 112.

Użycie liczby mnogiej wobec sług – „wrócimy” – było interpretowane jako: brak pełnej wiedzy o przyszłych losach syna, świadomość ostatecznego ocalenia go lub chęć ukrycia prawdy o jego nadchodzącej śmierci przed posługującymi mu młodzieńcami³³.

Niezależnie od tych powodów Rdz 22,19 jednoznacznie przemilcza losy Izaaka bezpośrednio po cudownym uratowaniu. To niedopowiedzenie uzupełnia tradycja targumiczna³⁴. Według tekstu Pseudo-Jonatana aniołowie zabrali go na trzy lata, by zdobywał wiedzę w בית מדרש. Informacja ta nie pojawia się w targumach Onkelosa i Neofiti 1. Tekst komentarza hagiadycznego *Genesis Rabba* nie tylko mówi o udaniu się przez Izaaka do szkoły, ale również podaje wyjaśnienie takiej decyzji³⁵. Ostatnia próba Abrahama, na jaką został wystawiony przez JHWH, potwierdziła nie tylko jego znajomość woli Boga, ale również bezwzględłą chęć wypełniania jej. Na górze Moria dokonał się etap poznawania prawa przez ojca narodów. Dla Izaaka był to moment kończący etap zdobywania wiedzy w domu. Od swojego ojca już niczego więcej nie mógł się nauczyć, dlatego konieczne było udanie się do בית מדרש, by kontynuować proces kształcenia (BerR 56,11)³⁶.

Drugi raz termin בית מדרש występuje w TPsJ Rdz 24,62. Biblia Hebrajska w tym miejscu mówi o przybyciu Rebeki do domu Izaaka. W momencie gdy zbliżała się karawana wielbłądów, wracał on od studni Lachaj-Roj. W tych wersetach narrator skupiony jest nowym etapie życia syna Abrahama³⁷. Właśnie w tym miejscu Targum Pseudo-Jonatana dodaje informację mówiącą o powrocie Izaaka z miejsca, gdzie zdobywał wiedzę. Szkoła Szemy Wielkiego miała być położona przy drodze do wspomnianej w tekście kanonicznym studni. W ten sposób tekst TPsJ Rdz 24,62 chce zachować spójność w trzech wymiarach. Po pierwsze Izaak zakończył proces zdobywania wiedzy, którego początek został opisany w TPsJ Rdz 22,19. Po drugie po opuszczeniu בית מדרש może myśleć o założeniu rodziny, co zostanie opisane w kolejnych wersetach, gdzie będzie mowa o poślubieniu Rebeki. Po trzecie dodatek zawarty w tekście aramejskim stanowi uzasadnienie informacji o jego rozmyślaniu opisanym w Rdz 24,63. Analizując wiedzę zdobytą w szkole, zobaczył karawanę jego przyszłej żony. Nastąpiło więc płynne przejście z wieku niedojrzałego do nowego etapu życia,

³³ Por. N.M. Sarna, *Genesis*, seria: *The JPS Torah Commentary*, Philadelphia 1989, s. 152.

³⁴ Zob. M. McNamara, *Melchizedek: Gen 14,17-20 in the Targums*, „Rabbinic and Early Christian Literature” 81 (2000), s. 1–31.

³⁵ Zob. *Genesis Rabba* (dalej: BerR).

³⁶ Zob. M.M. Brayer, *The Pentateuchal...*, dz. cyt., s. 229.

³⁷ Por. W.D. Reayburn, E.M. Fry, *A Handbook on Genesis*, seria: *UBS Handbook Series 1*, New York 1998, s. 557–558.

gdy założy swoją rodzinę i stanie się odpowiedzianym mężem. Targum Neofiti 1 pomimo braku informacji o udaniu się Izaaka do בית מדרש potwierdza opuszczenie przez niego szkoły (TN Rdz 24,62).

Trzecie występowanie omawianego terminu ma miejsce, gdy Jakub i Ezaw walczyli ze sobą w łonie Rebeki. Tekst hebrajski mówi o jej udaniu się do JHWH, by zapytać Go o przyczyny waśni między braćmi. Miało to miejsce jeszcze przed porodem. Księga Rodzaju podaje jedynie Jego odpowiedź, zgodnie z którą wydarzenia te miały zapowiadać pochodzenie od nich dwóch narodów oraz zwycięstwo młodszego z nich. Brakuje jednak informacji o miejscu tej rozmowy (Rdz 25,22–23). Niedopowiedzenie uzupełnia tekst niekanoniczny. Czytając TPśJ 25,22, można uznać בית מדרש za świątynię, ponieważ Rebeka modliła się tam. Jednak już kolejny werset jednoznacznie umieszcza walkę braci w kontekście wierności prawu. Kontynuując historię, tekst aramejski znacząco zmienia treść Rdz 25,27. Według Biblii Ezaw był myśliwym, zaś Jakub miał spokojne usposobienie i mieszkał w namiocie. Tak przedstawione informacje nie dają podstaw do pozytywnej lub negatywnej oceny któregoś z braci³⁸. Targum dokonuje polaryzacji ich postaw. Pierworodny syn Izaaka nie tylko był myśliwym, ale również zabił Nimroda. W ten sposób został uznany za zbrodniarza i przedstawiony jednoznacznie negatywnie. Jego brat jest opisany przymiotnikiem o rdzeniu שלם, który oznacza człowieka „doskonałego”, „dojrzałego”³⁹. Był również odpowiedzialny w swojej pracy i podejmowanych zadaniach. Jednym z nich była posługa w בית מדרש. Szukał tam pouczenia i mądrości (אורלפן)⁴⁰. Z powyższego kontekstu jednoznacznie wynika, że termin ten bliższy był szkole, gdzie zdobywano wiedzę, niż świątyni czy miejscu związanemu z kultem.

Targum dokonując niewielkiej zmiany w tekście, całkowicie przekształca znaczenie Rdz 33,17. Według tekstu hebrajskiego po udaniu się do Sukkot Jakub zbudował dla siebie dom oraz szałas dla swoich stad. Aramejskie tłumaczenie zamienia miejsce jego zamieszkania na szkołę. Miało to potwierdzić znaczenie poznawania prawa przez całe życie. Miejsce do zdobywania wiedzy było dla niego równie istotne co schronienie. Martin McNamara stwierdza, że nigdzie w literaturze lub tradycji rabinicznej nie powtarza się ta informacja⁴¹.

Targum Pseudo-Jonatana prezentuje znacząco odmienne od tekstu kanonicznego rozumienie Rdz 37,2. Według Księgi Rodzaju siedemnastoletni Józef

³⁸ Por. J.P. Lange, *A Commentary on the Holy Scriptures: Genesis*, Bellingham 2008, s. 499.

³⁹ Por. *šlm*, [w:] H.F.W. Gesenius, S.P. Tregelles, *Gesenius' Hebrew and Chaldean Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Bellingham 2003, s. 830.

⁴⁰ 'Por. *włpn*, [w:] *The Targums from the Files...*, dz. cyt.

⁴¹ Por. M. Maher, *Targum Pseudo-Jonathan...*, dz. cyt., s. 116.

paśł trzody wraz z synami Bilhy i Zilpy. Podczas tej czynności usłyszał oskarżenia i oszczerstwa dotyczące synów Jakuba, o czym powiedział ojcu. Werset ten słowami „oto genealogia” wprowadza opis głównego bohatera kolejnych rozdziałów – Józefa⁴². Jednocześnie jego obraz jest negatywny. Został nazwany chłopcem, choć termin ten można rozumieć również jako sługa. Podczas pracy przy pilnowaniu stad ujawniła się jego niechęć do synów Bilhy i Zilpy. Gordon J. Wenham uważa, że zdanie mówiące o donoszeniu ojcu na braci ma wymiar negatywny. Prawdopodobnie przekazywał nieprawdziwe informacje i ich szkalował. Kłamstwa wywoływały niechęć braci wobec Józefa. Uważali, że w sposób nieuczciwy buduje on swoją pozycję w rodzinie, deprecjonuje znaczenie ich uczciwej pracy oraz podważa autorytet w oczach Jakuba⁴³.

Targum Pseudo-Jonatana zamienia negatywny obraz, rozpoczynający narrację o Józefie, na pozytywny. Mając siedemnaście lat, opuścił szkołę. Informacja ta potwierdza zdobycie przez niego wykształcenia, jak miało to miejsce w przypadku jego przodków. Po drugie wyjaśnia jego elokwencję i kompetencje, dzięki którym z czasem udało mu się osiągnąć tak znaczącą pozycję w Egipcie. Warto w tym miejscu nadmienić o całkowitym pominięciu słów mówiących o wypasaniu przez niego trzody. Przyszły zastępca faraona wychowywał się z synami Bilhy i Zilpy. Tekst nie podaje następnie ogólnych informacji o krytykowaniu braci wobec ojca, lecz konkretne powody uzasadniające takie postępowanie Józefa. Jego sprzeciw wzbudziło jedzenie przez braci mięsa z jeszcze żywego zwierzęcia. Takie zachowanie oznaczało bowiem spożywanie również krwi, co było zabronione przez prawo. Właśnie tę informację miał przekazać ojcu. Z kontekstu wynika, że o zasadach postępowania dowiedział się w בית מדרש. Zdobyta tam wiedza nie była dla niego jedynie teorią. Sam ją praktykował i oczekiwał tego od pozostałych potomków Abrahama. Według innej tradycji pierwsze pouczenia dotyczące przepisów prawa otrzymał od Jakuba jako umiłowany syn. To one miały kształtować sposób jego myślenia w początkowych etapach życia (BerR 84,8). Może to stanowić uzasadnienie udania się do ojca z problemem nieprzestrzegania zasad judaizmu przez pozostałych członków rodziny. Jednocześnie tekst *Genesis Rabba* daje odpowiedź na pytanie dotyczące tego, o jakim prawie jest tu mowa, w czasach gdy Mojżesz nie otrzymał jeszcze Tory na górze Synaj. Według przekazu midraszowego Jakub przekazał

⁴² Por. R.D. Bergen, *Genesis*, [w:] *CSB Study Bible: Notes*, E.A. Blum, T. Wax (eds.), Nashville 2017, s. 64–65.

⁴³ Por. G.J. Wenham, *Genesis...*, dz. cyt., s. 350.

mu pouczenia otrzymane od Sema i Ebera – pierwszy z nich był uważany za praojca hebrajczyków⁴⁴.

Ostatnie występowanie terminu בית מדרש w Księdze Rodzaju pojawia się w kontekście zamieszkania Izraela w Egipcie. Zdanie Rdz 47,27 streszcza proces związany z osiedleniem synów Jakuba w kraju nad Nilem. Tekst hebrajski przekazuje dwie kluczowe informacje – zamieszkanie na stałe Izraela w kraju faraonów oraz posiadanie liczego potomstwa przez przybyszów. Johann P. Lange zaistniałą sytuację nazywa „osobistym zaanektowaniem i widocznym pomnożeniem”⁴⁵. Targumiczna reinterpretacja konkretyzuje te dwa aspekty. Według przekazu Izraelici w ziemi Goszem zbudowali szkoły i pałace. Tradycja ta znajduje potwierdzenie w BerR 95,3, gdzie mowa jest o wysłaniu Judy przez Jakuba w celu przygotowania miejsca zgłębiania Tory przed przybyciem całej rodziny nad deltę Nilu. TPśJ Rdz 46,28 umieszcza informację o misji Judy w celu przygotowania kraju, lecz nie wspomina o nakazie budowy miejsca zdobywania wiedzy religijnej. Dodaje ją jednak BerR 95,3 do tego wersetu. Talmud idzie jeszcze dalej i mówi o radzie uczonych powołanych do przekazu tradycji podczas pobytu w Egipcie (BT Joma 28b). Następnie tekst precyzuje miejsca zajęte w Goszen – były nimi pola i winnice – oraz dodaje informację o pomnożeniu się liczby Izraelitów. Targum Pseudo-Jonatana pokazuje więc Izrael w zupełnie innym świetle niż tekst hebrajski. Izraelici nie są grupą niewolników i osób bezradnych wobec potęgi faraona. Budując בית מדרש, mieli możliwość na obczyźnie kultywowania swojej tradycji. Dzięki takiemu miejscu mogli utrzymywać wysoki poziom wykształcenia. Pałace świadczą o wytworzeniu się swoistej klasy politycznej oraz grupy osób zamożnych na tyle, by je wybudować. Jak sugeruje tekst, korzyści czerpali z uprawy ziemi i winnej latorośli. Biorąc pod uwagę całą treść zawartą w Pięcioksięgu oraz jego aramejskim tłumaczeniu, taki obraz ówczesnego społeczeństwa uznawanego za potomków Jakuba i osoby pochodzące z jego domu wydaje się nierealny. Z punktu widzenia autora przekładu informacja zawarta w tym wersecie miała stanowić uzasadnienie dla ciągłości przekazywania wiedzy, a jednocześnie wywodzić system szkolnictwa zbudowany w Ziemi Obiecanej, po dotarciu do niej, aż od czasów patriarchów.

W targumie do Księgi Wyjścia termin בית מדרש pojawia się w kontekście ustanowienia kultu – jako miejsce związane z przybytkiem. Wj 39 zasadniczo skupia się na przepisach dotyczących szat dla kapłanów. Wersety 32–43 stanowią zaś podsumowanie wszelkich poleceń JHWH dotyczących budowy Namiotu Spotkania zakończone przyniesieniem przez Izrael niezbędnych elementów

⁴⁴ Por. Eber, [w:] P.C. Bosak, *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015, s. 378.

⁴⁵ J.P. Lange, *A Commentary...*, dz. cyt., s. 634.

do jego budowy. Tylko Mojżesz dokładnie wiedział, jakie były oczekiwania Boga wobec tych przedmiotów, dlatego jedynie on był w stanie zweryfikować rzetelność i dokładność pracy zleconej Basaleelowi oraz nadzorowanym przez niego rzemieślnikom⁴⁶. Werset Wj 39,33 oraz kolejne zdania opisują sprawdzenie zgodności wszystkiego, co składało się na Namiot Spotkania, z intencją JHWH. Według przekazu TPśJ Wj 39,33 cały przybytek oraz jego sprzęty zostały przyniesione Mojżeszowi do בית מדרש, gdzie siedział z Aaronem i jego synami. Sługa Boga wyjaśniał im, jak powinni sprawować posługę kapłańską. Jego brat – arcykapłan – przebywał tam ze starszymi Izraela. Z tego podania wynika więc, że miejsce zdobywania wiedzy było odwiedzane przez liczne osoby stanowiące wykształconą i powszechnie szanowaną część społeczeństwa oraz grupę młodych starających się o dołączenie do tego grona. Ci drudzy byli w trakcie procesu poznawania przepisów dotyczących kultu.

Czasownik opisujący postępowanie Mojżesza daje możliwość zrozumienia, czym był בית מדרש. Rdzeń תרצ w użytej koniugacji peal oznacza „ustanawiać prawa”, „rozwiązywać trudności”, „korygować błędne myślenie”, „dawać wskazówki”, „dawać rady”, „podejmować wysiłki dla właściwego funkcjonowania danej rzeczy”, „studiować” i „zdobywać wiedzę”⁴⁷. Wiedza i sprawowane obrzędy miały być zgodne z wolą JHWH w dwóch wymiarach, co według tekstu aramejskiego zostało ostatecznie potwierdzone i rozstrzygnięte w בית מדרש przez Mojżesza. Pierwszy aspekt dotyczył rzeczy materialnych przyniesionych przez rzemieślników, zaś drugi osób i sprawowanych przez nich obrzędów.

W Księdze Liczb termin בית מדרש występuje w kontekście błogosławieństwa wypowiedzianego przez Balaama. Był on wróżbitą i magiem wezwanym przez Balaka do rzucenia klątwy oraz przeklinania Izraela. W Biblii hebrajskiej jako prorok ogarnięty Duchem Bożym wysławiał piękno i dobrobyt panujące w obozowisku zamieszkałym zarówno przez naród wybrany, jak i samego JHWH⁴⁸. Tekst aramejski ukazuje znaczenie miejsca zdobywania wiedzy dla całej społeczności⁴⁹. Według TPśJ Lb 24,5 mieli oni w namiocie spędzać czas, by dochodzić razem do wspólnych wniosków dotyczących właściwego postępowania człowieka. Następny werset zaś wszystkie osoby przychodzące do tego miejsca nazywa uczniami (תלמיד).

Targum Pseudo-Jonatana podaje bardzo dużo szczegółów dotyczących funkcjonowania בית מדרש. Po pierwsze uczęszczali do niego jedynie osoby

⁴⁶ Por. J.I. Durham, *Exodus*, serie: *Word Biblical Commentary* 3, Dallas 1987, s. 496.

⁴⁷ *trę*, [w:] *The Targums from the Files...*, dz. cyt.

⁴⁸ Por. P.J. Budd, *Numbers*, seria: *Word Biblical Commentary* 5, Dallas 1984, s. 268–269.

⁴⁹ Por. A. Kuśmirek, *Balaam i jego wyrocznie (Lb 22-24) w tradycji targumicznej*, Warszawa 2011, s. 321.

należące do domu Izraela. To przekładało się na ekskluzywny charakter tego miejsca i uniemożliwiała dostęp pochodzących spoza tego narodu. Po drugie tekst jednoznacznie wskazuje zadanie w nim podejmowane – jest to studiowanie prawa. Termin *אורייה* w innych aramejskich tekstach oznacza „Torę”, „Pięcioksiąg”, „prawo pisane”, „interpretację prawa”⁵⁰.

W targumie Księgi Powtórzonego Prawa termin *בית מדרש* pojawia się w kontekście ostatnich pouczeń Mojżesza wydanych tuż przed jego śmiercią. Tekst kanoniczny Pwt 28 zawiera trzecią mowę prawodawcy. Treści zawarte w tym rozdziale zostały poprzedzone szczegółowymi poleceniami mającymi zapewnić odnowę przymierza. Lud usłyszał, jakie postępowanie sprowadzi na niego przekleństwo lub błogosławieństwo (Pwt 27). W Pwt 28,1–14 pouczenia mają charakter pozytywny i opisują postępowanie człowieka, dzięki któremu może on zjednać sobie przychyłność JHWH. Peter C. Craigie stwierdził bardzo zwięzły charakter słów Mojżesza. Jednocześnie nie mamy pewności, że zostały spisane wszystkie⁵¹. Autor Targumu Pseudo-Jonatana postanowił uzupełnić i doprecyzować treść niejednoznacznego wersetu mówiącego o błogosławieństwie wynikającym z przychodzenia i wychodzenia (Pwt 28,6). W tekście hebrajskim czynności te występują w kontekście podejmowania walki (Pwt 31,2)⁵². Takie rozumienie uzasadniałby również kolejny werset mówiący o pokonaniu przez Izrael wszelkich wrogów, dzięki przychyłności Boga (Pwt 28,7). Aramejski przekład zupełnie zmienia znaczenie tych słów. Stwierdza bowiem, że błogosławieństwo otrzymają osoby przychodzące do *בית מדרש*. Dopiero po uzyskaniu właściwej wiedzy i zrozumienia mają one wychodzić do codziennych obowiązków. Termin *פרגמטיה* oznacza zarówno „pracę”, jak i „relacje międzyludzkie”⁵³. Autor targumu jednoznacznie odnosi słowa Mojżesza do warunków pokoju. Przekazane Izraelowi prawo wymagało rzetelnego zapoznania się z nim w *בית מדרש*, a następnie zastosowania zdobytej wiedzy w codziennym życiu.

Takie rozumienie zagadnienia występuje również w TPśJ Pwt 30,14. W tekście masoreckim werset ten mówi o znaczeniu interioryzacji pouczeń Mojżesza. Prawo ma nie być dla Izraela zewnętrznym ograniczeniem dla podejmowanych decyzji i działań, lecz przyjętym sposobem życia wyznaczającym drogę do Boga. W ostatnich słowach przed śmiercią prawodawca chciał przekonać swój lud o kluczowym przymiocie Tory – jej bliskości, wynikającej z przyjęcia

⁵⁰ 'wryyh, [w:] *The Targums from the Files...*, dz. cyt.

⁵¹ Por. P.C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, seria: *The New International Commentary on the Old Testament* 5, Grand Rapids 1976, s. 335–336.

⁵² Por. D.L. Christensen, *Deuteronomy 21:10–34:12*, seria: *Word Biblical Commentary* 6b, Dallas 2002, s. 672.

⁵³ *prgmyt*, [w:] *The Targums from the Files...*, dz. cyt.

przez człowieka wierzącego w JHWH. Uznanie wartości w niej zawartych za swoje miało ułatwić wypełnianie składających się na pouczenia przepisów. Tekst kanoniczny w wyrazie דבר zawiera wszystkie polecenia przekazane do tej pory przez Mojżesza⁵⁴. Zostało ono przetłumaczone na aremejski termin פתגם oznaczający: „przykazanie”, „słowo”, „polecenie władcy”, „sprawy” przekazane za pośrednictwem posłańca⁵⁵. Czasownik הגה w koniugacji peal oznacza „rozmyślać nad czymś” lub „medytować”. W ten sposób opisuje cel spędzania czasu w בית מדרש. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że następnie tłumacz Targumu Pseudo-Jonatana pouczenia zawarte w poleceniach otrzymanych przez Mojżesza na górze Synaj nazywa „drogą życia”. W ten sposób chciał podkreślić znaczenie przemysłanych treści.

Praktyczny wymiar szkolnictwa opisanego już w Pięcioksięgu znajdujemy w TPśJ Pwt 33,18. Komentarze do Biblii stwierdzają niejasność oraz brak jednoznacznej interpretacji tego wersetu w tekście hebrajskim. Peter C. Craigie uważa, że w tych słowach Mojżesz miał udzielić błogosławieństwa potomkom Zabulona, by im towarzyszyło podczas dalekich wypraw. Pokolenie Issachara miało je zaś otrzymać na czas przebywania w namiotach. Tekst ma bowiem stanowić poetyckie przedstawienie często występującego w Torze tematu „wychodzenia i wchodzenia” (zob. Pwt 28,6; 31,2). Tym samym miał on zachęcać do radości niezależnie od zewnętrznych okoliczności, a zwłaszcza fizycznego oddalenia od wspólnoty narodowej⁵⁶. Według Targumu Pseudo-Jonatana potomkowie Zabulona mieli osiągać korzyści wynikające z wypraw handlowych. Synowie Issachara chcieli zaś czerpać profity z wiedzy zdobytej w szkołach. Tradycja ta wydaje się znacząca, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę informację zawartą w 1 Krn 12,33, gdzie jest mowa o dogłębnej wiedzy przedstawicieli tego pokolenia oraz zrozumieniu zarówno aktualnej sytuacji, jak i woli objawionej przez Boga. Autor targumu uznaje posiadanie wiedzy za równie cenne co korzyści wynikające z intratnej wymiany handlowej.

⁵⁴ Por. M. Wyrzykowski, *Reinterpretacja Księgi Kapłańskiej 18,5 i Księgi Powtórzonego Prawa 30,11-14 w Liście do Rzymian 10,4-8. Analiza intertekstualna*, seria: *Rozprawy Naukowe – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu* 105, Wrocław 2021, s. 87.

⁵⁵ F. Brown, S.R. Driver, C.A Briggs, *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Oxford 1977, s. 1109.

⁵⁶ Por. P.C. Craigie, *The Book...*, dz. cyt., s. 399.

Zakończenie

Termin בית מדרש w Targumie Pseudo-Jonatana jest jednoznacznie utożsamiany z miejscem zdobywania wiedzy oraz poznawania treści Tory. Autor aramejskiego przekładu poprzez tak liczne umieszczenie go w tekście chciał zarówno wykazać znaczenie namysłu nad treścią tradycji Izraela, jak i wyznaczyć jej początek za życia Abrahama. Biorąc pod uwagę dzisiejszy stan badań, wiemy, że jest to anachronizm. W czasach gdy powstawały targumy, uczniowie mieli mieć świadomość włączenia w nieprzerwaną tradycję czytania i interpretowania Tory od momentu, gdy proces ten zapoczątkował Izaak. Po zburzeniu świątyni Jerozolimskiej w 70 roku po Chr., gdy nie było możliwości sprawowania kultu, najistotniejszym aspektem wierności Przymierzu stało się przestrzeganie Prawa Mojżeszowego. Poznawanie go dokonywało się w szkołach. Powstały w VII wieku tekst Pseudo-Jonatana miał na celu wykazanie ciągłości tradycji tłumaczenia i interpretowania woli Boga. Według zamysłu autora od czasów patriarchów dokonywało się to w sposób równoległy do składanych ofiar. Autor aramejskiego przekładu, mając świadomość braku informacji o בית מדרש w Biblii Hebrajskiej, postanowił dodać te treści, wkomponowując je w historię zawartą w Pięcioksięgu.

Zabieg włączenia tematu o בית מדרש w treść Tory miał również zachęcać mężczyzn z narodu wybranego do poznawania tradycji swojego narodu oraz interioryzowania treści zawartych w przesłaniu Mojżesza. Namysł nad tekstem w kontekście szeroko rozumianej tradycji – wraz z midraszami, halachą i hagadą – stanowił uzasadnienie dla powstawania szkół oraz przekładu Biblii Hebrajskiej na język aramejski wraz z komentarzami i wyjaśnieniami.

Bibliografia

- Bazyliński S., *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego*, Kielce 2019.
- Bergen R.D., *Genesis*, [w:] *CSB Study Bible: Notes*, E.A. Blum, T. Wax (eds.), Nashville 2017.
- Bosak P.C., *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015.
- Brayer M.M., *The Pentateuchal Targum Attributed to Jonathan ben Uzziel – A Source for Unknown Midrashim*, [w:] *The Abraham Weiss Jubilee Volume: Studies in His Honor Presented by His Colleagues and Disciples on the Occasion of His Completing Four Decades of Pioneering Scholarship*, New York 1964, s. 201–231.
- Brown F., Driver S.R., Briggs C.A., *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Oxford 1977.
- Budd P.J., *Numbers*, seria: *Word Biblical Commentary* 5, Dallas 1984.
- Christensen D.L., *Deuteronomy 21:10–34:12*, seria: *Word Biblical Commentary* 6b, Dallas 2002.

- Chrostowski W., *Palestyńskie Targumy Pięcioksięgu*, „Collectanea Theologica” 61/2 (1991), s. 33–46.
- Craigie P.C., *The Book of Deuteronomy*, seria: *The New International Commentary on the Old Testament* 5, Grand Rapids 1976.
- Durham J.I., *Exodus*, seria: *Word Biblical Commentary* 3, Dallas 1987.
- Feldman W.M., *The Jewish Child: Its History, Folklore, Biology, Sociology*, London 1917.
- Fine S., “For this Schoolhouse is Beautiful”: A Note on Samaritan ‘Schools’ in Late Antique Palestine, [w:] *Shoshannat Yaakov. Jewish and Iranian Studies in Honor of Yaakov Elman*, seria: *The Brill Reference Library of Judaism* 35, S. Secunda, S. Fine (eds.), Leiden 2012, s. 65–75.
- Finkelstein L., *Sifre on Deuteronomy*, New York 1969.
- Flesher P.V.M., Chilton B., *The Targums: A Critical Introduction*, seria: *Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture* 12, Leiden–Boston 2011.
- Freedman H.S., *The Halacha in the Targum to the Torah Attributed to Yonatan ben Uzziel*, London 1999.
- Gesenius W., Tregelles S.P., *šlm*, [w:] *Gesenius’ Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Bellingham 2003, s. 830.
- Ginsburger M., *Targum Pseudo-Jonathan ben Uzziel zum Pentateuch nach der Londoner Handschrift Brit. Mus. Add. 27031*, Berlin 1903.
- Goldin J., *As It Is Said*, [w:] *Play, Literature, Religion: Essays in Cultural Intertextuality*, V. Nemoianu, R. Royal (eds.), New York 1992, s. 19–40.
- Grzesiak H., *Tradycyjna edukacja dzieci żydowskich (wprowadzenie do problemu)*, „Biuletyn Historii Wychowania” 26 (2010), s. 69–80.
- Houtman A., *The Role of the Targum in Jewish Education in Medieval Europe*, [w:] *A Jewish Targum in a Christian World*, seria: *Jewish and Christian Perspectives Series* 27, A. Houtman, E. van Staaldoune-Sulman, H.-M. Kirn (eds.), Leiden–Boston 2014, s. 81–98.
- Kuśmirek A., *Balaam i jego wyrocznie (Lb 22-24) w tradycji targumicznej*, Warszawa 2011.
- Lange J.P., *A Commentary on the Holy Scriptures: Genesis*, Bellingham 2008.
- The Targums in the Light of Traditions of the Second Temple Period*, seria: *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 167, T. Legrand, J. Joosten (eds.), Leiden–Boston 2014.
- Lemaire A., *Remarques Sur Le Vocabulaire Hébreu De L’Enseignement Et De L’Étude À Qumrân Et Dans Ben Sira*, [w:] *Conservatism and Innovation in the Hebrew Language of the Hellenistic Period*, seria: *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 73, J. Joosten, J.-S. Rey (eds.), Leiden 2007, s. 109–124.
- Levine E.B., *The Aggadah in the Targum Jonathan ben Uzziel and Neofiti 1 to Genesis: Parallel References*, [w:] *Neophyti 1. Targum Palestinense. Ms de la Biblioteca Vaticana. Éxodo*, seria: *Textos y Estudios Cardenal Cisneros de la Biblia Poliglota Matritense* 8, A. Díez Macho (ed.), Madrid 1970, s. 537–578.
- Maher M., *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes*, seria: *Aramaic Bible* 1b, Collegeville, MN 1992.
- Mędala S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994.
- McNamara M., *Melchizedek: Gen 14,17-20 in the Targums*, „Rabbinic and Early Christian Literature” 81 (2000), s. 1–31.
- Mortensen B.P., *Pseudo-Jonathan’s Unique Character*, [w:] *The Priesthood in Targum Pseudo-Jonathan: Renewing the Profession*, seria: *Studies in Aramaic Interpretation of Scripture* 4, t. 1, B.P. Mortensen (ed.), Boston–Leiden 2006, s. 15–96.

- Reyburn W.D., Fry E.M., *A Handbook on Genesis*, seria: *UBS Handbook Series 1*, New York 1998.
- Sarna N.M., *Genesis*, seria: *The JPS Torah Commentary*, Philadelphia 1989.
- Słownik tła Biblii*, seria: *Prymasowska Seria Biblijna*, J.I. Packer, M.C. Tenney (red.), Warszawa 2007.
- Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju: tekst aramejski – przekład, aparat krytyczny – przypisy*, oprac. i tłum. M.S. Wróbel, Lublin 2014.
- Targum Pseudo-Jonathan Genesis. Translated, with Introduction and Notes*, seria: *The Aramaic Bible 1b*, M. McNamara (ed.), Collegeville 1992.
- Targum Pseudo-Jonathan*, S.A. Kaufman (ed.), Cincinnati 2005.
- The Targums from the Files of the Comprehensive Aramaic Lexicon Project*, serie: *Logos Bible Software 9*, S.A. Kaufman (ed.), Cincinnati 2004.
- Vaux de R., *Institucje Starego Testamentu*, t. 1–2, Poznań 2004.
- Wenham G.J., *Genesis 16–50*, seria: *Word Biblical Commentary 2*, Dallas 1994.
- Wróbel M.S., *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, Lublin 2017.
- Wyrzykowski M., *Reinterpretacja Księgi Kapłańskiej 18,5 i Księgi Powtórzonego Prawa 30,11–14 w Liście do Rzymian 10,4–8. Analiza intertekstualna*, seria: *Rozprawy Naukowe – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu 105*, Wrocław 2021.
- York A.D., *The Targum in the Synagogue and in the School*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period” 10/1 (1979), s. 74–86.

MATEUSZ WYRZYKOWSKI (KS. DR) – ksiądz archidiecezji warszawskiej; doktor teologii biblijnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Ukończył seminarium translatorskie prowadzone przez Nida Institute, American Bible Society na Pontificia Università Urbaniana oraz Podyplomowe Studium Retoryki na Uniwersytecie Jagiellońskim. Wykładowca na Akademii Katolickiej oraz w Seminarium Duchownym w Warszawie.

Jacenty Mastej

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie, Polska
jacenty.mastej@kul.pl
ORCID: 0000-0001-7888-4078

Duchowni i świeccy w budowaniu *Communio Ecclesiae*¹

Clergy and Lay People in Building the *Communio Ecclesiae*

ABSTRACT: The article explores ways in which clergy and laity build the *Communio Ecclesiae*, which is in line with the current theme of synodality. The publication presents both the theological foundations of building an ecclesial community and practical guidelines or building principles. First comes the explanation of the understanding of *Communio Ecclesiae*. Next, the issue of “building” is dealt with, with attention being paid to its correlation with the idea of the Church, which is God’s building. The third point distinguishes and discusses four areas of cooperation: liturgical and sacramental, administrative and economic, along with charitable and formative. Finally, the principles of building *Communio Ecclesiae* are indicated and these focus on the conditions of the Church in Poland, which are essentially of a practical nature. Building an ecclesial community should be accompanied by an awareness of participation in the saving mission of Christ and a conviction of the multiplicity and diversity of services and tasks in the Church. Building up of the *Communio Ecclesiae* is not an end in itself; rather, it is a path leading to the salvation of the faithful and the fulfilment of the Church in the kingdom of God in eschatological times.

KEYWORDS: *Communio Ecclesiae*, clergy, laity, Church, synodality, ecclesial community, building a Church

ABSTRAKT: Artykuł dotyczy problematyki budowania *Communio Ecclesiae* przez duchownych i świeckich. Podjęte zagadnienie wpisuje się w aktualną tematykę synodalności. Publikacja przedstawia zarówno teologiczne podstawy budowania wspólnoty kościelnej, jak również praktyczne wskazania – zasady. Najpierw wyjaśniono rozumienie *Communio Ecclesiae*. Następnie zajęto się kwestią „budowania”, zwracając uwagę na jej korelację z ideą Kościoła, który jest Bożą budowlą. W kroku trzecim wyróżniono

¹ Artykuł stanowi część projektu finansowanego w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” w latach 2019–2022, nr projektu 028/RID/2018/19, kwota finansowania 11 742 500 zł.

i omówiono cztery obszary współpracy: liturgiczno-sakramentalny, administracyjno-gospodarczy, charytatywny i formacyjny. Na koniec wskazano zasady budowania *Communio Ecclesiae*. Uwzględniają one uwarunkowania Kościoła w Polsce i mają zasadniczo praktyczny charakter. Budowaniu wspólnoty eklezjalnej winna towarzyszyć świadomość współludziału w zbawczej misji Chrystusa oraz przeświadczenie o wielości i różnorodności posług i zadań w Kościele. Tym samym budowanie *Communio Ecclesiae* nie jest celem samym w sobie, ale drogą prowadzącą do celu, jakim jest osiągnięcie przez wiernych zbawienia i wypełnienie się Kościoła w królestwie Bożym w czasach eschatologicznych.

SŁOWA KLUCZOWE: *Communio Ecclesiae*, duchowni, świeccy, Kościół, synodalność, wspólnota kościelna, budowanie Kościoła

W ostatnich latach, zarówno w dokumentach Magisterium Ecclesiae (szczególnie w nauczaniu papieskim), jak również w refleksji teologicznej, coraz wyraźniej podnoszona jest kwestia synodalności w Kościele jako wspólnej drogi duchownych i świeckich². Papież Franciszek nie tylko usilnie zachęca całą wspólnotę eklezjalną do wejścia na tę drogę, ale także podejmuje konkretne działania, których szczególnym elementem jest zainaugurowany 9 października 2021 roku w całym Kościele Synod Biskupów pod hasłem „Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo i misja”. Synod został otwarty w Rzymie, a wszystkie diecezje wezwane do włączenia się w jego prace, najpierw na poziomie lokalnym, a następnie centralnym w Rzymie. Papież Franciszek uważa, że „droga synodalności jest drogą, której Bóg oczekuje od Kościoła trzeciego tysiąclecia”³. Synodalność w rozumieniu katolickim ma swoje umocowanie w *Communio Ecclesiae* i zdaniem papieża jest jej konkretnym wyrazem⁴.

Celem artykułu jest ukazanie problematyki współbudowania *Communio Ecclesiae* przez duchownych i świeckich⁵. Podjęte zagadnienie wpisuje się

² Por. Franciszek, Konstytucja *Episcopalis communio*; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*; J. Bujak, *Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej Synodalność w życiu i misji Kościoła*, [w:] *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, P. Rabczyński (red.), Pelplin 2020, s. 83–113; J. Jezierski, *Synod i synodalność*, [w:] *Synodalność. Perspektywa...*, dz. cyt., s. 29–46; P. Rabczyński, *Synodalność według papieża Franciszka*, [w:] *Synodalność. Perspektywa...*, dz. cyt., s. 115–125.

³ Franciszek, *Przemówienie podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów* (17 października 2015 roku), „L'Osservatore Romano” 11/36 (2015), s. 4–8.

⁴ Por. J. Jezierski, *Synod i synodalność*, dz. cyt., s. 43; P. Rabczyński, *Synodalność...*, dz. cyt., s. 125.

⁵ Kwestia współpracy duchownych i świeckich jest obecna i ważna w nauczaniu Kościoła w ostatnich latach, czego przykładem może być Posynodalna adhortacja *Christifideles laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie proklamowana w 1988 roku przez Jana Pawła II. W 1997 roku Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów wydała

w aktualną tematykę synodalności i jest próbą odpowiedzi na pytania o teologiczne podstawy, obszary i główne zasady współpracy duchownych i świeckich w budowaniu wspólnoty eklezjalnej, z uwzględnieniem uwarunkowań Kościoła w Polsce. Warto dopowiedzieć, że celem niniejszego przedłożenia nie jest całościowe ukazanie kwestii synodalności w Kościele (w tym także aktualnego stanu toczącej się debaty), lecz jedynie wyżej wskazanego aspektu tej wielowarstwowej kwestii.

Wokół *Communio Ecclesiae*

Kościół Chrystusowy jest rzeczywistością osobową, a tym samym żywą i dynamiczną. Choć żyje i realizuje się w wymiarze historycznym i geograficznym (w konkretnym czasie i miejscu), równocześnie stanowi nieprzeniknione misterium – tajemnicę osobowego i zbawczego zjednoczenia Boga z ludźmi. Dla ukazania misterium Kościoła *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego II posługuje się wieloma obrazami biblijnymi, takim jak owczarnia i trzoda, rola uprawna, Boża budowla, górne Jeruzalem, nasza matka, lud Boży. Eklezjologia posoborowa ujmuje rzeczywistość Kościoła całościowo i prezentuje ją zasadniczo w czterech dopełniających się modelach: Kościoła jako ludu Bożego, Kościoła jako Ciała Chrystusa, Kościoła jak sakramentu zbawienia oraz jako *communio*⁶.

Pojęcie *communio*, które obrazuje zarówno trynitarną istotę Boga, jak również relacje między Bogiem a człowiekiem oraz odniesienia międzyludzkie, należy do centralnych idei chrześcijaństwa. Pierwszym i fundamentalnym znaczeniem *communio* jest wspólnota⁷. Jak zauważa Marek Jagodziński, w pojęciu

Instrukcję o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów. Dokumenty te oraz bieżące doświadczenia Kościołów lokalnych stanowią podstawę prowadzenia dyskusji teologicznej. Impuls do podjęcia tej ważnej problematyki eklezjalnej na nowo dał papież Franciszek.

⁶ Por. A. Czaja, *Traktat o Kościele*, [w:] *Dogmatyka*, t. 2, E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), Warszawa 2006, s. 383–384; C.S. Bartnik, *Kościół*, Lublin 2009, s. 25–63; M. Rusecki, *Traktat o Kościele*, Lublin 2014, s. 24–32; K. Gózdź, *Kościół zbawienia*, Lublin 2010, s. 95–114; K. Gózdź, *Istota Kościoła według Josepha Ratzingera*, [w:] *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, K. Kaucha, J. Mastej (red.), Lublin 2017, s. 191–201; K. Gózdź, *Obrazy Kościoła i główne idee eklezjologiczne*, [w:] *Kościół w czasach Jana Pawła II*, M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej (red.), Lublin 2005, s. 79–97; A.A. Napiórkowski, *Kościół i człowiek: tajemnica, wspólnota, misja*, [w:] *Kościół i człowiek*, A.A. Napiórkowski (red.), Kraków 2021, s. 228–238.

⁷ Por. M. Jagodziński, *Teologia komunijna. Człowiek Ducha Świętego*, [w:] *Kościół i człowiek*, dz. cyt., s. 90–93.

communio – *koinonia* chodzi bowiem o niezwykle intensywną formę odniesienia, miłości, wspólnoty, najbardziej kojarzącą się z komunią właśnie – czyli ścisłym byciem ze sobą, zjednoczeniem życiowym, wzajemnym przenikaniem się⁸.

Po II Soborze Watykańskim idea *communio* stała się naczelną i fundamentalną w eklezjologii katolickiej: „koncepcja eklezjologii komunii uznawana jest za najpełniejszy model katolickiej refleksji teologicznej nad fenomenem i misterium Kościoła”⁹. Słowo *communio* wyraża misterium Kościoła, dar osobowej relacji, więzi, wspólnoty człowieka z Trójjedynym Bogiem oraz z braćmi i siostrami. Więź ta jest zapoczątkowana przez wiarę i chrzest święty, realizuje się już w historii, a pełnię osiągnie w Eschatonie¹⁰.

Communio jest rzeczywistością osobową, a tym samym „dynamiczną – komunikacją, trwającym procesem, życiem”¹¹. *Communio Ecclesiae* jest osobowym darem Boga oraz permanentnym zadaniem, realizowanym przez kolejne pokolenia wierzących w Chrystusa. Budowanie wspólnoty eklezjalnej i życie wiernych w komunii z Bogiem i braćmi jest możliwe dzięki Duchowi Świętemu (por. J 3,5; 14,16–18.26; 16,13n; Rz 8,9; 1 Kor 12,3; 2 Kor 3,17; Ga 4,6)¹². Boży Duch inspiruje i umacnia do budowania i trwania we wspólnocie oraz jest źródłem jedności i trwałości *Communio Ecclesiae*¹³. Szczególnymi miejscami Jego działania są proklamacja Słowa Bożego oraz sprawowanie sakramentów świętych¹⁴.

Budowanie – Kościół jako Boża budowla

Ponieważ zasadnicza kwestia podjęta w niniejszym artykule dotyczy „budowania”, warto zauważyć, że wśród biblijnych określeń Kościoła ważne miejsce

⁸ Por. M. Jagodziński, *Teologia komunijna...*, dz. cyt., s. 90–105.

⁹ M. Jagodziński, *Teologia komunijna...*, dz. cyt., s. 94; por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 221–224; M. Jagodziński, *Recepcja soborowego paradygmatu communio w teologii systematycznej*, [w:] *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, M. Białkowski (red.), Toruń 2014, s. 665; M. Jagodziński, *Systematic Communio Theology Today*, „Roczniki Teologiczne” 64/7 (2017), s. 78–80.

¹⁰ Por. A. Czaja, *Podstawowe elementy eklezjologii communio*, „Teologia Praktyczna” 3 (2002), s. 44–58.

¹¹ M. Jagodziński, *Teologia komunijna...*, dz. cyt., s. 93.

¹² Por. A. Czaja, *Traktat o Kościele*, dz. cyt., s. 399–400; M. Jagodziński, *Teologia komunijna...*, dz. cyt., s. 102.

¹³ Por. J. Mastej, *Pneumatologiczna wiarygodność Kościoła*, „Verbum Vitae” 37/1 (2020), s. 231–234.

¹⁴ Por. M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*, Warszawa 2008, s. 319–408.

zajmuje obraz Bożej budowli. Architektem tej budowli jest sam Bóg, a wierzący w Niego są nie tylko żywymi „kamieniami” budowli, ale także czynnymi współpracownikami jej wznoszenia (1 Kor 3,9–17; Mt 21,42; 1 P 2,7; KKK 756)¹⁵. Model Kościoła – Bożej budowli uwypukla w procesie budowania wspólnoty eklezjalnej wielość funkcji i zadań. Piękno i bogactwo Eklezji wyrażają się w różnorodności stanowiących ją osób oraz odmienności pełnionych przez nie posług i zadań w zależności od otrzymanych darów charyzmatycznych¹⁶. Choć kamienie w budowlu zajmują różne miejsca (bardziej lub mniej wyeksponowane) i pełnią różne funkcje (stanowiąc elementy ściany frontowej, nośnej czy sklepienia), to wszystkie przyczyniają się do trwałości i piękna, a także funkcjonalności obiektu. Analogicznie możemy mówić o wielorakich zadaniach osób stanowiących Eklezję. Jedne mogą być mocniej wyeksponowane, a drugie mniej widoczne. Jedne są bardziej odpowiedzialne, podczas gdy inne jawią się jako zwyczajne. Jednak jedynie dobre ich wypełnienie przez wszystkich zapewnia sprawne oraz owocne funkcjonowanie wspólnoty eklezjalnej i stanowi o jej doskonałości i pięknie.

Używane przez nas słowo „budowanie” przywołuje znaną z życia rzeczywistość wznoszenia budowli. Do tej rzeczywistości odwołuje się także Jezus w swoim nauczaniu, gdy mówi o budowaniu na skale lub na piasku (Mt 7,24–27). Obraz ten uwypukla wyjątkowe znaczenie fundamentu, na którym opiera się budowla. Stanowi to pierwszą ważną przesłankę dla naszych rozważań: budowanie wspólnoty eklezjalnej winno być oparte na Fundamencie, czyli Chrystusie. On jest ową Skalą – Fundamentem, który zapewnia trwałość budowli – Kościoła.

Jezus w przypowieści zwraca też uwagę na wysiłek w budowaniu. Aby powstała budowla, potrzebny jest wysiłek osób, które ją wznoszą. Tym samym drugą przesłanką jest przekonanie, że budowanie wspólnoty eklezjalnej wymaga wysiłku, zarówno duchowego, jak i fizycznego. Praca ta przyczynia się do wzrostu Eklezji. Kościół Chrystusowy urzeczywistnia się w historii zarówno przez wysiłek duchownych, jak i świeckich, a szczególnie przez osoby działające w ruchach, stowarzyszeniach i organizacjach kościelnych¹⁷. W budowaniu Kościoła w historii należy ponadto docenić rolę rodziny oraz świadectwo osób żyjących zasadami Ewangelii w codziennym życiu.

Określenie „budowanie” wskazuje na proces, który permanentnie trwa, w przeciwieństwie do jednorazowego aktu. Stąd trzecia przesłanka: przy

¹⁵ Por. C.S. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 31.

¹⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List *Iuvenescit Ecclesia**, nr 15–16.

¹⁷ Por. A. Schulz, *Ruchy świeckich obliczem Kościoła katolickiego w Polsce*, [w:] *Oblicza Kościoła katolickiego w Polsce. 1050. Rocznica Chrztu*, J. Mastej, K. Kaucha, P. Borto (red.), Lublin 2016, s. 219–233.

budowaniu Eklezji potrzebne jest stałe zaangażowanie duchownych i świeckich¹⁸. Nie wystarczą doraźne akcje czy okazjonalne inicjatywy, konieczna jest cnota świadomego życia w Kościele oraz bycia Kościołem – czyli stała dyspozycja serca, umysłu, woli z równoczesnym przekonaniem, że w tym procesie nieodzowna jest Boża pomoc – Jego łaski. Warto też zauważyć, że proces budowania Eklezji ma wymiar wspólnotowy i dokonuje się dzięki zgodnemu współdziałaniu wierzących, którzy pozwalają się prowadzić Duchowi Świętemu¹⁹.

Chrystus zaznacza, że budowanie związane jest także z mogącymi się pojawić przeciwnościami: „Spadł deszcz, wezbrały potoki, zerwały się wichry i uderzyły w ten dom” (Mt 7,25a). Podobnie jak w historii, także dzisiaj wichry i nawałnice uderzają w nasz Dom – Kościół. Stąd czwarta przesłanka, mówiąca o potrzebie czynności i permanentnej gotowości do przewycięzania – z Bożą pomocą – pojawiających się przeciwności i trudności. Przesłankę tę uwyrażnia św. Piotr: „Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3,15); „Bądźcie trzeźwi i czuwajcie, bo przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając, kogo by pożreć. Sprzeciwiajcie mu się mocni w wierze” (1 P 5,8–9).

Trwałość domu ostatecznie zależy od jakości fundamentu: „On [dom] jednak nie runął, bo na skale był utwierdzony” (Mt 7,25b). W przypadku Eklezji – o czym była mowa już wcześniej – Fundamentem jest Chrystus, stąd piąta przesłanka: budowanie winno się odbywać w wierze i zaufaniu Chrystusowi, w zjednoczeniu z Nim, gdyż On jest Głową, a tym samym głównym Architektem i Sprawcą wzrostu Kościoła. Poucza nas o tym św. Paweł: „On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie. I On jest Głową Ciała – Kościoła” (Kol 1,17–18). Dlatego Chrystus Pan permanentnie troszczy się o swój Kościół, o czym przypomina J. Ratzinger:

Dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek Pan uświadamia nam, że tylko On może zbawić swój Kościół. Kościół jest Chrystusowy i Chrystus zatroszczy się o niego. Od nas wymaga się pracy ze wszystkich sił, z pełnym oddaniem, z poczuciem optymizmu, ale i ze świadomością, że jesteśmy sługami niegodnymi, nawet jeśli wykonaliśmy wszystko, co do nas należy²⁰.

¹⁸ Por. P. Neuner, P.M. Zulehner, *Zrozumieć Kościół. Eklezjologia praktyczna*, tłum. A. Kalbarczyk, Poznań 2016, s. 183–184.

¹⁹ Por. J. Mastej, *Pneumatologiczna wiarygodność...*, dz. cyt., s. 232–333; T. Kopiczko, *Biblijne owoce Ducha Świętego (Ga 5, 22–23) na drodze do dojrzałej wiary w katechezie*, „Verbum Vitae” 37/1 (2020), s. 259–260.

²⁰ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, seria: *Opera Omnia* 13/1, Lublin 2017, s. 41.

Uwypuklone powyżej przesłanki uwyrażniają teologiczno-praktyczny charakter udziału duchownych i świeckich w procesie budowania Eklezji. Budowanie wspólnoty kościelnej w najgłębszej swej istocie jest realizacją zbawczej misji Chrystusa. Misja ta ma trzy zasadnicze wymiary: nauczania (przepowiadania, głoszenia, czynienia uczniów), uświęcania, które dokonuje się szczególnie nie przez liturgię – sakramenty święte i modlitwę oraz pasterzowania, czyli dbania o przestrzeganie i wierne zachowywanie Chrystusowej nauki w życiu, zatroskania o jedność organizacyjno-administracyjną oraz permanentną służbę (diakonię) człowiekowi²¹. Co ważne, misja ta dotyczy wszystkich wierzących, każdego według powierzonych mu zadań i posług pełnionych w Kościele. Jej celem jest doskonały udział wierzących w dobrach duchowych Kościoła, czyli osiągnięcie zbawienia.

Obszary współtworzenia *Communio Ecclesiae*

We współbudowaniu przez duchownych i świeckich *Communio Ecclesiae* można wyróżnić następujące obszary współpracy: liturgiczno-sakramentalny, administracyjno-gospodarczy, charytatywny oraz formacyjny.

Obszar liturgiczno-sakramentalny obejmuje zarówno kwestie związane z troską o piękno zewnętrznej (widzialnej) przestrzeni liturgicznej, np. przyrządzanie wystroju świątyni (kwiaty, okolicznościowe dekoracje), jak również aktywny udział w liturgii, np. śpiew psalmu, czytanie lekcji, pełnienie konkretnych posług w czasie liturgii. Cenna może być wspólna sobotnia refleksja nad niedzielą liturgii słowa. Płaszczyzna sakramentalno-liturgiczna to także współudział duchownych i świeckich w przygotowaniu dzieci i młodzieży do przyjęcia sakramentów, np. sakramentu bierzmowania, pierwszej spowiedzi i pierwszej komunii świętej. Rola rodziców czy animatorów świeckich jest w tych sytuacjach nie tylko konieczna, ale wręcz nieodzowna i niezastąpiona. Sprawą oczywistą wydaje się także zwrócenie uwagi na permanentne czuwanie – szczególnie przez osoby duchowne – nad godnym i właściwym sprawowaniem oraz udziałem w świętej liturgii.

Obszar administracyjno-gospodarczy wiąże się z funkcjonowaniem wspólnoty parafialnej czy diecezjalnej w przestrzeni społeczno-prawnej i służy „zarządzaniu dobrami, pieniędzmi i zasobami ludzkimi”²². Obszar ten powinien zasadniczo przynależeć do aktywności ludzi świeckich. Sprawą dyskusyjną jest, czy chodzi

²¹ Por. M. Rusecki, *Traktat...*, dz. cyt., s. 301–306.

²² P. Neuner, P.M. Zulehner, *Zrozumieć Kościół...*, dz. cyt., s. 191.

tu o zaangażowanie osób indywidualnych czy raczej o ciało kolektywne, np. radę parafialną²³. Dziś oczywiste wydaje się współdecydowanie przez wiernych w łączności z proboszczem na poziomie parafii, czy przez wiernych i osoby duchowne wraz z biskupem, odnośnie do kosztownych inwestycji, remontów itp. Warto zaufać kompetentnym osobom świeckim i powierzać im konkretne sprawy, a niekiedy całe obszary spraw parafialnych czy diecezjalnych.

Kolejnym jest obszar charytatywny. Posługa charytatywna w Kościele od początku jego istnienia zajmowała doniosłe miejsce²⁴. Pamięć Eklezji o potrzebujących, szczególnie chorych i ubogich, przynależy do najważniejszych zadań Kościoła. Franciszek pragnie Kościoła ubogiego dla ubogich²⁵. Tym samym Kościół jest dla świata wiarygodny wtedy, gdy „wychodzi na ulice i na wszelkie egzystencjalne peryferie”²⁶. Potrzebne są nie tyle działania akcyjne (np. pomoc z okazji świąt Wielkanocnych czy Bożego Narodzenia), ale stała dyspozycja serca – wyobraźnia miłosierdzia²⁷. Niesienie konkretnej pomocy jest stałym zadaniem Kościoła i odbywa się tak w obszarze ubóstwa duchowego (moralnego), jak i materialnego. Znakiem prawdziwości Kościoła jest jego odniesienie i troska o ludzi ubogich. Kościół staje się wiarygodny wtedy, gdy wychodzi na peryferie ludzkiej egzystencji, aby tam szukać człowieka i nieść mu materialną oraz duchową pomoc – okazać mu miłosierdzie. Tym samym permanentna postawa miłości miłosiernej stanowi o wiarygodności Kościoła²⁸. Współczesnym znakiem czasu jest wojna w Ukrainie, a sprawdzianem wiarygodności Kościoła – pomoc udzielana przez wierzących w Chrystusa osobom, które doświadczają jej skutków. W tym kontekście wyraźnie widać, że dzisiaj ta przestrzeń jest dla Kościoła w Polsce swoistym poligonem, na którym uwyraźnia się mizerykordialny charakter Eklezji²⁹.

²³ Por. W. Sadłoń, *Duszpasterskie rady parafialne w Polsce na podstawie badań empirycznych*, „Teologia Praktyczna” 14 (2013), s. 73–90.

²⁴ Por. P. Neuner, P.M. Zulehner, *Zrozumieć Kościół...*, dz. cyt., s. 184–185.

²⁵ Zob. Franciszek/J.M. Bergoglio, *Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich*, Kraków 2013; Franciszek, E. Scalfari, *Rozmowy z niewierzącym*, Kraków 2013, s. 21–24; M. Skierkowski, *Papieża Franciszka pierwsze myśli o Kościele*, [w:] *Kościół Franciszka*, P. Artemiuk (red.), Płock 2014, s. 106–107; B. Fischer, *Z papieżem Franciszkiem dla odnowy Kościoła*, tłum. W. Czernatowicz, Częstochowa 2017, s. 155–172; J. Mastej, *Papieża Franciszka prakseologiczna wiarygodność Kościoła. Zarys problematyki*, „Roczniki Teologiczne” 67/9 (2020), s. 77–79.

²⁶ V. Codina, *Kościół wykluczonych. Teologia z perspektywy Nazaretu*, tłum. K.M. Kaproń, Kraków 2018, s. 10.

²⁷ Por. W. Kasper, *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, tłum. R. Zajączkowski, Poznań 2016, s. 212–217.

²⁸ Por. J. Mastej, *Eklezjotwórczy wymiar miłości*, „Roczniki Teologiczne” 53/9 (2006), s. 115–119.

²⁹ Por. J. Mastej, *Miłosierdzie w funkcji eklezjotwórczej*, „Roczniki Teologiczne” 63/9 (2016), s. 22–38.

Wiara ma dynamiczny charakter, dlatego domaga się ciągłego pogłębiania, rozwoju, wzrostu. Jednocześnie budowania wspólnoty eklezjalnej nie można ograniczyć jedynie do zewnętrznego, a tym samym powierzchownego zaangażowania; należy wyrażać jego dwuaspektowe powiązania z wiarą. Stąd w współbudowaniu Eklezji przez duchownych i świeckich konieczny jest obszar formacyjny – ciągła formacja intelektualno-duchowa wierzących w Chrystusa. Dobrze przykłady stałej pracy formacyjnej możemy odnaleźć w materiałach przygotowanych dla ruchu oazowego Światło-Życie, Akcji Katolickiej czy rad parafialnych³⁰.

Poszczególne osoby, grupy i wspólnoty duszpasterskie w różnym stopniu mogą włączać się w proces budowania Eklezji w ramach powyższych obszarów. Zależy to zarówno od duszpasterzy, jak również osób świeckich, w tym także odczytanych i przyjętych darów charyzmatycznych oraz osobistych zdolności i predyspozycji. Współbudowania wspólnoty eklezjalnej nie można jednak ograniczać do czysto świeckich form, np. spotkania grup duszpasterskich nie mogą sprowadzać się do wypicia herbaty i zjedzenia ciast. Podobnie przy organizowaniu powszechnie dostępnych imprez parafialnych (np. parafiada, festyn parafialny) nie można zapomnieć o nadprzyrodzonym celu, jakim jest m.in. budowanie wspólnoty eklezjalnej. Mało właściwe wydaje się też sprowadzenie duchowego wymiaru tych spotkań jedynie do Mszy św. Swoją drogą, czy konieczne jest rozpoczynanie tego typu działań zawsze uroczystą Eucharystią?

Zasady współpracy

Obserwacja życia Kościoła w Polsce pozwala zauważyć zaangażowanie duchownych i świeckich w życie wspólnot parafialnych, Kościoła lokalnego oraz Kościoła powszechnego³¹. Piękne, ważne i budujące jest to, że wierzący w Chrystusa z dużym zaangażowaniem serca i poświęceniem czasu oddają swoje siły, a niekiedy nawet życie dla dobra Kościoła. Refleksja teologiczna oraz chrześcijańska *praxis* pozwalają na sformułowanie zasad, które mogą być pomocne duchownym i świeckim we wspólnym budowaniu *Communio Ecclesiae*. Poniższe zasady współpracy to próba wyrażenia tego, co pomaga, oraz tego, co przeszkadza w realizacji tego zadania. Jak już wspomniano, uwzględniają

³⁰ Por. W. Sadłoń, *Duszpasterskie rady...*, dz. cyt., s. 86.

³¹ Por. K. Gąsecki, *Prezbiter w kontekście eklezjologii komunijnej*, „Studia Gdańskie” 26 (2010), s. 9–24.

one przede wszystkim uwarunkowania Kościoła w Polsce i mają zasadniczo charakter praktyczny. Przyjęta kolejność zasad ma charakter względny.

Miłość w prawdzie i prawda w miłości, miłość Boga i bliźniego – to stanowi naczelną zasadę życia chrześcijańskiego, a tym samym konieczny element współpracy między duchownymi i świeckimi³². Natomiast nieodzownym dopełnieniem miłości jest prawda. Proklamowane w chrześcijaństwie prawda i miłość pochodzą od Boga i mają osobowy charakter – Miłością i Prawdą jest Jezus Chrystus – Wcielony Syn Boży. W tym kontekście szczególnego charakteru nabiera zachęta św. Pawła: „Przyobleczcie się w miłość, która jest więzią doskonałości” (Kol 3,14). Życie w prawdzie i miłości jest gwarancją autentyczności świadectwa wiary eklezjalnej i trwałego budowania wspólnoty³³.

Za motto kolejnej zasady niech posłuży cytat. Przez długi czas w eklezjologii panowało przekonanie, że to Kościół jest drogą człowieka. Niemalą sensację wywołały więc słowa św. Jana Pawła II zawarte w pierwszej jego encyklice *Redemptor hominis* (1979): „Człowiek jest drogą Kościoła”³⁴. To nowe położenie akcentu oznacza, że Kościół ma służyć człowiekowi, ma być z nim w codzienności życia, nie opuszczać go, ale towarzyszyć mu na co dzień, szczególnie w sytuacjach lęku, zagrożenia i niepokoju³⁵. Przez Wcielenie człowiek odzyskał, a właściwie otrzymał od Boga nadprzyrodzoną godność, dlatego nie można żadnej osoby ludzkiej poniżać ani nią gardzić. Osobowa godność człowieka nie zależy od tego, co posiada, jakie stanowisko zajmuje czy jaką funkcję społeczną pełni, ale wynika z godności bycia człowiekiem. Eklezja jest wspólnotą, gdzie człowiek odnajduje (a niekiedy odzyskuje) godność dziecka Bożego. W aspekcie wspólnoty eklezjalnej ważne jest dostrzeżenie dobra w drugim człowieku, jego

³² Por. M. Polak, *Shaping the Spirituality of Communion in Church Communities*, „Verbum Vitae” 37/2 (2020), s. 287–288.

³³ Por. K. Kaucha, *Miłość za miłość. Wiarygodność chrześcijaństwa według Battisty Mondina*, Lublin 2000, s. 65–92; K. Kaucha, *Cóż to jest prawda? Argumentacja z prawdy za najwyższą wiarygodnością chrześcijaństwa na kanwie twórczości Josepha Ratzingera*, Lublin 2020, s. 132–138.

³⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 14; A. Szostek, *Człowiek drogą Kościoła. Główne linie pontyfikatu Jana Pawła II*, „Ethos” numer specjalny 2005, s. 45–53; Z. Krzyszowski, *Człowiek drogą Kościoła – Kościół drogą człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, „Roczniki Teologiczne” 43/2 (1996), s. 129–143.

³⁵ Por. J. Nagórny, *Współczesny człowiek – droga Kościoła. Refleksja nad nauczaniem Jana Pawła II*, „Roczniki Teologiczne” 40/3 (1993), s. 95–118; K. Guzowski, *Prorockie powołanie Kościoła wobec Europy i świata*, „Roczniki Teologiczne” 2 (2003), s. 177–191; A.A. Napiórkowski, *Kościół wobec wyzwań współczesności*, [w:] *Kościół w czasach...*, dz. cyt., Lublin 2005, s. 145–158.

szczerých intencji, a czasem po prostu zauważenie go. Bolesne jest dla człowieka odrzucenie, obojętność czy nieposzanowanie jego osobowej godności.

Prymat być przed mieć – ta zasada, przywoływana m.in. przez św. Jana Pawła II³⁶, ma znaczenie indywidualne oraz wspólnotowe. W trosce o wspólnotę kościelną trzeba zachować prymat spraw Bożych (a niekiedy nawet wyłączność) przed kwestiami gospodarczymi, materialnymi czy społeczno-politycznymi. Cóż z tego, że kościół i jego obojętność zadbane, jeśli we wspólnocie parafialnej brakuje żywej wiary: nie ma wspólnot modlitewnych, grup duszpasterskich, powołań kapłańskich czy zakonnych? Taka wspólnota wegetuje, ale nie żyje pełnią wiary.

Kolejną z zasad jest pierwszeństwo modlitwy przed działaniem. Wydaje się oczywista, gdyż historia Kościoła pokazuje, że Boże dzieła rodzą się na kolacjach – to ze spotkania z Bogiem płynie siła do właściwego działania. U początku najważniejszych dokonań Jezusa jest zawsze modlitewne spotkanie z Ojcem. Ze spotkania z Ojcem rodzi się siła do działania. Warto jednak dopowiedzieć, że w obszarze życia parafialnego sama modlitwa nie wystarczy; potrzebne jest działanie, inicjowane w człowieku przez Bożego Ducha. Ostatecznie chodzi o roztropne zastosowanie benedyktyńskiej zasady *ora et labora*.

Następną regułą jest świadomość bycia obdarowanym i pragnienie, by się dzielić. Pytanie Apostoła Narodów: „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?” (1 Kor 4,7) uświadamia wierzącym, że wszystko, co posiadają, zawdzięczają Bogu. Słowa Chrystusa „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie!” (Mt 10,8) stanowią zachętę do dzielenia się z innymi, gdyż „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu” (Dz 20,35). Budowanie wspólnoty Kościoła to radosne dzielenie się swoimi zdolnościami, umiejętnościami i talentami, a także dobrami materialnymi. Nade wszystko trzeba dzielić się wiarą, gdyż ona jest skarbem, którego nie wolno zachować tylko dla siebie.

Do tworzenia wspólnoty Kościoła potrzebne są ponadto postawa otwartości i pragnienie dialogu. Fenomenem osoby ludzkiej jest zdolność wchodzenia w międzyosobowe relacje³⁷. Postawa otwartości na drugiego człowieka i prowadzenia z nim dialogu rozpoczyna się od wysłuchania go. Niestety dziś wielu ludzi słucha wyłącznie siebie, woli mówić, niż słuchać. Także niektórzy księża boją się ludzi, unikają kontaktu z nimi, a niekiedy reagują agresywnie w chwili, gdy rozmówca chce coś powiedzieć. Bywa, że duchowni budują barierę ochronną,

³⁶ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte. 12 czerwca 1987*, [w:] *Jan Paweł II do młodzieży (1978–2005). Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, M. Dąbrowska (red.), Poznań 2005, s. 410–411.

³⁷ Por. K. Guzowski, *Komunijna i dialogiczna struktura osoby. Perspektywa teologiczno-antropologiczna*, [w:] *Kościół i człowiek*, dz. cyt., s. 73–89.

za którą uciekają. Tym samym osoba, która przychodzi do księdza z dobrymi intencjami, może zostać potraktowana jako potencjalne zagrożenie.

We wspólnocie Kościoła boimy się rozmawiać szczerze o sprawach trudnych i życiowych problemach. Niestety wielokrotnie udajemy, że ich nie ma lub je bagatelizujemy. Bywa, że proboszczowie nie rozmawiają ze swoimi parafianami, a niekiedy nawet z wikariuszami i najbliższymi współpracownikami (w sytuacjach koniecznych przekazują dyspozycje, pisząc SMS). Zdarza się także, że kapłan, który znajduje się na pierwszej linii frontu, nie ma możliwości rozmowy ze swoim biskupem.

Powyższe sytuacje pokazują, jak ważna jest otwartość na drugiego człowieka i rzeczowa rozmowa z nim. Dialog jest koniecznym elementem właściwego zaplanowania wspólnych działań, jak również skutecznego ich zrealizowania. Papież Franciszek podkreśla, że

Kościół synodalny to Kościół, który słucha, ze świadomością, że słuchać „to coś więcej niż słyszeć”. Jest to wzajemne słuchanie, przez które każdy może się czegoś nauczyć. Lud wierny, kolegium biskupów, Biskup Rzymu: jeden wysłuchuje innych, a wszyscy wsłuchują się w Ducha Świętego, „Ducha Prawdy” (J 14,17), aby poznać to, co On „mówi [...] do Kościołów” (Ap 2,7)³⁸.

Kolejnymi zasadami tworzenia wspólnoty, a także postawą dobrych relacji międzyludzkich, są wzajemny szacunek, pomoc, okazywanie wsparcia. We wspólnocie eklezjalnej nieodzowne jest wspieranie osób, które się angażują (dotyczy to zarówno duchownych, jak i świeckich). Potrzebne jest większe niż dotychczas zauważenie, docenienie i wspieranie ich wysiłków na rzecz wspólnoty. Właściwe działania duszpasterskie winny prowadzić do zaangażowania i docenienia osób świeckich. Ponieważ, po pierwsze, wiele rzeczy duchowni nie dadzą rady zrobić sami, a po drugie – i to jest ważniejsze – inni zrobią o wiele lepiej.

Niekiedy dochodzi do zachwiania właściwych proporcji w posłudze duszpasterskiej. Kapłan, sprawny organizacyjnie, angażuje się bez reszty w działania administracyjne, gospodarcze i społeczne, a zaniedbuje obowiązki duchowe względem wspólnoty. A przecież w pierwszym rzędzie ma być duchowym przewodnikiem na drodze do Nieba³⁹.

³⁸ Franciszek, *Przemówienie...*, dz. cyt.

³⁹ Por. Papież Benedykt XVI przemawiając 25 maja 2006 roku do duchowieństwa w katedrze Warszawskiej, nauczał: „Wierni oczekują od kapłanów tylko jednego, aby byli specjalistami od spotkania człowieka z Bogiem. Nie wymaga się od księdza, by był ekspertem w sprawach ekonomii, budownictwa czy polityki. Oczekuje się od niego, by był ekspertem w dziedzinie życia duchowego. [...] nie jest wcale konieczne, aby kapłan był zorientowany we wszystkich

Gotowość do przebaczenia, czyli umiejętność darowania wyrządzonych krzywd, to następna z koniecznych do wyróżnienia zasad. Budowanie *Communio Ecclesiae* może się niestety wiązać z ludzkimi błędami i grzechami, które powodują rany oraz rozbijają wspólnotę. Tym samym domagają się uleczenia, przebaczenia i naprawienia krzywdy. Stąd ważne jest stosowanie w życiu wspólnoty biblijnego pouczenia „miłość nie pamięta złego” – czyli zawsze jest gotowa przebaczyć. Przypomina o tym sam Jezus, gdy na pytanie św. Piotra: „Panie, ile razy mam przebaczyć, jeśli mój brat wykroczy przeciwko mnie? Czy aż siedem razy?” odpowiada: „Nie mówię ci, że aż siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy” (Mt 18,21–22).

Dla współtworzenia *Communio Ecclesiae* istotna jest ponadto świadomość służby (posługi), a nie rządzenia. W relacjach duchowni–świeccy bezcenną cnotą jest pokora – pragnienie służby. Wzorem jest sam Chrystus, który „nie przyszedł, aby Mu służyli, lecz żeby służyć” (Mk 10,45)⁴⁰. Nikt we wspólnocie Kościoła nie powinien uważać się za ważniejszego od innych. Św. Paweł przypomina: „w pokorze oceniając jedni drugich za wyżej stojących od siebie. Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i drugich” (Flp 2,4).

W budowaniu wspólnoty eklezjalnej – obok naszego wysiłku – konieczna jest również postawa zaufania Bogu – zdania się na Niego. Św. Augustyn poucza: „Pracuj tak, jakby wszystko zależało od ciebie, ale ufaj tak, jakby wszystko zależało od Boga”. W życiu człowieka wierzącego ważna jest świadomość, że nie wszystko zależy od niego. W budowaniu Eklezji powinno nam towarzyszyć przeświadczenie, że Kościół jest przede wszystkim Chrystusowy, dlatego On nieustannie troszczy się o niego.

aktualnych, zmiennych trendach; wierni oczekują od niego, że będzie raczej świadkiem odwiecznej mądrości, płynącej z objawionego Słowa [...]. Chrystus potrzebuje kapłanów, którzy będą dojrzałymi, męskimi, zdolnymi do praktykowania duchowego ojcostwa” – Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze warszawskiej*, [w:] *Trwajcie mocni w wierze. Przemówienia i homilie Benedykta XVI w Polsce: 25–28 maja 2006*, E. Data, K. Kuźnik (red.), Marki 2006, s. 24–26.

⁴⁰ „Dla uczniów Jezusa wczoraj, dzisiaj i zawsze jedyną władzą jest władza służenia, jedyną mocą jest moc krzyża, zgodnie ze słowami Nauczyciela: «Wiedziecie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie u was. Lecz kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą. A kto by chciał być pierwszy między wami, niech będzie niewolnikiem waszym» (Mt 20,25–27). *Nie tak będzie u was*: przez te słowa docieramy do samej istoty tajemnicy Kościoła – «nie tak będzie u was» – i otrzymujemy światło potrzebne do zrozumienia posługi hierarchicznej” – Franciszek, *Przemówienie...*, dz. cyt.

Posumowanie

Dokonując podsumowania podjętej problematyki, należy podkreślić wagę oraz konieczność współpracy duchownych i świeckich w budowaniu *Communio Ecclesiae*. Postawą owocnej współpracy jest pogłębione rozumienie misterium Kościoła oraz świadomość udziału w procesie wznoszenia Bożej budowli – Kościoła. Budowanie *Communio Ecclesiae* nie jest celem samym w sobie, ale drogą prowadzącą do celu, jakim jest osiągnięcie przez wiernych zbawienia i wypełnienie się Kościoła w królestwie Bożym na końcu czasów.

Budowanie Eklezji realizuje się na kilku płaszczyznach (liturgiczno-sakra mentalnej, administracyjno-gospodarczej, charytatywnej i formacyjnej), co daje różne możliwości współpracy i rodzi potrzebę wielorakiego zaangażowania, w zależności od pełnionych posług oraz posiadanych zdolności i otrzymanych od Ducha Świętego darów charyzmatycznych. Przez wspólne działanie, zgodne z wolą Bożą, zarówno duchowni, jak i świeccy przyczyniają się do wzrostu i piękna Bożej budowli. Gwarancją owocnej współpracy duchownych i świeckich jest przed wszystkim świadomość służenia Bożej sprawie i zaangażowanie się w nią całym sercem. Także przyjęcie i przestrzeganie zasad współpracy, które wynikają z Ewangelii oraz doświadczenia eklezjalnego, staje się pomocne we wspólnym budowaniu *Communio Ecclesiae*. Przedstawione reguły współpracy stanowią praktyczne wskazówki w realizacji tego zadania.

Kościół nie jest korporacją, którą zarządza sprawny menadżer (biskup, proboszcz czy rada parafialna), ale Chrystusową wspólnotą zbawienia. Budowaniu *Communio Ecclesiae* przez osoby duchowne i świeckie powinna towarzyszyć świadomość wspólnej misji – współudziału w zbawczym dziele Chrystusa oraz przeświadczenie o wielości i różnorodności posług i zadań w Kościele. Cel – jakim jest tworzenie *Communio Ecclesiae* – służy sprawie najwyższej wagi, bo naszemu zbawieniu. Skoro cel jest tak ważny i wspólny, przy współbudowaniu nie ma miejsca na rywalizację, ocenianie czy ludzką kalkulację, kto okaże się lepszy czy bardziej przydatny; jest za to czas na współpracę i współdziałanie, ze świadomością, że Eklezja jest własnością Pana.

Bibliografia

Bartnik C.S., *Kościół*, Lublin 2009.

Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze warszawskiej*, [w:] *Trwajcie mocni w wierze. Przemówienia i homilie Benedykta XVI w Polsce: 25–28 maja 2006*, E. Data, K. Kuźnik (red.), Marki 2006, s. 24–26.

- Bujak J., *Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej Synodalność w życiu i misji Kościoła*, [w:] *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, P. Rabczyński (red.), Pelplin 2020, s. 83–113.
- Codina V., *Kościół wykluczonych. Teologia z perspektywy Nazaretu*, tłum. K.M. Kaproń, Kraków 2018.
- Czaja A., *Podstawowe elementy eklezjologii communio*, „Teologia Praktyczna” 3 (2002), s. 44–58.
- Czaja A., *Traktat o Kościele*, [w:] *Dogmatyka*, t. 2, E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), Warszawa 2006, s. 289–543.
- Fischer B., *Z papieżem Franciszkiem dla odnowy Kościoła*, tłum. W. Czernatowicz, Częstochowa 2017.
- Franciszek/Bergoglio J.M., *Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich*, Kraków 2013.
- Franciszek, Konstytucja apostołska *Episcopalis communio* (2018).
- Franciszek, *Przemówienie podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów (17 października 2015 roku)*, „L'Osservatore Romano” 11/36 (2015), s. 4–8.
- Franciszek, Scalfari E., *Rozmowy z niewierzącym*, Kraków 2013.
- Gąsecki K., *Prezbiter w kontekście eklezjologii komunijnej*, „Studia Gdańskie” 26 (2010), s. 9–24.
- Góźdz K., *Istota Kościoła według Josepha Ratzingera*, [w:] *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, K. Kaucha, J. Mastej (red.), Lublin 2017, s. 191–201.
- Góźdz K., *Kościół zbawienia*, Lublin 2010.
- Góźdz K., *Obrazy Kościoła i główne idee eklezjologiczne*, [w:] *Kościół w czasach Jana Pawła II*, M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej (red.), Lublin 2005, s. 79–97.
- Guzowski K., *Komunijna i dialogiczna struktura osoby. Perspektywa teologiczno-antropologiczna*, [w:] *Kościół i człowiek*, A.A. Napiórkowski (red.), Kraków 2021, s. 73–89.
- Guzowski K., *Prorockie powołanie Kościoła wobec Europy i świata*, „Roczniki Teologiczne” 2 (2003), s. s. 177–191.
- Jagodziński M., *Recepcja soborowego paradygmatu communio w teologii systematycznej*, [w:] *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, M. Białkowski (red.), Toruń 2014, s. 661–686.
- Jagodziński M., *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*, Warszawa 2008.
- Jagodziński M., *Systematic Communio Theology Today*, „Roczniki Teologiczne” 64/7 (2017), s. 77–95.
- Jagodziński M., *Teologia komunijna. Człowiek Ducha Świętego*, [w:] *Kościół i człowiek*, A.A. Napiórkowski (red.), Kraków 2021, s. 90–105.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja *Christifideles laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte. 12 czerwca 1987*, [w:] *Jan Paweł II do młodzieży (1978–2005). Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, M. Dąbrowska (red.), Poznań 2005, s. 410–411.
- Jezierski J., *Synod i synodalność*, [w:] *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, P. Rabczyński (red.), Pelplin 2020, s. 29–46.
- Kasper W., *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, tłum. R. Zajączkowski, Poznań 2016.
- Kaucha K., *Cóż to jest prawda? Argumentacja z prawdy za najwyższą wiarygodnością chrześcijaństwa na kanwie twórczości Josepha Ratzingera*, Lublin 2020.
- Kaucha K., *Miłość za miłość. Wiarygodność chrześcijaństwa według Battisty Mondina*, Lublin 2000.

- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja *o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*.
- Kongregacja Nauki Wiary, List *Iuvenescit Ecclesia*.
- Kopiczko T., *Biblijne owoce Ducha Świętego (Ga 5, 22–23) na drodze do dojrzałej wiary w katechezie*, „*Verbum Vitae*” 37/1 (2020), s. 257–270.
- Krzyszowski Z., *Człowiek drogą Kościoła – Kościół drogą człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, „*Roczniki Teologiczne*” 43/2 (1996), s. 129–143.
- Mastej J., *Eklezjotwórczy wymiar miłości*, „*Roczniki Teologiczne*” 53/9 (2006), s. 107–122.
- Mastej J., *Miłosierdzie w funkcji eklezjotwórczej*, „*Roczniki Teologiczne*” 63/9 (2016), s. 21–42.
- Mastej J., *Papieża Franciszka prakseologiczna wiarygodność Kościoła. Zarys problematyki*, „*Roczniki Teologiczne*” 67/9 (2020), s. 69–84.
- Mastej J., *Pneumatologiczna wiarygodność Kościoła*, „*Verbum Vitae*” 37/1 (2020), s. 227–240.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*.
- Nagórny J., *Współczesny człowiek – droga Kościoła. Refleksja nad nauczaniem Jana Pawła II*, „*Roczniki Teologiczne*” 40/3 (1993), s. 95–118.
- Napiórkowski A.A., *Kościół i człowiek: tajemnica, wspólnota, misja*, [w:] *Kościół i człowiek*, A.A. Napiórkowski (red.), Kraków 2021, s. 227–251.
- Napiórkowski A.A., *Kościół wobec wyzwań współczesności*, [w:] *Kościół w czasach Jana Pawła II*, M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej (red.), Lublin 2005, s. 145–158.
- Neuner P., Zulehner P.M., *Zrozumieć Kościół. Eklezjologia praktyczna*, tłum. A. Kalbarczyk, Poznań 2016.
- Polak M., *Shaping the Spirituality of Communion in Church Communities*, „*Verbum Vitae*” 37/2 (2020), s. 285–296.
- Rabczyński P., *Synodalność według papieża Franciszka*, [w:] *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, P. Rabczyński (red.), Pelplin 2020, s. 115–125.
- Ratzinger J., *W rozmowie z czasem*, seria: *Opera omnia* 13/1, Lublin 2017.
- Rusecki M., *Traktat o Kościele*, Lublin 2014.
- Sadłoń W., *Duszpasterskie rady parafialne w Polsce na podstawie badań empirycznych*, „*Teologia Praktyczna*” 14 (2013), s. 73–90.
- Schulz A., *Ruchy świeckich obliczem Kościoła katolickiego w Polsce*, [w:] *Oblicza Kościoła katolickiego w Polsce. 1050. Rocznica Chrztu*, J. Mastej, K. Kaucha, P. Borto (red.), Lublin 2016, s. 219–233.
- Skierkowski M., *Papieża Franciszka pierwsze myśli o Kościele*, [w:] *Kościół Franciszka*, P. Artemiuk (red.), Płock 2014, s. 103–118.
- Szostek A., *Człowiek drogą Kościoła. Główne linie pontyfikatu Jana Pawła II*, „*Ethos*” numer specjalny 2005, s. 45–53.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012.

JACENTY MASTEJ (KS. DR HAB. PROF. KUL) – prezbiter diecezji rzeszowskiej. Kierownik Katedry Chrystologii i Eklezjologii Fundamentalnej oraz Sekcji Teologii Fundamentalnej KUL. Wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Rzeszowie. Autor 2 monografii, ponad 70 artykułów i rozdziałów w monografiach naukowych oraz ok. 30 haseł leksykonowych i encyklopedycznych.

Thomas Joseph White

Papieski Uniwersytet Świętego Tomasza z Akwinu w Rzymie, Włochy

tjwhiteop@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2494-691X

Powszechne pośrednictwo Chrystusa a religie niechrześcijańskie¹

The Universal Mediation of Christ and Non-Christian Religions

ABSTRACT: The New Testament, as understood within the Catholic intellectual tradition, affirms that Jesus of Nazareth is the unique universal mediator of salvation for the human race. At the same time, the Catholic Church affirms that Christ lived and died so that salvation might be offered to all human beings, including those who have no immediate access to baptism or to the fulness of the means of salvation, in the visible Catholic Church. This essay seeks to understand these affirmations by recourse to the theology of Thomas Aquinas. What is his conception of redemption and of the universal efficacy of the passion and merits of Christ? How does his conception of grace provide an indication of the ways God might work in the lives of persons who are not baptized? How are the lives of those who receive grace oriented by inward transformation toward the recognition of significant moral and theological truths? These questions are explored in this essay by recourse to key texts in the mature corpus of Aquinas as well as by consideration of modern and contemporary Thomistic literature.

KEY WORDS: salvation, grace, redemption, Christology, non-Christian religions, Thomas Aquinas, universal mediation of Christ, universal salvation

ABSTRAKT: Nowy Testament, tak jak jest rozumiany w ramach katolickiej tradycji intelektualnej, potwierdza, że Jezus z Nazaretu jest jedynym powszechnym pośrednikiem zbawienia dla rodzaju ludzkiego. Jednocześnie Kościół katolicki uznaje, że Chrystus żył i umarł, aby zbawienie mogło być ofiarowane wszystkim ludziom, także tym, które nie mają bezpośrednio możliwości przyjęcia chrztu lub uzyskania pełni środków zbawienia w widzialnym Kościele katolickim. W niniejszym artykule

¹ Artykuł *The Universal Mediation of Christ and Non-Christian Religions*, pierwotnie publikowany w „Nova et Vetera” English Edition 1 (2016), s. 177–198, został przetłumaczony i opublikowany za zgodą autora tekstu oraz wydawcy czasopisma. Poprzednia wersja tego artykułu została przedstawiona na sesji plenarnej konferencji Papieskiej Akademii św. Tomasza z Akwinu, Rzym, 19–21 czerwca 2015 r.

powyższe twierdzenia są analizowane poprzez odwołanie się do teologii Tomasza z Akwinu. Jaka jest jego koncepcja odkupienia i powszechnej skuteczności męki i zasług Chrystusa? Jak jego koncepcja łaski wskazuje na sposoby, w jakie Bóg może działać w życiu osób nieochrzczonych? W jaki sposób życie tych, którzy otrzymują łaskę, jest ukierunkowane poprzez wewnętrzną przemianę na uznanie istotnych prawd moralnych i teologicznych? Odpowiedzi na tak postawione pytania udzielane są w oparciu na kluczowych tekstach z dojrzałej twórczości Akwinaty, jak również poprzez odniesienie do nowożytnej i współczesnej literatury tomistycznej.

SŁOWA KLUCZOWE: zbawienie, łaska, odkupienie, chrystologia, religie niechrześcijańskie, Tomasz z Akwinu, powszechne pośrednictwo Chrystusa, powszechne zbawienie

Współczesne magisterium Kościoła katolickiego, szczególnie w dokumentach Soboru Watykańskiego II, naucza o dwóch współzależnych zasadach pochodzenia biblijnego. Po pierwsze, Chrystus jest jedynym powszechnym pośrednikiem zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego (a co za tym idzie: wszelkie zbawienie dokonuje się poprzez przynależność do Kościoła katolickiego lub poprzez przyporządkowanie do niego)². Po drugie, skoro Chrystus umarł za wszystkich ludzi i oferuje możliwość zbawienia wszystkim członkom rodzaju ludzkiego, praktyki i wierzenia religii niechrześcijańskich mogą zawierać elementy prawdy, które Duch Święty może wykorzystać dla celów zbawczego dzieła Boga w historii³. Warto zwrócić uwagę na to drugie stwierdzenie i jego podwójne założenie: elementy prawdy mogą istnieć i Bóg może je wykorzystać. W dokumentach takich jak *Redemptoris missio* i *Dominus Iesus* pogłębiona została refleksja z *Nostra aetate*⁴. Święte pisma innych tradycji religijnych nie mogą być uważane za natchnione w głębokim teologicznym sensie tego słowa⁵. Ich obrzędy nie mają charakteru sakramentalnego (działającego *ex opere operato* na sposób przyczyny narzędziowej)⁶. Nie należy też mylić ich wierzeń z łaską wiary nadprzyrodzonej⁷. Takie wierzenia i praktyki mogą zawierać istotne elementy błędu lub przesądu, mogą szkodzić

² Zob. Sobór Watykański II, *Lumen gentium* 1964 (dalej: LG), nr 14–16; wszystkie dokumenty Magisterium można znaleźć w języku angielskim na stronie internetowej Stolicy Apostolskiej: <http://w2.vatican.va/content/vatican/en.html> [dostęp: 20.12.2022]; tekst polski: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1986.

³ Zob. Sobór Watykański II, *Gaudium et Spes* 1965 (dalej: GS), nr 22 i 45; Sobór Watykański II, *Nostra aetate* 1965 (dalej: NA), nr 2.

⁴ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris missio* 1990 (dalej: RM), nr 28–30, 55–57; Kongregacja Nauki Wiary, *Dominus Iesus* 2000 (dalej: DI), nr 4.

⁵ Zob. RM 36; DI 8.

⁶ Zob. DI 21.

⁷ Zob. DI 7.

lub zwodzić ludzi⁸. Jednocześnie niektóre ludzkie tradycje religijne zawierają głębokie elementy prawdy i odzwierciedlają w wielu przypadkach głębię ludzkiego poszukiwania Boga⁹. Duch Święty może działać poprzez elementy tych tradycji – także w ich zbiorowej i historycznej naturze – aby przekazać ukryte formy zaproszenia do uczestnictwa, również habitualnego, w łasce Chrystusa¹⁰. Mamy tu do czynienia z czymś w rodzaju szczególnej wersji sakramentalnej okazjonalności: Bóg może, kiedy zechce, zgodnie ze swoją mądrością i opatrnością, wykorzystać elementy niechrześcijańskich tradycji religijnych, aby zainicjować, a w konsekwencji stopniowo doprowadzić do zbawienia ludzi, którzy nie zostali ochrzczeni i nie są widzialnymi członkami Kościoła katolickiego¹¹.

Nauczanie Tomasza z Akwinu dotyczące łaski właściwej Chrystusowi jako Głowie Kościoła oferuje sporo materiału na temat tego współczesnego problemu teologicznego. Chciałbym tutaj pokrótce omówić następujące trzy elementy: (I) łaska Chrystusa jako Głowy w odniesieniu do naszego ludzkiego zbawienia, (II) różne sposoby, według św. Tomasza z Akwinu, na jakie wszystkie istoty ludzkie są potencjalnie podatne na działanie łaski na mocy ich wewnętrznie religijnej natury, oraz (III) konieczne warunki skutecznego działania łaski poza widzialną ekonomią Kościoła katolickiego i jego życiem sakramentalnym.

Łaska właściwa Chrystusowi jako Głowie Kościoła

Akwinata rozróżnia trojaką łaskę w Chrystusie¹²: pierwszą jest „łaska” dla ludzkiej natury Jezusa, aby stała się ludzką naturą Słowa Wcielonego. Ta łaska

⁸ Zob. RM 55; DI 8 i 21: „nie należy zapominać, że inne obrzędy, jako związane z przesądami lub innymi błędami (por. 1 Kor 10,20–21), stanowią raczej przeszkodę na drodze do zbawienia” (DI 21).

⁹ Zob. RM 28–29; DI 2 i 14.

¹⁰ Zob. RM 28; DI 12.

¹¹ Zob. B.-D. de la Soujeole, *Être ordonné à l'unique Église du Christ. L'ecclésialité des communautés non chrétiennes à partir des données oecuméniques*, „Revue Thomiste” 102 (2002), s. 5–41, gdzie argumentuje (s. 33–37), że autentyczne prawdy i praktyki etyczne zawarte w formach kulturowych innych religii mogą być rzeczywiście wykorzystywane w sposób „okazjonalny” przez Opatrzność Bożą. Bóg może je stosować, *kiedy zechce*, jako stałe naturalne dyspozycje do działania i współpracy z łaską. W konsekwencji mogą one być znakami używanymi przez osoby kierowane przez łaskę, nie będąc w żaden sposób *narzędziami ex opere operato* porządku nadprzyrodzonego. Ten ostatni porządek jest „zapośredniczony” jedynie przez święte człowieczeństwo Chrystusa, sakramenty i przez misterium Kościoła.

¹² Zob. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, 2, l. 6: „W Chrystusie jest potrójna łaska: łaska zjednoczenia (*gratia unionis*), łaska właściwa Mu jako odrębnej osobie, która jest łaską habitualną (*gratia habitualis*), i wreszcie Jego łaska jako Głowy [Kościół] (*gratia*

unii hipostatycznej (lub *łaska zjednoczenia*) jest właściwa tylko Chrystusowi, ponieważ tylko On jest Bogiem, który stał się człowiekiem, odwiecznym Słowem istniejącym w ludzkiej naturze. Drugą jest *indywidualna łaska habitualna* Chrystusa obecna w Jego ludzkiej duszy, objawiająca się szczególnie w Jego duchowych władzach intelektu oraz woli i skutkująca pełnym oświeceniem Jego ludzkiego umysłu nadprzyrodzoną mądrością oraz napełnieniem Jego ludzkiego serca obfitością miłości¹³. Inaczej mówiąc, Chrystus posiada jako człowiek pełnię cnót wlnych i darów Ducha Świętego¹⁴. Po trzecie istnieje *łaska Głowy*, właściwa Chrystusowi jako Głowie Kościoła, przez którą przekazuje On swoją łaskę całemu Kościołowi, wszystkim tym, którzy w sposób widzialny lub niewidzialny w Jego łasce uczestniczą. Akwinata podkreśla, że łaska ta nie jest ontologicznie lub istotowo różna od habitualnej łaski Chrystusa, lecz jest odróżniana jedynie logicznie lub pojęciowo¹⁵. Ten punkt jest istotny. Łaska Głowy jest Jego łaską uświęcającą tylko o tyle, o ile jest dzielona z innymi członkami rodzaju ludzkiego. Wszyscy, którym dany jest jakikolwiek udział w życiu Bożym, uczestniczą w jakiś sposób w łasce habitualnej Pana, który posiada tę łaskę jako źródło lub zasadę, z której wszyscy ludzie czerpią swoje zbawienie.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na cztery powiązane punkty o podstawowym znaczeniu. Po pierwsze, według Akwinaty Jezus posiada wyjątkową pełnię łaski habitualnej i jest głową Kościoła zasadniczo dzięki ontologicznej rzeczywistości unii hipostatycznej¹⁶. Jak zauważył Jean-Pierre Torrell, św. Tomasz celowo przeciwstawił się powszechnej w jego czasach opinii (m.in. Aleksandra z Hales), według której łaska habitualna Chrystusa udzielona Jego indywidualnej ludzkiej naturze powinna służyć jako ontologiczna dyspozycja dla unii hipostatycznej¹⁷, jak gdyby Jego człowieczeństwo musiało najpierw zostać dostosowane przez łaskę *tego rodzaju, jaki otrzymują inne istoty ludzkie*, aby mogły być zjednoczone ze Słowem. Akwinata dostrzega związek między tą ideą a chrystologią

capitis), która jest łaską Jego oddziaływania [na innych]. Każdą z tych łask Chrystus otrzymuje bez miary”.

¹³ Zob. *Summa Teologiczna* (dalej: ST) III, q. 7, a. 1; wszystkie tłumaczenia ST pochodzą z: Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 1–35, tłum. zbiorowe, S. Belch (red.), London 1998 (1962), <https://zwola-old.karmelicebos.pl/p/z/formacja/summa.html> [dostęp: 20.12.2022].

¹⁴ Zob. ST III, q. 7, a. 11–12.

¹⁵ Zob. ST III, q. 8, a. 1 i 5.

¹⁶ Zob. ST III, q. 7, a. 1 i 13.

¹⁷ Zob. Aleksander z Hales, *Glossa Alex 3.7.27* (L), [w:] *Magistri Alexandri de Hales Glossa in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, t. 1–4, Florentiae 1960. Zob. W.H. Principe, *Alexander of Hales' Theology of the Hypostatic Union*, Toronto 1967, s. 163–165, 171–173. Filip Kanclerz prezentuje ten pogląd jeszcze bardziej jawnie w *De Incarn.* 2.19; zob. W.H. Principe, *Philip the Chancellor's Theology of the Hypostatic Union*, Toronto 1975, s. 116–117.

homo assumptus, którą całkiem stanowczo określa jako „nestoriańską”. Są to teorie unii hipostatycznej wywodzące się z pierwszej teorii unii hipostatycznej, jaką znajdujemy u Lombarda. Zgodnie z tą teorią człowiek Jezus jest człowiekiem zjednoczonym ze Słowem na mocy relacji habitualnej¹⁸. Aleksander posuwa się nawet do tego, że mówi o dwóch hipostazach, czyli konkretnych substancjach: człowieku przyjętym i Słowie. Są one zjednoczone w jednej osobie (*persona*), ale to zjednoczenie następuje na mocy dyspozycji łaski habitualnej, która istnieje w ludzkiej naturze Chrystusa¹⁹. Ta „osoba” jest ukonstytuowana przez habitualną relację między Słowem działającym na *suppositum* człowieczeństwa a człowieczeństwem oświeconym i natchnionym przez łaskę Słowa. Akwinata słusznie zauważa, że ta forma zjednoczenia (oparta na relacji, a więc raczej przypadkowa niż substancjalna) nie może być rozumiana jako specyficznie różna od tej, którą możemy znaleźć u świętych, osób stworzonych, które otrzymują łaskę habitualną jak sam Chrystus, ale w mniejszym stopniu. Jego refleksja jest uderzająco aktualna, gdyż analogiczne do niej stanowiska można znaleźć u współczesnych teoretyków pluralizmu religijnego. Często myśliciele ci widzą w Jezusie z Nazaretu postać moralnej doskonałości, podobną do innych założycieli religijnych, odróżnianą od nich bardziej ze względu na stopień oświecenia (lub „łaski”) niż na uznanie odrębnej tożsamości osobowej Jezusa jako Boga-człowieka²⁰.

Akwinata sugeruje natomiast, że ludzka natura nie wymaga specjalnej łaski, która by ją przysposobiła do osobowego zjednoczenia ze Słowem, lecz jest naturalnie otwarta na możliwość Wcielenia na mocy naszej duchowej natury²¹. W zasadzie Bóg mógłby wcielić się w każdą indywidualną ludzką naturę. Człowieczeństwo Chrystusa nie potrzebuje zatem żadnej dyspozycyjnej łaski habitualnej, aby unia hipostatyczna była możliwa. W istocie żadna taka łaska nie wystarczyłaby do tego celu! Żadna łaska habitualna, choćby najbardziej intensywna, nie mogłaby odpowiednio usposobić stworzonej natury ludzkiej do

¹⁸ Zob. ST III, z. 2, a. 6. Nauczanie Akwinaty w tej kwestii zostało również ostatnio bardzo pomocnie przeanalizowane przez Jeana-Pierre’a Torrella, *Le Verbe Incarné*, t. 1, Paris 2002, dodatek 2, s. 297–339.

¹⁹ Zob. W.H. Principe, *Alexander of Hales...*, dz. cyt., s. 123. Principe pokazuje, jak Aleksander może uważać ludzką naturę Chrystusa za odrębną hipostazę, nie posiadając jednocześnie wyjątkowej osobowości, ponieważ ta ostatnia jest cechą, którą przyjęte człowieczeństwo nabywa od hipostazy boskiej.

²⁰ Por. ważne przykłady: F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Berlin 1821–1822; *The Christian Faith*, t. 1–2, H.R. Mackintosh, J.S. Stewart (eds.), New York 1963, t. 2: s. 385–424 (nr 94–99); oraz J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, NY 1997, s. 270–271, gdzie widoczny jest wpływ Schleiermachera.

²¹ Zob. *Summa contra gentiles* (dalej: SCG), ks. 4, rozdz. 41; pol.: Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, Kraków 1935.

skutecznego przyjęcia nieskończonego, niestworzonego daru unii hipostatycznej. Trzeba odwrócić kolejność rozumowania. *Ponieważ* Chrystus jest Słowem, które stało się ciałem – Bogiem, który przebywa w ludzkiej naturze złożonej z ciała i duszy – *dlatego* posiada On pełnię łaski habitualnej jako adekwatny skutek²². Wcielony Bóg w sposób sobie właściwy posiada doskonałość łaski w sobie samym *jako człowieku*, właśnie dlatego, że Jego człowieczeństwo jest człowieczeństwem Boga. Z kolei tą łaską może się On dzielić z nami jako głowa Kościoła. W tym miejscu powracamy do soteriologicznej zasady Atanazego, z którą Tomasz z Akwinu był zaznajomiony. Spośród wszystkich ludzi jedynie Chrystus jest pośrednikiem zbawienia, ponieważ jedynie Chrystus jest prawdziwie Bogiem. Ponieważ Bóg zjednoczył się z naszą ludzką naturą w Chrystusie, mamy zapewnioną możliwość zjednoczenia się z Bogiem przez łaskę²³.

Druga kwestia dotyczy relacji między łaską habitualną Chrystusa a zadośćuczynieniem, które dokonuje się na mocy posłusznego cierpienia Chrystusa aż do śmierci przez ukrzyżowanie. Kiedy Akwinata rozważa zasady zadośćuczynienia (*satisfactio*) w artykule 2 zagadnienia 48 w trzeciej części *Summy*, interesujące jest to, że interpretuje on nauczanie Anzelma z *Cur Deus homo* w świetle tajemnicy łaski Głowy. Akwinata podaje trzy powody, dla których męka Chrystusa wysłużyła nam zbawienie: po pierwsze, ze względu na pełnię miłości, dzięki której jest On posłuszny Ojcu dla nas; po drugie, ze względu na nieskończoną godność osoby, która cierpi; i po trzecie, ze względu na intensywność Jego cierpienia. Niektórzy komentatorzy podkreślają drugą z tych przyczyn jako zasadniczą przyczynę naszego zbawienia. Zasługi Chrystusa w miłości i posłuszeństwie są nieskończone w rodzaju, gdyż jest On Bogiem²⁴. Inni komentatorzy podkreślają pierwszy powód – habitualna łaska miłości Chrystusa jest formalną zasadą naszego zbawienia²⁵.

Wyważona interpretacja powinna kłaść nacisk na obie zasady, ale w określonej kolejności²⁶. Syn Boży ukrzyżowany działa „formalnie” lub istotnie jako

²² Zob. ST III, q. 2, a. 10; q. 6, a. 6; q. 7, a. 13.

²³ Zob. SCG IV, rozdz. 54.

²⁴ Zob. np. R. Garrigou-Lagrange, *Christ the Savior: A Commentary on the Third Part of St. Thomas' Theological Summa*, tłum. B. Rose, London 1957, s. 577–588; J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique: Complément de l'Univers à la Trinité*, Fribourg–Paris 1991, s. 363–366, 511–512, 547–548. Jednakże zarówno Garrigou-Lagrange, jak i Nicolas podtrzymują tradycyjny tomistyczny pogląd, że habitualna łaska uświęcająca w ludzkiej duszy Chrystusa wynika w sposób konieczny z tajemnicy unii hipostatycznej.

²⁵ Zob. np. J.-P. Torrell, *Le Verbe Incarné*, t. 2, Paris 2002, dodatek 2, s. 396–409.

²⁶ Zob. w tym względzie wyważoną analizę: D. Bañez, *Tertia partis divi Thomae Aquinatis commentaria*, q. 1, a. 2, no. 16–27, [w:] *Comentarios inéditos a la tercera parte de Santo Tomás*, t. 1: *De Verbo incarnato*, Salamanca 1951.

pośrednik naszego zbawienia jako człowiek, na mocy swego ludzkiego posłuszeństwa i miłości, którymi „zastępuje” nasze uczynki łaski i nieposłuszeństwa. Właśnie dlatego, że tak jest, musimy powiedzieć, że łaska habitualna Chrystusa (a zwłaszcza Jego czyny miłosierdzia lub miłości) jest formalną zasadą, dzięki której On jako człowiek dokonuje powszechnego zadośćuczynienia za wszystkie grzechy rodzaju ludzkiego. Jednakże to ludzkie działanie jest zakorzenione w *osobie*, która działa i której godność jest nieskończona, ponieważ tą osobą jest Bóg-Słowo. Zasada ta nie jest formalna, lecz fundamentalna, czyli hipostatyczna. Zasadniczo podmiotem, który działa po ludzku, aby nas zbawić, jest Bóg, a zatem Jego działania i cierpienia mają misteryjną, nieskończoną wartość lub godność²⁷.

Tomasz z Akwinu czasami ujmuje tę tajemnicę w kategoriach *virtus divinitatis* Chrystusa. Ponieważ Chrystus jest Panem, Jego ludzka ofiara z samego siebie jest wyjątkowa jako ofiara zadośćuczynienia za ludzki grzech. Chrystus *jako wcielony Pan* ma *moc* przekazywania owoców swojej męki wszystkim istotom ludzkim²⁸. Zauważamy tutaj to, co Akwinata nazywa *skutecznym* wymiarem zbawczego pośrednictwa Chrystusa²⁹. Chrystus jako człowiek jest w stanie skutecznie przekazywać wszystkim członkom mistycznego Ciała, czyli Kościoła, łaskę, dzięki której mogą oni upodabniać się stopniowo od wewnątrz do Jego misterium paschalnego. Czyni to oczywiście przede wszystkim jako Bóg i sprawca łaski, z Ojcem i Duchem Świętym. Czyni to jednak także poprzez fakt bycia człowiekiem, ponieważ święte człowieczeństwo Słowa jest narzędziem Jego Bóstwa. Pan pragnie w swoim ludzkim rozumie i woli udzielać światu łaski jako Bóg, zgodnie ze swoją świętą wolą, w której uczestniczy z Ojcem i Duchem Świętym.

Nasuwać się tutaj dwa istotne dla nas wnioski, wynikające z tego ostatniego punktu. Po pierwsze, każde dzieło łaski, które ma miejsce w historii zbawienia i które pochodzi od Trójcy Świętej, jest również dziełem człowieka Jezusa. Kiedy Duch Święty udziela łaski przed Wcieleniem, łaska ta jest udzielana

²⁷ Por. ST III, q. 48, a. 2, zarzut 3, ad 3: „Chrystus bowiem nie był umęczony w swym Bóstwie, lecz w swym ciele [...]. [Jednakże] Należy szacunek trzeba okazywać ciału Chrystusowemu, biorąc pod uwagę nie tylko cielesność jego natury, lecz także Osobę, która to ciało przyjęła. Było ono ciałem Boga, posiada więc godność nieskończenie wielką”.

²⁸ Zob. ST III, q. 49, a. 1, ad 2: „Passio Christi, licet sit corporalis, sortitur tamen quondam spirituale virtutem ex divinitate, cuius caro ei unita est instrumentum. Secundum quam quidem virtutem passio Christi est causa remissionis peccatorum”. Łaciński tekst pochodzi z *Summa Theologiae*, Torino 1988. Zob. także ST III, q. 48, a. 6, ad 2; oraz q. 56, a. 1, ad 3.

²⁹ Zob. ST III, q. 48, a. 6.

ze względu na zasługi Chrystusa ukrzyżowanego³⁰. Natomiast po Wcieleniu łaska jest udzielana przez Ducha Świętego (według Akwinaty) poprzez ludzki umysł i serce Wcielonego Pana³¹. Po drugie, teoria *virtus divinitatis* oferuje przynajmniej jeden głęboko sensowny sposób odpowiedzi na słynny zarzut Gottholda Lessinga: jak przygodne jednostkowe życie jednej postaci w historii (do której nie mamy empirycznego dostępu) może być podstawą uniwersalnej nauki wyjaśniającej wiedzę i moralne postępowanie, która dotyczy całego rodzaju ludzkiego?³² Otóż jest to możliwe, ponieważ tą osobą jest sam Bóg, który jest transcendentną, uniwersalną przyczyną całej rzeczywistości i który *boską mocą, która w nim mieszka*, jest w stanie nie tylko wysłużyć zbawienie dla całego rodzaju ludzkiego, *ale także skutecznie przekazać łaskę zbawienia wszystkim, nie tylko na mocy swojej boskości, ale także na mocy swojego złączonego z nią człowieczeństwa*³³.

Religijne dyspozycje osoby ludzkiej

W jaki sposób łaska właściwa Chrystusowi jako Głowie Kościoła dociera do niechrześcijan? W drugiej części tego artykułu chciałbym zwrócić uwagę na niektóre zasady proponowane przez Tomasza z Akwinu.

A. *Wiara niewyraźna*. Akwinata jest w pełni świadomy problemu zbawienia osób nieochrzczonych. Jego teologia nieochrzczonych Żydów Starego Testamentu posłużyć może jako podstawowy dowód jego przekonania, że niechrześcijanie

³⁰ Zob. ST II-II, q. 2, a. 7; ST III, q. 26, a. 1, ad 2; q. 61, a. 3.

³¹ Zob. ST III, q. 22, a. 5; q. 26, a. 1–2.

³² G.E. Lessing, *On the Proof of the Spirit and of Power*, [w:] *Lessing's Theological Writings*, tłum. H. Chadwick (ed.), Stanford, CA 1957, s. 53–54: „Jeśli nie można wykazać żadnej prawdy historycznej, to niczego nie można wykazać za pomocą prawd historycznych. To znaczy: *akcydentalne* [tzn. przygodne] *prawdy historii nigdy nie mogą stać się dowodem koniecznych prawd rozumu*. [...] Mówi się, że «na gruncie historycznym trzeba uznać o Chrystusie, że wskrzeszał umarłych, że sam powstał z martwych, sam powiedział, że Bóg ma Syna tej samej natury co Bóg sam i że On jest tym Synem». Byłoby wspaniale, gdyby nie to, że historycznie pewne jest najwyżej to, iż Chrystus tak stwierdził. Gdybyś naciskał na mnie jeszcze mocniej i powiedział: «O tak! jest to więcej niż historycznie pewne. Jest to bowiem stwierdzone przez natchnionych historyków, którzy nie mogą się mylić». Ale, niestety, to również jest tylko historycznie pewne, że ci historycy byli natchnieni i nie mogli się mylić. W tym tkwi problem, jak szeroki i brzydki rów, którego nie mogę przeskoczyć, choć często i gorliwie próbowałem” (tłum. pol. WPT).

³³ Zob. argumentację na ten temat w ST III, q. 48, a. 6 i q. 56, a.1, ad 3.

mogą być zbawieni i że ich zbawienie na różne sposoby kieruje ich ku tajemnicy Chrystusa³⁴. Centralną rolę odgrywa tu pojęcie *wiary niewyraźnej*. Uczestnicy starego przymierza Izraela sprzed czasów Chrystusa, którzy wierzyli w Boga Izraela wiarą nadprzyrodzoną, byli zorientowani *implicite* na misterium Pana Wcielonego jako kulminacyjnego dzieła Boga Izraela w historii³⁵. Akwinata rozszerza ten sam tok myślenia na „świętych pogan” wymienionych w Hbr 11, którzy są podani jako przykłady wiary z dawnych czasów: Abła, Henocha, Noego i Rahab³⁶. Co ciekawe, Hbr 11,6 stwierdza, że „Bez wiary zaś nie można podobać się Bogu. Przystępujący bowiem do Boga musi uwierzyć, że [Bóg] jest i że wynagradza tych, którzy Go szukają” (BT). Zbawienie przychodzi tylko dzięki nadprzyrodzonej wierze, ale ta nadprzyrodzona wiara, zauważa Akwinata, może być obecna w tych, którzy wierzą, że Bóg istnieje i oczekują dobra od Jego powszechnej opatrności³⁷. Widzimy wyraźne powiązanie z tym, co Tomasz z Akwinu twierdził o *praeambula fidei*: istnieją podstawowe prawdy wiary, które mogą być również w inny sposób uchwycone przez naturalny rozum³⁸. Wiedza o istnieniu jakiejś jednostkowej, transcendentnej przyczyny rzeczywistości oraz o istnieniu jakiejś uniwersalnej opatrności nie jest czymś całkowicie niedostępnym dla człowieka³⁹. Akwinata uważa, że naturalna wiedza o Bogu jest dostępna wszystkim ludziom w sposób niedoskonały⁴⁰. Uważa on nawet, że wiedza ta jest dostępna dzieciom, które osiągają wiek rozumu, i że łaska jest oferowana dzieciom, które są świadome Boga nawet bez sakramentalnego chrztu – łaska, której mogą się oprzeć lub odmówić, jak również ją przyjąć⁴¹. W niedoskonałej percepcji religijnej człowieka i poprzez nią *mogą* więc działać zaczątkowe oznaki nadprzyrodzonej wiary. Znajdujemy taką niewyraźną wiarę przynajmniej u niektórych niechrześcijan.

³⁴ Zob. ST I-II, q. 100, a. 12; q. 102, a. 2.

³⁵ Zob. ST II-II, q. 2, a. 7–8.

³⁶ Zob. Thomas Aquinas, *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura Commentary on the Epistle to the Hebrews*, tłum. F.R. Larcher, oprac. J. Kenny, <https://isidore.co/aquinas/SSHHebrews.htm> [dostęp: 23.12.2022] (dalej: *Super Heb.*), nr 11, 1.2.

³⁷ Zob. *Super Heb.* 576.

³⁸ Por. *Super Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 1; pol. tłum. zob. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga: wydanie łacińsko-polskie*, tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Kraków 2005.

³⁹ Zob. SCG III, rozdz. 94 (*Summa contra gentiles III*, t. 1–2, tłum. V.J. Burke, Garden City, NY 1956).

⁴⁰ Zob. SCG III, rozdz. 38 (tłum. V.J. Burke, dz. cyt.).

⁴¹ Zob. ST I-II, q. 89, a. 6: zastosowana terminologia zdecydowanie sugeruje, że Akwinata ma na myśli ludzi urodzonych w grzechu pierworodnym i nieochrzczonych, którzy mają możliwość otrzymania łaski usprawiedliwienia, gdy osiągną wiek rozumu.

Akwinata podaje kilka przykładów tej idei w swoich pismach. Jeden z nich odnosi się do jego sposobu traktowania Mędrców wspomnianych w Ewangelii Mateusza 2,1–12. W swoim komentarzu do *Ewangelii Mateusza* Akwinata twierdzi, że ci pogańscy mędrcy w rzeczywistości posiadali „gorliwość wiary”, a kiedy odnaleźli Chrystusa, oddali Mu należną cześć, zapowiadając w ten sposób narody pogańskie, które ostatecznie zostaną przyjęte przez Boga do nowego przymierza łaski⁴².

Drugi przykład odnosi się do Sybilli, rzekomych rzymskich prorocत्व o narodzinach Chrystusa, które w wiekach średnich powszechnie uznawano za autentyczne. Uderzające w podejściu Akwinaty do tego zagadnienia jest to, że chociaż wydaje się on preferować teorię prorockiego natchnienia w celu wytłumaczenia prorocत्व Sybilli, to jednak nie odróżnia jej radykalnie od przedchrześcijańskich tradycji religijnych, w których nie było autentycznego objawienia. W rzeczywistości Akwinata sugeruje, że o ile ludy pogańskie przewidywały, że Bóg będzie interweniował w jakiś sposób dla ich przyszłej korzyści poprzez wyznaczonego pośrednika, to w tej niewyraźnej i niejasnej ludzkiej nadziei religijnej mógł istnieć głębszy instynkt łaski działającej w sposób ukryty przed zwykłym ludzkim wzrokiem.

Wielu spośród pogan otrzymało objawienie o Chrystusie, o czym świadczą ich zapowiedzi. I tak: Job wyraża się (Hiob 19,25): „Wiem, że Zbawiciel mój żyje”. Zdaniem Augustyna (*Contra Faust.* 3.15), także Sybilla niejedno przepowiedziała o Chrystusie. Również w *Dziejach Rzymian* czytamy, że za panowania Konstantyna Augusta i jego matki, Ireny, znaleziono jakiś grób, a w nim leżący człowiek miał na piersi złotą blaszkę z napisem: „Chrystus narodzi się z Dziewicy, a ja wierzę Weń. O Słońce, zobaczysz mnie znów, za panowania Ireny i Konstantyna”. Jeśli zaś niektórzy z nich dostąpili zbawienia bez otrzymania objawienia, to dostąpili go nie bez wiary w Pośrednika; i choć nie mieli wyraźnej wiary, mieli przecież wiarę domyslną, wierząc w Opatrzność, że Bóg ratuje ludzi sposobami sobie właściwymi, i że duch Święty objawiłby niektórym, prawdę szukającym, stosownie do wypowiedzi Joba (Hiob 35,11): „który uczy nas więcej niż bydłęta ziemskie”⁴³.

⁴² Zob. *In Matt*, II, l. 2 i 3, nr 176–204, *S. Thomae Aquinatis Super Evangelium S. Matthaei Lectura*, R. Cai (ed.), Torino 1951. Numery paragrafów we wszystkich odniesieniach do Tomaszowych *Lectura super Matthaeum* pochodzą z tego wydania; tekst polski zob. T. Gałuszka, *Tomasza z Akwinu Lectura super Matheum cap I–II. Studium historyczno-krytyczne i edycja tekstu*, Kraków 2011.

⁴³ ST II-II, q. 2, a. 7, ad 3.

Trzeci przykład odnosi się do Korneliusza, rzymskiego setnika (Dz 10,1-2), który wyznał wiarę w Chrystusa, zanim został ochrzczony przez apostołów. W artykule 4 zagadnienia 69 w trzeciej części *Summy* Tomasz z Akwinu rozważa kwestię, czy chrzest jest konieczny do zbawienia, i w części *Videtur quod* w drugiej tezie przeciwnej podaje spostrzeżenie, że łaska i cnoty wlane zostały przekazane przez Boga Korneliuszowi przed jego chrztem. Jego odpowiedź brzmi:

można przed chrztem otrzymać odpuszczenie grzechów, o ile się ma pragnienie chrztu wyraźne lub domyślne. Jednakowoż rzeczywiste przyjęcie chrztu daje pełniejsze odpuszczenie, mianowicie uwolnienie od całej kary. Tak właśnie Korneliusz i wszyscy doń podobni otrzymują łaskę i cnoty na skutek wiary w Chrystusa i pragnienie wyraźne lub domyślne chrztu. A potem przy chrzcie otrzymują większy przydział łaski i cnót.

Zauważmy, że refleksja ta nie ma perspektywy czasowej. Akwinata najwyraźniej uważa, że tego rodzaju dynamika działa jako przywilej ekonomii Bożej po przyjściu Chrystusa. Istnieją osoby nieochrzczone, pociągnięte do Chrystusa w sposób niedoskonały, ale prawdziwy, które są w sposób domyślny ożywione nadprzyrodzoną łaską wiary, nadziei i miłości, jak również cnotami wlanymi.

B. *Naturalne skłonności religijne*. Nie znaczy to, że religijność człowieka jest dla Akwinaty czymś nadprzyrodzonym jako takim. Traktuje on raczej cnotę religijności jako potencjalną część cnoty sprawiedliwości, a więc jako coś przynależnego do ludzkiej natury⁴⁴. Co więcej, nasza ludzka natura jest upadła i podlega zarówno wadom, jak i cnotom. W związku z tym do wszelkich teologicznych rozważań na temat religii niechrześcijańskiej należy podchodzić ostrożnie.

Z jednej strony jest oczywiste, że istnieją podstawowe, naturalne skłonności ludzkiego intelektu i woli ku Bogu jako pierwszej prawdzie i przyczynie rzeczywistości oraz jako najwyższemu dobru⁴⁵. Intelekt ludzki jest tak skonstruowany, że może w sposób naturalny pragnąć poznania pierwotnej przyczyny wszystkiego, co jest, a wola ludzka jest podobnie stworzona do miłości powszechnego dobra, jakim jest Bóg⁴⁶. Skłonność do naturalnego poznania i miłość do Stwórcy są więc ukrytymi zdolnościami osoby ludzkiej⁴⁷. Nie za-

⁴⁴ Zob. ST II-II, q. 81, a. 5.

⁴⁵ Zob. ST I-II, q. 94, a. 2.

⁴⁶ Zob. ST I, q. 12, a. 1.

⁴⁷ Zob. SCG III, rozdz. 37; ST I-II, q. 109, a. 3.

niknęły one w wyniku grzechu pierworodnego, choć według Akwinaty uległy osłabieniu⁴⁸. Po upadku trudno jest ludziom dojść do właściwego poznania Boga za pomocą niewspomaganego naturalnego rozumu, a jeśli już to się udaje, to tylko nielicznym i po długim czasie, a działanie to jest obciążone błędem⁴⁹. Co bardziej przejmujące, Akwinata stwierdza bez ogródek, że upadły człowiek nie może kochać Boga ponad wszystko w sposób naturalny, własnymi siłami, choć byłoby to możliwe przed grzechem pierworodnym. Aby zapewnić autentyczną miłość Boga (a zatem autentyczny kult Boga) w upadłym świecie, potrzebne jest uzdrawiające działanie łaski⁵⁰. Tomasz uważa, że twierdzenie przeciwne jest jawnie pelagiańskie, ponieważ sugerowałoby, że upadły człowiek może przestrzegać Dekalogu własnymi siłami, bez uzdrawiającego działania łaski⁵¹.

Natura ludzka jest więc zraniona przez ignorancję i złą wolę (egoizm) względem Boga; uznanie tego faktu widzimy u świętego Tomasza, gdy omawia on wady, które trapią ludzką religię: przesady, bałwochwalstwo i obojętność religijną⁵². Istota ludzka znajduje się w stanie granicznym: będąc z natury istotą religijną, nie jest w stanie wyleczyć się z trudności, które okaleczają lub osłabiają jej najlepsze skłonności i dyspozycje religijne. Jeśli więc istnieje w człowieku prawdziwy fundament religijny, z którego lub w którym może działać łaska, to czyni to w człowieczeństwie rozdartym na wiele sposobów przez błąd i kompromis moralny, które stanowią element składowy religii niechrześcijańskich.

Akwinata podaje konkretne przykłady. Mówi o ofierze jako o praktyce, która odnosi się do prawa naturalnego jako wymiaru sprawiedliwości i zadośćuczynienia za ludzki grzech⁵³. Jednakże, gdy w traktacie o religii mówi o przykładach działań religijnych jako „naturalnych”, podaje przykład ofiary z ludzi praktykowanej wśród starożytnych Rzymian!⁵⁴ Przykład ten nie jest w zamiarze ironiczny. Ma on w przejmujący sposób zilustrować, że choć religia jest naturalna dla człowieka, nie wszystkie akty religijne muszą wypływać z działania miłości w osobie ludzkiej i mogą być skażone przesadą lub błędem. Podobnie Akwinata potrafi rozpoznać dobre dążenia obecne pośród błędnych doktryn religijnych innych religii. W drugim rozdziale *Summy contra gentiles* poświęca on wiele miejsca na argumentowanie, że teoria reinkarnacji jest metafizycznie

⁴⁸ Zob. ST I-II, q. 85, a. 1–3.

⁴⁹ Zob. ST I, q. 1, a. 1.

⁵⁰ Zob. ST I-II, q. 109, a. 3.

⁵¹ Zob. ST I-II, q. 109, a. 4–5.

⁵² Zob. ST II-II, q. 92–95.

⁵³ Zob. ST II-II, q. 85, a. 1.

⁵⁴ Zob. ST II-II, q. 82, a. 1. Por. także q. 81, a. 1.

niespójna i nieracjonalna⁵⁵. Zauważa jednak również, że teoria ta, o której wie, że była powszechna w religii przedchrześcijańskiej, ukazuje pośrednio głęboką prawdę – potrzebę ponownego połączenia duszy i ciała. Reinkarnacja nie jest jedynie teorią ludzkiej eschatologii, ale przez swój nacisk na odpowiednie pojednanie oddzielonej duszy z ciałem fizycznym wskazuje negatywnie i niebezpośrednio na prawdę o zmartwychwstaniu⁵⁶. Tylko wtedy, gdy ta ostatnia tajemnica zostanie objawiona, będzie można odpowiednio rozeznaczyć prawdę i błąd przedchrześcijańskiej teorii.

C. *Sakramenty prawa naturalnego*. Na koniec należy powiedzieć kilka słów o sakramentach prawa naturalnego. Akwinata odróżnia sakramenty Starego Prawa od sakramentów Nowego. Obrzędy Tory są ustanowione z boskiej inspiracji, ale nie przekazują łaski *ex opere operato*⁵⁷. Są one raczej znakami lub wyrazami nadprzyrodzonej wiary wyznawanej przez starożytnych hebrajskich wyznawców i oznaczają rzeczywistość, która ma nadejść: jedyną w swoim rodzaju odkupieńczą ofiarę Chrystusa⁵⁸. Natomiast sakramenty Nowego Prawa oznaczają misterium Chrystusa, ale także urzeczywistniają to, co oznaczają jako instrumentalne przyczyny łaski⁵⁹. Przekazują one skutecznie łaskę Głowy właściwą Chrystusowi (lub On sam przekazuje swoją łaskę przez nie) wszystkim, którzy przyjmują je z prawdziwą dobrą wolą.

⁵⁵ Zob. SCG II, rozdz. 83 (*Summa contra gentiles: prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzającymi*, t. 2, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007). Zob. także ST I, q. 90, a. 4.

⁵⁶ Zob. *Super I Cor.* 15, l. 2: „Jeśli zaprzecza się zmartwychwstaniu ciała, to nie jest łatwo, ba, trudno utrzymać pogląd o nieśmiertelności duszy. Jest bowiem jasne, że dusza jest w sposób naturalny złączona z ciałem i odchodzi od niego wbrew swej naturze i *per accidens*. Stąd dusza pozbawiona ciała jest niedoskonała, dopóki pozostaje bez ciała. Nie jest jednak możliwe, by to, co naturalne i *per se*, było skończone i niejako niczym, a to, co sprzeczne z naturą i *per accidens*, było nieskończone, skoro dusza trwa bez ciała. I tak platonicy, zakładając nieśmiertelność, zakładali ponowne wcielenie, choć jest to stwierdzenie hereetyckie. Dlatego, jeśli umarli nie zmartwychwstaną, będziemy mieć pewność tylko co do tego życia. Innymi słowami, albowiem jest jasne, że człowiek z natury pragnie własnego zbawienia; lecz dusza, ponieważ jest częścią ciała człowieka, nie jest całym człowiekiem, a moja dusza to nie ja; stąd, chociaż dusza uzyskuje zbawienie w innym życiu, to jednak nie ja ani żaden człowiek. Ponadto skoro człowiek z natury pragnie zbawienia nawet ciała, naturalne pragnienie zostałoby zniweczone” (tłum. pol. WPT na podstawie: niepublikowany rękopis, tłum. D. Keating; Thomae Aquinatis, *In Omnes D. Pauli Apostoli Epistolas Commentaria*, t. 1–2, Torino 1929, nr 924).

⁵⁷ Zob. ST III, q. 62, a. 6.

⁵⁸ Zob. ST I-II, q. 101, a. 2.

⁵⁹ Zob. ST III, q. 62, a. 1–5.

Akwinata musi jednak wprowadzić trzecią kategorię: sakramenty prawa naturalnego⁶⁰. Dlaczego? W istocie kategoria ta jest konieczna przede wszystkim po to, by mówić o religii patriarchów, jak również o religii wspomnianych wyżej „świętych pogan”: Abła, Noego i innych, którzy przestrzegają obrzędów religijnych, choć poza przymierzem, i czynią to w sposób miły Bogu.

Tomasz z Akwinu uważa, że jednocześnie są one czymś zarówno niepodobnym, jak i podobnym do starożytnych obrzędów Starego Prawa. Są do nich niepodobne, ponieważ nie zostały ustanowione przez Boga i nie niosą w sobie żadnej gwarancji relacji z Bogiem. Są one raczej wytworem naturalnej kultury ludzkiej. Naturalne jest przecież bycie religijnym, a więc człowiek wytwarza różnego rodzaju zewnętrzne obrzędy. Nawet więc w przypadkach, w których może działać łaska, dane obrzędy są kwestią konwencji i stworzone zostały przez człowieka. Jednakże, chociaż takie sakramenty nie są w żaden sposób sprawcami łaski, to jednak mogą być *zewnętrznymi wyrazami wewnętrznego działania łaski* w osobie ludzkiej⁶¹. *Mogą* one być znakami lub wskaźnikami łaski Bożej obecnej w świecie, która działa w ludzkich skłonnościach i poprzez nie, oczyszczając je i wywyższając. Święty Tomasz wyraźnie wspomina o możliwości działania miłosierdzia w czynnościach religijnych osób niezwiązanych widzialnym przymierzem, które ofiarowały swoje życie Bogu w autentycznym kulcie⁶². Ma on zapewne na myśli osoby takie jak Abel, o którym wspomina Kanon Rzymski.

Akwinata wyraźnie uważa, że wszelka łaska jest ukierunkowana eklezjologicznie. Widać to zdecydowanie w jego rozważaniach na temat skutków łaski Eucharystii. Mówi on, że ofiara eucharystyczna ostatecznie urzeczywistnia mistyczne ciało Chrystusa, Kościół, jako swoje *res tantum*, czyli najbardziej

⁶⁰ Por. Sent. IV, d. 1, q. 2, a. 6, qc. 3, corp. (zob. Thomas Aquinas, *Commentary on Sentences*, <https://aquinas.cc/la/en/~Sent.IV.D1.Q2.A6.qa2.Rep3> [dostęp: 23.12.2022]); ST I-II, q. 103, a. 1.

⁶¹ Zob. Sent. IV d. 1, q. 2, a. 6, qc. 3, corp.: „illa sacramenta legis naturae non erant ex praecepto divino obligantia, sed ex voto celebrabantur, secundum quod unicuique dictabat sua mens, ut fidei suam aliis exteriori signo profiteretur ad honorem Dei, *secundum quod habitus caritas inclinabat ad exteriores actus; et sic dicimus de caritate, quod sufficit motus interior*; quando autem tempus habet operandi, requiruntur etiam exteriores actus. Ita etiam quantum ad adultos in lege naturae sufficiebat sola fides, cum etiam modo sufficiat ei qui non ex contemptu sacramenta dimittit; sed ipsa fides, quando tempus habebatur, instigabat ut se aliquibus signis exterioribus demonstraret” (podkreślenie dodane; wydanie parmeńskie z 1856 roku, znalezione na stronie <http://corpusthomicum.org>).

⁶² Zob. ST I-II, q. 103, a. 1, zarzut 1, odp. i ad 1.

wewnętrzny cel⁶³. W ten sposób każdy, kto otrzymuje jakąkolwiek łaskę, jest domyślnie ukierunkowany na Eucharystię jako jedyną zbawczą ofiarę Chrystusa, obecną w sercu Kościoła i jego komunię. Całe zbawienie dokonuje się w Kościele lub jest ukierunkowane na widzialne członkostwo w nim, także w jego komunii sakramentalnej⁶⁴.

Łaska i usprawiedliwienie poza widzialnym Kościołem katolickim

Refleksje, które podjęliśmy do tej pory, starały się utrzymać w harmonii dwie podstawowe nauki Kościoła katolickiego. Po pierwsze, Chrystus jest jedynym powszechnym pośrednikiem zbawienia, Tym, który umarł za wszystkich ludzi. Po drugie, w jakiś tajemniczy sposób wszystkim oferowana jest realna możliwość uczestnictwa w odkupieńczej ekonomii zbawienia. Łaska Chrystusa może zwracać się do natury ludzkiej w jej naturalnym wymiarze religijnym. Jednakże dzieło łaski jest tylko zawsze w sposób domyślny eklezjologiczne i powoduje, że jego uczestnicy zmierzają, w sposób choćby pośredni czy niewyraźny, ku włączeniu w jedno mistyczne ciało Chrystusa, Kościół katolicki.

W tym miejscu trzeba też zaznaczyć, że to uczestnictwo w Chrystusie tych, którzy są niekatolikami lub niechrześcijanami, odbywa się tylko pod pewnymi warunkami. Dlatego należy je widzieć w odniesieniu do różnych istotnych zastrzeżeń teologicznych.

A. Działająca łaska skuteczna i współdziałająca łaska usprawiedliwiająca. To rozróżnienie ma swoje początki w późnych dziełach św. Augustyna, który wprowadził je w odpowiedzi na kontrowersje pelagiańskie⁶⁵. Augustyn starał się podkreślić jednoznacznie Pawłowe nauczanie Nowego Testamentu, że łaska działa w człowieku przed nawróceniem i jako warunek wstępny możliwości nawrócenia. Co więcej, to początkowe dzieło „działającej” łaski, które poprzedza wszelkie ludzkie wysiłki czy zasługi, jest ukierunkowane na usprawiedliwienie człowieka, późniejszy skutek łaski, który z kolei pozwala na aktywne współ-

⁶³ Zob. ST III, q. 73, a. 3. Zob. na ten temat: G. Emery, *The Ecclesial Fruit of the Eucharist*, „Nova et Vetera” English Edition 2/1 (2004), s. 43–60.

⁶⁴ Por. opracowanie tego tematu w: C. Journet, *L'Église du Verbe incarné*, t. 4: *Essai de théologie de l'histoire du salut*, Paris 2004.

⁶⁵ Zob. np. Augustyn, *O łasce i wolnej woli*, rozdz. 33 (St. Augustine, *On Grace and Free Will*, tłum. P. Holmes i R. Wallis, [b.m.w.] 2014, [za:] *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 5, P. Schaff (ed.), Buffalo, NY 1887.

działanie człowieka z Bogiem. Takie współdziałanie jest samo w sobie darem, a zatem należy przyjąć kolejny skutek łaski, który wynika z usprawiedliwienia, taki, który jest „współdziałający” w swoim rodzaju. Łaska działająca, która jest uprzedzająca (przed usprawiedliwieniem), prowadzi odbiorcę do usprawiedliwienia i do łaski współdziałającej, do procesu uświęcenia, który jest późniejszy od usprawiedliwienia.

To rozróżnienie między działającymi i współdziałającymi skutkami łaski było powszechne w średniowiecznej i wczesnonowożytnej teologii katolickiej. Akwinata stosuje je w sposób znaczący, aby zasugerować powszechność *łaski działającej*, ponieważ wszystkim ludziom może być zaoferowany udział w tajemnicy odkupienia⁶⁶. Nie trzeba jednak z tego wnioskować, że działająca pomoc łaski musi koniecznie prowadzić do usprawiedliwienia, uświęcenia i zbawienia wszystkich. Wręcz przeciwnie, jak to wyraźnie podkreśla Akwinata, działająca łaska może być odrzucona i rzeczywiście bywa odrzucana przez większość czasu⁶⁷. Taki opór wobec łaski potęguje winę przyjmującego. W konsekwencji, choć może być tak, że wielu jest powołanych, nie wynika z tego, że wielu lub wszyscy są usprawiedliwieni lub „obdarzeni chwałą” (Mt 22,14; Rz 8,30). Takie spojrzenie na łaskę podkreśla zarówno realność powszechnej oferty zbawienia, jak i realną groźbę (i, jak się wydaje, również rzeczywistość) wiecznego zatracenia. Takie było powszechnie przekazywane nauczanie we współczesnej teologii rzymskokatolickiej przed Soborem Watykańskim II⁶⁸.

Niemniej wpływowe teorie dotyczące teologii łaski, które pojawiły się w połowie XX wieku, starały się na nowo spojrzeć na ten temat bez bezpośredniego odniesienia do augustiańskiego paradygmatu, który dominował w tradycyjnej teologii zachodniej: uprzedzającej łaski działającej, usprawiedliwienia i następującej po niej współdziałającej łaski uświęcającej. Nie lekceważąc ważnych pytań postawionych przez Henriego de Lubaca dotyczących naturalnego pragnienia Boga oraz późniejszego ponownego rozpatrzenia jego hipotezy przez Karla Rahnera w jego teologii „nadprzyrodzonego egzystencjału”, należy stwierdzić, że obie te teologie oraz ich badacze i krytycy odeszli od bezpośredniego rozważania tematu łaski działającej i współdziałającej⁶⁹. W rezultacie klasyczny augustiań-

⁶⁶ Zob. ST I-II, q. 111, a. 2–3.

⁶⁷ Na temat oporu wobec łaski zob. zwłaszcza SCG III, rozdz. 161–162 (tłum. V.J. Burke, dz. cyt.); *Super Ioan.* 15, lec. 5 (wyd. Marietti, nr 2055, pol. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002).

⁶⁸ Zob. przedstawienie tego poglądu przez Charlesa Journeta, np. C. Journet, *The Meaning of Grace*, tłum. A.V. Littledale, New York 1997.

⁶⁹ Por. H. de Lubac, *Surnaturel: études historiques*, Paris 1946; K. Rahner, *Nature and Grace*, [w:] K. Rahner, *Theological Investigations*, t. 4, tłum. K. Smyth, London 1966, s. 165–188.

ski sposób analizowania działania Boga w historii, który ma wyraźne biblijne pochodzenie, został w dużej mierze przytłumiony. Skutek jest następujący: gdy stwierdza się, że łaska działa powszechnie w całej ludzkości, często zakłada się (na podstawie tego, co w rzeczywistości jest dyskusyjną interpretacją Rahnera), że ta łaska musi skutkować usprawiedliwieniem i zbawieniem danej osoby lub wspólnoty. Skutki łaski są ujmowane w kategoriach raczej jednoznacznych, praktycznie ahistorycznych. W związku z tym afirmacja powszechnej oferty łaski często mylona jest z niejasnym, domyślnym założeniem uniwersalizmu soteriologicznego. Bywa i odwrotnie: jeśli stwierdza się, że mogą istnieć osoby, które nie są zbawione, albo że poszczególne niekatolickie lub niechrześcijańskie wspólnoty religijne są w obiektywnie gorszej sytuacji w stosunku do tych, którzy znają Chrystusa i przyjmują sakramenty, to Bóg nie oferuje tym, którzy są poza Kościołem katolickim, żadnej autentycznej możliwości zbawienia. Gdy nie ma już wystarczającego rozróżnienia analogicznie różnych skutków łaski i ekonomicznego uporządkowania między nimi, pojawia się dialektyka między jansenizmem a powszechnym zbawieniem. Wynika to prawie koniecznie z *braku* w najnowszej teologii katolickiej użytecznego zastosowania rozróżnienia między łaską działającą a współdziałającą, czy też rozróżnienia między łaską, która jest ofiarowana przed usprawiedliwieniem, a tą, która jest ofiarowana po nim.

B. *Usprawiedliwienie przez nadzieję, miłość i pokutę za grzech ciężki*. Rozważania nad zagadnieniem odrębnych skutków łaski mają bezpośrednie przełożenie na drugie zagadnienie: naturę usprawiedliwienia i potrzebę skutecznego żalu za grzech ciężki jako warunku możliwości zbawienia.

Jak wiemy, tradycyjna katolicka teologia usprawiedliwienia kładzie nacisk na ontologiczny wymóg nie tylko nadprzyrodzonej wiary (która oddziałuje na ludzki umysł), ale także nadprzyrodzonej nadziei i miłości, cnót wcielonych, które przemieniają ludzką wolę lub serce⁷⁰. Ten katolicki dogmat ma wyraźne precedensy w nauczaniu Akwinaty, który traktuje samo usprawiedliwienie jako *działającą* łaskę *habitualną*, jednostronny dar Boga dla nas (choć nie bez naszej zgody). Ten szczególny dar łaski usprawiedliwiającej porusza wolę do skutecznego oderwania się od grzechu ciężkiego i do zwrócenia się ku Bogu, pod wpływem wlanej cnoty miłości⁷¹. Dlatego właśnie usprawiedliwienie jest bezpośrednim przygotowaniem do dzieł łaski *współdziałającej*: w sposób nad-

⁷⁰ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego* (dalej: KKK) 1987–1995; Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu* (1547). „Usprawiedliwienie [...] jest nie tylko odpuszczeniem grzechów, lecz także uświęceniem i odnowieniem wewnętrznego człowieka” (KKK).

⁷¹ Zob. ST I-II, q. 113, prolog i a. 1–6.

przyrodzony usposabia serce do habitualnego życia w przyjaźni z Bogiem i do zachowywania przykazań Chrystusa przez łaskę miłości (J 14,15)⁷².

Oczywiście, Akwinata uznaje, że wielu ochrzczonych chrześcijan grzeszy ciężko po chrzcie i że w konsekwencji tracą oni stan usprawiedliwienia, niszcząc w sobie cnotę nadprzyrodzonej miłości (a być może także nadziei lub wiary). Przywrócenie stanu łaski w normalnych warunkach może więc nastąpić dla każdego ochrzczonego chrześcijanina jedynie przez ważne sprawowanie sakramentu pojednania (spowiedzi)⁷³. Jest to normatywne nauczanie nie tylko średniowiecznych teologów, ale także Soboru Trydenckiego i współczesnego Magisterium Kościoła katolickiego⁷⁴. Akwinata rozważa realną możliwość żalu za grzechy, który jest jedynie intencjonalny lub wewnętrzny, i z pewnością potwierdza możliwość dokonania (poprzez zgodę na działanie łaski) „doskonałego aktu żalu” poza sakramentem spowiedzi, zwłaszcza gdy ten ostatni nie jest dostępny⁷⁵. Jednakże Kościół katolicki tradycyjnie podkreśla, że osoba, która dobrze rozumie wiarę Kościoła, musi skorzystać z sakramentu spowiedzi, kiedy tylko jest w stanie, nawet w przypadku próby dokonania doskonałego aktu żalu poza sakramentem.

Dla naszej dyskusji istotna jest sugestia, że poruszenia łaski u chrześcijan, którzy nie są katolikami, u monoteistów, którzy nie są chrześcijanami, lub u osób religijnych, które nie są monoteistami, muszą być w jakiś sposób ukierunkowane na cnotę miłości wlanej, *jeśli mają być usprawiedliwiającymi i zbawczymi dziełami łaski*. A przecież te same osoby lub wspólnoty osób nie posiadają obiektywnego środka pojednania, jakim jest sakrament pokuty⁷⁶. W związku z tym, zgodnie z nieubłaganą logiką katolickiej i prawdziwie biblijnej nauki o usprawiedliwieniu i zbawieniu, osoby te (aby zostać usprawiedliwione i ostatecznie zbawione) muszą zostać wewnętrznie w sercach przemienione przez łaskę do tego stopnia, że będą w stanie wyrzec się grzechu ciężkiego i skutecznie żałować za swoje przywiązanie do niego.

Związek pomiędzy teoretycznymi przekonaniem i decyzjami moralnymi niekatolików i niechrześcijan a ich możliwym wewnętrznym stanem łaski pozostaje nieco nieprzejrzysty, ze względu na ograniczenia naszej ludzkiej wiedzy obserwacyjnej. Ponadto pozostają trudne pytania teoretyczne. Czy człowiek może być w stanie łaski, a jednocześnie (ze względu na konsekwencje niezwykłej

⁷² Zob. ST I-II, q. 114, prolog.

⁷³ Zob. ST III, q. 84, a. 5–6.

⁷⁴ Zob. KKK; Sobór Trydencki, *Dekret o sakramencie pokuty* (1551).

⁷⁵ Zob. ST III, q. 86, a. 1, 2 i 6.

⁷⁶ Pozostawiam tutaj na boku rozważania na temat niekatolickich Kościołów obrządku wschodniego. Ich praktyka rodzi odrębny zestaw pytań teologicznych, ponieważ praktykują one spowiedź sakramentalną i posiadają ważnie wyświęcony episkopat. Na ten temat zob. C. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, t. 1: *La hiérarchie apostolique*, Paris 1998, s. 1025–1030.

ignorancji) pozostawać w obiektywnym stanie poważnie moralnie zdeformowanego postępowania? Wydaje się, że nie. Czy jednak ludzie mogą mieć jakąś częściową świadomość, że potrzebują miłosierdzia od Boga, ponad ich własne ograniczenia zrozumienia? Z pewnością tak. Czy jest możliwe, aby osoba, która zdecydowanie wierzy, że Chrystus nie jest Słowem Wcielonym, modliła się prawdziwie (choć niedoskonale) do Boga żywego i prawdziwie kochała Boga ponad wszystko na *mocy nadprzyrodzonej wlanej cnoty wiary*? Być może tak właśnie jest. Jednakże, nawet jeśli znajdziemy sposób, aby odpowiedzieć pozytywnie na niektóre lub wszystkie z tych pytań, odwołując się do możliwości natchnionego przylgnięcia do *niedoskonale pojętych* prawd o Bogu, nadal pozostaje faktem, że intelektualne i moralne błędy osoby, która nie jest katolikiem, ograniczają (czasami poważnie) możliwość pełnego przyjęcia zbawienia i łaski Chrystusa. Można mieć słuszną nadzieję, że łaska Boża może stopniowo zwyciężać w życiu niechrześcijan, w ich życiu moralnych i religijnych poszukiwań oraz w ich konfrontacji z Bogiem w śmierci. Nadziei tej nie należy jednak mylić z domniemaniem powszechności zbawienia. Historia daje poważne przykłady tego, co wydaje się oczywistą przeciwwagą dla przyjęcia Ewangelii w wolności.

C. *Realna możliwość wiecznej zatraty i zwyczajne środki zbawienia.* To prowadzi nas do trzeciej i ostatniej refleksji. Tradycja katolicka słusznie podkreśla teologicznie, że „zwyczajne środki zbawienia” znajdują się wyłącznie w Kościele katolickim. Jak napisał Jan Paweł II w 1990 roku w encyklice *Redemptoris Missio*:

Chociaż Kościół chętnie uznaje wszystko to, co jest prawdziwe i święte w tradycjach religijnych buddyzmu, hinduizmu i islamu – jako odbłask tej prawdy, która oświeca wszystkich ludzi – nie zmniejsza to jego obowiązku i zdecydowania, by bez wahania głosić Jezusa Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i życiem” [...]. Fakt, że wyznawcy innych religii mogą otrzymać łaskę Bożą i zostać zbawieni przez Chrystusa niezależnie od środków zwyczajnych, jakie On ustanowił, nie przekreśla bynajmniej wezwania do wiary i chrztu, których Bóg pragnie dla wszystkich ludów. Chrystus sam bowiem, „podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu [...], potwierdził równocześnie *konieczność Kościoła*, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę” (*Lumen Gentium*, §14). Dialog musi być prowadzony i realizowany w przekonaniu, że Kościół jest *zwyczajną drogą zbawienia* i tylko on posiada pełnię zbawczych środków (por. II Sobór Watykański, *Unitatis Redintegratio*, §3)⁷⁷.

⁷⁷ Jan Paweł II, *Redemptoris missio* 1990, nr 55, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html [dostęp: 23.12.2022].

Ten punkt widzenia nie opiera się na żadnej formie triumfalizmu, lecz na realistycznej akceptacji pełnej prawdy Ewangelii głoszonej w kontekście tradycji katolickiej. Wierność Bożemu Objawieniu wymaga stwierdzenia, że obiektywna prawda Bożego Objawienia w jego najbardziej wyraźnej postaci oraz właściwie ukierunkowana praktyka życia sakramentalnego działają razem jako najlepsze i najdoskonalsze gwarancje zbawienia, ustanowione przez samego Boga. To właśnie prawda objawiona i życie sakramentalne Chrystusa w Kościele katolickim służą jako najskuteczniejsze nośniki przekazywania łaski wiecznego zbawienia.

Wynika z tego nie rozpacz odnośnie do zbawienia dla niekatolików, ale trzeźwe uświadomienie sobie konieczności ewangelizacji jako korelatu afirmacji powszechnego działania działającej łaski Bożej. Łaska ta, ze względu na to, że jest obecna w całym świecie i kieruje człowieka ku Chrystusowi i Kościołowi, znajduje odpowiedź lub dopełnienie w głoszeniu Ewangelii.

Rozumiane w tym kontekście teologie *apokatastazy* w niewielkim stopniu pomagają Kościołowi, który jest poddany próbom wyraźnie zeświecczonej epoki. Twierdzenie lub oczekiwanie, że wszyscy mogą być zbawieni, może w praktyce funkcjonować jako forma zaprzeczenia społecznej kondycji Kościoła w obecnej epoce. Teologowie mogą, co zrozumiałe, pragnąć zapewnić o nieuniknionym przyjęciu Chrystusa, które dokona się w życiu każdego człowieka, czy to w sposób niewyraźny na tym świecie (poprzez tajemne działanie nadprzyrodzonego egzystencjału dynamiki łaski), czy też w eschatologicznej epifanii zarezerwowanej dla czasów przyszłych (w teologii zstąpienia Chrystusa do piekieł, która służy, poprzez rodzaj pozornej nieuchronności, ostatecznemu upodobnieniu wszystkich do Chrystusa). Taki uniwersalizm jest atrakcyjny, a nawet triumfalistyczny. Jednakże niesie on ze sobą również wielkie ryzyko. Błąd jansenizmu – z jego ukrytą rozpaczą co do zbawienia niekatolików – jest pozornie unikany, ale to nie znaczy, że rozpacz jako taka została zminimalizowana. Rozpacz może się również przejawiać w swoim przeciwieństwie – w założeniu, które jest pełne duchowego samozadowolenia i które odmawia (z powodu ukrytej rezygnacji) otwartego skonfrontowania się z obiektywną rzeczywistością.

Z jednej strony, teologie *apokatastazy* wydają się odmawiać uznania realnej możliwości trwałej ludzkiej tragedii i faktu, że istnieją odwieczne konsekwencje ludzkich aktów osobistego zła, że można utracić coś na wieczność. Zamiast tego akty osobistego zła są wyjaśniane na tle łatwiejszej do określenia „opcji fundamentalnej” dla dobra albo w świetle ostatecznego eschatologicznego postanowienia Boga, by przezwyciężyć każdą ludzką reakcję przeciwko dobru. W ten sposób brak zbawienia jest postrzegany przede wszystkim jako brak inicjatywy ze strony Boga (którego niewinność zasługuje teraz na zakwestionowanie!), a nie jako zasadnicza przyczyna odpowiedzialności stworzenia duchowego. Z drugiej

strony, takie teologie funkcjonują również jako łagodzący balsam na sumienie Kościoła, który skłania jego członków do rezygnacji lub samozadowolenia w obliczu niechrześcijańskiego świata. Nasza porażka w obliczu postępującej sekularyzacji może być przyjęta ze spokojem, biorąc pod uwagę to, co wiemy o rzeczywistości *eschatonu*. Za maską uniwersalizmu soteriologicznego znajdujemy ukrytą twarz naszej własnej duchowej *acedii*.

Nadzieja jest cnotą, która prowadzi duszę do wytrwania z prawdziwą ufnością w Bogu, nawet pośród przeciwności, i do liczenia na obiecaną pomoc łaski Bożej we wszystkich okolicznościach. Zrozumienie i pielęgnowanie tej cnoty wymaga jednak odpowiedniego pocucia realnego ryzyka i realnej odpowiedzialności. Nasza epoka, naznaczona postępującą ignorancją religijną, obarczona jest realnym ryzykiem i oferuje realne możliwości. Nadzieja wymaga, abyśmy w tym wieku żyli Ewangelią w taki sposób, byśmy sami byli gotowi przyjąć w pełni wymagania wiary katolickiej i znaleźć sposoby jasnego przekazywania innym tej pełnej prawdy. Nadzieja w zdolność łaski Bożej do zbawienia nas samych wymaga stałego/ciągłego odwoływania się do „zwykłych środków” zbawienia ustanowionych przez Chrystusa w Kościele, w tym do sakramentów chrztu, pojednania i komunii. Nadzieja w zdolność łaski Bożej do zbawiania innych wymaga, aby starać się nie tylko odpowiadać na ukrytą działającą łaskę, ale także wywoływać ją w nich poprzez ewangelizację, czyli przez zewnętrzne głoszenie wiary katolickiej w jej pełnej eklesjalnej formie. Bóg bowiem „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). „Jakże więc mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli? Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił?” (Rz 10,14).

Wnioski

Spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, jaki jest wkład teologii świętego Tomasa z Akwinu do współczesnej problematyki dotyczącej Chrystusa i religii niechrześcijańskich. Możemy oprzeć nasze podsumowanie na relacji łaski i natury z dwóch punktów widzenia. Po pierwsze, naturalne instynkty religijne nie wystarczają. Jedynie Chrystus jest zbawicielem naszej ludzkiej religijności, ponieważ On sam jest Bogiem, który stał się człowiekiem i jest źródłem łaski uświęcającej dla rodzaju ludzkiego. Łaska ta jest źródłem odkupienia religijnego wymiaru osoby ludzkiej i to właśnie w Kościele katolickim znajdujemy religię uzdrowioną i wyniesioną do jej najszlachetniejszej i najprawdziwszej postaci. Wbrew wszelkim współczesnym pokusom neopelagianizmu, który w każdym

instynkcie religijnym człowieka widziałby wewnętrzną drogę do zbawienia, trzeba powiedzieć, że naturalna aktywność religijna poza sferą łaski Chrystusa nie tylko nie jest wewnętrznie zbawcza, ale może łatwo wejść w świat przesądów i irracjonalnego fanatyzmu. Biblijna i chrystologiczna krytyka ludzkiej religii powinna być głębsza niż krytyka świeckiego liberalizmu!

Z drugiej strony, łaska Chrystusa jest powszechna w swoim horyzoncie. Wbrew nowożytnemu błędowi jansenizmu klasyczny tomizm i współczesne Magisterium potwierdzają, że łaska Boża może działać w naturalnych, społecznych i historycznych doświadczeniach niechrześcijańskiej ludzkości. Bóg rzeczywiście może udzielać łask, w mniej lub bardziej dyskretny sposób, w naturalnych strukturach religijnych osób i całych społeczeństw oraz poprzez te struktury. Widzimy to wyraźniej, gdy niechrześcijanie poszukujący Boga znajdują drogi do Niego wewnątrz swoich własnych tradycji religijnych, którymi docierają do drzwi Kościoła.

Z tej krótkiej analizy wyłania się złożona wizja. Zbawienie dokonuje się przez pośrednictwo Chrystusa poprzez łaskę Jemu właściwą jako Głowie Kościoła i przez jedyną w swoim rodzaju odkupieńczą ofiarę Krzyża. Zbawienie ma eklezjologiczny charakter lub horyzont. Naturalne skłonności religijne w człowieku nie są wrogię dziełu zbawienia, ale są z nim integralnie związane. Inne tradycje religijne mogą zawierać elementy głębokiej prawdy w tym względzie, jak również poważnego fałszu⁷⁸. Wobec innych tradycji religijnych musimy praktykować uważne rozeznawanie: jednocześnie filozoficzne, teologiczne i duchowe⁷⁹. „Poznać ich po ich owocach” (Mt 7,16). „Wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga i wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi” (2 Kor 10,5). Jeśli chcemy w XXI wieku kierować się Pańskimi i apostołskimi słowami, wielkie korzyści z pewnością przyniesie odwołanie się do stale aktualnej mądrości Tomasza z Akwinu.

⁷⁸ DI 14: „Sobór Watykański II stwierdził bowiem, że «jedynie pośrednictwo Odkupiciela nie wyklucza, lecz wzbudza u stworzeń rozmaite współdziałania, pochodzące z uczestnictwa w jednym źródle» (*Lumen Gentium*, § 62). Należy dążyć do głębszego zrozumienia, na czym polega ów współdział w pośrednictwie, który wszakże musi być zawsze podporządkowany zasadzie jedynego pośrednictwa Chrystusa: «Jeśli nie są wykluczone różnego rodzaju i porządku pośrednictwa, to jednak czerpią one znaczenie i wartość wyłącznie z pośrednictwa Chrystusa i nie można ich pojmować jako równoległe i uzupełniające się» (*Redemptoris Missio* 5). Należy jednak uznać za przeciwnie wierze chrześcijańskiej i katolickiej te propozycje rozwiązań, które przyjmują możliwość zbawczego działania Boga poza obrębem jedynego pośrednictwa Chrystusa” (pol. tłum. za: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus_iesus.html [dostęp: 23.12.2022]).

⁷⁹ Por. zasady teologiczne w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo i religie* z 1997 roku.

Bibliografia

- Aleksander z Hales, *Glossa Alex*, [w:] *Magistri Alexandri de Hales Glossa in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, t. 1–4, Florentiae 1960.
- Augustine, *On Grace and Free Will*, tłum. P. Holmes i R. Wallis, [b.m.w.] 2014.
- Bañez D., *Tertia partis divi Thomae Aquinatis commentaria*, q. 1, a. 2, no. 16–27, [w:] *Comentarios inéditos a la tercera parte de Santo Tomás*, t. 1: *De Verbo incarnato*, Salamanca 1951.
- Dupuis J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, NY 1997.
- Emery G., *The Ecclesial Fruit of the Eucharist*, „Nova et Vetera” English Edition 2/1 (2004), s. 43–60.
- Gałuszka T., *Tomasza z Akwinu Lectura super Matheum cap I–II. Studium historyczno-krytyczne i edycja tekstu*, Kraków 2011.
- Garrigou-Lagrange R., *Christ the Savior: A Commentary on the Third Part of St. Thomas' Theological Summa*, tłum. B. Rose, London 1957.
- Jan Paweł II, *Redemptoris missio*.
- Journet C., *L'Église du Verbe Incarné*, t. 1: *La hiérarchie apostolique*, Paris 1998.
- Journet C., *L'Église du Verbe incarné*, t. 4: *Essai de théologie de l'histoire du salut*, Paris 2004.
- Journet C., *The Meaning of Grace*, tłum. A.V. Littledale, New York 1997.
- Katechizm Kościoła katolickiego* 1987–1995.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus* (tłum. pol. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus_iesus.html [dostęp: 23.12.2022].)
- Larcher F.R., oprac. J. Kenny, <https://isidore.co/aquinas/SSHebrews.htm> [dostęp: 23.12.2022].
- Lessing G.E., *On the Proof of the Spirit and of Power*, [w:] *Lessing's Theological Writings*, tłum. H. Chadwick (ed.), Stanford, CA 1957.
- Lubac H. de, *Surnaturel: études historiques*, Paris 1946.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie*.
- Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 5, P. Schaff (ed.), Buffalo, NY 1887.
- Nicolas J.-H., *Synthèse dogmatique: Complément de l'Univers à la Trinité*, Fribourg–Paris 1991.
- Principe W.H., *Alexander of Hales' Theology of the Hypostatic Union*, Toronto 1967.
- Principe W.H., *Philip the Chancellor's Theology of the Hypostatic Union*, Toronto 1975.
- Rahner K., *Nature and Grace*, [w:] K. Rahner, *Theological Investigations*, t. 4, tłum. K. Smyth, London 1966, s. 165–188.
- Schleiermacher F., *Der christliche Glaube*, Berlin 1821–1822.
- Sobór Trydencki, *Dekret o sakramencie pokuty*.
- Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*.
- Sobór Watykański II, *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1986.
- Soujeole B.-D. de la, *Être ordonné à l'unique Église du Christ. L'ecclésialité des communautés non chrétiennes à partir des données oecuméniques*, „Revue Thomiste” 102 (2002), s. 5–41.

- Summa contra gentiles: prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzającymi*, t. 2, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007.
- S. Thomae Aquinatis Super Evangelium S. Matthaei Lectura*, R. Cai (ed.), Torino 1951.
- The Christian Faith*, t. 1–2, H.R. Mackintosh, J.S. Stewart (eds.), New York 1963.
- Thomae Aquinatis, *In Omnes D. Pauli Apostoli Epistolas Commentaria*, t. 1–2, Torino 1929.
- Thomae Aquinatis, *Super I Cor.*, tłum. D. Keating, niepublikowany rękopis.
- Thomas Aquinas, *Commentary on Sentences*, <https://aquinas.cc/la/en/~Sent.IV.D1.Q2.A6.qa2.Rep3> [dostęp: 23.12.2022].
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Torino 1988.
- Thomas Aquinas, *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura Commentary on the Epistle to the Hebrews*, tłum. F.R. Larcher, oprac. J. Kenny, <https://isidore.co/aquinas/SSHebrews.htm> [dostęp: 23.12.2022].
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002.
- Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga: wydanie łacińsko-polskie*, tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Kraków 2005.
- Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, Kraków 1935.
- Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 1–35, tłum. zbiorowe, S. Bełch (red.), London 1998 (1962), <https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa.html> [dostęp: 20.12.2022].
- Torrell J.-P., *Le Verbe Incarné*, t. 1, Paris 2002.
- Torrell J.-P., *Le Verbe Incarné*, t. 2, Paris 2002.

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

Sławomir Zatwardnicki

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

Teologia natchnienia z perspektywy postania Syna i Ducha Świętego¹

The Theology of Inspiration from the Perspective
of the Missions of the Son and the Holy Spirit

ABSTRACT: This article presents selected aspects of the theology of inspiration and the theology of revelation developed from the perspective of dogmatic theology. As a key for reflection the inseparable missions of the Son and the Holy Spirit were taken. It was considered that inspiration and revelation should be distinguished, but not separated. Account was also taken of the interrelations of the mysteries of faith (*nexus mysteriorum*). To the fore came the inspiration of the New Testament authors resulting from the crucial salvific and revelatory events associated with the Incarnation, Pascha and Pentecost. The relationship of the hagiographers to the Church, for which the People of God of the Old Covenant was a type, was also considered. The text first presents the Christology of the Word and the pneumatology of the Word derived from the incarnational analogy. Subsequently, the relationship of the Apostles to the hagiographers (called “apostolic men” in *Dei verbum*) and their participation in the missions of the Son and the Holy Spirit are addressed. The final part shows the importance of the Eucharist, in which the self-communication of the Triune God continues, for the theology of inspiration.

KEY WORDS: biblical inspiration, theology of inspiration, divine revelation, theology of revelation, the missions of the Son, the missions of the Holy Spirit, Christology

¹ Niniejszy artykuł stanowi poszerzoną wersję wykładu wygłoszonego w czasie kolokwium habilitacyjnego autora (9.11.2022 r.). Siłą rzeczy zawiera on treści prezentowanego osiągnięcia naukowego będącego podstawą ubiegania się o nadanie stopnia doktora habilitowanego – tj. monografii: S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera*, Lublin 2022. Zużytkowane refleksje zostały raz jeszcze przemyślane, rozwinięte i usystematyzowane w nowy sposób, niektóre fragmenty zdecydowano się przywołać *verbatim*.

of the word of God, pneumatology of the word of God, hagiographer, apostolic men, apostles, theology of the Eucharist, incarnational analogy

ABSTRAKT: W artykule zaprezentowano wybrane aspekty teologii natchnienia i teologii objawienia opracowane z perspektywy teologii dogmatycznej. Za klucz prowadzonej refleksji przyjęto nierozdzielne misje Syna i Ducha Świętego. Wzięto pod uwagę, że natchnienie i objawienie winny być rozróżnione, ale nie rozdzielone. Wykorzystano wzajemne powiązania tajemnic wiary między sobą (*nexus mysteriorum*). Na pierwszy plan wysunięto natchnienie autorów Nowego Testamentu będące rezultatem kulminacyjnych wydarzeń zbawczych i objawieniowych związanych ze Wcieleniem, Paschą i Zesłaniem Ducha Świętego. Uwzględniono również związek hagiografów z Kościołem, dla którego Lud Boży Starego Przymierza był typem. Najpierw została zaprezentowana chrystologia słowa i pneumatologia słowa wyprowadzona z analogii inkarnacyjnej. Kolejno podjęto kwestie więzi Apostołów z hagiografami (nazywanych w *Dei verbum* „mężami apostołskimi”) i ich partycypacji w posłaniach Syna i Ducha Świętego. W ostatniej części ukazano znaczenie Eucharystii, w której kontynuowana jest samo-komunikacja Trójjedynego Boga, dla teologii natchnienia.

SŁOWA KLUCZOWE: natchnienie biblijne, teologia natchnienia, objawienie Boże, teologia objawienia, posłanie Syna, posłanie Ducha Świętego, chrystologia słowa Bożego, pneumatologia słowa Bożego, hagiograf, mężowie apostołscy, Apostołowie, teologia Eucharystii, analogia inkarnacyjna

Wstęp

Ponieważ katolickiego teologa nie obliuguje aksjomat *sola Scriptura*, swoich badań nad doktryną natchnienia nie musi wywodzić z samej tylko Biblii. W niniejszym artykule wychodzę z założenia, że teologia dogmatyczna, dla której studium ksiąg natchnionych jest duszą, wtórnie może powiedzieć coś również o natchnieniu biblijnym. Będę poruszał się w ramach *nexus mysteriorum* ze względu na to, że dla teologicznego pojmowania ważne jest uwzględnienie powiązania tajemnic wiary między sobą².

Refleksję warto prowadzić z perspektywy kulminacyjnych wydarzeń zbawczych i zarazem objawieniowych, uwzględniając również związek pomiędzy natchnieniem a uprzednim względem niego objawieniem. Dlatego uwaga winna być skoncentrowana przede wszystkim na natchnieniu autorów Nowego Testamentu będącym rezultatem zbawczego samoobjawienia się Boga we Wcieleniu, Passze i Zesłaniu Ducha Świętego. Dodatkowo trzeba uwzględnić

² Jest to zgodne ze wskazówką zapisaną w Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* z 1870 r. – por. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (dalej: DH) 3016.

związek hagiografów z Kościołem, dla którego Lud Boży Starego Przymierza był jedynie typem³.

Przyjęty *modus operandi* jest zgodny z kościelną *regula fidei*, do której warto się odwołać, by zawęzić zakres dalszych wywodów. Mimo że treść reguły wiary jest zgodna z treścią samego Pisma Świętego, to jednak *kanon tes pisteos* jest tym, czego samo Pismo nie mogłoby stworzyć⁴. U źródła tak reguły wiary, jak i Pisma stoi wiara Kościoła, uprzednia względem ustnego czy spisanego kanonu. Wiara to została wyartykułowana między innymi przez św. Ireneusza z Lyonu (zm. 202) w *Adversus Haereses*⁵:

Kościół bowiem rozsiany po całym świecie, aż po krańce kręgu ziemi, przyjął od Apostołów i ich uczniów tę wiarę [*et ab apostolis, et discipulis eorum accepit eam fidem*], która jest w jednym Bogu, Ojcu, Władcy wszechrzeczy [*quae est in unum Deum, Patrem omnipotentem*], „który stworzył niebo i ziemię, i morze wraz ze wszystkim, co się w nich znajduje”; i w jednym Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, wcielonym dla naszego zbawienia [*et in unum Christum Iesum filium Dei, incarnatum pro nostra salute*]; i w Duchu Świętym, który przez Proroków objawił Bożą ekonomię [*et in Spiritum sanctum, qui per prophetas praedicavit dispositiones Dei*] oraz przyjście i zrodzenie z Dziewicy, mękę i powstanie z martwych, a także wstąpienie do nieba umiowanego Jezusa Chrystusa, Pana naszego i Jego zstąpienie z nieba w chwale Ojca, aby wszystko na nowo zgromadzić w jedno⁶.

Najważniejszymi w treści i nieodłącznej od niej strukturze *regulae fidei* jawią się:

³ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (dalej: LG), nr 9. Por. także: K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, tłum. A. Morawska, [w:] *Biblia dzisiaj*, J. Kudasiewicz (red.), Kraków 1969, s. 192: „Chcę mówić przy tym bezpośrednio o natchnieniu Nowego Testamentu, przez co jednak samo pojęcie, odnoszące się do obu Testamentów, nie poniesie żadnego uszczerbku. Stary Testament bowiem musi być oceniany jako prehistoria Jezusa Chrystusa i tylko w tej perspektywie jest on dla chrześcijanina dostępny i znaczący”.

⁴ Robert Sokolowski zwrócił uwagę, że kościelne wyznanie wiary jako podsumowanie i usystematyzowanie przesłania pism natchnionych jest czymś więcej niż prostym powtarzaniem czy cytowaniem Pisma, a zatem Credo powstało w wyniku działania, którego samo Pismo nie mogłoby dokonać – por. R. Sokolowski, *God's Word and Human Speech*, „Nova et Vetera” English Edition 11/1 (2013), s. 194–195.

⁵ Grecki oryginał tego napisanego ok. 180 roku dzieła Ireneusza z Lyonu nie zachował się, najstarsze tłum. łacińskie, jakim dysponujemy, pochodzi z V wieku.

⁶ Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses*, I,10.1, pol. tłum. za: Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018, s. 39. Wewnętrzne cytaty: Wj 20,11 i Flp 2,10–11.

- trynitarne (trójczłonowe) wyznanie wiary wynikające z decydującego dla ekonomii zbawienia i objawienia posłania Syna i Ducha Świętego;
- związek kulminacyjnych dla ekonomii Bożej wydarzeń z prorockimi zapowiedziami Pisma, a zatem również więź Starego Testamentu z Nowym Testamentem jako świadectwem Nowego Przymierza wypełniającego pisma starotestamentalne;
- przekonanie, że wiara Kościoła pochodzi od Apostołów, a przez nich sięga samego Chrystusa.

Na tej podstawie wybrane aspekty teologii objawienia i teologii natchnienia chciałbym przedstawić właśnie w kluczu nierozdzielnych misji Syna i Ducha Świętego⁷ będących, powtórzę za św. Ireneuszem, dwoma rękami Ojca⁸. Artykuł tym samym stanowi głos w dyskusji dotyczącej wymiarów chrystologicznych i pneumatologicznych natchnienia⁹. Ograniczę się do trzech zagadnień omówionych w kolejnych paragrafach:

W pierwszym odwołam się do analogii inkarnacyjnej, na podstawie której będę mówił o chrystologii i pneumatologii słowa.

W drugim podejmę kwestie więzi Apostołów z „mężami apostołskimi” (tak hagiografów nazywa się w DV) i ich partycypację w posłaniach Syna i Ducha Świętego.

⁷ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2009 (dalej: KKK), nr 689: „Gdy Ojciec posyła swoje Słowo, posyła zawsze swojego Ducha: jest to wspólne posłanie, w którym Syn i Duch Święty są odrębni, ale nierozdzielni”. Por. także: Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” (O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła)*, Kraków [b.r.], nr 12; L.F. Ladaria, *Słowo wcielone i Duch Święty w dziele zbawienia*, [w:] Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”. Tekst i komentarze*, tłum. J. Królikowski, Poznań 2006, s. 74; J. Nastalek, *Słowo i tchnienie. Konieczność duchowości inkarnacyjnej*, [w:] *Współczesne oblicza duchowości. Nova et vetera*, B. Ferdek, P. Beyga (red.), Wrocław 2020, s. 126: „Słowo i Tchnienie pozostające w nierozdzielnej relacji na poziomie wewnątrztrynitalnym, realizują odrębne, a jednocześnie wspólne posłanie na poziomie historiozbawczym”. Same Pisma świadczą o związku Słowa i Ducha – por. Y. Congar, *Słowo i tchnienie*, tłum. M. Jagielski, Kraków 2018, s. 33–40.

⁸ Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses*, IV, praef. 4; V,5.1; V,28.4; L.F. Ladaria, *Słowo wcielone...*, dz. cyt., s. 71, 73.

⁹ Wykorzystana literatura pośrednio wskazuje na status badań prowadzonych w tym kluczu. Por. zwłaszcza: S. Szymik, *Słowo i Duch Chrystusa. Charyzmat natchnienia biblijnego odczytany w kluczu chrystologicznym*, [w:] *Scripturae sacrae propagator. Księga wydana z okazji 80. rocznicy urodzin ks. profesora Janusza M. Czerskiego*, K. Ziaja (red.), Opole 2015, s. 215–230. Autor kończy swój tekst wskazaniem na potrzebę teologicznego opracowania modelu natchnienia z uwzględnieniem jego chrystologicznego wymiaru (s. 228; z kolei we wstępie mowa o chrystologicznym fundamencie – s. 215), przy czym, jak wykazuje to w tekście, związek natchnienia z Chrystusem obejmuje również działanie Chrystusa w Duchu Świętym w Kościele, w którym powstały pisma nowotestamentowe (s. 225–228).

W ostatniej części ukazać znaczenie Eucharystii, w której kontynuowana jest samo-komunikacja Trójjedynego Boga, dla teologii natchnienia.

Chrystologia i pneumatologia słowa natchnionego

W dokumentach Magisterium znajdują się liczne odwołania do analogii między Słowem Ojca stającym się człowiekiem (Wcielenie) a słowami Bożymi, które stają się ludzką mową (DV 13) czy księgą (VD 18)¹⁰. Papież Benedykt XVI podkreślił, że za sprawą tego samego Ducha św. Słowo staje się ciałem w łonie NMP, a Pismo rodzi się z łona Kościoła (VD 19).

Telford Work wprowadza rozróżnienie: jeśli o wyjątkowości Wcielenia świadczy unia hipostatyczna, to analogia inkarnacyjna kieruje uwagę ku unii niehipostatycznej. Zakłada się tutaj jednak jakiś rodzaj werbalnej analogii do unii hipostatycznej¹¹. Moim zdaniem można powiedzieć nawet więcej: Pismo Święte w jakiś sposób subsystuje w Osobie Logosu. Dlaczego? Bo ludzka natura Chrystusa nie istnieje *anhypostatikos* (ahipostatycznie, tj. bezosobowo), lecz ze względu na to, że w Chrystusie nie ma ludzkiej osoby, od samego poczęcia jest *anhypostatikos*, tj. subsystuje w Osobie Słowa (mówi się o enhipostazji lub in-subsystencji)¹². Ludzka natura Chrystusa przejawia się w Jego ludzkiej woli, a zatem również w słowach Wcielonego.

¹⁰ Por. P.T. Gadenz, *Magisterial Teaching on the Inspiration and Truth of Scripture: Precedents and Prospects*, „Letter & Spirit” 6 (2010), s. 88–89; W. Linke, *Logos Wcielony i słowo przepowiadane. Teologia Słowa Bożego i praktyka przepowiadania Słowa Bożego w Verbum Domini*, *Lumen fidei i Evangelii gaudium*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 28/1 (2015), s. 114–115. Por. także Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* (dalej: VD) 16: „Słowo Boże przychodzi do nas w ciele Chrystusa, w ciele eucharystycznym oraz w Pismach dzięki działaniu Ducha”.

¹¹ Por. T. Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002, s. 81–82, 95. Paweł Leks więz hagiografa z Osobą Słowa postrzega z perspektywy analogii inkarnacyjnej – por. P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...”. *Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997, s. 140, 145, 147.

¹² Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1: *Traktaty I–VI*, Lublin 2012, s. 800; G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 373–374, szczególnie s. 373 – streszczenie poglądów Jana Gramatyka: „ludzka natura Chrystusa ani logicznie, ani rzeczowo nie istniała odrębnie przed zjednoczeniem z naturą Bożą. Tylko w ten sposób istnieje w osobie Logosu. Abstrakcyjnie ujmowana sama w sobie ludzka natura jest ahipostatyczna i w swej konkretnej rzeczywistości, jako integralna i mająca swe własne działanie, istnieje tylko dzięki woli Logosu jej przyjęcia. Logos przyjmuje ją za swoją i obdarza subsystencją we własnej osobie jako konkretną rzeczywistość ludzką, zjednoczoną z naturą Bożą”. Jan z Damaszku zostawił dobre objaśnienie tezy o enhipostazji w *De fide orthodoxa*. Można

Staje się to widoczne, gdy uwzględnimy zamiast chalcedońskiej chrystologii ontologicznej (płaszczyzna bytu) jej „tłumaczenie” na chrystologię funkcjonalną (na płaszczyznę działania), jakiego dokonano na III Soborze Konstantynopolańskim (680–681)¹³. Zdaniem MKT soborowy wykład wiary ukazuje „relację ludzkiej wolnej woli z hipostazą Słowa”¹⁴. Unię woli Boskiej i ludzkiej opisano tymi samymi przysłówkami, jakich wcześniej użyto w definicji wiary Soboru z 451 roku – gr. *asynchytos, atreptos, achoristos, adiairetos*¹⁵:

Zgodnie z nauczaniem świętych Ojców przepowiadamy w Nim [to znaczy w Chrystusie], dwa odnoszące się do natur chcenia, inaczej dwie wole, oraz dwa odnoszące się do natur działania: bez podzielenia, bez zmiany, bez podziału i bez zmieszania. Te dwie wynikające z natur wole w żadnym przypadku nie są sobie przeciwne, jak twierdzili bezbożni heretycy, lecz Jego wola ludzka, nie sprzeciwiając się ani nie walcząc, idzie za, a raczej jest postuszna Jego Bożej i wszechmocnej woli. [...] Dwa działania – odnoszące się do natur, to znaczy działanie Boskie i działanie ludzkie – bez podzielenia, bez zmiany, bez podziału i bez zmieszania, wielbimy w tym samym Panu naszym Jezusie Chrystusie, naszym prawdziwym Bogu¹⁶.

Żydz, jak relacjonuje Jan Ewangelista, pytali: „Czyż to nie jest Jezus, syn Józefa, którego ojca i matkę my znamy? Jakżeż może On teraz mówić: «Z nieba zstąpiłem»” (J 6,42). Okazuje się, że „Syn Józefa” swoimi ludzkimi ustami wypowiedział słowa, które należy przypisać Synowi Bożemu. Mówi nie jakiś człowiek Jezus, ale Syn, który stając się człowiekiem, przyjął ludzką

tam przeczytać m.in.: „Bo ciało Boga-Słowa nie otrzymało bytu samoistnego poza Słowem, ani nie stało się oddzielną hipostazą obok hipostazy Słowa, lecz otrzymując byt w Jego hipostazie, zostało raczej przyjęte do hipostazy (*enhypostatos*), a nie samo stało się osobną hipostazą. Stąd to ani nie jest ono pozbawione hipostazy, ani też nie wprowadza do Trójcy hipostazy obcej” – Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa* III, 9 (cyt. za: Jan Damasceniński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 149).

¹³ Por. C. Schönborn, *Bóg zstał Syna Swego. Chrystologia*, współpr. M. Konrad, H.P. Weber, tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 214.

¹⁴ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (dalej: WZC), II, 7.

¹⁵ Por. Sobór Konstantynopolański III, *Wykład wiary*, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (dalej: DSP), s. 318–321.

¹⁶ DSP, s. 319, 321. Warto zwrócić uwagę na to, że ojcowie soboru wielbią dwa działania, Boskie i ludzkie, z czego można wyprowadzić cześć dla Słowa Bożego i słowa ludzkiego, gdyż również one pozostają „bez podzielenia, bez zmiany, bez podziału i bez zmieszania”.

naturę i odnoszącą się do niej wolę ludzką (Benedykt XVI)¹⁷. Ojcowie Soboru z VII wieku słusznie twierdzą, że wola wynikająca z natury cielesnej jest własną wolą Boga-Słowa¹⁸. To samo trzeba powiedzieć o słowach Jezusa – są one własnymi słowami Boga-Syna, w których wyraża się Jego własna ludzka natura. Tylko dlatego, że słowa człowieka Jezusa są jednocześnie słowami Syna, mogą być „duchem i życiem” (por. J 6,63).

W Janowej Ewangelii znajdujemy stwierdzenia Jezusa wskazujące, że Jego słowa są zarazem odpowiedzią na to, co usłyszał od Ojca, np.: „A nauka, którą słyszycie, nie jest moja, ale Tego, który Mnie posłał, Ojca” (J 14,24). Wcielony, który wypowiada się w ludzkiej mowie, najpierw to słowo musiał usłyszeć od Ojca (uznanie, że Syn mówił to, co już jako Bóg wiedział, równałoby się jakiejś formie doketyzmu). Jeśli ojcowie soboru w Konstantynopolu wskazywali na posłuszeństwo ludzkiej woli – woli Boskiej, to do tego należałoby dodać, że ta Boska wola jest wolą Boga-Syna. Wcielony Syn prawdziwie poznaje Ojca, dlatego może przekazywać słowo Boże usłyszane od Niego. Słowa Chrystusa pozostają na służbie synowskiej relacji z Ojcem, która, ze względu na potrzebę naszego zbawienia (wyzwolenie woli), przejawia się posłuszeństwem (po-słuchem) Ojcu¹⁹.

„Przebóstwione” – bo złęczone z Osobą Słowa – słowa Chrystusa pozostają słowami ludzkimi, podobnie jak Boska natura nie zmienia ludzkiej natury, lecz prowadzi ją do doskonałości²⁰. Słowo Ojca, przyjąwszy całą egzystencję człowieka, czyni to w taki sposób, że staje się „ona integralną częścią Jego osobowej relacji do Ojca, w niej uczestniczy, w niej i przez nią jest rzeczywistością”²¹. Jeśli jest możliwe, że Słowo wypowiada się w słowach właściwych dla *diastema* (termin używany przez Grzegorza z Nyssy na oznaczenie przerwy/interwału między Stwórcą a stworzeniem²²), jest również możliwe, że także słowa innych ludzi będą mogły wpisać się w tę samą misję jednoczenia z Bogiem. Wcielony otwiera

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. M. Górecka, W. Szymona, seria: *Opera omnia* 6/1, Lublin 2015, s. 494 (fragment dot. modlitwy w Getsemani).

¹⁸ Por. DSP, s. 319.

¹⁹ Słowo Wcielone przekazuje słowo Boże na drodze słuchania i wypełniania słowa Ojca – por. J 8,55; J 17,8; VD 12.

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., s. 493; Benedykt XVI, Audienca generalna „Tak” powiedziane Bogu szczytem wolności (1.02.2012), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 4 (2012), s. 45.

²¹ G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998, s. 289.

²² Por. S. Douglass, *Theology of the Gap: Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*, Berlin–New York 2005; R.J. Woźniak, *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Kraków 2022, s. 50.

ludziom zjednoczonym z Nim drogę do usłyszenia słowa Boga i wypowiedzenia go. Dotyczy to oczywiście również – czy przede wszystkim – hagiografów.

Powstaje oczywiście pytanie o to, w jaki sposób nie tylko *ipsissima verba Jesu*, ale również pozostałe ludzkie słowa Pisma mogą służyć wypowiedzeniu słowa Bożego²³. Jeśli nie mamy popełnić błędu Nestoriusza „myślącego na sposób żydowski”²⁴ (określenie ojców soboru w Konstantynopolu), należy przyjąć, iż chalcedońskie „bez zmieszania i bez rozdzielania” rozciąga się na całą Biblię i każdą jej część²⁵, ale zarazem dopowiedzieć, że nie w ten sam sposób (i zapewne nie w tym samym stopniu) każdy tekst natchniony może być słowem Słowa. Wydaje się, że pojęcie „wypełnienia” się Pism stanowić może dobry punkt wyjścia do dalszych badań. Stary Testament świadczy o Chrystusie o tyle, o ile zostaje przez Wcielonego, a następnie przez poddanych Duchowi Świętemu Apostołów – czyli w istocie przez działającego w nich wywyższonego Pana – właściwie odczytany²⁶.

Wydarzenie Wcielenia, rozpatrywane w całej jego rozciągłości, a zatem aż po uwielbienie Zmartwychwstałego i zesłanie Ducha Świętego, pozwala mówić o transcendencji Jezusa. Teraz nie tylko Bóg, ale i Logos jako uwielbiony człowiek transcenduje wszystkich ludzi i historię, a Jego Słowo przekracza wszystkie ludzkie słowa²⁷. Dlatego słowa Chrystusa mogą zachowywać transcendencję nad całym Pismem Świętym, w którym i przez które uwielbiony Pan może się wypowiadać. Słowa natchnionych pisarzy są słowem Boga poprzez związek z Osobą Chrystusa. Dlatego słowo Boże jest zarazem immanentne, jak i transcendentne wobec Pisma Świętego²⁸. Kluczowe jawi się zesłanie Ducha Świętego, które zarazem „bez rozdzielania”, jak i przede wszystkim „bez zmieszania”

²³ A na pewno mogą to czynić, skoro Ewangelie, w których jedynie część słów Chrystusa należy do *ipsissima verba*, dają dostęp do *vera et sincera de Jesu* – por. Papieska Komisja Biblijna, Instrukcja w sprawie historyczności Ewangelii *Sancta Mater Ecclesia*.

²⁴ DSP, s. 311.

²⁵ Por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, Poznań 2020, s. 19: „Według wiary katolickiej i apostoelskiej całe Pismo święte i wszystkie jego księgi bez wyjątku są jednocześnie dziełem Boga i człowieka. Mają bosko-ludzki charakter”.

²⁶ Jezus nie odnosi się do poszczególnych wersetów, lecz do całego Starego Testamentu jako mówiącego o Nim – por. P. Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids 2015, s. 110, 122–124, 144, 160, 167–168.

²⁷ Por. WZC II, 5.

²⁸ Por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture: God's Word and the Church's Word*, „Communio” English Edition 1 (2001), s. 37. Por. także: S. Hahn, *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021, s. 141: „Ludzkie słowo Pisma Świętego kryje w sobie otwartość na to, co wykracza poza nie, na transcendentne Słowo Boże, które udziela mu natchnienia”.

między słowem ludzkim a słowem Boga pozwala Chrystusowi wypowiedzieć Boże słowo, a ludziom je usłyszeć²⁹.

Z analogii inkarnacyjnej możemy wyprowadzić również to, co Work nazywa „pneumatologiczno-chrystologiczną ontologią Pisma” (zamiast redukcyjnej „chrystologicznej ontologii Pisma”). Już przed chrztem w Jordanie nie kto inny jak Syn wypowiadał się w ludzkim słowie – tę zdolność otrzymał razem z człowieczeństwem powołanym do istnienia przez Ducha działającego mocą stwórczą³⁰. Mimo że słowa Chrystusa były słowami Bożymi, pozostawały jednak w „unizeniu”. Dopiero po zstąpieniu Ducha Świętego słowa mesjańskiego posłańca okazały się pełnym mocy i skutecznym słowem Boga. Przenosząc to spostrzeżenie na teologię natchnienia: dzięki darowi Ducha Świętego słowo Boże zostało „wcielone” w ludzką mowę, a temu „unizonemu” słowu Bożemu Duch Święty udziela z kolei swojej mocy. Powstałe pod natchnieniem Pismo posiada charakter quasi-sakramentalny – już jest słowem Boga w ludzkim słowie, a kenotyczności zawsze towarzyszy wywyższające namaszczenie Duchem Świętym (a nie jedynie w cudownym wydarzeniu oświecenia, gdy słowo jest głoszone – wbrew stanowisku Karla Bartha)³¹.

Jeśli Pismo partycypuje w słabości unizienia Chrystusa oraz w mocy Ducha Świętego (Work pisze o bibliologii „ukrzyżowanej chwały”³²), to moim zdaniem jest to możliwe właśnie przez odniesienie do Osoby Chrystusa, który w tym Piśmie wypowiada się teraz jako Pan będący Duchem [por. 2 Kor 3,17: „Pan zaś

²⁹ Biorąc pod uwagę, że w unizeniu podmiotem działającym jest Chrystus, a w wywyższeniu staje się On podmiotem działania Bożego (por. Flp 2,9–11; J. Flis, *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011, s. 236), wolno uznać, że za wywyższeniem słowa Bożego stoi sam Bóg.

³⁰ Por. G.L. Müller, *Chrystologia...*, dz. cyt., s. 286: „z suwerenną mocą Stwórcy powołuje On [Duch – SZ] do istnienia ludzką naturę Jezusa”, tak że „człowieczeństwo Jezusa powstaje mocą stwórczego aktu woli Bożej: Twórca Przymierza powołuje do istnienia Jezusa, jako – w Jego człowieczeństwie – eschatologicznego pośrednika zbawienia”. Por. tamże, s. 282, oraz G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 421: „Jezus począł się w swej ludzkiej naturze z Maryi Dziewicy za sprawą niestworzonego działania Boga w Jego stwórczym Duchu”.

³¹ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 81–84, 119–122. O różnicy przed i po chrzcie w katolickiej teologii – por. KKK 536; R. Cantalamessa, *Pieśń Ducha Świętego. Rozważania na temat „Veni Creator”*, tłum. M. Przeczewski, Warszawa 2003, s. 194–197. Por. także: Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego* (dalej: NPP), nr 149: „Jeżeli jest rzeczą słuszną podkreślić zasadę wcielenia, aplikując ją analogicznie do spisывania Bożego objawienia, jest także obowiązkiem wykazać, jak w tej ludzkiej słabości objawia się chwała Słowa Bożego”.

³² Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 122.

jest Duchem (*ho de kyrios, to pneuma estin*)”]³³. Słowo Pisma jest słowem wywyższonego Chrystusa, dlatego ostatecznie wszystkie słowa natchnione kierują ku Niemu i tym samym ku „objawieniu ostatecznemu” (wg nomenklatury Geralda O’Collinsa)³⁴ jako ostatecznej wypowiedzi Boga w Chrystusie (por. Tt 2,13)³⁵.

Partycypacja Apostołów i „mężów apostoelskich” w misjach Syna i Ducha Świętego

Misje Syna i Ducha Świętego pozostają nierozdzielne. Dlatego w teologii natchnienia należy uwzględnić, że aktywność Ducha Świętego świadczącego Jezusowi pozostaje w związku z ziemską historią Jezusa (przeciw „doketyzmowi historycznemu” – jakby Jezus stając się ciałem, nie stał się też historią). Konsekwentnie charyzmat natchnienia nierozzerwalnie wiązać się musi z rolą Apostołów wybranych przez Pana. Hagiografowie dzielą z nimi udział w „raz na zawsze” wydarzeniach objawienia fundacyjnego³⁶.

³³ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 248; S. Szymik, *Słowo i Duch...*, dz. cyt., s. 228.

³⁴ Jest ono związane z Paruzją i ostatecznym objawieniem już objawionego Chrystusa (por. 1 Kor 1,7; 1 P 1,13.20), łączy się z *visio beatifica*, chwałą niebiańską i eschatologicznym końcem historii – por. G. O’Collins, *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016, s. 103, 106, 117–119; G. O’Collins, *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018, s. 92–93. Zdaniem J. Ratzingera „eschatologiczne” słowo Jezusa odsłania się w historii, ale nie może zostać w niej wyczerpane w pełni. Dokonujący się w Kościele pod przewodnictwem Ducha św. proces „przypominania” nie ma końca. Pełnia prawdy obecna może być dopiero w Zmartwychwstałym, a w historii nigdy nie jest dana w sposób absolutny. Stąd trzeba jej szukać w całości historii wiary oraz wykraczaniu poza tę historię. Wiara chrześcijańska wychyla się z historii ku rzeczywistości istniejącej poza słowami – por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, seria: *Opera omnia* 9/1, Lublin 2018, s. 151–152, 163.

³⁵ W niniejszym punkcie korzystałem również ze swoich wcześniejszych refleksji – por. S. Zatwardnicki, *Katafaticzność i apofaticzność słowa Bożego w świetle misterium Wcielenia*, „Collectanea Theologica” 92/4 (2022), s. 39–92.

³⁶ Objawienie fundacyjne jest związane z przyjściem Chrystusa, zesłaniem Ducha Świętego i powstaniem Kościoła zbudowanego na fundamencie wzniesionym przez Apostołów i proroków. Wiąże się zatem z „raz na zawsze” dokonanymi przez Boga wydarzeniami. W okresie apostoelskim ukształtowała się, pod przewodnictwem posłanego Parakleta, normatywna odpowiedź na podarowane Boże objawienie: wiara, życie sakramentalne, moralna praktyka oraz natchnione pisma, które wejdą w skład kanonu Pisma Świętego – por. G. O’Collins, *Revelation...*, dz. cyt., s. 103, 108, 111–113, 115–117, 122, 143, 164; G. O’Collins, *Inspiration...*, dz. cyt., s. 93–95, 127.

Uprzednie względem natchnienia objawienie musiało zostać przyjęte, a następnie było przekazywane przez Apostołów. Znamienne, że uwielbiony Pan mówi już tylko przez nich – zatem bez Apostołów Chrystus nie mógłby się wypowiedzieć w pełni. Mielibyśmy „Jezusa historii”, ale nie „Chrystusa wiary” w jego jedności z „Jezusem historii”³⁷ (por. 1 Kor 1,13: „Czyż Chrystus jest podzielony?”). Dopiero Duch Święty zesłany po wniebowstąpieniu Jezusa prowadzi do głębszego i pełniejszego rozpoznania misterium Chrystusa, tak że można za Romano Guardinim powiedzieć, iż „Słowo Ojca stało się Słowem w pełni przemawiającym”³⁸. Potrzeba było do tej samo-wypowiedzi Słowa „uszu Kościoła” – pomiędzy nimi a głoszonymi przez Chrystusa słowami należy, jak zauważa Luis Alonso Schökel, lokować dar natchnienia³⁹.

Natchnienie nowotestamentowe należy wiązać raczej z misją Apostołów, niż porównywać z natchnieniem proroków. Bóg przemówiwszy (imiesłów *lalesas*) „wielokrotnie [*polymeros*] i na różne sposoby [*polytropos*]”, w „ostatecznych dniach przemówił [tryb oznajmujący *elalesen*] do nas przez Syna” czy raczej „w Synu” (Hbr 1,1–2)⁴⁰. W jednej ekonomii Bożej rozróżnione zostają w ten sposób dwa jakościowo odmienne etapy, a ponieważ relacja Boga z ludźmi przeszła od fazy obietnicy do fazy realizacji⁴¹, elementowi nowości należy przyznać supremację nad elementem ciągłości. W to Chrystusowe *novum* zostaje wpisana rola Apostołów.

Wcielony Syn wybranych „uprzednio przez Boga na świadków” (por. Dz 10,41) wybierał w dialogu z Ojcem. Jezus wyłonił Dwunastu spośród grona uczniów po całonocnej modlitwie do Boga (por. Łk 6,12–16)⁴². Ten wybór ma zna-

³⁷ Papieska Komisja Biblijna w ramach postulatu „całościowej chrystologii” zachęca zarówno do łączenia chrystologii oddolnych i odgórnych, jak i przestrzega przed mieszaniem „Jezusa historii” z „Chrystusem wiary” pojmowanym w Duchu Świętym po zmartwychwstaniu – por. Papieska Komisja Biblijna, *Biblia i chrystologia*, nr 1.1.11; 1.2.11; J.A. Fitzmyer, *The Biblical Commission and Christology*, „Theological Studies” 46/3 (1985), s. 473–475.

³⁸ R. Guardini, *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 1999, s. 427; A. Proniewski, *Hermeneutyczne aspekty pneumatologii*, [w:] *Duch Kościoła – Kościół Ducha*, A. Proniewski (red.), Białystok 2014, s. 161.

³⁹ Por. L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Kraków 1993, s. 82. Autor podkreśla, że Ewangelie nie tyle rejestrują wspomnienia słów Chrystusa, ile są księgą natchnioną przez Ducha Chrystusowego.

⁴⁰ Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018, s. 105.

⁴¹ Por. NPP 43.

⁴² Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. W. Szymona, seria: *Opera omnia* 6/2, Lublin 2015, s. 635–636: „Kościół narodził się na modlitwie, w której Jezus oddaje się swemu Ojcu, a Ojciec wszystko przekazuje Synowi”. Symboliczna liczba „12”, kojarząca się z protoplastami Ludu Bożego, wskazuje, że Apostołowie reprezentują Izrael

czenie nie tylko ze względu na ich związek z Jezusem ziemskim (kryterium horyzontalno-czasowe), ale i z uwielbionym Panem (kryterium wertykalno-eschatologiczne). W Apostołach, twierdzi Walter Kasper, trzeba postrzegać uobecnienie wywyższonego Kyriosia działającego w Duchu Świętym⁴³.

Papieska Komisja Biblijna upatruje źródła „natchnienia” autorów Nowego Testamentu w związku z Bogiem za pośrednictwem Wcielonego (związek ten może być bezpośredni lub pośredni, przez Apostołów)⁴⁴. Ta relacja z Jezusem ziemskim okaże się jednak decydująca dopiero po Zmartwychwstaniu – wtedy, gdy spełni się Chrystusowa obietnica, zstąpienie Ducha Świętego (por. J 2,17.22; 12,16; 16,13; 20,9)⁴⁵. Odtąd Apostołowie staną się kimś więcej niż prorokami, których będą niejako „tłumaczyli” (w ten sposób stawiając fundament pod przyszłe księgi Nowego Testamentu). Henryk Witczyk w związku z tym pisze o chrystologicznym modelu natchnienia dopełnionym modelem pneumatologicznym⁴⁶.

Z kolei misja Apostołów nie może zostać wypełniona bez hagiografów jako „mężów apostoelskich”. Jeśli Kościół jest zbudowany na fundamencie Apostołów, to w tym fundamencie należy umieścić również pisma niosące apostoelską Tradycję. *Fides et vita apostolica* zakłada odniesienie do tekstów natchnionych⁴⁷. Ze względu na trwałe, fundamentalne właśnie, znaczenie dla apostoelskości Kościoła dar natchnienia należy umieścić na jednym poziomie z darem apostoelskim. Pisma natchnione są darem Ducha Świętego dla wspólnoty porównywalnym z darem urzędu. Odwołując się do frazy Brevarda S. Childsa: „nie jesteśmy ani prorokami, ani apostołami”⁴⁸, dlatego Tradycja Kościoła musi pozostawać

czasów ostatecznych gromadzący się wokół Chrystusa jako nowego Jakuba (por. J 1,51; 4,12–14) – por. tamże, s. 635.

⁴³ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 331. Według nr 24 i 28 *Lumen gentium* uczestnikami posłannictwa Chrystusa stają się także następcy Apostołów. Guardini twierdzi, że w wewnętrznej głębi wierzącego oraz Kościoła przebywa Chrystus – por. R. Guardini, *Bóg...*, dz. cyt., s. 424; J. Nastalek, *Słowo i Tchnienie...*, dz. cyt., s. 120.

⁴⁴ Por. Łk 1,2 i Dz 1,22 (o „naocznych świadkach” i „sługach Słowa”); NPP 8, 22, 25, 34. Por. H. Witczyk, *Natchnienie...*, dz. cyt., s. 38–39; S. Szymik, *Słowo i Duch Chrystusa*, dz. cyt., s. 221; S. Tarocchi, *Jesus Christ and Contemporary Bible Teaching: Questions about the Jesus of History*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 28/1 (2020), s. 18.

⁴⁵ Por. H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, J. Szlaga (red.), Poznań 2008, s. 26; H. Witczyk, *Natchnienie...*, dz. cyt., s. 75–76.

⁴⁶ Por. H. Witczyk, *Natchnienie...*, dz. cyt., s. 40.

⁴⁷ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 329; H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010, s. 36; KKK 857.

⁴⁸ „We are neither prophets nor Apostles” – por. B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament: Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1993, s. 381; B.S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970, s. 113.

wierna pierwotnemu wydarzeniu zaświadczonemu w świętych pismach. Urząd Kościoła współistnieje z urzędem spisane pod natchnieniem świadectwa⁴⁹.

W *Dei verbum* podkreśla się związek objawienia z posłaniem Syna oraz zesłaniem Ducha Świętego (DV 4). W odwołaniu do myśli św. Tomasza z Akwinu możemy powiedzieć, że pojęcie posłania Osoby Boskiej obejmuje pochodzenie tej Osoby w wieczności (zrodzenie Syna i tchnienie Ducha Świętego) oraz skutek tego pochodzenia w czasie. Podwójne pochodzenie w wieczności i czasie nie jest dwojakim stosunkiem do Początku (tj. Ojca), ale oznacza dwojaki kres pochodzenia: w wieczności i czasie⁵⁰. Nie ma więc dwóch pochodzeń, lecz jedno, które konstytuuje wieczną oraz czasową subsystemę. Zmiana związana czy to z Wcieleniem, czy z zesłaniem Ducha dokonuje się jedynie po stronie stworzeń⁵¹.

Ponieważ pochodzenia Syna i Ducha mają różny charakter, a Osoby Boskie pozostają nierozdzielne, również ich posłania wywołują różne skutki, pozostające jednak w związku. Niewidzialne posłanie Syna prowadzi do oświecenia rozumu wiarą, a niewidzialne posłanie Ducha skutkuje roznieceniem miłości i uświęceniem w niej⁵². Mimo że objawienie ma swoje źródło w Bogu, widzialne i niewidzialne posłania Syna i Ducha Świętego sprawiają, że Kościół jest wewnętrznie złączony z objawieniem⁵³. Innymi słowy: nie istnieje objawienie bez Kościoła jako podmiotu, przez który zostaje ono przyjęte⁵⁴. Stefan Szymik wiąże natchnienie biblijne z działalnością Ducha Chrystusowego jako popaschalnego daru dla Kościoła⁵⁵.

„Mężowie apostołscy” właśnie ze względu na niewidzialne posłania Osób Boskich mogli pojąć misterium Chrystusa tak jak Apostołowie (por. wypowiedź św. Piotra z Dz 10,47: „Któż może odmówić chrztu tym, którzy otrzymali Ducha

⁴⁹ Ratzinger pisze o podwójnej kryteriologii: urząd Kościoła czerpie autorytet z obecności Ducha św. i związku Kościoła z Chrystusem, a urząd Pisma opiera się na „raz jeden” wyjątkowych wydarzeń związanych z przyjściem Chrystusa i aktywnością Ducha św. w genezie Pisma – por. J. Ratzinger, *Wiara w Pismo...*, dz. cyt., s. 366.

⁵⁰ Por. ST I, q. 43, a. 2, 3 oraz ad. 3.

⁵¹ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, s. 40–41. Zdaniem Roberta Sokolowskiego w „ekonomicznej” autoprezentacji Jezusa w czwartej Ewangelii (por. J 5,26; 10,30; 14,11; 16,15; 17,26) kryje się „immanentny” sens trynitarny; gdy Chrystus mówi o swojej misji doczesnej, ukazuje ją na tle wiecznego pochodzenia – por. R. Sokolowski, *Eucharistic Presence: A Study in the Theology of Disclosure*, Washington 1994, s. 157–158.

⁵² Por. ST I, q. 43, a. 5, 3 i ad. 3.

⁵³ Por. M. Levering, *Engaging the Doctrine...*, dz. cyt., s. 40, 42–43.

⁵⁴ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Pismo...*, dz. cyt., s. 357; A. Czaja, *Naczelna zasada i przewodnie idee teologii Josepha Ratzingera*, „Forum Teologiczne” 8 (2007), s. 15; M. Blaauw, *The Nature of Divine Revelation*, „The Heythrop Journal” 50/1 (2009), s. 2–12.

⁵⁵ Por. S. Szymik, *Słowo i Duch...*, dz. cyt., s. 228.

Świętego tak samo jak my?”). Zostali dopuszczeni do udziału w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa oraz uzdolnieni przez Ducha do zaświadczenia o Nim. Skutkiem tego tak jak Apostołowie, również hagiografowie ukazują tajemnicę Słowa, a nie jedynie przekazują słowa Jezusa. Ich misja nie dokonuje się oczywiście niezależnie od misji samych Apostołów.

Wiemy, że Apostołowie czerpali z Chrystusowych słów, czynów i postępowania (czy szerzej: z przebywania z Nim), a także zostali pouczeni przez Ducha Świętego. Jak zauważa Ratzinger, objawienie obejmuje

obok tego, co wypowiedziane, również to, co niewypowiedziane, czego sami Apostołowie nie byli w stanie wyrazić, a co nadało charakter stworzonej przez nich rzeczywistości chrześcijańskiej egzystencji, również wykraczającej poza ramy tego, co zostało ujęte w słowa⁵⁶.

Zgodnie z konstytucją o objawieniu Bożym Chrystusowe polecenie głoszenia Ewangelii i przekazywania darów Bożych

zostało wiernie wypełnione tak przez Apostołów, którzy głoszeniem ustnym (*praedicatio oralis*), przykładami (*exempla*) i zorganizowanym działaniem (*institutiones*) przekazali to, o czym dowiedzieli się, czy to z samych słów, z zachowania i czynów Chrystusa, czy też dzięki pomocy Ducha Świętego, jak i przez tych Apostołów i mężów apostołskich, którzy pod natchnieniem tegoż Ducha Świętego na piśmie utrwaliли orędzie zbawienia (DV 7)⁵⁷.

Ojcowie soboru wyraźnie podkreślają związek Apostołów i mężów apostołskich w przekazie objawienia Bożego. Rola odegrana przez tych drugich wymagała, by oni sami żyli przepowiadaniem, przykładami i instytucjami pochodzącymi od Apostołów. Wtedy, trwając w apostołskiej Tradycji, podobnie jak Apostołowie, oni również korzystali z *suggestio* Ducha Świętego odkrywającego „niewypowiedziane w wypowiedzianym”⁵⁸. Ten sam Duch, *qui locutus est per prophetas* (DH 150), umożliwia wykładnię wydarzenia i misterium Chrystusa (por. J 16,12–14), a razem z nim chrystologiczne odczytanie pism starotestamentowych (a na tej drodze tworzą się księgi Nowego Testamentu). Dokonuje się to w pamięci Kościoła, w ramach prowadzonego przez Ducha (por. J 14,26)

⁵⁶ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, tłum. E. Grzesiuk, seria: *Opera omnia* 7/2, Lublin 2016, s. 667.

⁵⁷ Por. KKK 85; P. Borto, J. Kudasiewicz, *Aktualność teologiczno-pastoralna Konstytucji o Objawieniu Bożym*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 5 (2006), s. 378.

⁵⁸ Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru...*, dz. cyt., s. 667, 672–673.

„współprzypominania”, które pozwala odkrywać głębię skrywaną w przeszłych słowach i wydarzeniach⁵⁹.

Mamy zatem do czynienia z inspirowaną Duchem Świętym wzajemną służbą w Kościele. Apostołowie służą autorom natchnionym, przekazując to, co sami otrzymali (objawienie i jego recepcja w pierwotnej tradycji). „Mężowie apostołscy” zachowują i rozwijają apostołskie przepowiadanie i tradycję, w ten sposób służąc Apostołom i całemu Ciału Chrystusa oraz współkształtując apostołską Tradycję. Dokonujący się pod przewodem Ducha Świętego rozwój tej pochodzącej od Apostołów Tradycji⁶⁰ pozwala tak świętym pisarzom, jak i Apostołom (a przez nich Panu) przemówić pełniej, niż było to możliwe w określonym punkcie historii zbawienia. Wzrost Tradycji polega na głębszym przyswojeniu rzeczywistości objawienia fundacyjnego zaświadczonej w Piśmie. Jest owo świadectwo pierwszą wiążącą i miarodajną odpowiedzią, której porzucenie równałoby się odrzuceniu natchnienia oraz przekreśliłoby diachroniczną jedność Chrystusowego Ciała.

Trynitarny wymiar Eucharystii a teologia natchnienia

Współczesna refleksja eklezjologiczna uwypukla związek Kościoła z Trójcą Świętą⁶¹. To Ojciec jest tym, który wybiera i kształtuje Lud Boży. Z kolei posłanie Syna Bożego i eschatologiczne wylanie Ducha Świętego w kulminacyjnym momencie zbawczych dziejów dokonuje istotnego przeobrażenia tego ludu. Wspólnota staje się „Ciałem Chrystusa”, dla którego Ten jest Głową. Wywyższony Kyrios działa w Kościele przez Ducha Świętego (będącego Duchem Pana – por. 2 Kor 3,17). Odtąd Kościół jest Ludem Ojca jako Ciałem Jego Syna oraz świątynią Ducha Bożego⁶².

⁵⁹ Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, *Opera omnia* 6/1, dz. cyt., s. 292–294.

⁶⁰ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (dalej: DV) 8: „Tradycja ta pochodząca od Apostołów rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie zarówno przekazanych spraw, jak i słów czy to dzięki kontemplacji i dociekaniu wierzących, którzy rozważają je w swoich sercach (por. Łk 2,19.51), czy też dzięki głębokiemu pojmowaniu przeżywanych rzeczywistości duchowych, czy wreszcie dzięki przepowiadaniu tych, co wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy”.

⁶¹ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 626; W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 145; B. Forte, *Kościół ikoną Trójcy Świętej. Zarys eklezjologii*, tłum. A. Nowicki, Wrocław 1991. Por. także: J. Nastalek, *Słowo i Tchnienie...*, dz. cyt., s. 121–122.

⁶² Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 626; LG 2–4; K. Gózdź, *Istota Kościoła według Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” 11/1 (2017), s. 5.

Należy podkreślać jedność Ludu Ojca zarówno synchroniczną, jak i diachroniczną – bo Eklezja Nowego Przymierza jest powiązana z ludem Starego Przymierza. Dopiero jednak w Ludzie będącym Ciałem Chrystusa ożywianym przez Ducha Świętego dar natchnienia może w sposób maksymalny wpisać się w służbę samoobjawieniu Bożemu. Charyzmat natchnienia na etapie Starego Przymierza służył przyszłemu Ciału Chrystusa, w które w misteryjny i antycypacyjny sposób zostali włączeni starotestamentalni hagiografowie⁶³.

Księgi Starego Testamentu pisane były „ku pouczeniu” (por. 1 Kor 10,11), i bez hagiografów Starego Przymierza nie można by pojąć odwiecznego zamiaru Bożego ziszczającego się w czasie Nowego Przymierza. Natchnienie jest darem, który ujawnia swoją (pełną) skuteczność dopiero, gdy postrzega się go jako dar udzielany diachronicznie pojmowanemu Ciału Chrystusa w ramach realizowania wzajemnej służby⁶⁴.

Duch Święty udzielał charyzmatu hagiografom w okresie Starego Przymierza, choć sam Duch nie był jeszcze wylany na „wszelkie Ciało” (por. J1 3,1–2 a Dz 2,17). Zgodnie z wypowiedzią nowotestamentowego autora Chrystusowy Duch działał już w Starym Przymierzu i „przepowiadał cierpienia [przeznaczone] dla Chrystusa i mające potem nastąpić uwielbienia” (1 P 1,11)⁶⁵. Energia duchowa hagiografów, gdy została przemieniona⁶⁶, sprawiała, że mogli dostrzegać przy-

⁶³ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie...*, dz. cyt., s. 627. Prorocy „przepowiadali przeznaczoną dla was łaskę” i badali, „na jaką chwilę wskazywał Duch Chrystusa, który w nich był” (1 P 1,10–11). Ostatecznym odbiorcą ich (a raczej Boga jako głównego Autora – pisali bowiem *apo theou*) przesłania był właśnie Kościół (w. 12) – por. J. Goldingay, *Models for Interpretation of Scripture*, Toronto 2004, s. 146–148; J. Goldingay, *Natchnienie*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, R.J. Coggins, J.L. Houlden (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), tłum. B. Widła, Warszawa 2005, s. 611; K.J. Vanhoozer, *Ascending the Mountain, Singing the Rock: Biblical Interpretation Earthed, Typed, and Transfigured*, „Modern Theology” 28/4 (2012), s. 795; F. Mickiewicz, *List św. Judy. Drugi List św. Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018, s. 259–260, 262. Zdaniem św. Ireneusza Duch Święty „przez Proroków objawił Bożą ekonomię (*per prophetas praedicavit dispositiones Dei*)” – Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses*, I,10.1 (Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, dz. cyt., s. 39).

⁶⁴ Rozwinięcie tej tezy – zob. S. Zatwardnicki, *Natchnienie w diachronicznie ujmowanym Ciele Chrystusa. Przyczynek do eklezjologii natchnienia*, „Roczniki Teologiczne” 69/2 (2022), s. 125–144.

⁶⁵ Por. *Dominus Iesus*, 12; L.F. Ladaria, *Słowo wcielone...*, dz. cyt., s. 69: „Trudno jest jednak oczywiście wyjaśnić konkretny sposób, w jaki człowieczeństwo Jezusa działa w zbawieniu przed wcieleniem. Powszechne pośrednictwo zbawcze Chrystusa powinno zostać utrzymane, ale sposób jego dokonywania się w czasach poprzedzających przyjście Pana pozostawia się otwarty”. Por. także: S. Szymik, *Słowo i Duch...*, dz. cyt., s. 228; J. Nastalek, *Słowo i Tchnienie...*, dz. cyt., s. 120.

⁶⁶ Por. przyp. 70.

szle spełnienie się zamiarów Bożych obejmujących cały lud (por. Ez 36,24–27). Dlatego ich przesłanie budziło opór, który zapewne stanowił dla nich okazję udziału w cierpieniach Chrystusa. Dzięki temu z kolei ich pisma w okresie Nowego Przymierza mogły służyć wyrażeniu doświadczenia i pojmowaniu Słowa Wcielonego.

Na etapie Starego Przymierza hagiografowie o tyle należeli już do Ciała Chrystusa, że byli członkami Ludu Bożego przygotowywanego nie do zgromadzenia się wokół słowa Bożego, ale do „wgromadzenia”⁶⁷ się w Chrystusa. Duch Święty ukazywał przez nich zarówno nieodwołalność wyboru Boskiego i Jego zbawczej łaski, jak i niemożność udzielenia adekwatnej odpowiedzi na nie. W ramach tej pedagogii przygotowywał na przyszłe Wcielenie i zbawczą Paschę. Nie same natchnione pisma, lecz dopiero Wcielone i ukrzyżowane Słowo mogło „stworzyć”⁶⁸ eschatologiczny Lud Boży.

Zamysł Boży realizuje się przez nową Paschę Chrystusa następnie w ramach dziękczynnej anamnezy uobecnianej w Eucharystii. Tworzenie maksymalnych (ontycznych) więzi Ludu Bożego z Bogiem jest związane z „łamaniem chleba”, dzięki któremu wspólnota staje się mistycznym Ciałem Chrystusa⁶⁹. Jeśli Kościół

⁶⁷ Świadomie pozwalam sobie na ten neologizm, przecież również rzeczownik „wcielenie” stanowiący dziś *terminus technicus* musiał zostać kiedyś wymyślony (termin *sarkosis* został wprowadzony przez Ireneusza z Lyonu) – por. G.L. Müller, *Chrystologia...*, dz. cyt., s. 281; J. Słomka, *Ireneusz i przeobstwienie człowieka*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 42/1 (2009), s. 97–104, przyp. 13; Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* III,19,1.

⁶⁸ Jezus „ustanowił”, „uczynił” czy wręcz „stworzył” (*epoiesen*) Apostołów, podobnie jak wcześniej Mojżesz liderów (por. Wj 18,25) – por. A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka. Rozdziały 1,1–8,26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013, s. 231.

⁶⁹ Odwołuję się tutaj do refleksji Piotra Liszki, który w procesie pneumatologicznej eklezjogenezy wyróżnia pięć warstw – dla naszych rozważań istotne jest przejście od warstwy czwartej do piątej, gdyż decyduje ono również o różnicy między Ludem Bożym Starego Przymierza a Kościołem. (1–2) Kościół jako społeczność oraz zgromadzenie święte. Duch Święty przechodzi od Ojca do Syna oraz od Ojca do świata, zagarnia swoją mocą ludzi i zwraca ich ku Chrystusowi. (3) Kościół jako sakrament, tj. znak łaski. Duch Święty wychodzący od Ojca i będący osobową miłością Ojca i Syna wnika we wnętrza ludzi, a przemieniając energię duchową osób (oświeca rozum, porusza wolę, rozpala miłość) jednoczy wierzących z Bogiem. (4) Kościół jako Lud Boży. Duch Święty przenikający wnętrza Ojca jest relacją i dlatego może zespałać z Bogiem tak poszczególne osoby ludzkie (będące *relatio subsistens*), jak i całą społeczność. (5) Kościół jako mistyczne Ciała Chrystusa. W tej warstwie osobę definiuje się jako hipostazę, czyli substancję relacyjną (w warstwie nr 4 akcent padał na relację, tutaj na substancję). Duch Święty wychodzący z Ojca, a zarazem wydobywany przez Niego jednoczy ludzi z Chrystusem oraz między sobą w najwyższym dla stworzeń stopniu. Zespolenie Kościoła z Bogiem, choć nie dokonuje się na poziomie substancji, jest maksymalne, ontyczne. Por. P. Liszka, *Duch Święty twórcą Kościoła. Ujęcie personalistyczne integralne*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2 (2011), s. 175–182.

jest „ludem, który żyje Ciałem Chrystusa i przez sprawowanie Eucharystii sam staje się Ciałem Chrystusa”⁷⁰, to hagiograf musiał pisać „z wnętrza” tego Ciała i dla niego. Należy zatem przyjmować, że autorzy biblijni w okresie Nowego Przymierza otrzymali charyzmat natchnienia przede wszystkim na drodze eucharystycznego jednoczenia się z Chrystusem.

Mistyczne Ciału Chrystusa jest rzeczywistością sakramentalną, a ściślej: pneumatologiczną przekazywaną przez sakramenty chrztu i Eucharystii⁷¹. Chrzt w jednym Duchu ustanawia jedno Ciało i sprawia napelnienie tym Duchem: „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało [...]. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem” (1 Kor 12,13). Eucharystyczny chleb włącza w Ciało Chrystusa i daje dostęp do Ducha Chrystusowego: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?” (1 Kor 10,16). W ten sposób wierzący jednoczą się z Chrystusem, a „kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem [*hen pneuma*]” (1 Kor 6,17). Dlatego nie tylko cała wspólnota (por. 1 Kor 3,16), ale i ciało poszczególnego wierzącego może stawać się świątynią Boga: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest przybytkiem Ducha Świętego [...]?” (1 Kor 6,19)⁷².

Chrzest i Eucharystia zespalają hagiografów z Chrystusem i Jego Ciałem, w którym działa jeden i ten sam Duch, dlatego mogą następnie autorzy w imieniu całej wspólnoty i dla niej wypowiadać się jednym głosem z Panem. Ten wspólny głos Oblubieńca i Oblubienicy jest możliwy dzięki pisaniu na mocy nowego życia otrzymywanego w Chrystusie i Duchu Świętym z miłosierdzia Ojca. Jedynie w Kościele jest możliwe przejście od pojedynczego ludzkiego ducha do *Pneuma* jako wspólnego Ducha Ciała Chrystusowego, w którym natchnienie ma swoje źródło⁷³. (W ten sposób potwierdzamy związek natchnienia z samodarowaniem się Boga całemu Kościołowi).

⁷⁰ J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklesjologiczne i ekumeniczne*, tłum. W. Szymona, seria: *Opera omnia* 8/2, Lublin 2013, s. 192. Por. A. Sosnowski, *Świętość i święci w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Żmigrod 2021, s. 39.

⁷¹ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 232–233; G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 604.

⁷² Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 229–230. W LG 9 jest mowa o działaniu Ducha Świętego w głoszeniu słowa i sprawowaniu sakramentu.

⁷³ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Pismo...*, dz. cyt., s. 627–628, 789; VD 22. Potwierdzeniem tego, że autor natchniony otrzymuje Ducha Świętego w Kościele (por. Ef 4,4), może być świadectwo Dziejów Apostolskich. Wierni trwający w nauce Apostołów spotykają się we wspólnocie na „łamaniu chleba” (2,42). Można domniemywać, że dzięki temu stanowili Ciało, w którym przez swojego Ducha działał sam Pan, skutkiem czego „jeden duch i jedno

Celebracja liturgii nie jest jedynie wspomnieniem wcześniejszego działania Trójosobowego Boga, ale również okazją do jego doświadczenia *hic et nunc*⁷⁴, gdyż Eucharystia jest kontynuacją Boskiej samo-komunikacji⁷⁵ realizującej się w nierozdzielnie związanych ze sobą słowach i czynach⁷⁶. „W ofierze eucharystycznej zarówno *anamnesis* Syna, jak i *epiclesis* Ducha mają swe nierozdzielne, ale odrębne miejsca w doprowadzeniu do *doksologii*, czyli oddania chwały Bogu Ojcu”⁷⁷. Chrystusowe słowa ustanowienia oraz zstąpienie Ducha Świętego prowadzą do przemiany darów chleba i wina w Ciało i Krew Pańską, z kolei sakramentalny dar przemienia komunikujących⁷⁸. Duch Święty nie tylko uobecnia Chrystusa, ale również jednoczy zgromadzonych z Chrystusem ukrzyżowanym, powstałym z martwych i chwalebnym⁷⁹. To z kolei sprawia jedność między kultem a życiem chrześcijańskim „w Chrystusie”⁸⁰ (życie eucharystyczne jest jednym z wymiarów Eucharystii⁸¹).

serce ożywiały wszystkich wierzących” (Dz 4,32) – por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 247–248; G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 585, 605, 627.

⁷⁴ Por. G. O’Collins, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pocij, Kraków 2009, s. 186.

⁷⁵ Scott Hahn podkreślał liturgiczny autorytet Pisma: zbawcze rzeczywistości zwiastowane w Piśmie są aktualizowane w liturgii – por. S. Hahn, *Letter and Spirit: From Written Text to Living Word in the Liturgy*, New York 2005; M. Levering, *The Inspiration of Scripture: A Status Quaestionis*, „Letter & Spirit” 6 (2010), s. 312. Por. także: J. Nastalek, *Słowo i Tchnienie...*, dz. cyt., s. 125; „[...] cała liturgia z Eucharystią na czele winna być rozumiana i przyjmowana jako przedłużenie tajemnicy Wcielenia oraz miejsce kontynuacji zbawczego posłania Syna i Ducha Świętego w czasie Kościoła”.

⁷⁶ Por. DV 2 (*gestis verbisque intrinsece inter se connexis*). O tym związku i implikacjach dla chrześcijańskiej prakseologii (i prakseologicznej wiarygodności objawienia) pisał Rafał Pokrywiński – por. R. Pokrywiński, *Objawienie Boże a praxis*, Pelplin 2022, s. 146–168.

⁷⁷ G. O’Collins, *Jezus nasz Odkupiciel...*, dz. cyt., s. 186.

⁷⁸ Por. G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, [w:] *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, K. Porosło, R.J. Woźniak (red.), Kraków 2018, s. 373–374, 380–383.

⁷⁹ Por. G. O’Collins, *Jezus nasz Odkupiciel...*, dz. cyt., s. 186–187, 192. Ratzinger widział w Eucharystii ciąg kolejnych przemian – por. J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tłum. W. Szymona, seria: *Opera omnia* 11, Lublin 2012, s. 304, 413–415.

⁸⁰ Por. S. Hahn, *Przymierze i komunie...*, dz. cyt., s. 218.

⁸¹ Wynika to z dynamiki samej liturgii eucharystycznej. Przeszła Pascha wkracza w teraźniejszość i wpływa na przyszłość. W ofiarę Chrystusa włącza się ofiara Kościoła, a w niej – ofiara wierzącego. W rezultacie zostaje on upodobniony do ofiarowującego się Logosu – por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 57, 155; J. Ratzinger, *Teologia liturgii...*, dz. cyt., s. 394, 612. Por. także: Benedykt XVI, *Adhortacja Sacramentum caritatis*, nr 5; G. Strzelczyk, *Sakrament Eucharystii*, dz. cyt., s. 387.

Jedną z kluczowych biblijnych metanarracji jest idea przymierza. Pismo charakteryzuje się liturgiczną trajektorią i teleologią ze względu na Nowe Przymierze ustanowione przez Chrystusa i w Chrystusie⁸². On w wyznaczonej przez Ojca „godzinie” wydobyl najgłębszy sens natchnionych pism przez to, że posłużył się nimi podczas Paschy i uprzedzającej ją Ostatniej Wieczerzy, dodając do nich własne słowa (w tym wezwanie do sprawowania *anamnesis*) oraz kulminacyjny dla historii zbawienia czyn. Konsekwentnie Stary Testament może być właściwie pojmowany jedynie z perspektywy paschalno-liturgicznej (por. Łk 24,44–47) – zostaje zarazem zrelatywizowany jako rzeczywistość sama w sobie, jak i zabsolutyzowany przez związanie go ze słowem i czynem Chrystusa aktualizowanym w Eucharystii⁸³. Starotestamentalne Pisma wypełniają się zatem w wydarzeniu sakramentalnym. Słowo Boże w *kairos* liturgii jawi się werbalnym aspektem działania Chrystusa w sakramencie, który z kolei z powrotem kieruje do słowa, by umożliwić wierzącemu jako liturgowi (por. Rz 12,1–2) prowadzenie „zlogizowanego” życia⁸⁴. Duch Święty właśnie w liturgii sprawia, że całe Pismo staje się słowem Jezusa (umożliwia to typologiczna lektura w kościelnej liturgii słowa), od którego przechodzi się do żywego Słowa (por. J 5,39–40) uobecnionego dzięki Duchowi Świętemu w Najświętszym Sakramencie.

Rekapitulacja

1. Zarówno Wcielenie, jak i powstanie Pisma Świętego dokonują się za sprawą tego samego Świętego Ducha. Słowa Wcielonego wyrażają Jego ludzką wolę,

⁸² Por. S. Hahn, *Przymierze i komunია...*, dz. cyt., s. 203; S. Hahn, *Worship in the Word: Toward a Liturgical Hermeneutic*, „Letter & Spirit” 1 (2005), s. 101–136 (zwł. s. 130).

⁸³ Por. VD 55 o ścisłej przynależności słowa i sakramentu Eucharystii. Stąd można formułować postulat eucharystycznej hermeneutyki uwzględniającej: jedność obu testamentów (czy ściślej: jedność ekonomii Bożej, dla której centrum stanowi Pascha Chrystusa); poczwórny wymiar słowa Bożego; czytanie, głoszenie i aktualizowanie Pisma *intra mysterium celebrationem*. Liturgiczne gesta oświetlają czytania, i sam Kyrios staje się egzegetą świętych pism (por. Łk 24,13–32) – por. W. Świerżawski, *Hermeneutyka w liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 24/2–3 (1971), s. 144; S. Zatwardnicki, *The “Just Once” and “Once for Ever” of the Word of God*, „Collectanea Theologica” 1 (2022), s. 99–102. Matthew Levering pisze o sugerowanym przez *Dei verbum* teocentrycznym, liturgicznym i partycypacyjnym rozumieniu Pisma – por. M. Levering, *The Inspiration...*, dz. cyt., s. 313.

⁸⁴ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 57, 155; J. Ratzinger, *Teologia liturgii...*, dz. cyt., s. 394; J. Szymik, *Logikelatρεία – istota służby Bożej według J. Ratzingera / Benedykta XVI*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 32 (2012), s. 138–140.

w której przejawia się natura ludzka przyjęta przez Słowo. Dlatego o Piśmie Świętym można powiedzieć, że subsystuje w Osobie Słowa (jest *enhypostatikos*).

Z analogii inkarnacyjnej wynika, że w całym Piśmie słowo Boże jednoczy się ze słowem ludzkim. Jednak w różny sposób natchnione słowa biblijne mogą być słowem Logosu⁸⁵. Starotestamentalne słowa stają się słowem Chrystusa dopiero wraz z wypełnieniem się Pism w posłaniu Chrystusa i zesłaniu Ducha Świętego.

Rola Ducha Świętego nie ogranicza się do stwórczego powołania do istnienia ludzkiej natury – dzięki Duchowi Wcielony zostaje na stałe uzdolniony do wypowiadania się w ludzkiej mowie. Natchnienie jest poszerzeniem tej możliwości – Słowo wypowiada się w języku ludzi również przez hagiografów.

Słowa Jezusa będące w istocie słowami Syna zostają wypowiedziane w odpowiedzi na to, co usłyszał od Ojca. Jedność ludzkiej woli z wolą Syna obejmuje posłuszeństwo Jezusa Ojcu i włączenie słowa ludzkiego w synowską relację z Ojcem. Hagiograf zjednoczony z Chrystusem zostaje włączony w posłuch Chrystusa oraz Jego komunikację z Ojcem.

Duch Święty decyduje nie tylko o kenotyczności, ale i o namaszczeniu biblijnych słów. Zesłanie Ducha Świętego na Kościół wprowadza istotną zmianę w możliwości wyrażenia słowa Bożego w ludzkiej mowie. To, co już było słowem Boga, staje się pełnym mocy słowem wywyższonego Słowa. Słowa uwielbionego Jezusa transcendują wszystkie słowa Pisma.

2. Charyzmat natchnienia należy wiązać z rolą Apostołów dopuszczonych do relacji ze Wcielonym Słowem. Zesłanie Ducha Świętego na Apostołów jest konieczne dla utrzymania jedności Jezusa ziemskiego z uwielbionym Panem. Wywyższony Kyrios działa w Duchu Świętym przez wybranych w dialogu z Ojcem „naocznych świadków”.

W Nowym Przymierzu Bóg przemówił przez Syna, dlatego charyzmat natchnienia należy wiązać z misją Apostołów partycypujących w misji samego Chrystusa, a nie wywodzić z natchnienia prorockiego. Po zesłaniu Ducha Świętego Apostołowie interpretują misterium Chrystusa, a w jego świetle Stary Testament, stawiając tym samym fundament pod księgi nowotestamentowe.

W apostołskim fundamencie Kościoła umieścić należy również pisma niosące apostołską Tradycję. Dar natchnienia w związku z tym postrzegać trzeba na

⁸⁵ Być może to, co heterodoksyjne w chrystologii, np. adopcjanizm, w bibliologii okaże się do przyjęcia. Kenton Sparks wręcz utrzymuje, że raczej adopcjanizm niż analogia do unii hipostatycznej może mieć swoje miejsce w bibliologii – por. K.L. Sparks, *Sacred Word, Broken Word: Biblical Authority and the Dark Side of Scripture*, Grand Rapids 2012, s. 28–29. Przy czym autor odnosi zjednoczenie pierwiastków Boskiego i ludzkiego do samych hagiografów (por. tamże, s. 29), co nie jest właściwym zastosowaniem analogii inkarnacyjnej.

równi z darem apostołskiego urzędu. Dar urzędu Kościoła będzie współistniał z urzędem natchnionego świadectwa, a dzięki ich współdziałaniu możliwe stanie się usłyszenie *viva vox Dei*.

Dzięki niewidzialnym posłaniom Syna i Ducha hagiografowie zostali włączeni w misterium Chrystusa. Korzystali również z *suggestio* Ducha Świętego odkrywającego „niewypowiedziane w wypowiedzianym”. Wymagało to trwania w Tradycji pochodzącej od Apostołów, którzy czerpali z przebywania z Chrystusem oraz pouczenia przez Ducha Świętego.

Apostołowie przekazali autorom natchnionym to, co sami otrzymali od Chrystusa i Ducha Świętego, hagiografowie piszący pod natchnieniem zachowali i rozwinęli apostołskie słowo i Tradycję, z kolei rozwój apostołskiej Tradycji dokonujący się pod przewodem Parakleta pozwala Chrystusowi przemawiać pełniej przez już wypowiedziane słowo.

3. W wyniku posłania Syna Bożego i eschatologicznego wylania Ducha Świętego powstał Kościół jako Ciało Chrystusa oraz świątynia Ducha Świętego. Dar natchnienia nowotestamentowego wiąże się z nowością życia w Chrystusie i Duchu Świętym. Na etapie Starego Przymierza dar ten służył przyszłemu Ciału Chrystusa i przygotowywał przyjście Chrystusa.

Natchnienie jest darem, który działa w diachronicznie ujmowanym Ciele Chrystusa. Dopiero święte teksty wzięte w całości pozwalają wypowiedzieć się Bogu „w Synu”. Stało się to możliwe w Nowym Przymierzu, gdy głos Oblubienicy zjednoczył się z wydanym za nią Oblubieńcem.

Dopiero nowa Pascha Chrystusa i jej liturgiczne uobecnienie może jednoczyć wierzących już nie wokół słowa, ale w samym Bogu-Słowie. Chrześcijananie w Eucharystii jednoczą się z Chrystusem i stają z nim jednym duchem (*hen pneuma*). Ten sam Duch Święty działa w całym Ciele, ale inaczej w każdym z członków – dlatego w charyzmacie natchnienia należy uwzględniać interakcję różnorodnych darów.

Hagiografowie Nowego Przymierza pisali z wnętrza mistycznego Ciała Chrystusa jako rzeczywistości pneumatologicznej. Czerpiąc z Ducha Świętego wspólnego całemu Ciału, mogli wypowiadać tajemnice objawienia danego całemu Kościołowi. Dar natchnienia, choć różny od samego objawienia, pozostaje w związku z nim.

Spełnienie się komunii Boga z ludźmi jest przygotowane przez słowo Boże i na powrót do niego prowadzi, umożliwiając sprawowanie *logiké latreía*. W eucharystycznej liturgii całe Pismo jawi się słowem Jezusa, bo Stary Testament znajduje wypełnienie w Nowym Przymierzu i zachowana zostaje jego wartość jako słowa Bożego nieodłącznego od Nowego Testamentu i sakramentu.

* * *

Na koniec metawniosek dotyczący relacji natchnienia i objawienia. Rozróżnienia objawienia od natchnienia, a zwłaszcza uprzedniości objawienia względem natchnienia, nie należy redukować do następstwa chronologicznego. Ryzykowałoby się wtedy, chcąc nie chcąc, rozdzieleniem objawienia i natchnienia, które jako „późniejsze” od objawienia domagałoby się wyizolowanej ingerencji Ducha Świętego; w ten sposób zerwana zostałaby jedność Jego aktywności w całej wspólnotie i całym życiu hagiografa. Szczególnie ważne jest to w Nowym Przymierzu, kiedy Duch Święty daje objawienie całemu Kościołowi, i dlatego hagiografowie nie z „zewnątrz” przekazują słowo Boże wierzącym, ale piszą z wewnątrz wspólnoty. Ich przesłanie zatem współgra z tym objawieniem, które całe Ciało Chrystusa otrzymało, a działanie tego samego Ducha Świętego w całym Kościele, tak w autorach natchnionych, jak i w adresatach ich przesłania, nie jest rozdzielone.

Bibliografia

- Alonso Schökel L., *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Kraków 1993.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1: *Traktaty I–VI*, Lublin 2012.
- Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*.
- Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*.
- Benedykt XVI, Audiencja generalna „Tak” powiedziane Bogu szczytem wolności (1.02.2012), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 4 (2012), s. 44–46.
- Blaauw M., *The Nature of Divine Revelation*, „The Heythrop Journal” 50/1 (2009), s. 2–12.
- Borto P., Kudasiewicz J., *Aktualność teologiczno-pastoralna Konstytucji o Objawieniu Bożym*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 5 (2006), s. 371–402.
- Cantalamesa R., *Pieśń Ducha Świętego. Rozważania na temat „Veni Creator”*, tłum. M. Przechowski, Warszawa 2003.
- Childs B.S., *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970.
- Childs B.S., *Biblical Theology of the Old and New Testament: Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1993.
- Congar Y., *Słowo i tchnienie*, tłum. M. Jagielski, Kraków 2018.
- Czaja A., *Naczelna zasada i przewodnie idee teologii Josepha Ratzingera*, „Forum Teologiczne” 8 (2007), s. 5–18.
- Douglass S., *Theology of the Gap: Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*, Berlin–New York 2005.
- Enns P., *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids 2015.

- Fitzmyer J.A., *The Biblical Commission and Christology*, „Theological Studies” 46/3 (1985), s. 407–479.
- Flis J., *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011.
- Forté B., *Kościół ikoną Trójcy Świętej. Zarys eklezjologii*, tłum. A. Nowicki, Wrocław 1991.
- Gadenz P.T., *Magisterial Teaching on the Inspiration and Truth of Scripture: Precedents and Prospects*, „Letter & Spirit” (2010) nr 6, s. 67–91.
- Goldingay J., *Models for Interpretation of Scripture*, Toronto 2004.
- Goldingay J., *Natchnienie*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, R.J. Coggins, J.L. Houlden (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), tłum. B. Widła, Warszawa 2005, s. 611–613.
- Góźdz K., *Istota Kościoła według Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” 11/1 (2017), s. 5–15.
- Guardini R., *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 1999.
- Hahn S., *Letter and Spirit: From Written Text to Living Word in the Liturgy*, New York 2005.
- Hahn S., *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2021.
- Hahn S., *Worship in the Word: Toward a Liturgical Hermeneutic*, „Letter & Spirit” 1 (2005), s. 101–136.
- Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses*, [w:] *Patrologia Graeca* 7, col. 433–1224.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018.
- Jan Damascęński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969.
- Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, [w:] *Patrologia Graeca* 94, col. 790–1228.
- Kasper W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2009.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” (O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła)*, Kraków [b.r.].
- Ladaria L.F., *Słowo wcielone i Duch Święty w dziele zbawienia*, [w:] Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”. Tekst i komentarze*, tłum. J. Królikowski, Poznań 2006, s. 62–74.
- Leks P., *„Słowo Twoje jest prawdą...”*. Charyzmat natchnienia biblijnego, Katowice 1997.
- Levering M., *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014.
- Levering M., *The Inspiration of Scripture: A Status Quaestionis*, „Letter & Spirit” 6 (2010), s. 281–314.
- Linke W., *Logos Wcielony i słowo przepowiadane. Teologia Słowa Bożego i praktyka przepowiadania Słowa Bożego w Verbum Domini*, *Lumen fidei i Evangelii gaudium*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 28/1 (2015), s. 104–123.
- Liszka P., *Duch Święty twórcą Kościoła. Ujęcie personalistyczne integralne*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2 (2011), s. 175–182.
- Malina A., *Ewangelia według świętego Marka. Rozdziały 1,1–8,26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013.
- Malina A., *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018.
- Mickiewicz F., *List św. Judy. Drugi List św. Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), tłum. J. Bielecki, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, J. Królikowski (red.), Kraków 2000, s. 111–132.

- Müller G.L., *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998.
- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- Muszyński H., *Charyzmat natchnienia biblijnego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, J. Szlaga (red.), Poznań 2008, s. 17–68.
- Nastalek J., *Słowo i tchnienie. Konieczność duchowości inkarnacyjnej*, [w:] *Współczesne oblicza duchowości. Nova et vetera*, B. Ferdek, P. Beyga (red.), Wrocław 2020, s. 115–128.
- O'Collins G., *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018.
- O'Collins G., *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. J. Pocię, Kraków 2009.
- O'Collins G., *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God's Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016.
- Papieska Komisja Biblijna, *Biblia i chrystologia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3 (1988), s. 185–226.
- Papieska Komisja Biblijna, Instrukcja w sprawie historyczności Ewangelii *Sancta Mater Ecclesia*, tłum. A. Klawek, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1964), s. 197–207.
- Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2014.
- Pokrywiński R., *Objawienie Boże a praxis*, Pelplin 2022.
- Proniewski A., *Hermeneutyczne aspekty pneumatologii*, [w:] *Duch Kościoła – Kościół Ducha*, A. Proniewski (red.), Białystok 2014, s. 156–180.
- Rahner K., *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, tłum. A. Morawska, [w:] *Biblia dzisiaj*, J. Kudasiewicz (red.), Kraków 1969, s. 189–197.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. M. Górecka, W. Szymona, seria: *Opera omnia* 6/1, Lublin 2015.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. W. Szymona, seria: *Opera omnia* 6/2, Lublin 2015.
- Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tłum. W. Szymona, seria: *Opera omnia* 8/1, Lublin 2013.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, tłum. E. Grzesiuk, seria: *Opera omnia*, 7/2, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tłum. W. Szymona, seria: *Opera omnia* 11, Lublin 2012.
- Ratzinger J., *Wiara w Pismo i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, seria: *Opera omnia* 9/1, Lublin 2018.
- Rosik M., *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009.
- Scheffczyk L., *Sacred Scripture: God's Word and the Church's Word*, „Communio” English Edition 1 (2001), s. 26–41.
- Schönborn C., *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia*, współpr. M. Konrad, H.P. Weber, tłum. L. Balter, Poznań 2002.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. 2, Warszawa 2010.
- Słomka J., *Ireneusz i przebóstwienie człowieka*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 42/1 (2009), s. 97–104.
- Sobór Konstantynopolitański III, *Wykład wiary*, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II*,

- Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 308–323.
- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*.
- Sokolowski R., *Eucharistic Presence: A Study in the Theology of Disclosure*, Washington 1994.
- Sokolowski R., *God's Word and Human Speech*, „Nova et Vetera” English Edition 11/1 (2013), s. 187–210.
- Sosnowski A., *Świętość i święci w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Żmigród 2021.
- Sparks K.L., *Sacred Word, Broken Word: Biblical Authority and the Dark Side of Scripture*, Grand Rapids 2012.
- Strzelczyk G., *Sakrament Eucharystii*, [w:] *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, K. Porosło, R.J. Woźniak (red.), Kraków 2018, s. 347–387.
- Szymik J., *Logikelaireia – istota służby Bożej według J. Ratzingera / Benedykta XVI*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 32 (2012), s. 131–141.
- Szymik S., *Słowo i Duch Chrystusa. Charyzmat natchnienia biblijnego odczytany w kluczu chrystologicznym*, [w:] *Scripturae sacrae propagator. Księga wydana z okazji 80. rocznicy urodzin ks. profesora Janusza M. Czerskiego*, K. Ziaja (red.), Opole 2015, s. 215–230.
- Świerżawski W., *Hermeneutyka w liturgii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 24/2–3 (1971), s. 131–147.
- Tarocchi S., *Jesus Christ and Contemporary Bible Teaching: Questions about the Jesus of History*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 28/1 (2020), s. 7–22.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–III, Torino 1962–1963.
- Vanhoozer K.J., *Ascending the Mountain, Singing the Rock: Biblical Interpretation Earthed, Typed, and Transfigured*, „Modern Theology” 28/4 (2012), s. 781–803.
- Witczyk H., *Natchnienie, prawda, zbawienie*, Poznań 2020.
- Work T., *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002.
- Woźniak R.J., *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Kraków 2022.
- Zatwardnicki S., *Katafaticzność i apofaticzność słowa Bożego w świetle misterium Wcielenia*, „Collectanea Theologica” 92/4 (2022), s. 39–92.
- Zatwardnicki S., *Natchnienie w diachronicznie ujmowanym Ciele Chrystusa. Przyczynek do eklezjologii natchnienia*, „Roczniki Teologiczne” 69/2 (2022), s. 125–144.
- Zatwardnicki S., *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*, Lublin 2022.
- Zatwardnicki S., *The “Just Once” and “Once for Ever” of the Word of God*, „Collectanea Theologica” 1 (2022), s. 89–112.

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI (DR HAB.) – adiunkt na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Sekretarz redakcji „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Wykładowca, publicysta, autor wielu artykułów oraz dwudziestu dwóch książek; ostatnio wydana: *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera* (Lublin 2022). Członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków w Polsce oraz Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Zaangażowany w działalność ewangelizacyjno-formacyjną.

Cristian Mendoza

Pontificia Università della Santa Croce, Italy
cmendoza@pusc.it
ORCID: 0000-0002-1496-3743

Via Veritatis: Learning to Trust with John Henry Newman

Via Veritatis: nauka zaufania z Johnem Henrym Newmanem

ABSTRACT: This work summarizes the moments in which John Henry Newman experienced a personal conversion, which led him to a greater trust in Providence. As he writes, these moments became a kind of manifestation of God's truth in his life. The first moment occurred when, at the age of fifteen, he came to know that God was constantly with him. He grew aware of a second conversion, when he experiences the weakness and death of his sister, which compelled him to move away from the intellectual perfectionism of the evangelical faith he professed. The third moment came after the rejection of the Oxford Movement, when Newman arrived at the conclusion that it was not the Anglican Church, but the Catholic Church, that possessed all of Christian truth and tradition. Finally, the fourth moment of conversion emerged in Newman's Catholic period, when he was confronted with the definition of papal infallibility and showed himself to be in some contradiction with the authority of the Church. These moments allowed us to define the concept of trust in Newman's teachings and life. We follow this author in his itinerary of reflection to underline that, although in the Catholic Church trust is related to faith and is observed in pastors, this trust is never contrary nor subjected to reason.

KEY WORDS: John Henry Newman, Conscience, Conversion, Trust, Truth, Oxford Movement, Anglican Church, Catholic Church

ABSTRAKT: Artykuł przedstawia najważniejsze doświadczenia osobistego nawrócenia Johna Henry'ego Newmana, które doprowadziły go do większego zaufania Opatrzności. Jak sam pisze, doświadczenia te stały się swoistą manifestacją Bożej prawdy w jego życiu. Pierwsze doświadczenie miało miejsce, gdy w wieku piętnastu lat uświadomił sobie, że Bóg jest stale przy nim. Drugi moment nawrócenia nastąpił, gdy doświadczył słabości i śmierci swojej siostry, co zmusiło go do odejścia od intelektualnego perfekcjonizmu wyznawanej wiary ewangelicznej. Trzeci ważny moment pojawia się po odrzuceniu ruchu oksfordzkiego, kiedy Newman dochodzi do wniosku, że to nie Kościół anglikański, lecz Kościół katolicki posiada całość chrześcijańskiej

prawdy i tradycji. Wreszcie czwarte doświadczenie przychodzi w okresie katolickim Newmana, kiedy po konfrontacji z definicją nieomyślności papieskiej odkrywa, że stoi w pewnej sprzeczności z autorytetem Kościoła. Wymienione doświadczenia pozwoliły zdefiniować pojęcie zaufania w nauczaniu i życiu Newmana. Podążamy za tym autorem na trasie jego refleksji, aby podkreślić, że chociaż w Kościele katolickim zaufanie jest związane z wiarą i postawą pasterzy, to jednak nigdy nie jest ono ani sprzeczne z rozumem, ani mu podporządkowane.

SŁOWA KLUCZOWE: John Henry Newman, sumienie, nawrócenie, zaufanie, prawda, ruch oksfordzki, Kościół anglikański, Kościół katolicki

Introduction

When Homer had to tell the story of his life, he decided to write an account of a long journey. The *Odyssey* is a tale of a long journey through Homer's life written in 24 books. He wanted to tell the world about the cities he visited and the adventures he had had in his life to encourage us on our own life's journey. It is remarkable that to tell the story of his life, Homer needed to sing. If we wanted to give account of the life of John Henry Newman, we would need more than twenty-four books. Most of the books already exist, thanks to Newman himself. What is interesting, however, is that, to recount the life of this saint, we would not need to sing, but rather think and pray.

Cardinal Newman was a man endowed with many talents. Someone who received from God a brilliant intelligence and endless patience. He was joyful in his own way and able to transmit to others a kind of peace and serenity that is the fruit of feeling elevated in the presence of God. John Henry Newman's conversion did not only occur in one moment of his life, although on the night of October 8, 1845, Newman experienced a great moment of grace through a confession at Littlemore, which was decisive.¹ His conversion was an ongoing work of God that manifested itself from time to time in his writings. In the metaphor of maritime navigation, Newman's conversion is like a hidden and powerful water current that constantly pushes him towards the truth, and which from time to time we can observe in specific events.

We will speak here of some of these events, which are like an inevitable path to discover the meaning and importance that this kind of continuous conversion had in Newman's life. Before providing a chronological description of these conversion moments, we will define the macro approach to John Henry

¹ Cf. W. Meynell, *Cardinal Newman*, chapter 3: *Littlemore and Conversion*, <https://newmanreader.org/biography/meynell/chapter3.html> [access: 9.06.2022].

Newman's conversion.² The selected texts on Cardinal Newman's thought correspond to our intention to demonstrate the unity between the search for truth and trust in God. We have chosen them to indicate that it is not possible to build up institutional trust within the Church without first seeking a personal search for truth.

Newman's Conversion

To convert means to change. The Latin word "convertere" is used to express movement from one place to another and to indicate that we have taken a new route while sailing or riding. The human being naturally changes his route when he finds a path towards the good. What we do not always consider is that the good that human beings naturally seek is not good because it is desired; conversely, it is desired because it is good. So, "water is not good because animals are thirsty, rather animals become thirsty because water is good for them. Nature gives them thirst in order to ensure that they attain this good."³

The good that John Henry Newman sought throughout his life was the truth about God and about himself. That desire for truth was not good for him because he desired it, but it is good for everyone because every human being naturally needs truth. St Augustine said that everyone loves the truth because even those who are willing to lie do not want to be lied to. That desire, moreover, increases with the experience of possessing the truth. As Waldstein observes,

before desiring a good, I have to know it in some way. If Tom had never tasted candy, he would never have desired it. If Romeo had never seen Juliette, he never would have desired her. If Socrates had not understood to some extent what wisdom was, he would not have desired it. The good is desirable as known, and therefore as long as it is unknown it is powerless to cause desire.⁴

Newman saw wisdom and truth within himself. We could say that in some way he knew that God was inviting him to understand the meaning of his own

² Two theological dissertations helped us in this paper: T.J. Wratkowski, *Truth, Error and Authority: A Study of Conscience in Blessed John Henry Cardinal Newman and its Application in the Writings of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, Rome 2018. The second one is: P. D'Souza, *Elements of Ecclesiology in St. John Henry Newman*, Rome 2020.

³ E. Waldstein. *The Good, the Highest Good and the Common Good*, <https://thejosias.com/2015/02/03/the-good-the-highest-good-and-the-common-good/> [access: 14.04.2022].

⁴ E. Waldstein. *The Good...*, op. cit.

life. This sense of truth was the good that he sought, that he knew, that led him to conversion. To study Newman's conversion means to be part of his life and also of his ideas. As Prof. Morales affirms,

the increasing reception to Newman's religious thought within the sphere of the Church draws the attention again to the events and drama of the life which holds the key to adequately interpreting his thinking. Newman's doctrine is intensely autobiographical, and the author never hides behind his ideas or words.⁵

Truth

John Henry Newman was born in 1801 to a young banker who would eventually make fortune in London.⁶ His father was detached from any religious feeling, being more inclined to practical things. His mother was a pious woman who taught him the truth of the Bible and put in John Henry an inclination towards God. "His religious upbringing was a conventional, non-sacramental middle-class one."⁷

God is with us, always

The first manifestation of the search for truth in John Henry's life emerged when he was only 16 years old. It was a deep awareness that God was with him, and that he could not exist without God. By his character and upbringing, John Henry was far from being sentimental, so we can say that he grasped this truth rather in a deeply intellectual way. Pope Benedict XVI would describe this conversion in 2010, the year of Newman's beatification, by saying that at that moment Newman became convinced that what is most "real" is not the

⁵ J. Morales Marín, *John Henry Newman: La vida (1801–1890)*, Madrid 1990, p. 10. For the biography of John Henry Newman we are following the work of José Morales Marín. There are many other good biographies, for instance: I. Ker, *John Henry Newman: A Biography*, Oxford 1998; S. Guillely, *Life and Writings*, [in:] *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, I. Ker, T. Merrigan (eds.), Cambridge 2009, pp. 1–28; J.R. Velez, *Passion for Truth: The Life of John Henry Newman*, Charlotte 2014; however we consider this specific one as we think the author overall focuses on the spirit leading Newman to conversion.

⁶ Cf. J. Morales, *John Henry Newman*, op. cit., p. 17.

⁷ S. Guillely, *Life and Writings*, op. cit., p. 1.

immediately observable or calculable. It is “God and the soul, man’s spiritual identity” that comprise “what is genuinely real, what counts.”⁸

From that moment on it is God who takes central place in his life. That is why the young Newman obeys God in everything that he thinks God commands him to do and seeks to understand *divine rationale*.⁹ This conversion experience was so profound in Newman’s life that he would never doubt that God acted in his conscience, or rather, that his own conscience was a sure means to achieve God’s will. Newman tells us in his *Apologia*:

And I hold this still: I am a Catholic by virtue of my believing in a God; and if I am asked why I believe in God, I answer that it is because I believe in myself, for I feel it impossible to believe in my own existence (and of that fact I am quite sure) without believing also in the existence of Him, who lives as a Personal, All-seeing, All-judging Being in my conscience.⁹

This first conversion marked the course of Newman’s life. From then on, for him, the task was to see where to go (i.e., to know the good of truth at every step of his life) and to make it real (i.e., to act according to his own conscience to fulfil it in the best possible way). Conscience in Newman’s understanding was never a personal taste. He did not decide what to do to fulfil the commandment of conscience based on his own experience. Conscience was the extension of God’s action in him, it was as if Newman constantly asked for God’s guidance before acting.

With that profound conversion experience, the young Newman continued his studies at Oxford and was eventually accepted as a Fellow at Oriel College. By the time he was 24, he was ordained an Anglican priest and began teaching at one of the most famous universities in history.

After careful reflection of the intellectual terrain in which he found himself, Newman identified the pitfalls of Oxford ideas and sought to offer clarity in solving some common problems. One of the most important problems was a kind of anti-dogmatic attitude that reigned in the minds and hearts of students and teachers. The denial of all dogma as if it were not something imposed from above was at the heart of Oxford in the first half of the nineteenth century.

⁸ Cf. Benedict XVI, *Address on the Occasion of Christmas Greetings to the Roman Curia* (December 20, 2010), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html [access: 14.04.2022].

⁹ J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Ian Ker (ed.), London 1994, no. 182.

This intellectual attitude is called “Liberalism” in Newman’s writings. Without intending to describe a political or moral problem, by “Liberalism” he means the idea that each individual must find his own way to believe. Faith becomes nothing more than a series of intellectual arguments that we somehow understand but which have little to do with the knowledge of God.

God in dialogue with us

While teaching at Oxford, Newman discovered another manifestation of God’s truth in his life. The experience of his sister’s illness and death would leave a deep mark on his soul. Faith and his beliefs could not be called into question, but were to give meaning to life, becoming a source of consolation. The experience of weakness and death, mixed with Oxford ideas, gave rise to a great moment of truth in Newman’s life. To use a metaphor, it was happening in our author what happens to us when we cannot see hydrogen and oxygen in isolation because they are invisible. However, when they mix, they become water and constitute the basic element for life. Similarly, the Oxford ideas and the experience of vulnerability in Newman’s life had been invisible up to that point; but when they came together, they constituted the beginning of the long road to Catholicism undertaken by our future saint.

First, the experience of weakness led Newman to separate his intellectual perfection from his faith. Natural Law was not the same as Religion, God could reveal something beyond what we can perceive intellectually. Newman grasped this reality and his faith moved from an understanding that God was with him, to an understanding that God was personally addressing him. It was at this point in his life, in 1830, that he began to repeat the expression “faith is personal in character, as heart speaks to heart.”¹⁰

At Oxford, Newman pursued a series of studies that aimed at understanding faith through Tradition, which was in contrast to the Protestant affirmation of “sola scriptura” or the Bible alone. He delved into apostolic succession, that is, the way in which the Apostles transmitted their ministry to their successors in such an order that we can trace the chain of transmission from the episcopal consecration of each bishop up to one of the Apostles. Finally, Newman reflected on the separation of Church and State in society.

¹⁰ S. Guillely, *Life and Writings*, op. cit., p. 5. Cf. J.H. Newman, *The Religion of the Day*, [in:] *Parochial and Plain Sermons*, vol. 1, <https://www.newmanreader.org/works/parochial/volume1/sermon24.html> [access: 14.04.2022].

These were three revolutionary themes. Catholic theology would define these areas much later, judging the importance of the interpretation of the Bible and affirming that it must be read in the Tradition of the Church.¹¹ Likewise, Catholic theologians would work toward a better understanding of the relationship between Church and State. From the teachings of Pope Leo XIII (the so-called Leonine Magisterium) Catholic Theology defined the Church as the soul and the State as the body of the same person;¹² which ended up in the modern understanding of the relative autonomy of political and economic affairs.¹³

Thanks to these three fields of theological studies, Newman viewed the Anglican Church as a middle ground between two radical positions. Not a midpoint in the sense of mediocrity, but in the sense of being the highest point rising between two extremes, like an arch. One was represented by the Catholic Church, which – for Newman at that time – demanded the mental subjection of its faithful, with the other being represented by the Reformed Church which had bowed too much to modernity at the expense of the Christian faith. However, the imposition of faith and morals could not be accepted, so since in Oxford the Anglican Church was thought to be the most universal, it was necessary to prove it.

Newman therefore initiated the Oxford Movement “with the object of stressing the Catholic elements in the English religious tradition and of reforming the Church of England.”¹⁴ Maybe also in a way to defend his faith, stressing that it was the Catholic one; Catholic in the original sense, that is to say as he had thought until then: the one not directly referred to the Church of Rome, but the original and universal one. If the Anglican Church was the guardian of truth, liberalism had to be confronted. To confront Liberalism, Newman and his colleagues in the Oxford Movement began to compose anonymous writings which they called *Tractus*. The authorities of the University and some academics who read the publications of the Oxford Movement defined them as papist (an offensive word for a Roman Catholic) statements. It is in 1839, when

¹¹ Cf. Vatican Council II, Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei Verbum*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html [access: 14.04.2022].

¹² Cf. Leo XIII, Encyclical *Immortale Dei*, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html [access: 14.04.2022].

¹³ Cf. Vatican Council II, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html [access: 14.04.2022].

¹⁴ See: W.O. Chadwick, *St. John Henry Newman*, [in:] Britannica, <https://www.britannica.com/biography/Saint-John-Henry-Newman> [access: 9.06.2022].

Newman was almost forty years old, that he wrote a document in defence of the movement and signed it, showing that he was the author of most of the *Tractus*. Newman does this because he wants to emphasize that intellectual formation cannot take place in the absence of a true sense of morality. The liberal project separates the intellectuals from morality since, as Newman explains, for them: “Where power of intellect is, there need not be virtue; and that where right, and goodness, and moral greatness are, there need not be talent.”¹⁵

Truth and Tradition in the Catholic Church

The authorities of the University misinterpreted the theological formation offered by Newman and resolved to prompt him to leave Oxford voluntarily, so as not to fall into a conflict of conscience. Faced with the persecution on the part of the Anglican Church authorities and following the voice of his conscience, Newman decided to go on the mission to continue his studies. He decided to live in Littlemore, where he bought a house to pursue his theological reflections.

Newman had acquired a clear understanding of the Anglican Church as a middle way, but by 1841 he had changed his mind. He confessed that it was thanks to an article by Nicholas Wiseman in which our saint was struck by a phrase of Augustine: *securus judicat orbis terrarum* (the world judges with certainty). With these words in mind, Newman would later write: “By those great words of the ancient Father, interpreting and summing up the long and varied course of ecclesiastical history, the theory of the Via Media was absolutely pulverized.”¹⁶

It became clear to Newman that the Anglican Church was not the Catholicity that he had been looking for. He came to understand that truth was in the Catholic tradition while he had thought it was in the Anglican Church. He would explain later in the *Apologia* that in the end Rome’s plea “was catholicity while the Anglican was Antiquity.”¹⁷

Eventually he was confronted with a personal decision to be taken in light of his conscience. For Newman to make a decision in conscience is not a matter of personal taste as we have stressed before. Rather, it means that in his journey of reflection, he considers what he knows in the deepest sense of the concept

¹⁵ J.H. Newman, *Sermons Preached on Various Occasions*, vol. 1: *Intellect, the Instrument of Religious Training*, Westminster 1968, no. 1–14 (see also online: <https://www.newmanreader.org/works/occasions/sermon1.html> [access: 14.04.2022]).

¹⁶ J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, op. cit., no. 116.

¹⁷ J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, op. cit., no. 107.

which is to contemplate what God has shown him as truth. His obligation to truth in conscience is sometimes set against authority, in this case the authorities of Oxford and the Anglican Church. The break with Anglicanism was looming large because Newman understood that what he knew in conscience was not what authority asked him to believe. He would explain this in the *Apology* years later:

But I say clearly, that in the history of Arianism, the pure Arians were the Protestants, the semi-Arians were the Anglicans, and that Rome now was what it was then. The truth lay, not with the *Via Media*, but with what was called 'the extreme party.' As I am not writing a work of controversy, I need not enlarge upon the argument...¹⁸

It may be worthwhile to consider this moment carefully. The third manifestation of the truth that appears in Newman's conversion happens at this stage of his life, but it will continue until the end of his days. He is already a Fellow at Oriel College, Oxford. As an Anglican priest he chose celibacy under a personal vow. He developed the habit of looking backward to go forward, reading the Fathers of the Church to understand where Tradition would lead us in the future.

He arrives at a certainty proper to faith when he observes that the Catholic Church has maintained Tradition for centuries. To explain this intuition, he writes one of his most important theological works: *On the Development of Christian Doctrine*. As St. Thomas Aquinas shows, no one can advance without knowing in some way the goal for which he is heading. An archer can only shoot his arrow once he has seen the target. Similarly, Newman understood where the truth was and now needed to build a path to lead others there.

It will not be the only time in his life when the authority of the Church will contrast with what he thought to be the truth. At this time in his life this happened with the Anglican Church. Later the same will happen with the Oratory authorities. José Morales observes that the truths learned by Newman as a teenager remained impressed on his heart, with new and growing strength, thanks to the Holy Roman Church. For the saint, the Church had added to the simple Evangelicalism of his early teachers, but it had not obscured, dissolved or weakened any of his original faith, despite the difficulties.¹⁹

¹⁸ J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, op. cit., no. 134.

¹⁹ Cf. J.H. Newman, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. 31: *The Last Years: January 1885 to August 1890*, Ch.S. Dessain and T. Gornall (eds.), Oxford 1977, p. 189;

Newman is now at Littlemore. Leaving Oxford University behind, he can look back and realize that his thought preserves integrity. The education to which he aspired was an education that would enable the individual to understand the reality of faith in a unified way. Therefore, Theology is an essential part of education in a University. It is at this time that Newman receives a visit from a priest, who had the mission to carry out what we know today as ecumenism. The establishment of the new Catholic hierarchy in England, thanks to Pope Pius IX, is a moment of the rebirth of Catholicism. It happened thanks to the impulse of such characters as the Duke of Norfolk but also thanks to the zeal of some of the Catholic priests who had kept their faith and exercised their capacity for dialogue in this step of history.

The solitude of Littlemore was good food for thought for a soul like Newman. On the one hand, he considered how difficult it would be to become a Catholic. This is because he had considered the Catholic Church too devotional and much less intellectual than the Anglican. He would later explain in the *Apologia*, that “such devotional manifestations in honour of Our Lady had been my great crux as regards Catholicism.”²⁰

On the other hand, the strength of his thought and the sincerity of his reflections created in Newman a growing desire for conversion. He would explain it, “the simply question is, can I (it is personal, not whether another, but can I) be saved in the English Church? Am I in safety, were I to die tonight? Is it a mortal sin in me, not joining another communion?”²¹

Newman was not considering someone else’s situation simply because being a matter of conscience, no one could understand what was going on inside him. No one could explain what he knew. Knowledge is used here in the sense of revelation, of knowing what God is saying to him at this particular moment in his life. So, he asks to enter the Catholic Church and is received by Blessed Dominic Barberi on October 9, 1845.

He came, dripping wet from his journey through torrents of rain. ‘Remember the guard, sir,’ petitioned the streaming guard as the passenger alighted from the coach outside the ‘Mitre.’ ‘Yes,’ said the Father, much edified, ‘I will remember

J. Morales, *El significado de Newman en la Iglesia*, [in:] *Documentos de Antropología y Ética*, no. 14; see online: <https://www.unav.edu/documents/8871060/8964433/14-Newman+hoy.pdf> [access: 14.11.2022], pp. 14–23.

²⁰ J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, op. cit., no. 179.

²¹ J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, op. cit., no. 208.

you in my Mass.' Newman knelt before him. The Father bade the neophyte rise, 'conscious,' says one of his friends, 'of a great miracle of grace.'²²

Conscience and Authority

It is at this moment that his conversion took on its deepest meaning. While Newman was not attracted to Rome, his friends did not understand him. He moved away from St. Mary's where he preached for so many years, lost his Oxford friends and the respect of so many intellectuals of his time. All this detachment to turn towards the truth he found in the Church of Rome. His conversion was not a culture war, as he wrote then: "I have been in perfect peace and contentment; I never have had one doubt."²³ Perhaps that is why he would write years later, thinking about that moment in his life: "Ten thousand difficulties do not make one doubt, as I understand the subject; difficulty and doubt are incommensurate."²⁴

Newman is now a Catholic. His conversion was the fruit of the realization that God had been with him since he was sixteen years old. It was also the result of having grasped the need for dialogue with God, occasioned by the experience of the weakness and death of his sister. Now that he opted for the truth and not for the guidance of the Oxford leaders, he attained a great inner peace. His conversion was the result of putting on one of the scales what his conscience told him and on the other what authority asked of him. From this moment on, he would always choose to follow the inspirations of his conscience.

If he had not been so deeply sincere before God, this attitude could have fallen into self-pride. Or, if Newman had not been so intellectually precise, this attitude could also have been an absurd obstinacy. The talents God gave him allowed him to move quietly, according to his own character, creating an atmosphere of peace. Newman's conversion to the Catholic Church was very little noise, but a lot of light.

What does it mean to be Catholic? For Newman it meant to follow the path towards the truth, without denying the holiness of the Church of England, without criticizing the shortcomings he found in the Catholic Church itself. In this spirit he went to Rome, and there he found the affection of the Pope

²² W. Meynell, *Cardinal Newman*, chapter 3, op. cit.

²³ J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, op. cit., no. 214.

²⁴ J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, op. cit., no. 239.

and was impressed by the Oratory of St. Philip Neri. He decided then to found the Birmingham Oratory.

It was during these years as a Catholic that Newman was invited to be rector of the Catholic University of Dublin. In the four years that he spent there (1854–1858) he would elaborate on a series of lectures on his understanding of wisdom at a university.

Being a guide to others is, however, not an easy task. It is not even for those who have the ability to lead others towards well-defined organizational goals. Much less for those with an intellectual character and full of prudence, as Newman was. He was a professor and, therefore, a teacher. He was a deep thinker and so, making decisions means reflecting over and over again on the same subject. Guiding people is even more difficult. Newman enjoyed a sense of order and respect for silence and rules, which may not always be the case for all persons called to live a religious life. The same vocation might involve different talents. Newman would soon discover this and when the Oratory had to split, Newman sent some of his new disciples to London to start the Oratory there. Nor would he return to Dublin, where he spent much of his energies and perhaps also saw some of his dreams fulfilled.

We come to the last manifestation of the truth that we want to examine here. It occurred in the last years of Newman's active life, in the midst of internal difficulties due to the management of the Oratory, and at the height of external difficulties due to the reaction of Anglican intellectuals to the First Vatican Council. Newman was tired and alone. He faced criticism from his former friends of the Anglican era and also within the Catholic Church. It was at this time that he wrote an apologia for his life. In this long *Apologia pro vita sua*, Newman explained the different manifestations of the truth that had led him to conversion. It is as if he wanted to take his readers by the hand and walk through his life with them. In his Apologia, Newman put the same effort as Homer had done writing his Odyssey.

Newman is a Catholic not because he wants to be but because he knows he is. When he understood what it meant to be Catholic, he realized that he was a faithful member of the Catholic Church. The meaning of this catholicity is part of the tradition in which Newman had grown up; it was not about rejecting the Christian principles or holiness of the Church of England; nor was it about rejecting the best of the Anglican tradition. It was simply about discovering the roots of the faith and living in accordance with what the Church had always been.

When Vatican Council I was convoked and Rome asked Newman for his opinion regarding the definition of Papal Infallibility, he stated that it was

“inopportune.”²⁵ Newman noted that it was inopportune to make the statement perhaps because he realized that papal infallibility in matters of faith and morals was the conclusion of careful reflection. Such reflection had never been done by the majority of the Church’s faithful. Newman’s response was not that papal infallibility is false, nor did he respond with a rejection of the solemn definition. He seems to have observed, however, that it was not the best time to make it clear, since modernity followed liberal sway and would not accept that definition. Which in the end was what happened.

In the end, Newman once again acted in accordance with his conscience, which allowed him to maintain his own peace. Interestingly, the ultimate recognition of his drive for truth came with the honour of being appointed as cardinal. This was an official recognition of his life and his contribution to the Church, something that was perhaps not accepted by all within the Church, but which the Pope wanted. This honour also changed the Anglican Church’s view of Newman. He then became a public intellectual star, and so at Oxford he experienced some of the best, and last, moments of his life. Lecturing again at St Mary’s and Oriel College was remarkable for the former professor who had been called to be a papist.

Trust in John Henry Newman

At the beginning of our exposition we said that Newman was a seeker of truth. The great good to which he devoted his whole life was truth. The intense longing for it led Newman to conversion; this desire was a talent he had received and retained to the end of his life. Had he remained simply on high intellectual ground, Newman would only have been a great Christian thinker. His beatification and canonization tell us, that his is an exemplary life leading to heaven. His conviction may be worthy of consideration: to know that God is always with us. To know that God dialogues with us. To know that the truth is in the Catholic tradition that subsists also in other Christian confessions. Finally, to know that authority is like the fire that purifies our conscience.

If conscience is the manifestation of God’s truth in us, then authority acts in a powerful way, cleansing that truth and making it shine. This is what Newman wrote at the end of his life to the Duke of Norfolk:

²⁵ Cf. S. Guilley, *Life and Writings*, op. cit., p. 22.

the rule and measure of duty is not utility, nor expedience, nor the happiness of the greatest number, nor State convenience, nor fitness, order, and the *pulchrum*. Conscience is not a long-sighted selfishness, nor a desire to be consistent with oneself; but it is a messenger from Him, who, both in nature and in grace, speaks to us behind a veil, and teaches and rules us by His representatives.²⁶

With Newman we can understand that the life of one who knows his weakness and knows God's Revelation leads to trust. Seeking truth in Newman's approach is neither self-pride nor obstinacy. It is about trust, not in the representatives of authority themselves, but in the Authority they represent. Trust is never just a concept and Newman, who could never be accused of being sentimental, understood it, taught it and lived it first-hand.

If the cause of these emotions does not belong to this visible world, the Object to which his perception is directed must be Supernatural and Divine; and thus the phenomena of Conscience, as a dictate, avail to impress the imagination with the picture of a Supreme Governor, a Judge, holy, just, powerful, all-seeing retributive, and is the creative principle of religion, as the Moral Sense is the principle of ethics.²⁷

Trust in Newman's thought is a concept anchored in trust in God. Knowing that justice is never complete on earth allows us to be as just as possible to ourselves and others while we live in this world.

Conclusions

In this article we have traced an itinerary of St John Henry Newman's conversion in three moments: his decision to become an Anglican priest, his passage to the Catholic Church and his active participation as a Catholic intellectual at Oxford, at the University of Dublin and in accepting his title of Cardinal. Our intention in describing each of these steps in the life of this English saint was to show that Newman knew how to combine deep intellectual reflection

²⁶ J.H. Newman, *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk, on Occasion of Mr. Gladstone's Expostulation of 1874*, [in:] *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, vol. 2, London 1914, p. 248 (see also online: <https://www.newmanreader.org/works/anglicans/volume2/gladstone/index.html> [access: 14.04.2022]).

²⁷ J.H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, South Bend 2003, p. 101 (see also online: <https://www.newmanreader.org/works/grammar/index.html> [access: 14.04.2022]).

with an intense spiritual life. This is crystallized in his well-known expression: one heart speaks to another (*cor ad cor loquitur*).

The life of this saint, like that of many other saints in the Church, indicates that the contemplative path leads more directly, almost like a shortcut, to the truth. Theological science – which demands clear reasoning and precise language – reaches the truth, only with more effort and more time. These are not contradictory paths, much less opposing ones, but simply two forces that push the Christian faithful in the same direction, but with different intensities and along different paths.

The way in which our saint promotes his own spiritual life leads him naturally to a more attentive intellectual reflection. This allows us to conclude that, also for Newman, the path to God is given in a connatural way, as St. Thomas Aquinas had pointed out centuries ago. That is to say, saints like Newman know reality under God's way of knowing not because they have a perfect and total knowledge that is proper to God alone, but as one who observes the world with the eyes of a friend: by connaturality. This way of reasoning, which we observe in Newman, discovers in the different opinions of others some elements of truth precisely because it is a dialogue between the human being and the Creator, which goes beyond human reasoning. Arguments about truth can be seen from different perspectives, but if it is seen – as far as possible – from the Creator's point of view, then it is possible to perceive elements of good and truth in all that exists. Newman was a serious seeker of truth who never scorned those who, like him, sincerely sought divine revelation.

We have therefore proposed to underline that the subtle attention to the divine and the respect for the reasoning of others make John Henry Newman a figure of special importance for the dialogue that the Church wishes to maintain with the contemporary world. This would be the third conclusion of our study: Newman has the conviction to live by a truth that he has received, but which he has not mastered, so he tries to purify it and to understand it better and better. Hence, as he became a figure of prominence, his attentive care to preserve the truth leads him to avoid direct confrontation, without renouncing to seriously affirm what has been believed by all, always and in all times. Any faithful of the Church who wishes – from an intellectual perspective – to give reasons for his faith can always turn to the example and writings of St John Henry Newman.

References

- Benedict XVI, *Address on the Occasion of Christmas Greetings to the Roman Curia* (December 20, 2010), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html [access: 14.04.2022].
- Chadwick W.O., *St. John Henry Newman*, [in:] Britannica, <https://www.britannica.com/biography/Saint-John-Henry-Newman> [access: 9.06.2022].
- D'Souza P. *Elements of Ecclesiology in St. John Henry Newman*, Rome 2020.
- Guilley S., *Life and Writings*, [in:] *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, I. Ker, T. Merrigan (eds.), Cambridge 2009, pp. 1–28.
- Ker I., *John Henry Newman: A Biography*, Oxford 1998.
- Leo XIII, Encyclical *Immortale Dei*, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html [access: 14.04.2022].
- Meynell W., *Cardinal Newman*, chapter 3: *Littlemore and Conversion*, <https://newmanreader.org/biography/meynell/chapter3.html> [access: 9.06.2022].
- Morales Marín J., *El significado de Newman en la Iglesia*, [in:] *Documentos de Antropología y Ética*, no. 14, <https://www.unav.edu/documents/8871060/8964433/14-Newman+hoy.pdf> [access: 14.11.2022], pp.14–23.
- Morales Marín J., *John Henry Newman: La vida (1801–1890)*, Madrid 1990.
- Newman J.H., *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk, on Occasion of Mr. Gladstone's Exposition of 1874*, [in:] *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, vol. 2, London 1914, p. 248 (see also online: <https://www.newmanreader.org/works/anglicans/volume2/gladstone/index.html> [access: 14.04.2022]).
- Newman J.H., *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, South Bend 2003 (see also online: <https://www.newmanreader.org/works/grammar/index.html> [access: 14.04.2022]).
- Newman J.H., *Apologia pro vita sua*, Ian Ker (ed.), London 1994.
- Newman J.H., *Letters and Diaries XXXI*, <https://www.newmanreader.org/works/> [access: 9.06.2022].
- Newman J.H., *Sermons Preached on Various Occasions*, vol. 1: *Intellect, the Instrument of Religious Training*, Westminster 1968 (see also online: <https://www.newmanreader.org/works/occasions/sermon1.html> [access: 14.04.2022]).
- Newman J.H., *The Religion of the Day*, [in:] *Parochial and Plain Sermons*, vol. 1, <https://www.newmanreader.org/works/parochial/volume1/sermon24.html> [access: 14.04.2022].
- Vatican Council II, Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei Verbum*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html [access: 14.04.2022].
- Vatican Council II, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html [access: 14.04.2022].
- Velez J.R., *Passion for Truth: The Life of John Henry Newman*, Charlotte 2014.
- Waldstein E., *The Good, the Highest Good and the Common Good*, <https://thejosias.com/2015/02/03/the-good-the-highest-good-and-the-common-good/> [access: 14.04.2022].
- Wratkowski T.J., *Truth, Error and Authority: A Study of Conscience in Blessed John Henry Cardinal Newman and its Application in the Writings of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, Rome 2018.

CRISTIAN MENDOZA (REV. PROF.) – holds the position of associate professor of Catholic Social Doctrine in the School of Theology at the Pontifical University of the Holy Cross in Rome. He teaches likewise at the School of Church Communications a course regarding the economic dimension of the Catholic Church. He is Visiting Scholar of IPADE Business School. Since 2006, he has been a member of the Holy Cross Promotion and Development Department and serves as a liaison in Rome for various foundations and sponsoring associations in Belgium, Chile, Colombia, France, Mexico, the United States and Spain. He was Resident Fellow at the Harvard Divinity School. He is a Catholic priest incardinated in the Prelature of Opus Dei.

Małgorzata Pagacz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska
mmpagacz@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4504-9142

Zwiastowanie Maryi (Łk 1,26–38) jako paradygmat powołania do życia konsekrowanego w świetle myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI

**The Annunciation of Mary (Lk 1:26–38)
as a Paradigm of Vocation to Consecrated Life in the Light
of Joseph Ratzinger/Benedict XVI's Thought**

ABSTRACT: This article presents the Annunciation of Mary (Lk 1:26–38) as a paradigm of vocation to consecrated life in the light of Joseph Ratzinger/Benedict XVI's thought. The specificity of the call to the exclusive love of Christ and service to Him in the Church by the evangelical counsels can be understood more deeply in relation to the Annunciation. A vocation to the consecrated life arises from the initiative of God alone and is a gift of His infinite love; is a positive response to God's invitation to free oneself from the limitations of one's own will, from ideas of self-fulfilment, from disordered tendencies, in order to immerse oneself in the will of God and let oneself be led by it. Benedict XVI encourages consecrated persons to go back, like Mary who vividly remembers the event of the Annunciation, to that decisive event in their lives, to remember their "first love," the essential beginning of their way of life totally dedicated to God. The life of those devoted to God must be permeated by faith and fidelity to God, according to the "yes" they have said to Him. The event of the Annunciation of Mary can be a model, a type in discerning a vocation to consecrated life.

KEYWORDS: consecrated life, Joseph Ratzinger/Benedict XVI, Mary, vocation

ABSTRAKT: Artykuł przedstawia wydarzenie zwiastowania Maryi (Łk 1,26–38) jako paradygmat powołania do życia konsekrowanego w świetle myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Specyfikę wezwania do wyłącznej miłości Chrystusa i służby Jemu w Kościele na drodze rad ewangelicznych można pełniej zrozumieć w odniesieniu do zwiastowania. Powołanie do życia konsekrowanego rodzi się z wyłącznej inicjatywy Boga i jest dziełem Jego nieskończonej miłości; jest pozytywną odpowiedzią Bogu na

Jego zaproszenie do wyzwolenia się z ograniczeń własnej woli, z idei samorealizacji, z uczuć nieuporządkowanych, aby zanurzyć się w wolę Boga i dać się przez nią prowadzić. Benedykt XVI poleca osobom konsekrowanym, by – tak jak Maryja żywo zachowująca w pamięci wydarzenie zwiastowania – wracały do wydarzenia decydującego o kształcie ich życia, by pamiętały o „pierwszej miłości”, o istotnych początkach ich drogi życia całkowicie oddanego Bogu. Egzystencja osób poświęconych na własność Boga ma być przeniknięta wiarą i wiernością Bogu, zgodnie z wypowiedzianym Jemu „tak”. Wydarzenie zwiastowania Maryi może być wzorem, typem w rozeznawaniu powołania do życia konsekrowanego.

SŁOWA KLUCZOWE: życie konsekrowane, Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, Maryja, powołanie

Wstęp

Jednym z istotnych wyzwań, przed którymi współcześnie stoją ludzie wierzący, jest zdolność rozeznawania, dokonywania odpowiedzialnych wyborów i przyjęcia ich konsekwencji. Według spostrzeżenia Marko Ivana Rupnika problemem

dzisiejszej kultury nie jest ani nauka, ani ekologia, ani nawet etyka, lecz duchowość: brak umiejętności rozeznawania, za którymi myślami należy pójść i je rozwijać, których intuicji słuchać, które uczucia pielęgnować, które sprawy są naprawdę doniosłe¹.

Wspomniana trudność sprawia, że rozpoznanie powołania pochodzącego od Boga – a tym bardziej udzielenie na nie pozytywnej odpowiedzi – staje się dla niektórych niemożliwą do rozwiązywania enigmą, sferą zasłoniętą przez własne zagubienie, niepewność, obawy lub iluzje. Rzeczywistość powołania chrześcijańskiego, w tym zwłaszcza powołania do życia konsekrowanego, domaga się pogłębionej refleksji. Specyfikę wezwania do wyłącznej miłości Chrystusa i służby Jemu w Kościele na drodze rad ewangelicznych można pełniej zrozumieć w odniesieniu do wydarzenia zwiastowania (Łk 1,26–38). We współczesnym nauczaniu Kościoła osoby konsekrowane są wielokrotnie przynaglane, by wraz z Maryją rozważały tajemnicę wybrania przez Boga. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie wydarzenia zwiastowania Maryi jako wydarzenia typicznego dla

¹ M.I. Rupnik, *Jak znaleźć swoje miejsce w życiu*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2008, s. 7. Obecnie na pilną potrzebę postawy rozeznawania zwraca także uwagę papież Franciszek. Zob. Franciszek, Adhortacja *Gaudete et exsultate*, nr 166–176.

powołania do życia konsekrowanego na podstawie myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

Zwiastowanie Maryi w ujęciu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI

Zwiastowanie, o którym opowiada św. Łukasz na początku swojej Ewangelii, jest wydarzeniem skromnym i ukrytym, gdyż oprócz Maryi nikt o nim nie wiedział, nikt nie był jego świadkiem². Bóg posłał anioła Gabriela do małego miasta Nazaret, nieznanego Pismu Świętemu, do młodej nieznannej dziewczyny. Wydarzenie to naznaczone było pokorą i ukryciem, zupełnie inaczej niż w przypadku zwiastowania narodzin Jana Chrzciciela jego ojcu Zachariaszowi, kapłanowi, który otrzymał orędzie w świątyni podczas liturgii³. Benedykt XVI szczegółowo omawia i analizuje zwiastowanie Maryi. Młoda kobieta usłyszała słowa pozdrowienia, ale nie zwyczajne hebrajskie *shalom* („pokój tobie”), lecz greckie *chaire* („bądź pozdrowiona”, „raduj się”). Pozdrowienie *chaire* wyraźnie wskazuje na związek radości z łaską. Od tego pozdrowienia, wyrażającego najgłębszą radość, zaczyna się we właściwym sensie Nowy Testament. Słowo „raduj się”, zaczerpnięte ze Starego Testamentu (zob. So 3,14–17), stanowi ponadto wyraz ciągłości biblijnej historii zbawienia. A zatem już w wydarzeniu zwiastowania obecne jest podstawowe słowo, którym określa się całe chrześcijańskie głoszenie: *Evangelium* („radosna nowina”)⁴. Papież wskazuje, że patrząc na zwiastowanie w świetle Starego Testamentu, Maryja „ukazuje się jako żywy namiot Boga, w którym chce On na nowy sposób zamieszkać pośród ludzi”⁵. Słowa anioła zakorzenione są w starotestamentalnej pobożności, jednak ją przeekraczają, a nowa sytuacja nadaje im nowy realizm, nieprzewidywaną wcześniej głębię treści i mocy⁶.

Benedykt XVI zachęca – zwłaszcza młodych – do tego, by wejść głębiej w tę scenę, zastanawiając się nad przeżyciami Maryi, wyobrażając sobie, jak

² Zob. Benedykt XVI, *Maryja prowadzi nas drogą wierności*, 20.07.2008, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/modlitwy/ap_sdm2008_randwick_20072008.html [dostęp: 10.01.2022].

³ Zob. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012, s. 35.

⁴ Zob. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., s. 41–44; J. Ratzinger, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 55–56.

⁵ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., s. 45.

⁶ Zob. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., s. 45–46.

Ona musiała się w tej sytuacji czuć⁷. Była młodą dziewczyną, a Pan Bóg wezwał Ją, by w bardzo szczególny sposób, wymagający od Niej wielkodusznego daru z siebie, oddała Mu swe życie, swą przyszłość kobiety i matki. Papież zauważa, że w odpowiedzi Maryi danej aniołowi można wyróżnić trzy etapy. Pierwsza reakcja Maryi na usłyszane słowa to zatrwożenie i zamyślenie⁸. Maryja czuła się załęczniona, całkowicie poruszona tym, co miało Ją spotkać⁹. Jej reakcja była jednak inna niż reakcja Zachariasza, na którego padł strach (zob. Łk 1,12). Dziewica z Nazaretu zmieszała się, potem jednak nie było już w tym zaniepokojenia, lecz wewnętrzne rozważanie usłyszanych słów: Maryja zastanawiała się, prowadziła dialog sama ze sobą, który w rzeczywistości był wewnętrznym mocowaniem się ze słowem¹⁰. Benedykt XVI tak podsumowuje ten pierwszy etap odpowiedzi:

Maryja nie pozostaje w swej reakcji przy początkowym zaniepokojeniu bliskością Boga w Jego aniele, lecz usiłuje zrozumieć. Okazuje się więc niewiastą odważną, która nawet w obliczu czegoś niesłychanego zachowuje się roztropnie. Jednocześnie widzimy Ją jako niewiastę prowadzącą bogate życie wewnętrzne: kontroluje swe serce i rozum oraz próbuje poznać kontekst i całość orędzia Bożego¹¹.

Drugi etap w odpowiedzi Maryi to rozważanie i dialog z aniołem. Posłaniec Boży, dostrzegając Jej zmieszanie, starał się natychmiast Ją uspokoić: „Nie bój się, Maryjo” (Łk 1,30). Oświadczył Jej, że została wybrana na matkę Syna Bożego. Wobec tego Maryja nie zareagowała powątpiewaniem, jak Zachariasz, ale zapytała wprost: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?” (Łk 1,34). Nie postawiła pytania „czy”, lecz pytanie „jak” dotyczące spełnienia się obietnicy, gdyż nie widziała sposobu jej realizacji. Benedykt XVI pokazuje, że nowożytna egzegeza nie potrafi przekonująco wyjaśnić znaczenia tego pytania Maryi – zdanie to pozostaje tajemnicą¹². Anioł oznajmił Maryi, że zostanie matką nie w normalny sposób, ale przez moc Ducha Świętego: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego okryje Cię cieniem” (Łk 1,35). Papież podkreśla tu istotne znaczenie działania Ducha Świętego, który zstępując na Maryję, sprawił, że stała się Ona matką, Jej łono było miejscem przebywania Syna Bożego. Duch Święty dał Jej zarazem siłę i odwagę, by odpowiedziała na Boże wezwanie:

⁷ Zob. Benedykt XVI, *Maryja prowadzi nas...*, dz. cyt.

⁸ Zob. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., s. 49.

⁹ Zob. Benedykt XVI, *Maryja prowadzi nas...*, dz. cyt.

¹⁰ Zob. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., s. 50.

¹¹ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., s. 50.

¹² Zob. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., 51–52.

„To Duch pomógł Jej zrozumieć wielką tajemnicę, która miała się przez Nią wypełnić. To Duch ogarnął Ją swą miłością”¹³. Doświadczenie, którym Maryja została obdarowana, było pozwoleniem Duchowi Świętemu na Jego działanie w Niej samej i w Jej dalszej historii.

Trzeci etap to istotna odpowiedź Maryi, wypowiedziane przez Nią „tak” i nazwanie siebie służebnicą Pańską. Maryja powiedziała: „Niech mi się stanie według słowa twego” (Łk 1,38). Ta dobrowolna i pokorna odpowiedź wyrażała Jej wielkoduszne posłuszeństwo, w którym zapadła „najwznioślejsza decyzja ludzkiej wolności”¹⁴. Maryja stała się matką przez swoje „tak” dla działania w Niej Trójcy Świętej: „Przez Jej posłuszeństwo Słowo weszło w Nią i w Niej stało się płodne”¹⁵. Dziewica z Nazaretu poczęła za pośrednictwem ucha, czyli przez słuchanie, na co zwracali uwagę ojcowie Kościoła¹⁶.

Oprócz wymiaru osobistego wyboru, zwiastowanie jest równocześnie momentem decydującym dla dziejów ludzkości¹⁷. Nigdy wcześniej od odpowiedzi człowieka nie zależało tak wiele, jak od decyzji Maryi. Bez Jej pozytywnej odpowiedzi Stwórca nie uczyniłby w Niej uprzywilejowanego miejsca swego działania, przybytku swego związku z ludzkością we wcieleniu. Jej słowa: „niech mi się stanie według słowa Twego” były niejako oczekiwane z napięciem: „W momencie postawienia Maryi pytania niebo i ziemia niejako wstrzymują oddech. Czy powie «tak»?”¹⁸. Odpowiedź Dziewicy z Nazaretu jest chwilą przełomową, decydującą, która warunkuje nadzieję dla ludzkości. Wypowiedziane przez Nią *fiat* otworzyło nowe horyzonty dla świata; sprawiło, że rozbłysła nadzieja dla człowieka. „Kiedy Maryja odpowiedziała swoim «tak» na zwiastowanie

¹³ Benedykt XVI, *Maryja prowadzi nas...*, dz. cyt.

¹⁴ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., s. 54; J. Ratzinger, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, dz. cyt., s. 78: „Bez tego dobrowolnego przyzwolenia Maryi, Bóg nie może się stać człowiekiem. Oczywiście, to «tak» Maryi całe jest łaską. Dogmat wolności Maryi od grzechu pierworodnego ma właściwie ten jeden sens: ma pokazać, że to nie człowiek może zainicjować dzieła zbawienia, że jego «tak» jest całe zanurzone we wcześniejszej, uprzedzającej miłości Bożej, która go ogarnia jeszcze przed jego narodzeniem”.

¹⁵ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., s. 54.

¹⁶ Zob. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., s. 54; I. Smentek, „*Błogosławiona, która uwierzyła*”. *Idee przewodnie mariologii Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 25/1 (2012), s. 104–105.

¹⁷ Zob. Benedykt XVI, „*Tak*” *Maryi odzwierciedla „tak” Chrystusa*, 25.03.2007, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/modlitwy/ap_25032007.html [dostęp: 10.01.2022].

¹⁸ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., s. 53; zob. także: św. Bernard, *Cały świat oczekuje odpowiedzi Maryi*, [w:] *Liturgia godzin*, t. 1, Poznań 2006, s. 319; J. Ratzinger, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, dz. cyt., s. 77–78.

aniola, począł się Jezus i wraz z Nim rozpoczęła się nowa epoka historii, co potwierdziły potem wydarzenia Paschy jako «nowe i wieczne Przymierze»¹⁹. Dlatego papież wskazuje na kluczowe znacznie zwiastowania w dziejach związku Boga z Jego ludem:

W Starym Testamencie Bóg odstaniał się w sposób niepełny, stopniowo, podobnie jak my w naszych związkach osobistych. Naród wybrany potrzebował czasu, aby pogłębić swój związek z Bogiem. Czas przymierza z Izraelem był jak długi okres narzeczeństwa, czas zaręczyn. Potem nadszedł moment decydujący, moment zaślubin, ustanowienia nowego i wiecznego przymierza. Stojąca w obliczu Boga Maryja reprezentowała całą ludzkość²⁰.

Papież porównuje zwiastowanie do bardzo szczególnego wydarzenia: wskazuje, że za pośrednictwem przesłania anielskiego Bóg jakby oświadczył się ludziom. W tej sytuacji Dziewica z Nazaretu powiedziała „tak” w imieniu wszystkich ludzi²¹, doskonale wypełniła Boże powołanie ludzkości²². Jej *fiat* było decyzją podjętą w całkowitej wolności stworzenia wobec Boga.

Maryja jest często określana przez Benedykta XVI jako „Gwiazda Nadziei”²³, „znak nadziei”²⁴ i „Matka nadziei”²⁵. Papież wskazuje, że kiedy Bóg nazwał Maryję „łaski pełną”

zaświtała dla rodzaju ludzkiego nadzieja zbawienia: córka naszego rodu znalazła łaskę w oczach Boga, który Ją wybrał od początku na Matkę Odkupiciela.

¹⁹ Benedykt XVI, „*Tak*” *Maryi...*, dz. cyt.

²⁰ Benedykt XVI, *Maryja prowadzi nas...*, dz. cyt.

²¹ Zob. Benedykt XVI, *Maryja prowadzi nas...*, dz. cyt. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 128–129: „W życiu i losie Maryi uwewnętrznia się cała prawda ludzkiej wolności. [...] Bóg potrzebuje wolności wolnego partnera, by urzeczywistniło się Jego Królestwo – oparte przecież nie na zewnętrznej władzy, lecz na mocy miłości”.

²² Zob. Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, nr 27; I. Smentek, „*Błogosławiona, która uwierzyła*” ..., dz. cyt., s. 90–91.

²³ Zob. np. Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 49; Benedykt XVI, *Podróż apostolska Benedykta XVI do Francji z okazji 150. rocznicy objawień w Lourdes 12–15 IX 2008 r.: Przyjdźcie pić z tego źródła i się w nim obmyjcie!*, Kraków 2008, s. 98; Benedykt XVI, Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium Matki Bożej w Santa Maria di Leuca *Maryja jest Gwiazdą Nadziei na morzu życia*, 14.06.2008, „*L'Osservatore Romano*” wyd. pol. (dalej: OR) 7–8 (2008), s. 5–7.

²⁴ Zob. np. Benedykt XVI, Homilia w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny *Kiedy otwieramy się na Boga, nasze życie staje się bogate i wielkie*, 15.08.2012, OR 9–10 (2012), s. 32.

²⁵ Zob. np. Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 50.

W skromnym domu Maryi, w ubogim miasteczku Galilei zaczyna się wypełniać wielkie proroctwo zbawienia²⁶.

W ten sposób bez przemocy, lecz dzięki łagodnemu i odważnemu „tak”, Dziewica uwolniła ludzi nie od wroga ziemskiego, lecz od pradawnego nieprzyjaciela (zob. Rdz 3,15), dając ludzkie ciało Temu, który miał ugodzić go w głowę raz na zawsze²⁷.

Dziewica z Nazaretu została wezwana dzięki szczególnej miłości Bożej i zaproszona, aby żyć całkowicie dla Boga i należeć zupełnie do Niego. Benedykt XVI wskazuje, że zgoda Maryi jest doskonałym odzwierciedleniem „tak” Chrystusa przychodzącego do świata, o czym pisze autor Listu do Hebrajczyków, interpretując Psalm 40 [39]: „Oto idę – w zwoju księgi napisano o Mnie – aby spełnić wolę Twoją, Boże” (Hbr 10,7).

Postulęstwo Syna odzwierciedla się w posłuszeństwie Matki, i w ten sposób, dzięki spotkaniu obu tych «tak», Bóg mógł przybrać oblicze człowieka. Dlatego właśnie zwiastowanie jest również świętem chrystologicznym, upamiętnia bowiem główną tajemnicę Chrystusa: Jego wcielenie²⁸.

Zachodzi więc pełna zbieżność pomiędzy słowami Maryi a słowami Jezusa, interpretowanymi jako zgoda na Wcielenie i Krzyż²⁹.

„Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twego” (Łk 1,38). Tym zdaniem Matka Boża ukazuje, w jaki sposób łaska powinna być zasymilowana przez stworzenie. „Odpowiedź, jaką dała aniołowi Maryja, powtarza Kościół, który ma uobecniać Chrystusa w dziejach, gotowy czynić wszystko, aby Bóg mógł wciąż nawiedzać ludzkość, okazując jej swoje miłosierdzie³⁰ – zauważa Benedykt XVI. Wskazuje, że „tak” wypowiedziane przez Jezusa i Maryję odnawia się w „tak” świętych (zwłaszcza męczenników, którzy są zabijani z powodu Ewangelii, dając świadectwo najwyższego aktu miłości do

²⁶ Benedykt XVI, Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium Matki Bożej..., dz. cyt., s. 5.

²⁷ Benedykt XVI zauważa zarazem, że Maryja jako Gwiazda Nadziei nie świeci własnym światłem, lecz odbija światło Chrystusa, Słońca. Patrząc na Matkę Pana, można odnajdywać drogę wiodącą do Chrystusa, zwłaszcza w mrocznych i burzliwych chwilach. Zob. Benedykt XVI, Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium Matki Bożej..., dz. cyt., s. 5–6.

²⁸ Benedykt XVI, „*Tak*” Maryi..., dz. cyt.

²⁹ O zbieżności tej pisze Ratzinger, przywołując i komentując słowa św. Jana Pawła II. Zob. J. Ratzinger, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, dz. cyt., s. 42; Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, nr 13.

³⁰ Benedykt XVI, „*Tak*” Maryi..., dz. cyt.

Boga i do braci³¹), w „tak” wszystkich, którzy pozytywnie odpowiadają Bogu, przyjmując Jego zamysły i Jego wolę w swoim życiu, a zarazem oddając się Jemu całkowicie do dyspozycji.

Powołanie – rozeznanie, wybór i rozwój w świetle zwiastowania

Rozważając tajemnicę chrześcijańskiego powołania do wiary, Benedykt XVI stwierdza, że jeszcze przed założeniem świata, zanim człowiek zaczął istnieć, Ojciec Niebieski wybrał go osobiście i powołał do tego, by wszedł w synowską relację z Nim przez Jezusa, Słowo Wcielone, pod natchnieniem Ducha Świętego. Konsekracja zakonna jest zaś szczególnym i owocnym pogłębieniem tej relacji z Bogiem, ustanowionej w konsekracji chrzcielnej: dzięki niej wewnętrzna jedność z Chrystusem, utworzona już przez chrzest, przeradza się w dar upodobnienia do Niego, wyrażony i urzeczywistniony w sposób pełniejszy przez profesję rad ewangelicznych³². Papież wskazuje, że każde powołanie rodzi się z inicjatywy Boga i jest dziełem Jego nieskończonej miłości. Pan Bóg sam czyni „pierwszy krok” i to nie z uwagi na nadzwyczajną dobroć odkrytą w człowieku, lecz ze względu na obecność Jego miłości³³. Powołanie do życia konsekrowanego to zarazem propozycja wymagająca i fascynująca, to zaproszenie do wyzwolenia się z ograniczeń własnej woli, z idei samorealizacji, aby zanurzyć się w wolę kogoś Innego, w wolę Stwórcy, i pozwolenie się przez nią prowadzić³⁴. Benedykt XVI zauważa, że na przestrzeni wieków wiele mężczyzn i kobiet przemienionych Bożą miłością ofiarowało swoje życie dla sprawy królestwa Bożego. Przywołuje zdanie pochodzące z *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, zgodnie z którym „pierwszym

³¹ Zob. Benedykt XVI, „*Tak*” *Maryi...*, dz. cyt.

³² Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 43. Światowy Dzień Modlitw o Powołania, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20060305_xliii-vocations.html [dostęp: 10.01.2022]; Jan Paweł II, Adhortacja *Vita consecrata*, nr 30.

³³ Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 49. Światowy Dzień Modlitw o Powołania, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_2011018_xlix-vocations.html [dostęp: 10.01.2022]; J. Warzeszak, *Jak żyć? Młodzież pyta – Benedykt XVI odpowiada*, Warszawa 2015, s. 26–29.

³⁴ Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 48. Światowy Dzień Modlitw o Powołania, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20101115_xlviii-vocations.html [dostęp: 10.01.2022]; zob. także: G. Bachanek, *Znaczenie prawdy o stworzeniu w ujęciu Josepha Ratzingera*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22/1 (2009), s. 235.

i podstawowym obowiązkiem wszystkich zakonników powinna być kontemplacja rzeczy Bożych oraz ustawiczne zjednoczenie z Bogiem w modlitwie”³⁵. Odpowiedź na powołanie do życia konsekrowanego jest więc decyzją, aby dążyć do pełnego i wyłącznego naśladowania Chrystusa³⁶.

Benedykt XVI wskazuje, że wzorem powołanych do świadczenia w wyjątkowy sposób o miłości Boga jest Maryja, która bezpośrednio uczestniczyła w pielgrzymowaniu wiary oraz w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia³⁷. Ona jest modelem życia chrześcijańskiego, najdoskonalszym wzorem wiary i miłości w każdym rodzaju powołania. Warto zauważyć, że w Jej życiu urzeczywistnia się podwójny wymiar świętości: ontycznej (Maryja w swoim stworzeniu została przygotowana przez Boga do powołania Matki Syna Bożego, jest wolna od wszelkiego grzechu) oraz moralnej (upodobnienie do Boga, pełnienie woli Bożej, praktyka cnót, wynikające z bycia pełną łaski)³⁸. Każdy ochrzczony, pomimo że nie jest obdarowany takimi przywilejami jak Niepokalana, wezwany jest do współpracy z łaską, którą Bóg go obdarza. W odróżnieniu od dawnych nurtów duchowości, rezerwujących dążenie do świętości jedynie dla niektórych, Joseph Ratzinger, idąc za Soborem Watykańskim II, podkreśla powszechne powołanie wszystkich ochrzczonych do świętości³⁹. Ponadto jednym z motywów papieskiego nauczania jest ukazanie Maryi jako bliskiej doświadczeniu każdego chrześcijanina, jako Tej, która wspiera swoim przykładem⁴⁰.

Papież zauważa, że zwiastowanie Maryi to wydarzenie szczególnie rzucające światło na tajemnicę wybrania i wezwania przez Boga; wydarzenie, które może być modelem (typem) w rozeznawaniu powołania, wskazujące, że działanie Boga w świecie ma zawsze związek z wolnością człowieka⁴¹. Joseph Ratzinger stwierdza, że zwiastowanie

ma szczególne znaczenie. Bóg prosi o zgodę człowieka. W działaniu nie opiera się po prostu na własnej mocy. W stworzonym przez siebie świecie człowieka uczynił własnym, obdarzonym wolnością partnerem, i teraz potrzebuje wolności

³⁵ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, nr 663, § 1; zob. Benedykt XVI, Orędzie na 43. Światowy Dzień Modlitw..., dz. cyt.

³⁶ Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 43. Światowy Dzień Modlitw..., dz. cyt.

³⁷ Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 43. Światowy Dzień Modlitw..., dz. cyt.

³⁸ Zob. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Ząbki 2000, s. 92–103.

³⁹ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 32–40.

⁴⁰ Zob. G. Bachanek, *Maryja wzorem życia chrześcijańskiego w nauczaniu Benedykta XVI*, „Salvatoris Mater” 19/1–4 (2017), s. 200–211.

⁴¹ Zob. Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, nr 28.

tego stworzenia, ażeby Jego królestwo mogło się stać rzeczywistością opierającą się nie na zewnętrznej potędze, lecz na wolności⁴².

Dziewica z Nazaretu natychmiast odpowiedziała na propozycję ze strony Boga Ojca⁴³; „tak” wypowiedziane przez Maryję było potwierdzeniem pokornego i stanowczego przyjęcia zamiarów Najwyższego. W tym kontekście papież stwierdza, zwracając się do konsekrowanych:

Do naszego pokoju anioł nie przychodzi w sposób widzialny, niemniej jednak w stosunku do każdego z nas Pan ma swój plan, każdego wzywa po imieniu. Naszym zadaniem jest zatem stać się osobami słuchającymi, które są zdolne usłyszeć Jego wezwanie, odważne i wierne, a następnie naśladować Go i na koniec zostać uznanymi za sługi godne zaufania, które czyniły dobro, wykorzystując powierzony im talent⁴⁴.

Od powołanych do życia konsekrowanego oczekuje się uważnego wsłuchiwania się w Boże propozycje oraz wielkodusznego i stanowczego przyłgnięcia do Bożego planu, a także poważnego pogłębienia tego wszystkiego, co jest specyficzne dla powołania do życia konsekrowanego, by odpowiedzieć na otrzymane wezwanie odpowiedzialnie i z pełnym przekonaniem⁴⁵. Maryja wskazuje, że – aby przyjąć wezwanie Boga – trzeba zrezygnować z samodzielnego, egoistycznego decydowania o własnej drodze. Pójść za Jezusem w życiu konsekrowanym oznacza przepoić – tak jak Dziewica z Nazaretu – swoją wolę Jego wolą, dać Mu naprawdę pierwszeństwo, postawić Go na pierwszym miejscu przed wszystkim: przed rodziną, pracą, osobistymi zainteresowaniami, przed samym sobą⁴⁶.

Pójść za Chrystusem to zawierzyć Mu własne życie. Benedykt XVI uważa, że jest to doświadczenie wolności, które było także udziałem Maryi, zgadzającej się na Boże zamysły wobec Niej. Przypomina to, o czym mówi *Katechizm Kościoła Katolickiego*, że wolna inicjatywa ze strony Boga wymaga

⁴² J. Ratzinger, H.U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, dz. cyt., s. 77.

⁴³ Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 44. Światowy Dzień Modlitw o Powołania, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20070210_xliv-vocations.html [dostęp: 10.01.2022].

⁴⁴ *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, M. Saj (red.), Kraków 2009 (dalej: BdOK), s. 83.

⁴⁵ Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 46. Światowy Dzień Modlitw o Powołania, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20090120_xlvi-vocations.html [dostęp: 10.01.2022].

⁴⁶ Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 50. Światowy Dzień Modlitw o Powołania, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20121006_l-vocations.html [dostęp: 10.01.2022].

wolnej odpowiedzi ze strony człowieka⁴⁷. Wolność człowieka łączy się z tym, że przy podejmowaniu fundamentalnych decyzji każda osoba jest nowym początkiem⁴⁸. Papież zauważa:

Każda pozytywna odpowiedź człowieka zakłada zawsze akceptację i przyjęcie planu, który Bóg ma dla każdego z nas. Taka odpowiedź oznacza przyjęcie od Pana Jego inicjatywy miłości i staje się dla powołanego zobowiązaniem moralnym i pełnym wdzięczności hołdem wobec Boga, a także początkiem wiernej współpracy z planem, który Bóg realizuje w historii⁴⁹.

W powołaniu do życia konsekrowanego ma miejsce przenikanie się inicjatywy Boga i odpowiedzi człowieka, które było obecne w wydarzeniu zwiastowania: „Respektując autonomię osób powołanych, wolna odpowiedź człowieka wobec Boga staje się współodpowiedzią, czyli odpowiedzią w Chrystusie i z Chrystusem, mocą Jego Świętego Ducha”⁵⁰. Taka odpowiedź prowadzi do zjednoczenia ze Zbawicielem.

Miłość rozlana przez Ducha Świętego w sercu powołanego przenika jego egzystencję i domaga się od niego – tak jak od Maryi – odpowiedzi na pytanie, co chce on uczynić z życiem i jakie ryzyko jest gotowy ponieść, aby to życie zrealizować w pełni⁵¹. Różnicowanie powołania jest procesem, który u każdego przebiega inaczej, a zarazem można w nim wyodrębnić pewne etapy, jak w scenie zwiastowania. Istnieją różne próby scharakteryzowania tych poszczególnych faz. Przykładowo, idąc za Amadeo Cencinim i Bernardem Lonerganem, można podać cztery fazy. Są to: (1) faza doświadczenia pierwszych danych zmysłowych i wyobrażeniowych – skupienie uwagi i modlitwa wołania; (2) faza pojmowania

⁴⁷ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 2062.

⁴⁸ Zob. Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 24; J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, L. Balter i in. (red. i tłum.), seria: *Kolekcja Communio* 5, Poznań–Warszawa 1990, s. 289; J. Szymik, *Dziedzicem jest Syn. Ontologia wolności według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, [w:] *Dylematy wolności we współczesnym Kościele oraz Europie. Wokół myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, P. Kiejkowski (red.), Poznań 2021, s. 11–15; B. Ferdek, *Werytatywne aspekty wolności w ujęciu Josepha Ratzingera*, „*Studia Gnesnensia*” 25 (2011), s. 179–190.

⁴⁹ Benedykt XVI, Orędzie na 46. Światowy Orędzie na 46. Światowy Dzień Modlitw..., dz. cyt.

⁵⁰ Benedykt XVI, Orędzie na 46. Światowy Orędzie na 46. Światowy Dzień Modlitw..., dz. cyt.

⁵¹ Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 50. Światowy Dzień Modlitw..., dz. cyt.

praktyczno-intuicyjnego – od zaufania do wolności; (3) faza refleksji krytycznej i sądu – od pragnienia do pasji; (4) faza decyzji⁵².

Bardzo często uczuciem początkowo towarzyszącym powołanemu jest strach, obawa⁵³. Dlatego Benedykt XVI zapewnia młodych: „Nie lękajcie się Chrystusa! On niczego nie odbiera, a daje wszystko. Kto oddaje się Jemu, otrzymuje stokroć więcej. Tak – otwórzcie, na oścież otwórzcie drzwi Chrystusowi – a znajdziecie prawdziwe życie”⁵⁴. Ci, którzy rozpoznają wezwanie do naśladowania Zbawiciela, nie mogą – według papieża – poddawać się lękowi w obliczu trudności lub wątpliwości, lecz powinni mieć zaufanie do Boga i iść za Jezusem z wiernością. Tym samym staną się świadkami radości, która wypływa z bliskiej obecności Chrystusa⁵⁵. Papież przyznaje zarazem, że miłość Boga idzie drogami czasem trudnymi do przewidzenia, lecz zawsze dociera do tych, którzy pozwalają się znaleźć⁵⁶. Zachęca konsekrowanych, by na podobieństwo Maryi – którą kolejne pokolenia nazywają błogosławioną, gdyż uwierzyła (zob. Łk 1,48) – ane gażowali się z całą duchową mocą w plan zbawienia, jaki ma Ojciec Niebieski, zachowując w sercach – tak jak Ona – zdolność zdumiewania się i adorowania Boga⁵⁷. Zdaniem Benedykta XVI we współczesnych czasach potrzeba osób konsekrowanych, które pójdą pod prąd światowej poprawności, realizując rady ewangeliczne ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, i które w sposób profetyczny świadczyć będą o Chrystusie i o Jego wyzwającym orędziu zbawienia⁵⁸.

W wydarzeniu zwiastowania Maryja staje się obrazem Kościoła, który rozważa słowo Boże, stara się je zrozumieć w całości i zachować w pamięci⁵⁹. Papież stwierdza, że „w słowie Bożym czuje się Ona jak u siebie w domu, skąd swobodnie wychodzi i gdzie powraca. Ona mówi i myśli według słowa Bożego; słowo Boże staje się Jej słowem, a Jej słowo rodzi się ze słowa Bożego”⁶⁰. Konsekrowani mają za zadanie – na wzór Matki Pana – stawiać się osobami

⁵² Zob. *W kręgu kierownictwa duchowego*, M. Wolańczyk (red.), t. 1, Kraków 1994, s. 93–106; A. Cencini, *Kryteria rozeznawania powołania*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 40 (2008), s. 8–69.

⁵³ Benedykt XVI potrafi uchwycić to, co dzieje się w psychice człowieka. Zob. także: G. Bachanek, *Psychologia i teologia. Miejsce spotkania w antropologicznej refleksji J. Ratzingera*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1 (2015), s. 35–40.

⁵⁴ Benedykt XVI, Homilia inauguracyjna Benedykta XVI na placu św. Piotra *Wśluchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa*, OR 6 (2005), s. 12.

⁵⁵ Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 46. Światowy Dzień Modlitw..., dz. cyt.

⁵⁶ Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 50. Światowy Dzień Modlitw..., dz. cyt.

⁵⁷ Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 46. Światowy Dzień Modlitw..., dz. cyt.

⁵⁸ Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 44. Światowy Dzień Modlitw..., dz. cyt.

⁵⁹ Zob. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., s. 50.

⁶⁰ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 41.

sluchającymi, zdolnymi usłyszeć Boże wezwanie i odpowiadać na nie życiem⁶¹. Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini* podkreśla, że życie konsekrowane rodzi się ze słuchania słowa Bożego⁶². W perspektywie logiki zawartej w słowie Bożym zrozumiałe jest, że prawdziwa wolność wzrasta w miarę, jak człowiek pozwoli, by wiązało go posłuszeństwo motywowane miłością do Boga, mające w Nim fundament. Słuchanie Boga, poszukiwanie Jego woli i odpowiadanie na nią nie ma nic wspólnego z zewnętrznym przymusem. Tylko ten, kto pełni wolę Bożą, jest w stanie poznać, czym jest prawdziwa wolność, i odkryć własną tożsamość⁶³. Miłość do Chrystusa, przeżywana przez osobę konsekrowaną, budowana jest na fundamencie słowa Bożego, które stanowi podstawę wierności Bogu. Słuchanie i rozważanie słowa Bożego zajmują niezastąpione miejsce w życiu osób całkowicie poświęconych Bogu⁶⁴. Osoby konsekrowane mogą więc uczyć się od Maryi dialogu z Bogiem, Maryja zaś pokazuje im, czym są modlitwa i życie słowem Boga. Ona wskazuje im, jak otwierać serca i umysły na moc przychodzącego Ducha Świętego, którego mają zanieść całemu światu⁶⁵.

Tajemnica zwiastowania ukazuje prymat Boga i centralne miejsce Jezusa. Program życia Maryi to „nie stawiać siebie w centrum, ale zostawić miejsce dla Boga spotkanego zarówno w modlitwie, jak i w posłudze bliźniemu”⁶⁶. Przez naśladowanie Matki Bożej w Jej postawie wiary i zawierzenia Bogu osoby konsekrowane czynią sensem swego życia nie siebie, ale Jezusa; pozwalają Bogu się zdobyć i zdolne są zrezygnować z samych siebie. Naśladowanie Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego oraz utożsamianie się z Nim to świadectwo absolutnego pierwszeństwa Boga w życiu i w historii człowieka⁶⁷. Benedykt XVI wzywa konsekrowanych, aby uczyli się „zawsze patrzeć na Chrystusa, jak czyniła to Maryja, Jego obierając za wzór”⁶⁸. Tak jak Dziewica z Nazaretu, której życie było skoncentrowane na Jej Synu, osoby oddane Bogu poprzez śluby czynią Jezusa sensem swego istnienia; tak jak Maryja w wydarzeniu zwiastowania składają całkowity dar z siebie dla Boga⁶⁹. Konsekrowani przez swoje „tak”

⁶¹ Zob. BdOK, s. 83.

⁶² Zob. Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, nr 83.

⁶³ Zob. BdOK, s. 154–155.

⁶⁴ Zob. P. Kiejkowski, M. Pagacz, *Europa – humanizm – życie konsekrowane. Wokół myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Poznań 2021, s. 115–122.

⁶⁵ Zob. BdOK, s. 75.

⁶⁶ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 41.

⁶⁷ Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 47. Światowy Dzień Modlitw o Powołania, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20091113_xlvii-vocations.html [dostęp: 10.01.2022].

⁶⁸ BdOK, s. 148.

⁶⁹ Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 47. Światowy Dzień Modlitw..., dz. cyt.

wypowiedziane wobec Wszechmogącego otwierają Bogu – w jakimś niewielkim stopniu, do którego są zdolni – tę samą drogę, którą Matka Boża utorowała przez swoją zgodę na Boże plany. Tym samym osobiście wpisują się również w całą historię zbawienia, tak jak Maryja. Od pozytywnej odpowiedzi danej Bogu przez każdą osobę konsekrowaną zależy wiele. „Dając świadectwo nadziei na zapanowanie królestwa niebieskiego wśród wszystkich ludzi”⁷⁰, osoby poświęcone Bogu na własność uczestniczą w misji Kościoła; przez troskę i wysiłek, zmierzające do prowadzenia innych do Chrystusa, mają niezastąpiony udział w ewangelizacji świata.

Zwiastowanie Maryi jest zatem wydarzeniem wzorcowym, typycznym dla powołania osoby konsekrowanej. Na ten fakt wielokrotnie zwracał także uwagę św. Jan Paweł II⁷¹, co przypomina papież Benedykt XVI. Jak dla Dziewicy z Nazaretu, podobnie dla osób konsekrowanych powołanie jest zawsze jakimś przełomem na gruncie obcowania z żywym Bogiem i pozwala odnaleźć siebie w głębi odwiecznej tajemnicy Boga, który jest Miłością⁷² – rozpoczyna nową możliwość i nadaje osobistej egzystencji nieznany dotychczas wymiar zjednoczenia z Bogiem. Dokonuje się to w kontekście życia konkretnej osoby, jej wyboru i dalszej decyzji. Wolna i bezinteresowna inicjatywa Boga spotyka się z odpowiedzią człowieka i stanowi wezwanie dla tych, którzy przyjmują Boże zaproszenie, by stać się narzędziami Jego działania⁷³. Dla wezwanych rozpościera się nowa perspektywa dotycząca ich przyszłości, a od strony Boga dostrzec można jakieś „uchylenie” Jego trynitarnego misterium⁷⁴. Ci, którzy przyjmują Boże zaproszenie, przekazują zarazem innym swą radość służenia Chrystusowi i motywują wszystkich chrześcijan do udzielenia odpowiedzi na powszechne powołanie do świętości⁷⁵.

⁷⁰ BdOK, s. 125.

⁷¹ Zob. np. Jan Paweł II, *Życie konsekrowane w nauczaniu Jana Pawła II*, C. Drążek (red.), Kraków 1996, s. 103; Jan Paweł II, List apostolski do osób konsekrowanych we wspólnotach zakonnych oraz instytucjach świeckich z okazji Roku Maryjnego, Watykan 1988, cz. 2.

⁷² Zob. Jan Paweł II, List apostolski do osób..., dz. cyt.

⁷³ Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 47. Światowy Dzień Modlitw..., dz. cyt.

⁷⁴ Zob. Jan Paweł II, List apostolski do osób..., dz. cyt., II.

⁷⁵ Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 47. Światowy Dzień Modlitw..., dz. cyt.

Konsekwencje wypowiedzianego „tak” – wierność miłości Boga

Benedykt XVI wskazuje, że choć wydarzenie zwiastowania to moment przełomowy w życiu Maryi, zarazem Jej cała dalsza droga wiary stanowi ciągłą kontynuację i potwierdzenia „tak” wypowiedzianego wtedy Bogu. Zwiastowania nie należy więc traktować jako jednorazowego, odizolowanego i zamkniętego epizodu – przeciwnie: po swoim pierwszym znaczącym *fiat* Maryja wiele razy powtarzała to słowo w różnych okolicznościach życia, aż do kulminacyjnego momentu ukrzyżowania Jezusa, kiedy stała pod krzyżem Syna, współcierpiąc z Nim⁷⁶. Od zwiastowania aż po zesłanie Ducha Świętego Matka Pana była w pełni gotowa do pełnienia woli Bożej⁷⁷. Papież wskazuje, że Maryja przeżyła wiele trudnych prób, będących konsekwencją powiedzenia Bogu „tak”. Symeon wypowiedział proroctwo o mieczu boleści, który przeszyje Jej serce. Kiedy Jezus miał dwanaście lat, doświadczyła dramatu – Jej Syn zaginął na trzy dni. Po zakończeniu publicznej działalności Jezusa przeżyła udrękę, gdy patrzyła na Jego ukrzyżowanie i śmierć⁷⁸.

Benedykt XVI zachęca, by kontemplować Matkę Bożą, która „tak” wypowiedziane w Nazarecie przypieczętowała na Kalwarii: „zjednoczona z Jezusem, Świadkiem miłości Ojca, Maryja przeżyła męczeństwo duszy”⁷⁹ – stwierdza papież. Podczas swego ziemskiego życia Matka Boża, *Mater fidei*, zawsze ufała i zachowywała niezachwianą wiarę i nadzieję w Bogu, zwłaszcza wtedy, gdy po ludzku przeżywała najdramatyczniejsze wydarzenia: mękę i śmierć swego Syna⁸⁰. „W czasie tych prób, umocniona siłą Ducha, pozostała wierna danej obietnicy”⁸¹ – dodaje Benedykt. Wskazuje zarazem osobom konsekrowanym Maryję jako wzór nie tylko zawierzenia Bogu, ale całkowitej wierności Jemu i niezachwianej nadziei – Jej posłuszną wiarą kształtowała w każdej chwili Jej życie otwarte na Boską inicjatywę⁸².

⁷⁶ Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 46. Światowy Dzień Modlitw..., dz. cyt.

⁷⁷ Zob. Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, nr 27.

⁷⁸ Zob. Benedykt XVI, *Maryja prowadzi nas...*, dz. cyt.

⁷⁹ Benedykt XVI, „*Tak*” Maryi..., dz. cyt.

⁸⁰ Benedykt XVI, Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” w Nikozji Ks. *Popieluszko przykładem dla księży i świeckich*, 6.06.2010, OR 8–9 (2010), s. 19; zob. także: M.G. Masciarelli, *Znak niewiasty. Maryja w teologii Josepha Ratzingera*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 97–107.

⁸¹ Zob. Benedykt XVI, *Maryja prowadzi nas...*, dz. cyt.

⁸² Zob. Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, nr 27.

Ci, którzy pozytywnie odpowiedzieli Bogu na Jego zaproszenie do totalnego oddania się Jemu, są zobowiązani, by dochować wierności wypowiedzianemu „tak”, wiedząc, że Bóg nigdy nie opuści, lecz będzie wspierał darami Ducha Świętego⁸³. Osoby konsekrowane mają więc naśladować wiarę i wierność Matki Jezusa⁸⁴. Właśnie ten aspekt wzorowania się na Maryi akcentuje Benedykt XVI⁸⁵. Poleca zakonnikom, aby od Niej uczyli się, w jaki sposób żyć wiarą, jak w niej wzrastać, jak pozostawać w łączności z Bogiem w codziennych, zwyczajnych okolicznościach życia, jak podtrzymywać wiarę innych, tak jak czyniła to Matka Zbawiciela. „Tam, gdzie jest Maryja, tam jest pierwotny obraz całkowitego poświęcenia się i naśladowania Chrystusa”⁸⁶. Aby zaś wejść do Jej szkoły i uczyć się obcowania z tajemnicą Boga, potrzebne są chwile ciszy i skupienia. W ten sposób osoba konsekrowana może otwierać się na działanie łaski Boga, powierzać Mu siebie, przyjmując niezgłębione Jego drogi i uznając je z szacunkiem i pokorą⁸⁷.

Dla Benedykta XVI sprawdzianem autentyczności życia i misji osób konsekrowanych jest zestawienie z wiarą Maryi⁸⁸. Papież powierza im Matkę Pana jako Przewodniczkę i Nauczycielkę⁸⁹. Po zwiastowaniu, gdy minął czas spotkania z posłańcem Boga, Maryja została niejako sama z zadaniem będącym ponad wszelkie ludzkie możliwości; musiała „nadal kroczyć drogą prowadzącą przez wiele okresów ciemności [...], aż po noc Krzyża”⁹⁰. Według papieża Matka Zbawiciela w wielu sytuacjach swego życia wracała więc wewnętrznie do godziny, kiedy anioł Boży przyszedł do Niej z zaproszeniem, i na nowo słuchała i rozważała pozdrowienie: „Raduj się, pełna łaski!”, oraz krzepiące słowa: „Nie bój się”⁹¹. Po odejściu posłańca Dziewicy z Nazaretu została powierzona do wypełnienia misja, „a wraz z nią wewnętrzna bliskość Boga, wewnętrzne widzenie i dotykanie Jego bliskości”⁹². Benedykt XVI poleca więc osobom konsekrowanym, by tak jak Maryja wracały do wydarzenia decydującego o kształcie ich życia, by pamiętały o „pierwszej miłości”, o decydujących początkach ich drogi życia całkowicie poświęconego Bogu. Pyta ich:

⁸³ Zob. Benedykt XVI, Orędzie na 50. Światowy Dzień Modlitw..., dz. cyt.

⁸⁴ Zob. np. BdOK, s. 75–80; M. Pagacz, *Życie konsekrowane znakiem nadziei dla współczesnego świata w nauczaniu Kościoła od Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2019, s. 248–249.

⁸⁵ Zob. I. Smentek, „Błogosławiona, która uwierzyła”..., dz. cyt., s. 97–100.

⁸⁶ BdOK, s. 167.

⁸⁷ Zob. BdOK, s. 75–76, 83.

⁸⁸ Zob. BdOK, s. 80.

⁸⁹ Zob. BdOK, s. 227.

⁹⁰ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., s. 55.

⁹¹ Zob. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., 54–55.

⁹² J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., s. 55.

Czy pamiętacie ten wasz pierwotny zachwyt, kiedy podjęliście pielgrzymkę wiary, powierzając się całkowicie Bogu w życiu konsekrowanym? Nie traćcie tego pierwotnego entuzjazmu, pozwólcie Maryi, aby was poprowadziła ku jeszcze głębszej wierze! [...] Niezależnie od tego, jaką misję wam powierzono, jakkolwiek postugę klasztorną czy apostołską spełniacie, zachowujcie w sercu prymat waszego życia konsekrowanego⁹³.

Benedykt XVI wielokrotnie zachęca osoby zakonne do wspominania, jakby w duchowej pielgrzymce wiary, „pierwszej miłości”, którą Chrystus rozpałił ich serca⁹⁴. Ten powrót do przeszłości nie ma być podróżą sentymentalną ani wyrazem nostalgii, lecz modlitewnym aktem potwierdzającym i uobecniającym żywą więź z Chrystusem, podzielenie Jego sposobu życia, wyborów.

Droga życia Maryi uświadamia również, że z radością życia konsekrowanego łączy się udział w krzyżu Chrystusa. Cierpienie Matki Zbawiciela

jest cierpieniem serca, które zjednoczone jest z Sercem Syna Bożego, przyszłego z miłości. Z tej rany bije światło Boże, a także z cierpień, z ofiar, z daru samych siebie, którym konsekrowani żyją z miłości do Boga i do innych, promieniuje to samo światło, które ewangelizuje narody⁹⁵

– zauważa papież. Przynagla więc osoby poświęcone na własność Bogu do umacniania wiary, by mogła ona oświecać ich powołanie. Przeżywane w wierze, życie konsekrowane jednoczy ściśle z Bogiem, budzi charyzmaty, a posługę apostołską czyni owocną⁹⁶. Benedykt XVI zachęca konsekrowanych, by naśladować Maryję, nieśli dobro innym:

Na współczesnych areopagach bądźcie gotowi głosić i świadczyć, że Bóg jest Miłością i że piękną rzeczą jest Go miłować. Niech Maryja, *Tota pulchra*, nauczyciela was przekazywać współczesnym ludziom to Boże piękno, które powinno być widoczne w waszych słowach i czynach⁹⁷.

⁹³ BdOK, s. 78. Jeśli osoby konsekrowane nie trwają w żywej więzi z Bogiem, grozi im kryzys wiary. Zob. G. Bachanek, *Rozumienie wolności a kryzys Kościoła – spojrzenie Josepha Ratzingera*, [w:] *Dylematy wolności...*, dz. cyt., s. 35.

⁹⁴ Zob. Benedykt XVI, Homilia podczas Mszy św. w Święto Ofiarowania Pańskiego *Wiara potrafi rozpoznać mądrość słabości*, 2.02.2013, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/ofiarowanie_02022013.html [dostęp: 10.01.2022].

⁹⁵ Benedykt XVI, *Wiara potrafi rozpoznać mądrość...*, dz. cyt.

⁹⁶ Zob. BdOK, s. 78.

⁹⁷ BdOK, s. 101.

Osoby konsekrowane mają, tak jak Matka Zbawiciela, nieść Chrystusa wszystkim ludziom i dawać świadectwo o sensie zawartym w stwórczej miłości Bożej⁹⁸.

Benedykt XVI wskazuje, że życie konsekrowane, podobnie jak życie Maryi, nie jest łatwą drogą. Dlatego osoby poświęcone Bogu bardzo potrzebują Jego łaski, podobnie jak Maryja, która otrzymała ją w pełni⁹⁹. Papież nie ukrywa trudności stojących przed oddanymi na własność Bogu. Stwierdza: „Życie będące naśladowaniem Chrystusa jest w istocie ryzykownym przedsięwzięciem, ponieważ zawsze zagraża nam grzech, brak wolności oraz pokusa odejścia”¹⁰⁰. Wobec różnorodnych przeszkód przynaglenie papieża, by wpatrywać się w Maryję i od Niej uczyć wchodzenia w złożoną rzeczywistość, nabiera tym większego znaczenia. Benedykt XVI zachęca konsekrowanych, by stawali przed Maryją jak pełne ufności dzieci i zwracali się do Niej w modlitwie słowami św. Bernarda:

Spoglądaj na gwiazdę, wzywaj Maryi [...]. W niebezpieczeństwach, w troskach, w niepewności myśl o Maryi, wzywaj Maryi. Niech Jej imię nie schodzi z twoich ust, niech się nie oddala od twego serca [...]. Idąc za Nią, nie zagubisz się, modląc się do Niej, nie poddasz się rozpacz, myśląc o Niej, nie zbłądzisz. Jeśli Ona cię wspiera, nie upadniesz; jeśli Ona cię chroni, nie doznasz lęku; jeśli Ona cię prowadzi, nie zmęczysz się; jeśli Ona obdarza cię swoją łaskawością, dotrzesz do celu¹⁰¹.

Maryja podtrzymuje nadzieję nie tylko osób poświęconych Bogu na własność, ale wszystkich tych, którzy doświadczają różnych prób, którzy zmagają się z przeciwnościami. Papież naucza:

Na drogach naszego życia, jakże często mrocznych, Ona jest światłem nadziei, które nas oświeca i wskazuje kierunek. Przez swoje „tak”, przez wielkoduszny dar z samej siebie otworzyła Bogu drzwi do naszego świata i do naszej historii. Zachęca nas, byśmy tak jak Ona trwali w niezłomnej nadziei, nie dając postępu tym, którzy twierdzą, że naszym życiem rządzi nieuchronne fatum¹⁰².

⁹⁸ Zob. BdOK, s. 149.

⁹⁹ Zob. BdOK, s. 148.

¹⁰⁰ BdOK, s. 148. Zob. G. Bachanek, *Tajemnica grzechu pierworodnego w ujęciu Josepha Ratzingera*, „Studia Theologica Varsaviensia” 49/1 (2011), s. 181–185.

¹⁰¹ BdOK, s. 168.

¹⁰² Benedykt XVI, *Podróż apostolska Benedykta XVI...*, dz. cyt., s. 98; zob. także: Benedykt XVI, *Raduj się, łaski pełna*. Modlitwa maryjna z Papieżem, 8.12.2010, OR 1 (2011), s. 52.

Benedykt XVI zapewnia, że przesłanie Maryi to przesłanie nadziei dla wszystkich żyjących – Ona towarzyszy ludziom swoją matczyną obecnością pośród wydarzeń życia zarówno w chwilach radości, jak i w czasie próby¹⁰³.

Zakończenie

Reasumując, Maryja w pełnej wolności odpowiedziała Bogu na Jego zaproszenie do szczególnej misji, którą On dla Niej przewidział. Pomimo początkowego zatrwożenia i zmieszania, weszła w szczery dialog z Bożym posłańcem i zdecydowała się odpowiedzieć pozytywnie, co wymagało od Niej wielkodusznego daru z siebie. Dziewica z Nazaretu oddała Bogu swe życie, swą przyszłość kobiety i matki, ufając i zawierając Jego obietnicom. Podobnie powołanie do życia konsekrowanego rodzi się z inicjatywy Boga i jest dziełem Jego nieskończonej miłości; stanowi odpowiedź na Boże zaproszenie do przekroczenia ograniczeń własnej woli, wyzwolenia od idei samorozwoju, od nieuporządkowanych uczuć. Powołanie pozwala oddać się woli Boga i dać się przez nią prowadzić; to wolna i dobrze rozważona decyzja, aby w pełni naśladować Chrystusa na drodze rad ewangelicznych. Benedykt XVI poleca konsekrowanym, by – podobnie jak Maryja zachowująca w pamięci wydarzenie zwiastowania – wracali do momentu, który zdecydował o drodze ich życia, by pamiętali o „pierwszej miłości”, o istotnych początkach całkowitego oddania Bogu. Egzystencja osób poświęconych na własność Bogu ma być przeniknięta wiarą i wiernością, zgodnie z wypowiedzianym Jemu „tak”.

Przeprowadzone analizy myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI pozwalają wyciągnąć wnioski, szczególnie ważne we współczesnym kontekście. Po pierwsze, wydarzenie zwiastowania Maryi może być wzorem, typem w rozeznawaniu powołania do życia konsekrowanego. W obliczu trudności w rozeznawaniu – które współcześnie są udziałem wielu wierzących młodych ludzi, poszukujących swego miejsca w życiu – okazuje się, że rozważanie wydarzenia zwiastowania Maryi pozwala zobaczyć własne doświadczenia w świetle wiary i może stanowić pomoc w rozeznawaniu woli Boga w oparciu o słowo Boże. Po drugie, myśl Josepha Ratzingera o znaczeniu zwiastowania i wypowiedzianego przez Maryję *fiat* w Jej dalszym życiu pełnym cierpienia stanowi istotne wskazanie dla osób konsekrowanych, akcentujące wierność Bogu, niezależną od okoliczności i towarzyszących im zmagani. Poświęceni Bogu na własność otrzymują także od Benedykta XVI odpowiedź, by – zwłaszcza w trudnych kryzysowych

¹⁰³ Zob. M. Pagacz, *Życie konsekrowane...*, dz. cyt., s. 246–247.

sytuacjach – wracać do wydarzeń, które były kluczowe w odkrywaniu miłości Boga i decydujące dla drogi powołania.

Obecnie podobne wezwanie do konsekrowanych kieruje również papież Franciszek: zachęca ich do pamięci o pierwszym powołaniu i do spotkania wciąż na nowo z Chrystusem¹⁰⁴. Ponadto warto zauważyć, że Franciszek, nauczając o maryjnym wymiarze życia i misji młodych w Kościele i świecie, kontynuuje zagadnienia szeroko podejmowane przez swego poprzednika¹⁰⁵.

Bibliografia

- Bachanek G., *Maryja wzorem życia chrześcijańskiego w nauczaniu Benedykta XVI*, „Salvatoris Mater” 19/1–4 (2017), s. 200–215.
- Bachanek G., *Psychologia i teologia. Miejsce spotkania w antropologicznej refleksji J. Ratzingera*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 1 (2015), s. 31–47.
- Bachanek G., *Rozumienie wolności a kryzys Kościoła – spojrzenie Josepha Ratzingera*, [w:] *Dylematy wolności we współczesnym Kościele oraz Europie. Wokół myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, P. Kiejkowski (red.), Poznań 2021, s. 25–39.
- Bachanek G., *Tajemnica grzechu pierwotnego w ujęciu Josepha Ratzingera*, „Studia Theologica Varsaviensia” 49/1 (2011), s. 171–190.
- Bachanek G., *Znaczenie prawdy o stworzeniu w ujęciu Josepha Ratzingera*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22/1 (2009), s. 233–244.
- Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*.
- Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, M. Saj (red.), Kraków 2009.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*.
- Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*.
- Benedykt XVI, Homilia inauguracyjna Benedykta XVI na placu św. Piotra *Wstłuchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 6 (2005), s. 10–12.
- Benedykt XVI, Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium Matki Bożej w Santa Maria di Leuca, *Maryja jest Gwiazdą Nadziei na morzu życia*, 14.06.2008, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 7–8 (2008), s. 5–7.
- Benedykt XVI, Homilia podczas Mszy św. w Święto Ofiarowania Pańskiego *Wiara potrafi rozpoznać mądrość słabości*, 2.02.2013, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/ofiarowanie_02022013.html [dostęp: 10.01.2022].

¹⁰⁴ Zob. Franciszek, Przemówienie do kapłanów i zakonników. Podróż do Macedonii Północnej *Zupełność, cierpliwość i współczucie dla innych*, 7.05.2019, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/macedonia-duchowni_07052019.html [dostęp: 10.01.2022].

¹⁰⁵ Zob. A. Wojtczak, *Maryja „wzorem dla młodego Kościoła” według papieża Franciszka*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 29/1 (2021), s. 367–389.

- Benedykt XVI, Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, *Kiedy otwieramy się na Boga, nasze życie staje się bogate i wielkie*, 15.08.2012, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 9–10 (2012), s. 31–32.
- Benedykt XVI, *Maryja prowadzi nas drogą wierności*, 20.07.2008, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/modlitwy/ap_sdm2008_randwick_20072008.html [dostęp: 10.01.2022].
- Benedykt XVI, Orędzie na 43. Światowy Dzień Modlitw o Powołania, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20060305_xliii-vocations.html [dostęp: 10.01.2022].
- Benedykt XVI, Orędzie na 44. Światowy Dzień Modlitw o Powołania, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20070210_xliv-vocations.html [dostęp: 10.01.2022].
- Benedykt XVI, Orędzie na 46. Światowy Dzień Modlitw o Powołania, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20090120_xlvi-vocations.html [dostęp: 10.01.2022].
- Benedykt XVI, Orędzie na 47. Światowy Dzień Modlitw o Powołania, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20091113_xlvii-vocations.html [dostęp: 10.01.2022].
- Benedykt XVI, Orędzie na 48. Światowy Dzień Modlitw o Powołania, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20101115_xlviii-vocations.html [dostęp: 10.01.2022].
- Benedykt XVI, Orędzie na 49. Światowy Dzień Modlitw o Powołania, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20111018_xlix-vocations.html [dostęp: 10.01.2022].
- Benedykt XVI, Orędzie na 50. Światowy Dzień Modlitw o Powołania, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/vocations/documents/hf_ben-xvi_mes_20121006_l-vocations.html [dostęp: 10.01.2022].
- Benedykt XVI, *Podróż apostolska Benedykta XVI do Francji z okazji 150. rocznicy objawień w Lourdes 12–15 IX 2008*, Kraków 2008.
- Benedykt XVI, *Raduj się, łaski pełna*. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8.12.2010, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 2 (2011), s. 52–53.
- Benedykt XVI, Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” w Nikozji Ks. *Popieluszko przykładem dla księży i świeckich*, 6.06.2010, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8–9 (2010), s. 19.
- Benedykt XVI, „Tak” Maryi odzwierciedla „tak” Chrystusa, 25.03.2007, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/modlitwy/ap_25032007.html [dostęp: 10.01.2022].
- Bernard św., *Cały świat oczekuje odpowiedzi Maryi*, [w:] *Liturgia godzin*, t. 1, Poznań 2006.
- Cencini A., *Kryteria rozeznawania powołania*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 40 (2008), s. 8–69.
- Dylematy wolności we współczesnym Kościele oraz Europie. Wokół myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, P. Kiejkowski (red.), Poznań 2021.
- Ferdek B., *Werytatyczne aspekty wolności w ujęciu Josepha Ratzingera*, „Studia Gnesnensia” 25 (2011), s. 179–190.
- Franciszek, Adhortacja *Gaudete et exsultate*.
- Franciszek, Przemówienie do kapłanów i zakonników. Podróż do Macedonii Północnej *Czułość, cierpliwość i współczucie dla innych*, 7.05.2019, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/macedonia-duchowni_07052019.html [dostęp: 10.01.2022].

- Jan Paweł II, Adhortacja *Vita consecrata*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*.
- Jan Paweł II, List apostolski do osób konsekrowanych we wspólnotach zakonnych oraz instytutach świeckich z okazji Roku Maryjnego, Watykan 1988, [w:] Jan Paweł II, *Życie konsekrowane w nauczaniu Jana Pawła II*, C. Drążek (red.), Kraków 1996, s. 143–160.
- Jan Paweł II, *Życie konsekrowane w nauczaniu Jana Pawła II*, C. Drążek (red.), Kraków 1996.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
- Kiejkowski P., Pagacz M., *Europa – humanizm – życie konsekrowane. Wokół myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Poznań 2021.
- Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1984.
- Masciarelli M.G., *Znak niewiasty. Maryja w teologii Josepha Ratzingera*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008.
- Pagacz M., *Życie konsekrowane znakiem nadziei dla współczesnego świata w nauczaniu Kościoła od Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2019.
- Ratzinger J., Balthasar H.U. von, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012.
- Ratzinger J., *Kościół – ekumenizm – polityka*, L. Balter i in. (red. i tłum.), seria: *Kolekcja Communio* 5, Poznań–Warszawa 1990.
- Rupnik M.I., *Jak znaleźć swoje miejsce w życiu*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2008.
- Słomkowski A., *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Ząbki 2000.
- Smentek I., „Błogosławiona, która uwierzyła”. *Idee przewodnie mariologii Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 25/1 (2012), s. 85–112.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–166.
- Szymik J., *Dziedzicem jest Syn. Ontologia wolności według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, [w:] *Dylematy wolności we współczesnym Kościele oraz Europie. Wokół myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, P. Kiejkowski (red.), Poznań 2021, s. 11–23.
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012.
- Warzeszak J., *Jak żyć? Młodzież pyta – Benedykt XVI odpowiada*, Warszawa 2015.
- W kręgu kierownictwa duchowego*, M. Wolańczyk (red.), t. 1, Kraków 1994.
- Wojtczak A., *Maryja „wzorem dla młodego Kościoła” według papieża Franciszka*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 29/1 (2021), s. 367–391.

MAŁGORZATA PAGACZ (s. DR) – należy do Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego, odpowiedzialna za formację młodych sióstr. Adiunkt w Katedrze Mistyki Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Ukończyła studia filozoficzne oraz teologiczne, w 2018 roku uzyskała tytuł doktora nauk teologicznych na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Jest także magistrem matematyki (Uniwersytet Jagielloński). Zajmuje się m.in. teologią życia konsekrowanego. Opublikowała m.in. *Życie konsekrowane znakiem nadziei dla współczesnego świata w nauczaniu Kościoła od Soboru Watykańskiego II* (Kraków 2019) oraz, razem z P. Kiejkowskim, *Europa – humanizm – życie konsekrowane. Wokół myśli J. Ratzingera/Benedykta XVI*, Poznań 2021. Autorka około 30 artykułów naukowych.

Roman Słupek

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
rs1971@op.pl
ORCID: 0000-0002-3802-4118

Słowo Boże na drodze rozeznawania i rozwoju charyzmatu założycielskiego bł. Franciszka Marii od Krzyża Jordana

The Word of God on the Path of Discerning and Developing
the Founding Charism of Blessed Francis Mary of the Cross Jordan

ABSTRACT: In the post-conciliar teaching of the Church, in view of the challenges faced by religious communities, there are numerous appeals to remain faithful to the founding charism in their life and mission. The question of understanding this charism and its formation has therefore become the subject of deeper theological reflection. The main purpose of this study is to show how the word of God became part of the process of discerning and developing the charism of the founder of the Salvatorians and Salvatorian Sisters, Blessed Francis Mary of the Cross Jordan (1848–1918). A special witness of this path is the *Spiritual Diary* he had been writing for more than 40 years, which became the main point of reference in the reflection undertaken. Realizing the chosen goal, the place of the Bible in the life of Blessed Francis Jordan was first pointed out. Then the special action of the Holy Spirit in the life of this religious founder, which is described as fundamental inspiration, was discussed. The culmination of the considerations undertaken became a reflection on the dynamics with which the word of God, especially the passage John 17:3, illuminated the path of discernment and formation of his founding charism.

KEYWORDS: Blessed Francis Mary of the Cross Jordan, word of God, founding charism, Holy Spirit, fundamental inspiration, discernment of charism, development of charism, *Spiritual Diary*

ABSTRAKT: W posoborowym nauczaniu Kościoła, wobec wyzwań, przed jakimi stają wspólnoty zakonne, pojawiają się liczne apele o zachowanie w ich życiu i misji wierności charyzmatowi założycielskiemu. Kwestia rozumienia tegoż charyzmatu i jego kształtowania stała się z tego względu przedmiotem głębszej refleksji teologicznej. Zasadniczym celem niniejszego opracowania jest ukazanie, w jaki sposób słowo Boże wpisało się w proces rozeznawania i rozwoju charyzmatu założyciela salwatorianów

i salwatorianek bł. Franciszka Marii od Krzyża Jordana (1848–1918). Szczególnym świadkiem tej drogi jest pisany przez niego przez ponad 40 lat *Dziennik duchowy*, który z tego względu stał się głównym punktem odniesienia w podejmowanej refleksji. Realizując obrany cel, wskazano najpierw na miejsce Biblii w życiu bł. Franciszka Jordana. Następnie omówiono szczególne działanie Ducha Świętego w życiu tego zakonodawcy, które określa się mianem inspiracji fundamentalnej. Zwieńczeniem podjętych rozważań stała się refleksja nad dynamiką, z jaką słowo Boże, szczególnie fragment J 17,3, działało na drodze rozeznawania i kształtowania jego charyzmatu założycielskiego.

SŁOWA KLUCZOWE: bł. Franciszek Maria od Krzyża Jordan, słowo Boże, charyzmat założycielski, Duch Święty, inspiracja fundamentalna, rozeznawanie charyzmatu, rozwój charyzmatu, *Dziennik duchowy*

Św. Paweł w liście do Rzymian (10,17) pisze, że „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa”. Słowo Boże pojawia się jednak nie tylko u początku wiary chrześcijańskiej, ale jest też ciągłym pokarmem dla wierzących oraz źródłem Bożego światła na drodze ich wiary (por. Ps 119,105). Widać to wyraźnie w życiu i działalności wielu świętych i błogosławionych. Do słowa Bożego odwoływali się nieustannie różni założyciele i założycielki wtedy, gdy rozeznawali swoje powołanie i charyzmat¹. Czy było tak również w przypadku bł. Franciszka Marii od Krzyża Jordana?² Jeśli tak, to w jaki sposób słowo Boże kształtowało dynamikę tego rozeznawania charyzmatu założycielskiego i jego rozwój? Odnalezienie odpowiedzi na te pytania, które jak dotąd nie były tak wyraźnie stawiane w literaturze przedmiotu, stanowi zasadniczy cel badawczy niniejszego opracowania³.

Tak ujęty kierunek rozważań wpisuje się w, zapoczątkowaną po Vaticanum II, głębszą refleksję nad teologią charyzmatu założycieli zgromadzeń zakonnych⁴.

¹ Zob. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Vita consecrata*, Rzym 1996 (dalej: VC), nr 94.

² Jan Chrzciel Jordan, imię zakonne Franciszek Maria od Krzyża, urodził się 16 czerwca 1848 roku w Gurtweil w Badenii (Niemcy), zmarł 8 września 1918 roku we Fryburgu (Szwajcaria). Założyciel Towarzystwa Boskiego Zbawiciela (salwatorianie) i Kongregacji Sióstr Boskiego Zbawiciela (salwatorianki). Beatyfikowany 15 maja 2021 roku w rzymskiej bazylice św. Jana na Lateranie.

³ Wprawdzie tematyka rozwoju charyzmatu założycielskiego bł. Franciszka Jordana oraz miejsca słowa Bożego w jego życiu stanowiła przedmiot badań szczegółowych, brakuje jednak opracowania, które łączyłoby te dwa wymiary i ukazywało ich wzajemny wewnętrzny związek. Szczegółowe informacje dotyczące wspomnianych badań: R. Słupek, *Bibliografia polskojęzycznych publikacji naukowych i popularnonaukowych dotyczących o. Franciszka Marii od Krzyża Jordana*, „Studia Salvatoriana Polonica” 12 (2018), s. 11–32.

⁴ Wśród bogatej literatury dotyczącej tego zagadnienia warto wskazać klasyczną już dziś publikację: P. Liszka, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, Wrocław 1996 (zwłaszcza część 2).

Jest ona dziś ciągle aktualna i konieczna wobec nowych wyzwań, przed jakimi stają zakony, oraz licznych apeli o potrzebę zachowania w ich życiu i misji wierności charyzmatowi założycielskiemu⁵.

Jak rozumieć ten charyzmat? Charyzmat założycieli jest owocem ich osobistego doświadczenia Ducha Świętego, który następnie przekazano ich uczniom i uczennicom, by oni sami – wchodząc w dynamikę tegoż doświadczenia – według niego żyli, strzegli go, pogłębiali i nieustannie rozwijali w harmonii ze wzrastającym stale Ciałem Chrystusa⁶.

W przypadku bł. Franciszka Marii od Krzyża Jordana wyjątkowym świadkiem kształtowania się jego charyzmatu założycielskiego jest pozostawiony przez niego *Dziennik duchowy*. To jego swoisty duchowy autoportret, w którym, jak sam zaznaczył krótko przed śmiercią, zostały zapisane „sprawy tylko między nim a umiłowanym Bogiem”⁷. Zaczął go pisać 1 lipca 1875 roku, kiedy to jako dwudziestosiedmioletni student kończył pierwszy rok studiów filozoficzno-teologicznych na uniwersytecie we Fryburgu Bryzgowijskim. Pisał go przez 43 lata. Ostatni zapis pochodzi z 14 kwietnia 1918 roku. Został dokonany

⁵ Zob. np. VC 36, 49; J. Gogola, *Zasady wierności charyzmatowi założyciela*, Kraków 2000; J. Castellano Cervera, *Życie zakonne a charyzmat Założyciela*, „Communio” 25/5 (2005), s. 103–118; B. Szewczul, *Czy charyzmat założyciela instytutu zakonnego jest nadal potrzebny według dokumentu „Młode wino, nowe bukłaki”*, „Wspólnota Honoracka” 2 (2018), s. 61–71. Jeśli chodzi o literaturę dotyczącą duchowości i charyzmatu salwatoriańskiego, najpełniej do tej kwestii odnosi się zbiorowe opracowanie: *Rozeznąć zamysł Boga. Charyzmat Ojca Franciszka Marii od Krzyża Jordana wobec wyzwań współczesnego świata*, K. Wons (red.), Kraków 1997.

⁶ Zob. Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekwowanego, *Mutuae relationes. Wytzyczne dotyczące wzajemnych relacji biskupów i zakonników w Kościele*, Rzym 1987, 11; E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tłum. J.E. Bielecki, Kraków 1998, s. 48–51. W późniejszym nauczaniu Kościoła dotyczącym życia konsekrowanego – widać to wyraźnie chociażby w adhortacji Jana Pawła II *Vita consecrata* – mówi się częściej o charyzmacie założycielskim. Jest on darem Ducha Świętego, który uzdalnia założyciela do zainicjowania szczególnego rodzaju życia i służby w Kościele. Mając na uwadze fakt, że – jak zauważa B. Szewczul – „charyzmat założycielski wydaje się bardzo zbliżony do charyzmatu założyciela”, będą one oba przywoływane w niniejszym opracowaniu. B. Szewczul, *Problematyka odzwierciedlenia charyzmatu instytutu zakonnego w jego prawie własnym*, „Prawo Kanoniczne” 58/3 (2015), s. 74–75. Dokładniejsze ujęcie „struktury charyzmatu założyciela” podaje P. Liszka (*Charyzmat życia zakonnego*, Warszawa–Wrocław 2002, s. 204–205).

⁷ Świadkiem tej wypowiedzi był ks. Viktorinus, który opiekował się umierającym ks. Jordanem. Więcej na ten temat pisze P. van Meijl, *Jak czytać i rozumieć „Dziennik duchowy” ojca Jordana? Klucze hermeneutyczne*, [w:] *Gdy mocą człowieka jest Pan. Duchowość Sługi Bożego Ojca Franciszka Marii od Krzyża Jordana w świetle jego „Dziennika duchowego”*, K. Wons (red.), Kraków 1995, s. 86–116.

podczas choroby, na niecałe pięć miesięcy przed śmiercią. Te ponad 40 lat to czas, w którym rozwijał się jego charyzmat założycielski, a sam *Dziennik* daje wyjątkową możliwość wglądu w jego osobiste doświadczenie działania Ducha Świętego. Będzie on z tego względu głównym punktem odniesienia w podejmowanej tu refleksji⁸.

Dla zrealizowania obranego celu badawczego zostanie najpierw (1) ukazane miejsce Biblii w życiu bł. Franciszka Jordana, następnie (2) podjęty temat szczególnego działania Ducha Świętego w życiu zakonodawcy Jordana, które określa się mianem inspiracji fundamentalnej. Zwieńczeniem rozważań (3) będzie refleksja nad dynamiką, z jaką słowo Boże (J 17,3) działało na drodze rozeznawania i kształtowania jego charyzmatu założycielskiego.

Błogostawiony Franciszek Jordan i Biblia

Przy pytaniu o miejsce słowa Bożego na drodze rozeznawania i rozwoju charyzmatu założycielskiego bł. Franciszka Jordana uzasadnione wydaje się najpierw szersze spojrzenie na miejsce Biblii w jego życiu. Już na wstępie warto zauważyć, że głębszy dostęp do jej treści, i to w językach oryginalnych, dawała mu znajomość języków biblijnych i orientalnych, które opanował dzięki swym wyjątkowym zdolnościom językowym. Mimo zdobytych podczas studiów na uniwersytecie fryburskim narzędzi do uprawiania egzegezy biblijnej według metody historyczno-krytycznej do słowa Bożego podchodził jednak przede wszystkim jak pokorny uczeń Jezusa Chrystusa. Nie tylko studiował Biblię, ale przede wszystkim żył słowem Bożym. W jego podejściu do Biblii górę brała metoda duchowej interpretacji, karmiona myślą ojców Kościoła i wielkich doktorów scholastycznych⁹.

O tym, że został duchowo ukształtowany przez kontakt ze słowem Bożym, świadczy wyraźnie zawartość jego *Dziennika*. Nie był on pisany dla innych, lecz dla samego siebie. Przed dzisiejszym czytelnikiem odsłania specyfikę jego drogi wiary. Pokazuje, że Biblia stała się jakby jego ojczystym językiem. Bł. Franciszek Jordan miał swego rodzaju biblijną pamięć, która objawiała się w tym, że często

⁸ W opracowaniu tematu wykorzystane zostało pierwsze polskojęzyczne wydanie *Dziennika duchowego* w tłumaczeniu ks. P. Stanoszka SDS (Kraków 1994). *Dziennik* (dalej: DD) składa się z czterech tomów. Poszczególne tomy dziennika w przypisach są oznaczane cyframi rzymskimi. Cyframi arabskimi, po przecinku, są podawane wybrane strony z poszczególnych tomów. Po kolejnym zaś przecinku cyfra arabska oznacza numer wersetu na wskazanej wcześniej stronie.

⁹ Zob. J. Drozd, *Ojciec Jordan a Pismo święte*, „Seminarium. Biuletyn Informacyjny WSD Salwatorianów” 38 (1989), s. 62–63.

wyrażał się w *Dzienniku* słowami i frazami biblijnymi. Na jego 410 stronach przywołuje je ponad 370 razy, co stanowi ok. 30% całości tekstu *Dziennika*. Ze Starego Testamentu jest ich ponad 190, z czego najwięcej stanowią nawiązania do psalmów. Z Nowego Testamentu niewiele mniej, bo 180, z czego na pierwsze miejsce wysuwają się nawiązania do Ewangelii. Już to zestawienie statystyczne bardzo wyraźnie pokazuje, czym karmił się i gdzie szukał światła dla rozjaśnienia doświadczanych ciemności i rozeznawania woli Bożej¹⁰. Ważne były dla niego nie tylko wybrane teksty biblijne. Niezwykle inspirujące okazały się również pewne szczególnie bliskie mu postacie (Eliasz, św. Jan Chrzciciel, św. Paweł)¹¹.

Sięgając do osobistych zapisów dokonywanych w *Dzienniku*, zauważyć można, że wylania się z nich postać człowieka, który staje z wielką czcią i wiarą wobec słowa Bożego. Widać tam głęboką świadomość bł. Franciszka Jordana, że potrzebna jest najpierw pokorna otwartość na słowo Boga. Wyraża się ona w pisanych w młodości deklaracjach: „Mów Panie, Twój sługa słucha”¹². Potwierdza to również nieco rozszerzony zapis dwie strony dalej: „Mów, Panie, Twój mały sługa słucha!”¹³. Był tej postawie pokornej otwartości wierny aż do końca. Na dwa lata przed śmiercią zapisał: „Słuchaj zawsze głosu łaski i postępuj za nim mimo trudności. 25.01.1916”¹⁴.

W wyjątkowy sposób tę cześć i wiarę wobec słowa Bożego widać w zapisach powstałych podczas rocznego okresu przygotowań do święceń kapłańskich w seminarium św. Piotra w Szwarzwaldzie (1877–1878). Na początku 1878 roku, wyraźnie inspirując się postawą biblijnej Marii z Betanii (por. Łk 10,39), zapisał: „Prowadź swoje rozmowy duchowe z ukochanym Zbawicielem. Usiądź pokorny i spragniony nauki u Jego stóp i słuchaj z uwagą Jego słów”¹⁵.

Kilka stron dalej na kartach *Dziennika*, z głęboką świadomością swoich ograniczeń osobowościowych, zapisał po włosku w formie postanowienia: „Z największą czcią i pobożnością będę czytał Pismo Święte; nie będę go czytał z pośpiechem, lecz z usposobieniem spokojnym i uważnym, zatrzymując się najbardziej przy tych rzeczach, które pomogą mi do upokorzenia się”. W następnym wersecie, już po niemiecku, dodał: „Pismo Święte czytaj zawsze z wielką czcią, klęcząc przynajmniej wtedy, gdy jesteś sam”¹⁶.

¹⁰ Zob. J. Drozd, *Ojciec Jordan...*, dz. cyt., s. 64.

¹¹ Zob. P. Szyrszeń, *Biblia – klucz do zrozumienia O. Franciszka Marii od Krzyża Jordana*, „Salwatoriński Biuletyn Postulacyjny. Wersja polska” 16 (2003), s. 11–12.

¹² DD I, 144, 5.

¹³ DD I, 146, 7.

¹⁴ DD IV, 18, 3.

¹⁵ DD I, 65, 1–2.

¹⁶ DD I, 68, 1–2.

W tym samym roku 1878, najprawdopodobniej w Wielki Piątek 19 kwietnia, zapisał kolejne biblijne postanowienie: „Każdego piątku czytaj Mękę naszego Pana, Jezusa Chrystusa”¹⁷. Samo czytanie staje się dla niego punktem wyjścia do rozmyślenia nad wydarzeniami pasyjnymi¹⁸, które bardzo wyraźnie kształtują jego duchowość¹⁹.

Kończąc czas rocznego przygotowania do święceń, bogaty w osobiste zapiski umieszczone w *Dzienniku*, w przededniu święceń kapłańskich, które przyjął 21 lipca 1878 roku, ponownie stworzył notatkę o doświadczeniu mocy płynącej ze spotkania ze słowem Bożym: „O mój Boże i moje wszystko, jak wielki pokój daje mi słuchanie Twojego głosu!”²⁰. Wobec pojawiającego się niepokoju, sięjącego zamęt duchowy, oparciem dla niego było pochylanie się nad kartami Biblii. Aby te spotkania były owocne, na tej samej jeszcze stronie dopisał: „Staraj się bardzo rozważać Pismo Święte i zatapiać się w nim. Używaj przy tym dobrego komentarza”²¹. Na następnej stronie, w tym samym czasie, dodał jeszcze: „Jeśli spowiednik pozwoli ci na to, rozważaj często (*saepe*), to znacząco codziennie (*quotidie*) Pismo Święte!”²².

Już po święceniach kapłańskich, ale jeszcze przed wyjazdem na dalsze studia do Rzymu, inspirowany św. Hieronimem, zapisał: „Czytaj częściej Księgi Święte, owszem, czytanie święte niech nie opuszcza nigdy twoich rąk... Sen może ogarnąć tego, kto czyta Codex, a stronice święte niech podniosą jego opadającą twarz”²³. Kiedy już w kilka tygodni po święceniach znalazł się na studiach w Rzymie, formułując dla siebie podstawowe zasady życia duchowego – już na drodze życia kapłańskiego – zapisał 27 listopada 1878 roku: „Nie zaniedbuj nigdy rozmyślenia [...]. Studiuj z bardzo wielkim oddaniem Pismo Święte! Bogu samemu masz służyć, będziesz karmił i pielęgnował swoją duszę potrójnie: Chlebem żywota, rozmyśleniem i czytaniem duchownym”²⁴.

Na koniec tego etapu rozważań, w którym można było zobaczyć bł. Franciszka Jordana jako człowieka przenikniętego wielką czcią wobec słowa Bożego

¹⁷ DD I, 123, 3.

¹⁸ Zob. np. DD I, 94, 1; DD I, 103, 1; DD I, 107, 2; DD I, 144, 1.

¹⁹ Zob. np. DD I, 30, 3; DD I, 55, 3.

²⁰ DD I, 139, 2.

²¹ DD I, 139, 8.

²² DD I, 140, 8.

²³ DD I, 145, 5. T. Edwein (*Komentarz do „Dziennika duchowego” o. Franciszka Marii od Krzyża Jordana*, Kraków 1994, s. 99) zauważa, że w książce do rozmyślenia, z której korzystał bł. Franciszek Jordan, słowa św. Hieronima są poprzedzone nie mniej przemawiającymi do młodego kapłana słowami św. Cypriana: „Kapłan Boży, który trzyma się Ewangelii i zachowuje Boże przykazania, może być zabity, nie może być jednak zwyciężony”.

²⁴ DD I, 150, 2–4.

i wiarą w jego moc, warto przywołać ważną prawdę wiary chrześcijańskiej, dotyczącą możliwości wewnętrznej asymilacji tegoż słowa. Benedykt XVI tak ją ujął: „Bez skutecznego działania «Ducha Prawdy» (J 14,16) nie można bowiem zrozumieć słów Pana. [...] nie można dojść do zrozumienia sensu Słowa, nie biorąc pod uwagę działania Pocieszyciela w Kościele oraz w sercach wierzących”²⁵. Ten wymiar pneumatologiczny drogi rozeznania charyzmatu założycielskiego domaga się więc w dalszej części opracowania właściwego uwzględnienia.

Duch Święty i inspiracja fundamentalna bł. Franciszka Jordana

Zarysowana powyżej postawa bł. Franciszka Jordana wobec Pisma Świętego była fundamentem, na którym mogło, mocą Ducha Świętego, działać słowo Boże z całą swoją siłą. Pytając o jego miejsce na drodze rozeznawania i rozwoju charyzmatu założycielskiego, trzeba zaznaczyć, że u początku historii jakiegokolwiek wspólnoty zakonnej stoi konkretna interwencja Boża w życie założyciela, którą można nazwać fundamentalną (inspiracja fundamentalna). Chodzi tu o szczególny rodzaj inspiracji, z którą Duch Święty na różny sposób docierał do przyszłych zakonodawców²⁶.

Aby ta inspiracja mogła się urzeczywistnić, potrzeba otwartości na Ducha Świętego oraz świadomości Jego kluczowego znaczenia dla kroczenia drogą wiary (por. 1 Kor 12,3). Oba te elementy odnajdujemy także w życiu duchowym bł. Franciszka Jordana. Na pół roku przed przyjęciem święceń kapłańskich (styczeń 1878), jako owoc rozmyślania na temat Mędrców ze Wschodu, za istotne punkty odniesienia na swojej drodze życia („gwiazda i przewodniczka życia”) obrał sobie „światło rozumu i światło wiary, natchnienie lub oświecenie Ducha Świętego oraz kierownictwo [...] przełożonych lub spowiednika”²⁷. Nie dziwi więc zapis, który pojawił się kilka stron dalej²⁸, a jest Pawłowym wyjaśnieniem konsekwencji rodzących się z podążania za Duchem Świętym: „Wszyscy ci,

²⁵ Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*, Kraków 2010, nr 16.

²⁶ Zob. K. Wons, *Charyzmat ojca Jordana i jego znaczenie w rozwoju duchowości zgromadzenia. Refleksja teologiczna w świetle „Dziennika duchowego” Założyciela*, [w:] *Gdy mocą człowieka jest Pan...*, dz. cyt., s. 121–122.

²⁷ DD I, 44, 2; T. Edwein, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 35–36.

²⁸ Zob. DD I, 56, 3.

których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi” (Rz 8,14)²⁹. Wymownym dopełnieniem tych notatek jest fakt, że miesiąc później, wśród obowiązkowych modlitw codziennych, które sobie wyznaczył na przyszłą drogę życia kapłańskiego, znalazł się też hymn *Veni Creator*³⁰.

Po niespełna 20 latach, pod koniec 1897 roku, już jako zakonodawca wrócił do tego motywu, kiedy pisał: „Miej szczere nabożeństwo do Ducha Świętego i rozszerzaj nabożeństwo do Niego”. I dalej pojawia się to samo postanowienie sprzed lat: „*Quotidie Veni Creator*”. Wszystko to zaś po to, by zawsze rozpoznawać i czynić to, co prawe („*ut recta sapias atque recta facias semper*”)³¹. Tymoteusz Edwein, w komentarzu do tego zapisu założyciela, stwierdza, że „Duch Święty otrzymał w świadomości apostoelskiej Jordana to miejsce, które zostało objawione w wydarzeniu Zesłania Ducha Świętego. Jordan pragnie zawsze być prowadzony przez Ducha Świętego, aby czuć, myśleć i czynić to, co prawe”³².

To jego uwrażliwienie na Ducha Świętego nie było tylko chwilowym przeblyskiem. Aż do końca życia towarzyszyła mu głęboka świadomość więzi z Duchem Świętym. Świadczą o tym zapisy poczynione na dwa lata przed śmiercią. Najpierw, w czwartym tomie *Dziennika duchowego*, zanotował: „Synu, otrzymałeś Ducha Świętego ku umocnieniu, nie bądź zatem małoduszny i nie lękaj się”³³. Następnie zaś, dla wyrażenia głębokiej jedności z Trzecią Osobą Boską, przywołał, znany z teologii św. Pawła, motyw (por. 1 Kor 6,19), pisząc po prostu: „Świątynia Ducha Świętego”³⁴.

Przechodząc do refleksji na temat inspiracji fundamentalnej u bł. Franciszka Jordana, można zauważyć, że ten szczególny rodzaj inspiracji, z którą Duch Święty na różny sposób docierał do założyciela salwatorianów i salwatorianek, miał, jak zauważa Krzysztof Wons, charakter pośredni i bezpośredni. Do tych pośrednich można zaliczyć chociażby zetknięcie się z duchowym ubóstwem ludzi sobie współczesnych, sytuację Kościoła w Niemczech w dobie kulturkampfu czy też zachęty do tworzenia dzieła ze strony osób trzecich³⁵. Kluczowe jednak

²⁹ W świetle tego zapisu widzieć trzeba, powtórzony potem dwukrotnie w *Dzienniku* (DD I, 188, 6; II, 63, 2), wcześniejszy fragment z tego samego rozdziału listu do Rzymian: „Kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy” (Rz 8,9).

³⁰ Zob. DD I, 90, 5; T. Edwein, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 67.

³¹ DD II, 13, 2–3.

³² T. Edwein, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 166. Dostrzec można w tym zapisie echo, mającej swą długą historię, kolekty mszalnej na Zesłanie Ducha Świętego. W niej to Kościół modli się o dar Ducha Świętego, którym jest „*recta sapere*” (poznanie tego, co jest prawe; zasmakowanie w tym, co prawe).

³³ DD IV, 23, 7.

³⁴ DD IV, 33, 5.

³⁵ Zob. K. Wons, *Charyzmat ojca Jordana...*, dz. cyt., s. 123.

znaczenie (inspiracja bezpośrednia) trzeba przyznać słowu Bożemu, co w dalszej refleksji zostanie wyraźnie ukazane.

Inspiracji fundamentalnej u założycieli, której natężenie nieustannie rośnie, towarzyszy niezachwiana pewność, że jest się wezwanym przez Boga, oraz nieodparte pragnienie, by to wezwanie zmanifestować w konkretnym sposobie naśladowania Chrystusa przez określoną formę ewangelicznego życia i apostołowania. Doświadczenie to kształtuje w nich również nowy wewnętrzny charakter (duchowo-misyjną tożsamość), który określa się mianem duchowości założycieli³⁶.

W inspiracji fundamentalnej, która daje początek charyzmatowi założyciela, Duch Święty prowadzi do głębokiej komunii z Chrystusem. Dzięki tej inspiracji założyciel wnika w jakiś wybrany fragment misterium Chrystusa; asymiluje Jego słowa, życie i misję. Inspiracja fundamentalna staje się dla założyciela „punktem wyjścia i kluczem do dokonania własnej, jedynej w swoim rodzaju syntezy życia i misji Chrystusa”³⁷. To, co odróżnia charyzmaty poszczególnych założycieli, to sposób pojmowania i przeżywania misterium Chrystusa. U niektórych założycieli, również u bł. Franciszka Jordana, decydującym motywem w przeżywaniu tej fundamentalnej inspiracji była szczególna łaska głębszego zrozumienia i doświadczenia konkretnych wersetów biblijnych, przez które w nowy całościowy sposób pojmowali *misterium Christi*³⁸.

Słowo Boże (J 17,3) a charyzmat założycielski bł. Franciszka Jordana

Rozeznanie i rozwój charyzmatu założycielskiego bł. Franciszka Jordana dokonywały się w klimacie codziennego rozważania słowa Bożego i w otwartości na Ducha Świętego. Konsekwentne realizowanie wspomnianego powyżej *quotidie* (codziennie), w odniesieniu do Pisma Świętego³⁹ oraz Ducha Świętego

³⁶ Zob. K. Wons, *Charyzmat ojca Jordana...*, dz. cyt., s. 123.

³⁷ K. Wons, *Charyzmat ojca Jordana...*, dz. cyt., s. 123–124.

³⁸ Zob. K. Wons, *Charyzmat ojca Jordana...*, dz. cyt., s. 125. Dla zobrazowania tej prawdy można przytoczyć chociażby postać św. Franciszka z Asyżu, dla którego inspiracją do całkowitego ubóstwa w służbie apostołskiej stał się m.in. tekst rozesłania apostołów (*Fonti Francescane. Scritti e biografie di San Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di Santa Chiara d'Assisi*, Assisi 1977, s. 356). Z kolei dla św. Kamila inspiracją do odkrycia charyzmatu posługi chorym stały się słowa „Byłem chory, a odwiedziliście Mnie” (Mt 25,36) (*Scritti di S. Camillo de Lellis*, M. Vanti [ed.], Roma 1964, s. 97).

³⁹ Zob. DD I, 140, 8.

(„*Quotidie Veni Creator*”)⁴⁰, pozwoliły mu odkryć swe założycielskie powołanie i, we współpracy z Bogiem, je realizować. W jaki sposób Duch Święty przez słowo Boże prowadził go? Przez jakie słowo?

Charyzmat założycielski, jako specyficzny dar Ducha Świętego udzielony bł. Franciszkowi Jordanowi dla dobra Kościoła i świata, opiera się na czterech fragmentach biblijnych⁴¹. Wyrażają one również zasadniczą treść charyzmatu salwatoriańskiego: 1. „A to jest życie wieczne: aby poznali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17,3); 2. „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28,19–20); 3. „I rzekł do nich: «Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu»” (Mk 16,15); 4. „Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia, a ci którzy nauczyli wielu sprawiedliwości, jak gwiazdy przez wieki i na zawsze” (Dn 12,3).

Choć każdy z tych tekstów jest niezwykle istotny, to bez wątpienia pierwszeństwo przyznać należy temu z początku modlitwy arcykapłańskiej w siemnymastym rozdziale Ewangelii św. Jana. To właśnie tekst J 17,3 jest najczęściej przywoływany w *Dzienniku duchowym*, wśród wielu innych dosłownie cytowanych biblijnych tekstów czy ich parafraz.

To, w jaki sposób Duch Święty przez to konkretne słowo prowadził bł. Franciszka Jordana do rozeznania charyzmatu założycielskiego, można w jakiś rzeczywisty sposób, choć na pewno ograniczony, prześledzić, pochylając się nad kolejnymi stronami jego *Dziennika duchowego*. Pierwsze wyraźne odniesienie do wartości poznania Boga pojawia się już wtedy, gdy młody Jordan zaczął pisać swój *Dziennik duchowy*. Miał wtedy 27 lat. Właśnie zakończył pierwszy rok studiów filozoficzno-teologicznych. Pierwsza strona *Dziennika* zawiera datę: 1 lipca 1875. Już następnego dnia, pod datą 2 lipca 1875, wśród kilku różnych myśli, zapisał także zakończoną wykrzyknikiem uwagę: „Nie płaczcie, gdy dzieci tego świata was prześladują, lecz płaczcie z tego powodu, że nie znają one Pana!”⁴². Trzy strony dalej odnajdujemy słowa wyrażające jego najgłębsze pragnienie: „O wy, dusze odkupione krwią bezcenną, gdybym mógł was uratować, jakże chętnie ofiarowałbym za was moje życie”⁴³. Ze słów tych wyłania się już wyraźnie charakterystyczne oblicze bł. Franciszka Jordana. Oto człowiek,

⁴⁰ DD II, 13, 2–3.

⁴¹ Zob. Międzynarodowa Komisja ds. Charyzmatu, *Kluczowe elementy salwatoriańskie. Charyzmat – misja – duchowość – tożsamość*, Kraków 2004, s. 7–24.

⁴² DD I, 3, 4.

⁴³ DD I, 6, 4.

który nie jest zatroskany osobistymi przykrościami, ale losem innych ludzi, tym, „że nie znają Pana”⁴⁴.

Następne wyraźne odniesienie do wartości poznania Boga i zbawienia pojawia się na stronie 12 *Dziennika duchowego*, gdy Jordan jako student, w styczniu 1876 roku, zapisał ponownie uwagę o tych, którzy nie znają Boga: „O najukochańszy Ojcze, spójrz, one siedzą w cieniu śmierci i nie znają Ciebie”. Zaraz dodał, płynące z głębi serca, pytanie adresowane do Boga: „O Panie, o Ojcze, o Boże i Stwórco, czyżby te dusze, które błakają się w strasznej nocy pogaństwa, nie miały poznać Twojej dobroci i miłosierdzia!”⁴⁵.

Refleksja nad faktem, że są tacy ludzie, którzy nie znają Boga, nie była jakimś tkliwym rozczulaniem się nad ludzką biedą, lecz prowadziła ku działaniu. Troska o to, aby jednak wszyscy poznali i pokochali Jezusa Chrystusa, nie opuszczała Jordana. Wraz z nią pojawiał się coraz wyraźniej motyw dzieła, które miałyby temu celowi służyć.

Troska o powszechne poznanie i umiłowanie Jezusa Chrystusa pojawiła się z jeszcze większą mocą w zapiskach z okresu rocznego przygotowywania się do święceń, które Franciszek Jordan odbywał w seminarium św. Piotra w Szwarcwaldzie (18 października 1877 – 21 lipca 1878). Na początku 1878 roku, gdy przeżywał głęboką wewnętrzną ciemność, zapisał w swoim *Dzienniku*: „Naradzaj się codziennie w stosownym czasie z dobrym Bogiem, proś Go o oświecenie, abyś mógł spełnić Jego Najświętszą Wolę i aby On był przez wszystkich poznany i umiłowany”⁴⁶. Ze słów tych przebija głęboka świadomość, że rozeznanie woli Bożej wymaga z jego strony wierności w modlitwie o światło Boże.

Początek 1878 roku to czas w życiu Franciszka Jordana, w którym, co potwierdzają zapisy w *Dzienniku*, dręczyło go jakieś wewnętrzne wołanie, którego sam nie potrafił jeszcze jasno zrozumieć i określić⁴⁷. Wtedy to, między 14 a 19 lutego 1878 roku, po raz pierwszy w dokładnym brzmieniu zapisał w *Dzienniku* interesujące nas słowa z modlitwy arcykapłańskiej: „A to jest życie wieczne: aby poznali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17,3)⁴⁸. Nurtujący młodego Jordana motyw poznania Boga i jego znaczenia dla życia ludzi został w tym momencie dodatkowo rozjaśniony światłem słowa Bożego. To ono wyraźnie wskazało Jordanowi, że źródłem życia wiecznego jest poznanie Boga. Bez tego poznania życie wiedzie ku śmierci.

⁴⁴ T. Edwein, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 7.

⁴⁵ DD I, 12, 2. 4.

⁴⁶ DD I, 59, 3.

⁴⁷ Zob. T. Edwein, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 60.

⁴⁸ DD I, 83, 1.

Właśnie to słowo (J 17,3) będzie odtąd coraz mocniej w nim pracowało. Będzie kształtowało „kierunek i głębię”⁴⁹ charyzmatu założycielskiego bł. Franciszka Jordana i stanowiło Boże światło na drodze jego rozeznania. Jeszcze raz wrócił do niego, w szerszym kontekście całej modlitwy arcykapłańskiej, podczas bezpośredniego przygotowania do święceń kapłańskich. Już po przyjęciu diakonatu (16 marca 1878) zapisał zdecydowanie: „Wykonaj zamierzone dzieło przy pomocy Boskiej i za wstawiennictwem Maryi, na chwałę Bożą i zbawienie dusz”. Wobec przewidywanych trudności na tej drodze szukał światła i mocy u Boga: „Wpatruję się często w Niego, gdy umiera na krzyżu, i rozważaj przy tym Jego świętą wolę, którą tak uroczyście wyraził przed swoją śmiercią w modlitwie arcykapłańskiej”⁵⁰.

W czasie ferii prymicyjnych (sierpień–wrzesień 1878) neoprezbiter Jordan czytał *Listy* Fenelona, abpa Cambrai żyjącego na przełomie XVII i XVIII wieku. W listach tych dotknęła go myśl, z którą sam także głęboko się utożsamiał: „To, czego ludziom najbardziej brakuje, to znajomości Boga (*le connaissance de Dieu*)”⁵¹. To bezpośrednio doprowadziło go znowu, mimo czasu ferii (19 września 1878), do sporządzenia następującego zapisu „*Funda Societatem apostolicam*”. Wagę tej kolejnej notatki dotyczącej planowanego dzieła wyraża wyraźne podkreślenie słów „Towarzystwo apostolskie”⁵². Wszystko to zaś po to, aby „uratować wszystkich!”⁵³.

Istotne znaczenie dla rozeznania charyzmatu założycielskiego przez bł. Franciszka Jordana miała podróż, którą odbył na Bliski Wschód 21 stycznia – 14 sierpnia 1880 roku. Jeszcze przedtem, pod koniec 1879 roku, wspomniał o pewności, którą otrzymał podczas Eucharystii. Pozwoliło mu to zapisać: „Jest wolą Bożą, abyś wykonał dzieło”⁵⁴. I zaraz dalej dodał: „*Est vocatio tua fundandi... moraliter certa*”⁵⁵. W tym czasie, kiedy nie znajdował większego wsparcia od innych studentów teologii, których wtajemniczył w swoje zamiary, dokonał on przeskoku od ciągłego zastanawiania się do zobowiązującej decyzji. Pewność moralna („*moraliter certa*”), o której pisał, oznaczała, że jasno rozpoznał wolę Bożą i odtąd to rozpoznanie jednoznacznie zobowiązuje go w sumieniu⁵⁶.

Do wierności temu rozeznaniu regularnie zachęcał siebie samego podczas nawiedzania miejsc świętych w Palestynie. Jak refren w tym czasie, na kolejnych

⁴⁹ T. Edwein, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 63.

⁵⁰ DD I, 119, 1.

⁵¹ DD I, 144, 9; por. T. Edwein, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 98.

⁵² DD I, 145, 3.

⁵³ DD I, 149, 3.

⁵⁴ DD I, 151*, 2.

⁵⁵ DD I, 151*, 3.

⁵⁶ Zob. T. Edwein, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 113–114.

stronach *Dziennika*, pojawia się, z coraz większą intensywnością, słowo „wykonaj”. Podczas pobytu przy grobie Pańskim w Jerozolimie 13 marca 1880 roku zanotował: „Skoro tylko będzie to możliwe, wykonaj dzieło, którego pragnie Bóg”⁵⁷. Następnego dnia, a była to Niedziela Męki Pańskiej, po Mszy św., którą odprawiał przy ołtarzu Matki Bożej Bolesnej w kościele grobu Pańskiego, zapisał: „I choćbyś pięćdziesiąt razy miał objechać ziemię, wykonaj swoje przedsięwzięcie z całą energią!”⁵⁸. Podobną wymowę ma zapis dokonany miesiąc później (14 kwietnia 1880), gdy przebywał na górze Karmel w klasztorze Stella Maris św. Eliasza: „Z całą energią wykonaj dzieło; nie daj się niczym zniechęcić; czyń to wyłącznie ku chwale Boga i tylko u Niego szukaj pocieszenia”⁵⁹.

Od końca kwietnia do połowy lipca 1880 roku Jordan przebywał w maronickim ośrodku w Ain Warqa, aby na tamtejszej akademii głębiej poznać język arabski. Tam też po raz kolejny w swoim *Dzienniku* odniósł się do zamierzonego dzieła. Pierwszego maja zanotował: „Gdy nadejdzie przez Boga ustalona godzina, wykonaj to dzieło, zachowując jednak stale spokój serca”⁶⁰. Jordan, choć głęboko pragnął realizować dzieło, to jednak pozostawał wewnętrznie wolny i otwarty na godzinę ustaloną przez Boga. Godzina ta, jak się potem okazało, była już blisko.

W takim klimacie dojrzewania charyzmatu założycielskiego bł. Franciszka Jordana dokonuje się wydarzenie, które w historii duchowości salwatoriańskiej znane jest pod nazwą „przeżycia na Libanie”. Jordan 1–7 lipca 1880 roku przebywał w górach Libanu. Tam, najprawdopodobniej podczas wędrówki 4 lipca, gdy wybrał się podziwiać cedry Libanu, doznał nadzwyczajnego duchowego przeżycia. Było ono dla niego tak intymnym i głębokim doświadczeniem, że przez kilkanaście lat nikomu o nim nie wspominał. Jedyną osobą, z którą podzielił się tym wspomnieniem, był ks. Pankracy Pfeiffer, jego sekretarz, długoletni współpracownik, a potem przełożony generalny Towarzystwa. Miało to być wkrótce po jego święceniach, około roku 1896–1897. Ks. Pfeiffer zrobił sobie wtedy jedynie drobną notatkę z tej relacji założyciela. Dopiero po jego śmierci podzielił się tym wspomnieniem z jego duchowymi synami i córkami na łamach biuletynu „Salvatorianer Chronik” (1919 nr 3, s. 212). Pisząc o nabyciu przez Jordana pewności dotyczącej jego osobistego powołania założycielskiego, tak po latach relacjonował to wydarzenie:

⁵⁷ DD I, 152*, 4.

⁵⁸ DD I, 154*, 3; por. T. Edwein, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 115–116.

⁵⁹ DD I, 155*, 3; por. T. Edwein, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 116.

⁶⁰ DD I, 156*, 1; por. T. Edwein, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 117.

Czcigodny Ojciec opowiedział mi kiedyś, że kiedy stanął na Libanie i kiedy oczy jego błądziły po Ziemi Świętej, a przed wyobraźnią przesuwwały się tak liczne potrzeby religijne świata, silniej niż kiedykolwiek przyszły mu na myśl słowa Zbawiciela: „To jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17,3). I powiedział do siebie: „Tak, Panie, to zgromadzenie, które ma być powołane do życia, powinno głosić Ciebie, o Boże, i Twojego Jednorodzonego Syna”.

W 1941 roku ks. P. Pfeifer uzupełnił tę relację jeszcze krótkim dopowiedzeniem: „Na górze Libanu doznał Jordan wrażenia, że fundacja planowana przez niego zostałaby powołana do życia, gdyby on sam nawet nie wrócił żywy do Europy”⁶¹.

Kiedy przed oczami Jordana przesuwwały się „liczne potrzeby religijne świata”, w jego wnętrzu odezwały się z niezwykłą mocą, bliskie mu i towarzyszące od dłuższego czasu, słowa Zbawiciela. Pragnienia świata, który cierpi z powodu braku prawdziwego życia, spotkały się ze słowem Bożym, które wskazuje poznanie Boga jako środek gwarantujący osiągnięcie życia w pełni („życie wieczne”). Konkretnie potrzeby ludzkie i konkretne słowo Boga, stanowiące odpowiedź na te potrzeby, spotykały się w sercu Jordana⁶². Z tego spotkania, mocą Ducha Świętego, zrodziła się i ugruntowała jego nowa założycielska tożsamość.

Nie wchodząc głębiej w samą naturę tego wydarzenia, która jest na różne sposoby określana w literaturze przedmiotu⁶³, trzeba podkreślić, że ta największa łaska, jaką otrzymał od Boga na drodze rozeznawania swego powołania założycielskiego, była ściśle związana ze słowem Bożym (J 17,3). Duch Święty przez to słowo już wcześniej inspirował i kształtował bł. Franciszka Jordana. Przygotowywał go do przeżycia tej inspiracji, tak istotnej dla rozwoju jego charyzmatu założycielskiego, a teraz w decydujący sposób upewnił go, że działa

⁶¹ M. Piela, *Czcigodny Sługa Boży (Venerabilis Dei Servus) Ojciec Franciszek Maria od Krzyża Jordan. Założyciel Towarzystwa Boskiego Zbawiciela i Kongregacji Sióstr Boskiego Zbawiciela (1848–1918). Życie i dzieło*, cz. 1: *Od narodzin do utworzenia pełnej struktury Towarzystwa (1848–1888)*, Kraków 2014, s. 145–147.

⁶² Zob. P. Szyrszeń, *Żyć jak o. Franciszek M. od Krzyża Jordan pragnieniem chwały Bożej i zbawienia wszystkich*, <https://m.katolik.pl/zyc-jak-o-franciszek-maria-od-krzyza-jordan-pragnieniem-chwaly-bozej-i-zbawienia-wszystkich,35993,416,cz.html> [dostęp: 23.11.2022].

⁶³ J. Drozd (*Pod znakiem krzyża*, Kraków 1991, s. 82–83) przekonuje, że „nie była to ani wizja, ani objawienie, ale oglądanie czysto intelektualne, jakie występowało w życiu Świętych”. Za św. Teresą z Ávila stwierdza, że oglądanie to polega na „wtłoczeniu” przez Boga w umysł człowieka prawdy w sposób całkowicie wolny od zewnętrznych bodźców, w konsekwencji czego rodzi się w osobie doświadczającej tego działania niezwykle silne pragnienie pójścia za tym oświeceniem. Zob. więcej: M. Piela, *Czcigodny Sługa Boży...*, dz. cyt., s. 147–148.

zgodnie z wolą Boga i uczynił z niego założyciela⁶⁴. W tym znanym Jordanowi od dawna fragmencie „zagaściło się nagle całe jego powołanie i posłannictwo”⁶⁵.

Po doświadczeniu tej fundamentalnej inspiracji bł. Franciszek Jordan stał się człowiekiem zdeterminowanym do realizacji zamierzonego dzieła. Ten „nadprzyrodzony dar determinacji ducha”, zakotwiczony w słowie Bożym (J 17,3), wypływał ostatecznie z jego komunii z Chrystusem Zbawicielem. Komunia ta, co potwierdza lektura *Dziennika duchowego*, pogłębiała się po tym doświadczeniu, aż po takie utożsamienie ze Zbawicielem, w którym zasadniczym węzłem jedności z Nim staje się Jego krzyż (*misterium crucis*)⁶⁶.

Przesłanie z J 17,3, które dało fundament, zwłaszcza w kontekście „przeżycia na Libanie”, jego charyzmatowi założycielskiemu, także dalej go kształtowało. Tekst ten pojawił się w całości ponownie na kartach *Dziennika*⁶⁷ już w nowym kontekście. Było to po przekształceniu Towarzystwa w zgromadzenie zakonne (11 marca 1883), a przed rokiem 1885. Nie tylko zresztą ten fragment rozdziału 17 Janowej ewangelii, ale i teksty tworzące jego bezpośredni kontekst dalej kształtowały jego założycielskiego ducha⁶⁸.

W ten sposób, aż do końca życia, było w bł. Franciszku Jordanie żywe pragnienie, aby ludzie poznali Jezusa Chrystusa i przez to osiągnęli życie wieczne (por. J 17,3). Bez wahania, wyrażając przed Bogiem swoją dyspozycyjność, deklarował w 1903 roku: „Aby wszyscy zostali uratowani (*ut salvetur omnes*), jestem gotowy na wszystko, z pomocą Twojej łaski zniosę wszystko. 12.02.03”⁶⁹. Nawet na niespełna dwa lata przed śmiercią (8 listopada 1916), mimo ograniczeń wieku i choroby, z wielkim wewnętrznym zapalem prosił Boga: „ukaż mi drogi, abym mógł wszystkich zaprowadzić do Ciebie i z Twoją pomocą uratować”⁷⁰.

⁶⁴ Po tym doświadczeniu, u kresu podróży, bł. Franciszek Jordan zreagował pierwszy zarys reguł planowanego dzieła, który zwany jest *Tekstem ze Smyrny*. U samego jego początku znajduje się dedykacja *Ad Honorem Dei Omnipotentis*, a zaraz potem tekst J 17,3.

⁶⁵ H. Rigger, *Referat wygłoszony w czasie XXVII Kapituły Prowincjalnej, Kraków, 19.11.2006*, „Wiadomości Salvatoriańskie” 6 (2006), załącznik 5, s. 12.

⁶⁶ Zob. K. Wons, *Charyzmat ojca Jordana...*, dz. cyt., s. 130–131.

⁶⁷ Zob. DD I, 178, 4.

⁶⁸ Pod koniec 1885 roku (DD I, 186, 7–8), w kontekście rozmyślenia o świętości kapłańskiej, zapisał następujący fragment modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa: „Ja Ciebie otoczyłem chwałą na ziemi, objawiłem Imię Twoje ludziom... wypełniłem dzieło, które mi dałeś do wykonania (J 17,4.7)”. W drugiej części *Dziennika* (DD II, 18, 1) inspirujące dla niego i założonych dzieł stało się inne wezwanie Jezusa Chrystusa z wiecznika: „Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojciec, we Mnie, a ja w Tobie, aby i oni stanowili jedno w Nas (J 17). 2.4.99”.

⁶⁹ DD II, 47, 3.

⁷⁰ DD IV, 32, 1.

* * *

Reasumując podjęte badania, można sformułować jednoznaczny wniosek, że nie byłoby charyzmatu założycielskiego bł. Franciszka Marii od Krzyża Jordana, jego gorliwości o zbawienie ludzi i jego dzieł apostolskich bez słowa Bożego; bez otwartości na to słowo i wytrwałości w jego zgłębianiu. Duch Święty, którego codziennie przyzywał, inspirował go na różne sposoby do rozeznania swojego charyzmatu założycielskiego. W szczególny sposób czynił to przez słowo Boże, zwłaszcza to zapisane na początku modlitwy arcykapłańskiej (J 17,3). Analizując treść jego *Dziennika duchowego*, można zauważyć dynamikę tego procesu i osiągnięty ostatecznie cel – odkrycie charyzmatu założycielskiego. Uzyskawszy w ten sposób niezachwianą pewność moralną, bł. Franciszek Maria od Krzyża Jordan stał się gotowy do podjęcia rozeznanej drogi. Ukształtowana w ten sposób jego tożsamość założycielska jawi się jako owoc spotkania ludzkiej wolności, otwartej na poruszenia Ducha Świętego, ze słowem Bożym. Charyzmat założycielski bł. Franciszka Jordana objawił się w Kościele w założonych przez niego dziełach apostolskich.

Założyciel jest, jak ukazano to powyżej, zawsze pierwszym, który rozeznaje swój charyzmat. To rozeznanie indywidualne wpisuje się równocześnie w kontekst eklezjalny, gdyż każdy taki Boży dar jest dany dla dobra Kościoła. Rozeznanie indywidualne dopełnia się w spotkaniu z rozeznaniem Kościoła (konieczny udział kompetentnej władzy kościelnej)⁷¹. Oba te podmioty rozeznające są ściśle ze sobą związane, co wyraża się choćby w *sentire cum Ecclesia* założyciela. Tego drugiego istotnego aspektu rozeznania, udziału Kościoła, ze względu na obrany cel badawczy, nie uwzględniano w niniejszym opracowaniu. Bez wątpienia zasługuje on na osobne studium. W ten sposób opisywany już w literaturze przedmiotu eklezjalny wymiar duchowości bł. Franciszka Jordana⁷² zostałby poszerzony o eklezjalny wymiar rozeznawania charyzmatu założycielskiego.

Bibliografia

Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*, Kraków 2010.
Castellano Cervera J., *Życie zakonne a charyzmat Założyciela*, „Communio” 25/5 (2005), s. 103–118.

⁷¹ Zob. M. Marszałek, *Rola biskupa diecezjalnego w rozeznawaniu nowego charyzmatu instytutu życia zakonnego*, „Kościół i Prawo” 6/1 (2017), s. 75–89.

⁷² Zob. np. R. Słupek, *Sentire cum Ecclesia et cum Societate in świetle pism o Jordana*, „Studia Salvatoriana Polonica” 3 (2009), s. 329–345.

- Drozd J., *Ojciec Jordan a Pismo święte*, „Seminarium. Biuletyn Informacyjny WSD Salvatorianów” 38 (1989), s. 56–65.
- Drozd J., *Pod znakiem krzyża*, Kraków 1991.
- Edwein T., *Komentarz do „Dziennika duchowego” o. Franciszka Marii od Krzyża Jordana*, Kraków 1994.
- Fonti Francescane. Scritti e biografie di San Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di Santa Chiara d'Assisi*, Assisi 1977.
- Franciszek Maria od Krzyża Jordan, *Dziennik duchowy*, tłum. P. Stanoszek, Kraków 1994.
- Gambari E., *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tłum. J.E. Bielecki, Kraków 1998.
- Gogola J., *Zasady wierności charyzmatowi założyciela*, Kraków 2000.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Vita consecrata*, Rzym 1996.
- Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego, *Mutuae relationes. Wytyczne dotyczące wzajemnych relacji biskupów i zakonników w Kościele*, Rzym 1987.
- Liszka P., *Charyzmat życia zakonnego*, Warszawa–Wrocław 2002.
- Liszka P., *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, Wrocław 1996.
- Marszałek M., *Rola biskupa diecezjalnego w rozeznawaniu nowego charyzmatu instytutu życia zakonnego*, „Kościół i Prawo” 6/1 (2017), s. 75–89.
- Meijl van P., *Jak czytać i rozumieć „Dziennik duchowy” ojca Jordana? Klucze hermeneutyczne*, [w:] *Gdy mocą człowieka jest Pan. Duchowość Sługi Bożego Ojca Franciszka Marii od Krzyża Jordana w świetle jego „Dziennika duchowego”*, K. Wons (red.), Kraków 1995, s. 86–116.
- Międzynarodowa Komisja ds. Charyzmatu, *Kluczowe elementy salvatoriańskie. Charyzmat – misja – duchowość – tożsamość*, Kraków 2004.
- Piela M., *Czcigodny Sługa Boży (Venerabilis Dei Servus) Ojciec Franciszek Maria od Krzyża Jordan. Założyciel Towarzystwa Boskiego Zbawiciela i Kongregacji Sióstr Boskiego Zbawiciela (1848–1918). Życie i dzieło, cz. 1: Od narodzin do utworzenia pełnej struktury Towarzystwa (1848–1888)*, Kraków 2014.
- Rigger H., *Referat wygłoszony w czasie XXVII Kapituły Prowincjalnej*, Kraków, 19.11.2006, „Wiadomości Salvatoriańskie” 6 (2006), załącznik 5.
- Rozeznąć zamysł Boga. Charyzmat Ojca Franciszka Marii od Krzyża Jordana wobec wyzwań współczesnego świata*, K. Wons (red.), Kraków 1997.
- Scritti di S. Camillo de Lellis*, M. Vanti (ed.), Roma 1964.
- Słupek R., *Bibliografia polskich publikacji naukowych i popularnonaukowych dotyczących o. Franciszka Marii od Krzyża Jordana*, „Studia Salvatoriana Polonica” 12 (2018), s. 11–32.
- Słupek R., *Sentire cum Ecclesia et cum Societate w świetle pism o. Jordana*, „Studia Salvatoriana Polonica” 3 (2009), s. 329–345.
- Szewczul B., *Czy charyzmat założyciela instytutu zakonnego jest nadal potrzebny według dokumentu „Młode wino, nowe bukłaki”*, „Wspólnota Honoracka” 2 (2018), s. 61–71.
- Szewczul B., *Problematyka odzwierciedlenia charyzmatu instytutu zakonnego w jego prawie własnym*, „Prawo Kanoniczne” 58/3 (2015), s. 65–85.
- Szyrszeń P., *Biblia – klucz do zrozumienia O. Franciszka Marii od Krzyża Jordana*, „Salvatoriański Biuletyn Postulacyjny. Wersja polska” 16 (2003), s. 10–15.
- Szyrszeń P., *Żyć jak o. Franciszek M. od Krzyża Jordan pragnieniem chwały Bożej i zbawienia wszystkich*, <https://m.katolik.pl/zyc-jak-o-franciszek-maria-od-krzyza-jordan-pragnieniem-chwaly-bozej-i-zbawienia-wszystkich,35993,416,cz.html> [dostęp: 23.11.2022].

Wons K., *Charyzmat ojca Jordana i jego znaczenie w rozwoju duchowości zgromadzenia. Refleksja teologiczna w świetle „Dziennika duchowego” Założyciela*, [w:] *Gdy mocą człowieka jest Pan. Duchowość Sługi Bożego Ojca Franciszka Marii od Krzyża Jordana w świetle jego „Dziennika duchowego”*, K. Wons (red.), Kraków 1995, s. 117–138.

ROMAN SŁUPEK (KS. DR HAB., PROF. PWT) – kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Religiologii w Instytucie Teologii Systematycznej i Duchowości PWT we Wrocławiu; rektor WSD Salvatorianów w Bagnie (od 2018); redaktor naczelny czasopisma naukowego „Studia Salvatoriana Polonica” (od 2021); obszary zainteresowań naukowych: eklezjologia, teologia wiary, teologia religii. Autor pięciu książek oraz trzydziestu artykułów naukowych. Ostatnio opublikował m.in.: *Wiem, komu uwierzyłem. Zarys teologii wiary* (Kraków 2018), *Współczesne debaty o Kościele. Ich historyczne uwarunkowania i perspektywy* (Wrocław 2019).

Renata Duda

Uniwersytet Wrocławski, Polska
renata.duda@uwr.edu.pl
ORCID: 0000-0002-0476-9111

Rafał Kowalski

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
rafal.kowalski@pwt.wroc.pl
ORCID: 0000-0002-1062-1762¹

Różnice w recepcji jednostek przepowiadania na przykładzie homilii wygłoszonej przez ks. Mirosława Drzewieckiego 13 stycznia 1982 roku we wrocławskiej katedrze

Differences in the Reception of Preaching Units
on the Example of the Homily Delivered by Fr. Mirosław Drzewiecki
on January 13, 1982 in the Wrocław Cathedral

ABSTRACT: The fundamental question that the text raises is: how did the officers of the Police and the Security Service of the People's Republic of Poland accept and interpret homilies delivered during church services, at the time of martial law imposed by the communist authorities in Poland on December 13, 1981 and lifted on July 22, 1983. The authors base their argument on the homily delivered by Wrocław academic priest Mirosław Drzewiecki in Wrocław Cathedral on January 13, 1982, which led

¹ Autorzy oświadczają, że ich wkład w powstanie artykułu można określić szacunkowo jako równy (po 50 proc.). Sam pomysł przygotowania tekstu zrodził się podczas planowania wspólnego projektu dotyczącego analizy stosunków państwo–Kościół przed i po 1989 r. w kontekście oficjalnych wypowiedzi Konferencji Episkopatu Polski. W toku prowadzonych prac autorzy zwrócili uwagę, że jakkolwiek z treści listów pasterskich polskich hierarchów wyłania się pewien obraz wzajemnych relacji pomiędzy Kościołem a osobami sprawującymi władzę w Polsce, to jednak o wiele ciekawsze wydaje się zbadanie tego, w jaki sposób przedstawiciele władzy reagowali i interpretowali wypowiedzi przedstawicieli Kościoła hierarchicznego. Ten obszar badań w kontekście Dolnego Śląska nie doczekał się szczegółowego opracowania, a kaznodziejów, których homilie, kazania i konferencje mogły stanowić obiekt zainteresowania władz przed 1989 r., było co najmniej kilku. W ten

to the accusation of the priest of the crime of disseminating false information that could cause public unrest or riots. On the basis of previously unpublished materials, collected in the archives of the Institute of National Remembrance, we learn about the vision outlined by the priest himself and the goals set by him. We are familiarized with the reception of the content of the homily by the participants of the Eucharist (including another clergyman and a teenage girl) who were interrogated as witnesses testifying in the case against Rev. Drzewiecki, to finally, on the basis of reports and questions posed to the clergyman and witnesses, and we learn about the reception of the content heard in the church by the functionaries of the law enforcement ministries of the communist authorities. The authors try to draw conclusions of a more general nature: how can people who are unfavorably disposed to the Catholic Church interpret the texts preached by the clergy during the services, and whether this negative attitude in any way obscures the comprehension of the message.

KEYWORDS: martial law, homily, sermon, listener, reception of the spoken text, interpretation of the sermon

ABSTRAKT: Zasadnicze pytanie postawione w niniejszym tekście brzmi: w jaki sposób funkcjonariusze Milicji Obywatelskiej oraz Służby Bezpieczeństwa PRL odbierali i interpretowali homilie i kazania głoszone podczas nabożeństw w kościołach, szczególnie w okresie stanu wojennego wprowadzonego przez władze komunistyczne w Polsce 13 grudnia 1981 i trwającego do 22 lipca 1983 roku. Autorzy opierają wywód na homilii wygłoszonej przez wrocławskiego duszpasterza akademickiego ks. Mirosława Drzewieckiego w katedrze wrocławskiej 13 stycznia 1982 roku, za którą duchowny został oskarżony o przestępstwo rozpowszechniania fałszywych informacji mogących wywołać niepokój publiczny lub rozruchy. Na podstawie niepublikowanych dotychczas materiałów, zgromadzonych w archiwach Instytutu Pamięci Narodowej, poznajemy

sposób autorzy założyli, że niezbędna będzie kwerenda w Instytucie Pamięci Narodowej dla zbadania, czy i w jakim stopniu władze komunistyczne były zainteresowane homiliami głoszonymi przez duchownych, a także czy na liście kaznodziejów wytypowanych do „słuchania” znajdowali się dolnośląscy prezbiterzy. Kwerendę autorzy przeprowadzali wspólnie, przeszukując archiwa Instytutu z założeniem, że Renata Duda skupia się na ogólnopolskich opracowaniach dot. interpretacji jednostek przepowiadania przez władze PRL, a Rafał Kowalski na dolnośląskim aspekcie tej tematyki. W toku kwerendy wytypowano i wyłączono z pozyskanych materiałów te, które dotyczyły homilii wygłoszonej przez ks. Mirosława Drzewieckiego. Po ich przeanalizowaniu autorzy wspólnie ustalili strukturę tekstu i przystąpili do realizacji zadania. Każdy z autorów samodzielnie analizował pozyskany w toku kwerendy materiał (autorzy wymienili się materiałami, które pozyskali indywidualnie), a następnie dokonał analizy i interpretacji według założonej wcześniej struktury, przy czym Renata Duda miała skupiać się na wątkach dotyczących stosunków państwo–Kościół, a Rafał Kowalski na aspektach teologicznych. On też odpowiadał za teologiczno-komunikacyjny aspekt wniosków zawartych w artykule. Po wymianie spostrzeżeń przystąpiono do ostatecznej redakcji tekstu, której dokonał Rafał Kowalski. Następnie Renata Duda naniosła poprawki i uzupełnienia zgodnie z własnymi spostrzeżeniami. W toku negocjacji ustalono ostateczną wersję materiału, który został przesłany redakcji.

wizję samego kaznodziei oraz to, jakie cele przyświecały księdzu głoszącemu omawiane kazanie. Następnie jesteśmy zapoznawani z odbiorem treści homilii przez uczestników Eucharystii (m.in. innego duchownego i nastoletnią dziewczynę), którzy zostali przesłuchani jako świadkowie w sprawie przeciw ks. Drzewieckiemu, by w końcu na podstawie raportów oraz pytań stawianych duchownemu i świadkom poznać sposób odbioru treści usłyszanych w kościele przez funkcjonariuszy resortów siłowych władz komunistycznych. Autorzy próbują wyciągnąć wnioski natury ogólnej – zaobserwować, w jaki sposób osoby nieprzychylnie nastawione do Kościoła katolickiego mogą interpretować teksty głoszone w czasie nabożeństw przez duchownych oraz czy to negatywne nastawienie w jakiś sposób zaciemnia sposób odbioru przekazywanych treści.

SŁOWA KLUCZOWE: stan wojenny, homilia, recepcja tekstu mówionego, słuchacz, interpretacja kazania

Wstęp

W definicji homilii autorzy *Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego* zwracają uwagę, że powinna być ona wyjaśnieniem jakiegoś aspektu tekstu świętego z uwzględnieniem obchodzonego misterium oraz szczególnych potrzeb słuchaczy². Ta zwięzła wypowiedź zobowiązuje kaznodzieję, by przygotowując jednostkę przepowiadania, uwzględnił obecność osób, które będą odbiorcami głoszonego przez niego słowa Bożego. Ojcowie Soboru Watykańskiego II oddali to krótkim stwierdzeniem, że zadaniem prezbitera jest odnoszenie niezmienniej prawdy Ewangelii „do konkretnych warunków życia”³.

Tematyka obecności słuchacza w procesie tworzenia i głoszenia homilii do czekała się wielu opracowań, zarówno na gruncie komunikologii, jak i teologii pastoralnej, i nie budzi wątpliwości, że zadanie to spoczywa na nadawcy ko komunikatu oraz że solidnie przeprowadzona orientacja na publiczność wydatnie poprawia jakość komunikacji⁴. W sposób syntetyczny uzasadnił tę tezę papież Grzegorz Wielki, tłumacząc, że

jednym szkodzą te rzeczy, które drugim pomagają, ponieważ i ziota częstokroć jedno zwierzęta żywią, inne zabijają [...]. Według jakości zatem słuchających

² Por. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, Poznań 2004, nr 65.

³ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, nr 4, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, M. Przybył (red.), Poznań 2002, s. 483.

⁴ Por. R. Kowalski, *Słuchacz jako współtwórca homilii*, „Polonia Sacra” 25 (2021), s. 79–97.

winna się kształtować mowa nauczycieli, aby odpowiadała warunkom jednostek, a jednak nie odstępowała nigdy od sztuki wspólnego zbudowania⁵.

Problem pojawia się wówczas, kiedy odbiorcą jednostki przepowiadania jest osoba, której obecności kaznodzieja nie brał pod uwagę podczas przygotowywania tekstu homilii. Myślę tutaj o słuchaczach, którzy wprawdzie znajdują się w obiekcie sakralnym w czasie sprawowania liturgii, jednak nie czują się częścią zgromadzenia liturgicznego. Ich obecność nie jest związana z pragnieniem oddawania chwały Bogu ani tym bardziej z zabieganiem o własne uświęcenie. Takimi specyficznymi słuchaczami słowa Bożego w okresie stanu wojennego w Polsce byli funkcjonariusze Milicji Obywatelskiej i Służby Bezpieczeństwa PRL.

Nie ulega wątpliwości, że członkowie tych formacji byli niezwykle uważnymi słuchaczami homilii i kazań głoszonych w polskich kościołach. Świadczą o tym zachowane w archiwach Instytutu Pamięci Narodowej akta, zawierające opis „wybranych przykładów negatywnej działalności Kościoła w okresie stanu wojennego”⁶, których autor bądź autorzy (Główny Zarząd Polityczny Wojska Polskiego) dokonują podziału polskiego duchowieństwa na trzy grupy: księży lojalnych, nawołujących w kazaniach do rozwagi, spokoju i współpracy z władzami; księży zajmujących postawy „wyczekujące” wobec wydarzeń w kraju oraz nastawionych „nieprzychylnie, a niekiedy wręcz wrogo” do stanu wojennego⁷. Analiza dokumentów wyraźnie wskazuje, że jednym z ważniejszych kryteriów wspomnianego podziału były treści głoszone przez duchownych sprawujących kult.

Treści wystąpień poszczególnych duchownych stanowiły materiał źródłowy m.in. prac naukowych powstających na Akademii Spraw Wewnętrznych w Warszawie⁸. Ich autorzy podkreślali moc słowa Bożego głoszonego przez przebiterów i biskupów. Kazania i homilie – jak zapisano w jednej z monografii – otwierały Kościołowi drogę do „dominacji w życiu społecznym i wpływania na bieg historii”⁹. Z akt znajdujących się w archiwum Instytutu Pamięci Narodowej wynika, że tworzonego swoistego rodzaju katalogi zawierające ogólny zapis naruszeń przepisów stanu wojennego przez środowiska i osoby kontrolowane przez

⁵ Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, Poznań 1948, s. 83.

⁶ *Wybrane przykłady negatywnej działalności Kościoła w okresie stanu wojennego /14.12-31.12.1981 r./*, [w:] Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej (dalej: IPN), BU 1405/56. W cytatach pochodzących z IPN zachowano oryginalną pisownię.

⁷ *Wybrane przykłady...*, dz. cyt.

⁸ Por. P. Stachowicz, *Stanowisko i działalność hierarchii i kleru Kościoła Rzymskokatolickiego wobec stanu wojennego w Polsce. Praca magisterska pod kierunkiem ptk dr Józefy Siemaszkiewicz*, Warszawa 1985; IPN, BU 01521/2394.

⁹ P. Stachowicz, *Stanowisko i działalność...*, dz. cyt., s. 4.

Departament IV Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i IV Wydziały Komend Wojewódzkich Milicji Obywatelskiej. Zawierają one kilkaset pozycji. Każdy przypadek opisany jest według wzoru: data, miejsce, województwo, charakter przestępstwa, wykroczenia lub zagrożenia oraz podjęte przeciwdziałania¹⁰. Pośród opisanych zdarzeń nie brakuje również takich, które miały miejsce na terenie archidiecezji wrocławskiej. Do najczęściej powtarzających się w ogólnopolskich zestawieniach działań niepożądanych przez ówczesną władzę nazwisk dolnośląskich duchownych należą: bp Adam Dyczkowski, ks. Stanisław Orzechowski oraz ks. Mirosław Drzewiecki¹¹.

We wspomnianym zestawieniu naruszeń przepisów stanu wojennego przez osoby duchowne pod numerem 351 znajduje się zapis:

na wniosek prokuratora Wojskowej Prokuratury Garnizonowej zatrzymano w areszcie KWMO ks. M. Drzewieckiego – duszpasterza akademickiego. Wymieniony rozpowszechnił w dniu 13.01. br. fałszywe wiadomości mogące wywołać niepokój publiczny lub rozruchy. Śledztwo rozpoczęto już wcześniej lecz przerwano z uwagi na chorobę wymienionego księdza¹².

Z akt śledztwa wynika, że przez funkcjonariuszy Służby Bezpieczeństwa homilia wygłoszona we wrocławskiej katedrze 13 stycznia 1982 roku w czasie Mszy św. w intencji Ojczyzny oraz osób internowanych została określona jako czyn „zawierający w sobie szczególnie wysoki stopień społecznego niebezpieczeństwa”¹³.

¹⁰ Por. *Dokumentacja dotycząca działalności kleru. Zaangażowanie Kościoła w okresie stanu wojennego (naruszenia przepisów)*, [w:] IPN, BU 1283/1666/D.

¹¹ Ks. Mirosław Drzewiecki – ur. 6.03.1940 w Rudni k. Łucka, prezbiter archidiecezji wrocławskiej. Święcenia kapłańskie przyjął w 1964 roku. Dwa lata posługiwał jako wikariusz i katecheta w Kudowie-Zdroju, a następnie podjął studia specjalistyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (teologia pastoralna i homiletyka oraz filologia polska). Po powrocie ze studiów pełnił zadania m.in.: duszpasterza akademickiego, diecezjalnego duszpasterza nauczycieli, wykładowcy w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu, kaznodziei katedralnego. Organizował duszpasterstwo środowisk twórczych. Założył i był pierwszym dyrektorem Katolickiego Radia Rodzina. Za swoją działalność został odznaczony m.in. medalem Zasłużony Kulturze – Gloria Artis, Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski oraz Medalem 100-lecia Odzyskania Niepodległości. Por. S. Bogaczewisz, *Biogramy: Drzewiecki Mirosław*, www.encysol.pl/es/encyklopedia/biogramy/15671,Drzewiecki-Mirosław.html [dostęp: 1.11.2022]; K. Białkowski, *Ks. Drzewiecki z medalem 100-lecia odzyskania niepodległości*, www.wroclaw.gosc.pl/doc/6772961.Ks-Drzewiecki-z-medalem-100-lecia-odzyskania-niepodleglosci [dostęp: 1.11.2022].

¹² Por. *Dokumentacja dotycząca działalności...*, dz. cyt.

¹³ *Akta śledztwa przeciwko ks. Mirosławowi Drzewieckiemu*, [w:] IPN, Wr 35/98. Tekst homilii został opublikowany: M. Drzewiecki, *Naprawdę wolni. Kazania z lat 1981–1988*, Paryż

Zdaniem władz PRL ks. Drzewiecki przekazywał nieprawdziwe wiadomości o sytuacji społeczno-politycznej w kraju po wprowadzeniu stanu wojennego oraz kłamał na temat motywów i form działania wojskowej Rady Ocalenia Narodowego, co – jak zapisano – „mogło wywołać niepokój publiczny lub rozruchy”¹⁴. Tym samym duszpasterz – zdaniem śledczych – popełnił przestępstwo z art. 48 ust. 2 dekretu z 12 grudnia 1981 o stanie wojennym¹⁵. Dodatkową okolicznością przemawiającą na niekorzyść duchownego był fakt, że słowo Boże głosił on wobec rzeszy około pięciu–sześciu tysięcy ludzi oraz że miało ono „wybitnie podburzający charakter”¹⁶. Poza tym – jak to zostało wyartykułowane – popełnienie takiego czynu wobec dużej liczby osób przez „duszpasterza, kaznodzieję i księdza Kościoła katolickiego, który cieszy się w Polsce niekwestionowanym autorytetem moralnym”¹⁷, stanowi poważne wystąpienie przeciwko obowiązującemu w państwie porządkowi prawnemu. Efektem tego było zastosowanie wobec ks. Drzewieckiego środka zapobiegawczego w postaci dozoru Milicji Obywatelskiej i zobowiązanie go jako podejrzanego do zgłaszania się raz w tygodniu w Komendzie Dzielnicowej MO Wrocław-Śródmieście. Warto nadmienić, że w piśmie z 12 maja 1982 roku podprokurator Jan Kuraj postanowił zasięgnąć opinii o możliwości zmiany środka zapobiegawczego na tymczasowe aresztowanie. Nie doszło do niego najprawdopodobniej jedynie ze względu na zły stan zdrowia duszpasterza¹⁸.

W tym kontekście zasadne wydaje się dokładnie zbadanie treści homilii, za której wygłoszenie duchowny mógł trafić nawet na pięć lat do więzienia, tym bardziej że poza publikacjami o charakterze popularnonaukowym¹⁹ nie stanowiła dotychczas przedmiotu analizy. Że na takową zasługuje, niech świadczy fakt, iż jej treść znalazła się w czasie stanu wojennego w prasie podziemnej. Powielone teksty rozpowszechniano w kraju i wśród Polonii oraz emitowano w Radiu Wolna Europa, a sam kaznodzieja w jednym z wywiadów przyznał, że z informacji, jakie posiada, wynika, iż homilii wysłuchał Jan Paweł II po

1989, s. 10–15.

¹⁴ *Akta śledztwa przeciwko ks. Mirosławowi...*, dz. cyt.

¹⁵ „Kto rozpowszechnia fałszywe wiadomości, jeżeli może to wywołać niepokój publiczny lub rozruchy, podlega karze pozbawienia wolności od 6 miesięcy do lat 5”. Za: *Dekret z dnia 12 grudnia 1981 r. o stanie wojennym*, Internetowy System Aktów Prawnych, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu19810290154> [dostęp: 14.10.2022].

¹⁶ *Akta śledztwa przeciwko ks. Mirosławowi...*, dz. cyt.

¹⁷ *Postanowienie o nieuwzględnieniu zażalenia*, [w:] IPN, Wr 35/98.

¹⁸ Por. *Postanowienie o zasięgnięciu opinii biegłego*, [w:] IPN, Wr 101/6553.

¹⁹ Por. *Kazanie ma podwójne życie. Z ks. Mirosławem Drzewieckim rozmawia Jolanta Ostrowska*, „Niedziela dolnośląska” 50 (2005), www.niedziela.pl/arttykul/44894/nd/Kazanie-ma-podwojne-zycie [dostęp: 1.11.2022].

otrzymaniu nagrania na nielegalnie wówczas wywiezionej poza granicę Polski taśmie magnetofonowej²⁰.

Przy realizacji tego zadania zamierzamy skupić uwagę na interpretacji tekstu przez samego kaznodzieję, osoby postronne uczestniczące w Eucharystii oraz funkcjonariuszy aparatu władz Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Artykuł oparty jest w głównej mierze na historycznym materiale o pierwotnym charakterze, który pozyskany został podczas kwerendy przeprowadzonej w Instytucie Pamięci Narodowej. Analiza dokumentów źródłowych ma wykazać nie tylko metody pracy operacyjnej ówczesnego aparatu represji, ale również pozwolić na zbadanie motywacji, z jaką funkcjonariusze Służby Bezpieczeństwa (SB) oraz Milicji Obywatelskiej (MO) przystępowali do słuchania homilii i jej późniejszej interpretacji. Zagadnieniem najbardziej nas interesującym są różnice w recepcji jednostki przepowiadania przygotowanej i wygłoszonej przez ks. Drzewieckiego oraz próba uchwycenia przyczyn tego, że słowa wypowiedziane przez kaznodzieję zostały odebrane w różny sposób przez jego słuchaczy. Na tej podstawie chcielibyśmy wysunąć wnioski dla współczesnych kaznodziejów, dzięki którym nasz artykuł nie pozostanie jedynie opisem pewnego wycinka historii Kościoła na Dolnym Śląsku.

Kazanie nie jest traktatem – słowo kaznodziei

Punktem wyjścia homilii, która stanowi przedmiot niniejszych badań, uczynił wrocławski duszpasterz zdanie z Ewangelii wg św. Marka: „z nastaniem wieczora, gdy słońce zaszło, przynosili do Jezusa wszystkich chorych i opętanych; i całe miasto było zebrane u drzwi”²¹ (Mk 1,32–33), i dokonał alegorycznej interpretacji powyższych słów, niejako aktualizując je i rozważając w kontekście czasów sobie współczesnych. To dość powszechny zabieg, stosowany szczególnie u kaznodziejów pierwszych wieków chrześcijaństwa oraz u ojców Kościoła, którzy nie tylko czynili słuchaczy adresatami słów Pisma Świętego, lecz także ukazywali wydarzenia biblijne jako znajdujące kontynuację w czasach, w których głoszone było kazanie²². Praktycznie cała homilia ks. Drzewieckiego jest próbą uwspółcześ-

²⁰ Por. *Kazanie ma podwójne życie*, dz. cyt.

²¹ *Stenogram z kazania wygłoszonego przez ks. Mirosława Drzewieckiego w dniu 13.01.82 r. podczas nabożeństwa w intencji internowanych i uwięzionych – w katedrze wrocławskiej o godz. 18.30*, [w:] IPN, Wr 101/6553.

²² Por. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, Warszawa 1969, s. 19–20, 24–25. Por. także Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami. Homilia pierwsza*, [w:] E. Staniek, *Wielcy mówcy Kościoła starożytnego. Antologia*, Kraków 2007, s. 104–113. E. Staniek charakteryzując

nienia wydarzeń biblijnych w taki sposób, by słuchacz mógł odnieść wrażenie, że sam jest bohaterem rozgrywającej się w świecie historii zbawienia. Zaraz po przytoczeniu wspomnianego fragmentu Ewangelii kaznodzieja powiedział: „całe nasze miasto – piastowski Wrocław, ale i więcej – cała nasza Ojczyzna na tej modlitwie, w tej świątyni katedralnej zebrała się u Twoich drzwi...”²³.

Tym, co szczególnie przykuwa uwagę, jest rzadko spotykana forma omawianej jednostki przepowiadania. W całości bowiem stanowi ona swoistego rodzaju modlitwę. Trudno tu o zwroty adresatywne tudzież inne formy dostrzeżenia słuchacza. Kaznodzieja zdaje się rozmawiać z Bogiem. Wręcz każdy wątek rozpoczyna kolejną inwokacją, wezwaniem do Chrystusa, jakby zupełnie nie zauważał uczestników liturgii. Mówi o nich, o współczesnych sobie wydarzeniach społecznych, politycznych, jednak pozornie do niczego ich nie zobowiązuje, niczego im nie chce tłumaczyć, nie zwraca się do nich bezpośrednio. Swoje słowa kieruje jedynie do Boga.

Homilia zawiera taki fragment:

Chrystusie, Ty jesteś słońcem naszego życia, Ty jesteś naszym życiem duchowym, bo życie ciała bierze soki żywota z ducha, a nam Panie zabrano życie ducha. Nocą grudniową, w czas adwentu, gdy serca nasze przygotowywały się na Twoje przyjście, gdy usta wołały z nadzieją – przyjdź Panie [...] wtedy właśnie z rozgwieżdżonego nieba spadł na nas cios śmiertelny – wojna, choć to papierowa wojna, bo powstała przez złożenie podpisów na papierze, ale straszliwie ciemiężąca naród wojna²⁴.

W innym miejscu kaznodzieja mówił:

spójrzij więc Panie łaskawym okiem na to, co przynosimy dzisiaj. Spójrzij najpierw na nasze rozbite rodziny, na ojców i matki, na żony, na siostry, na braci, którzy już od miesiąca cierpią straszliwe swe poniżenie przez odebranie wolności osobistej.

przepowiadanie słowa Bożego przez Orygenes, stwierdza: „tak tłumaczy tekst, że słuchacze są nieustannie w środku wydarzeń biblijnych. Mówca zupełnie znika z pola widzenia, słuchacze są zajęci wyłącznie tekstem natchnionym. Orygenes jako kaznodzieję można porównać do aparatu filmowego, przez który przesuwają się taśma dziejów biblijnych” – tamże, s. 95. Por. także św. Klemens, *Drugi List do Koryntian*, [w:] E. Staniek, *Wielcy mówcy...*, dz. cyt., s. 61–67. Zob. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin–Lublin 1998, s. 228–229, 262, 270. Zob. także: *Karmię was tym, czym sam żyję. Ojcowie Kościoła komentują niedzielne czytania biblijne: rok B*, M. Starowiejski (oprac.), Kraków 2014, s. 14–15, 19 i nn.

²³ *Stenogram z kazania...*, dz. cyt.

²⁴ *Stenogram z kazania...*, dz. cyt.

Niewola to jest tym bardziej upokarzająca, że brat bratu ją zgotował – Polak Polakowi. Spójrz Panie na dzieci osierocone oraz matki i żony osamotnione, często bez środków do życia pozostawione. Usłysz ich płacz, wystuchaj²⁵.

Poetycki język i modlitewna forma nie oznaczają jednak, że kaznodzieja nie nazywa po imieniu problemów współczesnych sobie ludzi. Na temat niesprawiedliwych wyroków wydawanych w czasie stanu wojennego i skazujących działaczy opozycji wrocławski duszpasterz powiedział:

Panie, zetrzyj jak najszybciej tę straszliwą czerwoną plamę na sumieniu polskiego sądownictwa. Wyroki te będzie cały świat wytykał palcem historii cywilizowanej Europy. Spraw, niech Polska nie będzie dla świata przykładem cofania się kultury, cywilizacji i życia gospodarczego²⁶.

W innym miejscu ks. Drzewiecki poruszył problem „łamania sumień” pracowników i zmuszania ich do wyrzekania się przynależności do NSZZ „Solidarność” pod groźbą zwolnienia z pracy. Ujął ten problem w następujący sposób:

patrz, Panie, na tych, którzy w słusznej trosce o losy swych rodzin podpisują deklaracje lojalności wobec wojennej władzy, na tych, którzy zmuszani są swoim podpisem zaprzeczać wszelkim zdobyczom „Solidarności” w naszym kraju. Pociesz ich, Panie. Niech wszyscy będą przekonani, że na mocy tak prawa bożego, jak według przepisu polskiego kodeksu prawa cywilnego wszelkie oświadczenia woli czynione pod przymusem nie są ważne²⁷.

Na uwagę zasługują porównania, które buduje ks. Drzewiecki, by opisać rzeczywistość stanu wojennego. Niektóre nawiązują wprost do Pisma Świętego. Kiedy mówił o funkcjonariuszach, którzy wchodzili do domów, aby aresztować działaczy opozycji, porównał ich do „siepaczy Heroda, którzy przeszli przez Polskę uzbrojeni w pistolety i przepisy prawa wojennego, aby wybierać niby pisklęta z gniazd najlepszych synów narodu z ich rodzinnych mieszkań”²⁸. Kiedy w czasie przesłuchania wrocławski kaznodzieja tłumaczył te słowa, stwierdził, że gdy mówił o najlepszych synach, miał na myśli ludzi, którzy „prezentują

²⁵ *Stenogram z kazania...*, dz. cyt.

²⁶ *Stenogram z kazania...*, dz. cyt.

²⁷ *Stenogram z kazania...*, dz. cyt.

²⁸ *Stenogram z kazania...*, dz. cyt.

pewną wartość ludzką”²⁹, natomiast Herod w kontekście biblijnym jest zabójcą, który „wszystkie dzieci wyciągał z rodzin i mordował”³⁰. Nie ukrywał w czasie rozmów z przesłuchującymi go funkcjonariuszami, że nawiązywał w tym fragmencie rozważania do rozmów, które przeprowadził z ludźmi przychodzącymi do niego jako duszpasterza, aby żalić się na to, jak zostali potraktowani przez polskich żołnierzy. Mówił m.in.: „opowiadała mi pani, u której była rewizja [...]. Przychodzi człowiek z wymierzonym w człowieka karabinem. Pan by się nie przeraził, gdyby o trzeciej w nocy wyciągnęli pana z łóżka i karabinem do pana mierzyli?”³¹. Ksiądz Drzewiecki przyznał, że słowa o „siepaczach” mogą stanowić pewne przejawienie, jednak na swoje usprawiedliwienie dodał: „jeżeli wpada uzbrojony człowiek i leje na oślep pałką ludzi przez głowę, przez plecy, po nogach, to mi może się nasunąć obraz z ewangelii o Herodzie”³².

Występują w homilii także porównania nawiązujące do wydarzeń historycznych. Do takich należy zaliczyć wzmiankę o szykanowanych, aresztowanych, bitych czy internowanych pracownikach uczelni wyższych. Ksiądz Drzewiecki porównał los ludzi świata polskiej nauki i kultury do losu kilkudziesięciu profesorów lwowskich aresztowanych i rozstrzelanych przez hitlerowców w 1941 r. na Wzgórzach Wuleckich. Tego rodzaju porównania – jak wykażę w dalszej części artykułu – szczególnie nie podobały się funkcjonariuszom prowadzącym śledztwo w sprawie omawianej homilii. To właśnie one w dużej mierze stanowiły podstawę do postawienia zarzutu rozpowszechnienia nieprawdziwych informacji, które mogły wywołać niepokój lub rozruchy. Wrocławski duszpasterz do tych zarzutów się nie przyznał. Tłumaczył w czasie przesłuchań, że kazanie nie jest ani komunikatem, ani traktatem, a sformułowania, których używał, to zwyczajne przenośnie, których źródłem jest Pismo Święte³³.

O swoich intencjach tłumaczących wybór takiej, a nie innej formy, użytych porównaniach i obrazach, a także celach, które chciał osiągnąć kaznodzieja przez głoszenie 13 stycznia 1982 r. homilii we wrocławskiej katedrze, opowiedział on sam w rozmowie z przesłuchującym go funkcjonariuszem Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej we Wrocławiu trzy dni po Mszy św., podczas której padły słowa stanowiące przedmiot niniejszego opracowania. Przede wszystkim zwrócił on uwagę na fakt modlitewnego charakteru głoszonego słowa Bożego.

²⁹ *Stenogram z rozmowy z ks. Miroslawem Drzewieckim, przeprowadzonej w gmachu KWMO we Wrocławiu w dniu 15.01.82 r. w godz. 10.00–16.00*, [w:] IPN, Wr 35/98.

³⁰ *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

³¹ *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

³² *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

³³ *Protokół przesłuchania podejrzanego Miroslawa Drzewieckiego z dnia 11 maja 1982 r.*, [w:] IPN, Wr 101/6553.

Ksiądz Drzewiecki stwierdził wprost, że kazanie było „modlitwą skierowaną do Chrystusa w różnych sprawach, które są sprawami nabrzmiałymi, z którymi wychodzą ludzie”³⁴, a jednym z celów, który mu przyświecał, było „skupienie ludzi w modlitwie za internowanych, oskarżanych i osądzanych [...], całość zaś kazania jest wołaniem o pokój”³⁵. Tłumaczył przy tym, że takie sformułowanie celu homilii opierało się na analizie uwarunkowań, w których przyszło ją duchownemu głosić. W czasie wojny – jak zapisano w stenogramie rozmowy – „kiedy człowiek nie widzi żadnego widoku na pokój, to można tylko uciec się do nadprzyrodzonych sił”³⁶. Ponadto wrocławski duszpasterz stwierdził, że duży nacisk w homilii położył na to, by podtrzymywać na duchu uczestników Eucharystii, wzmocnić ich nadzieję, że zło, którego doświadczają, ostatecznie zostanie zwyciężone. W tym celu nawiązywał do obrazów z historii zbawienia i przywołał m.in. postać Heroda. Kaznodzieja nie ukrywał, że porównania te stanowiły zamierzony zabieg, gdyż – jak wyjaśnił – kaznodziejstwo opiera się na umiejętnym pokazaniu pewnych obrazów, jednak nie przekazywał swoim słuchaczom nieprawdy ani tym bardziej nie miał zamiaru wzbudzać w nich poczucia nienawiści do kogokolwiek.

W tym kontekście wskazał na pojawiający się w homilii zwrot „wojna papierowa” i wyjaśnił, że użył przymiotnika w tym zestawieniu celowo, aby niejako osłabić wydźwięk terminu „wojna”, a w ten sposób także uspokoić emocje ludzi zebranych na modlitwie. Kilka razy w trakcie przesłuchania kapłan zapewniał, że homilia stanowiła swoistego rodzaju „wentyl bezpieczeństwa”, a ludzie, którzy przyszedli się modlić, wyszli z katedry „uspokojeni”³⁷.

Oskarżany o szerzenie nienawiści duchowny nie ukrywał, że w trakcie przygotowań homilii brał pod uwagę warunki życia swoich słuchaczy, gdyż – jak tłumaczył – „Ewangelia w każdej epoce zasadzona jest na realiach”³⁸. Miał przed oczyma nie tylko samych internowanych, za których się modlił, ale również ich najbliższych. Jak stwierdził w rozmowie prowadzonej na Komendzie Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej, zadaniem Kościoła jest upominać się o każdego człowieka, który cierpi, a takimi dla niego byli m.in. ludzie ustawiający się w kolejce pod zakładem karnym przy ulicy Kleczkowskiej we Wrocławiu, by przekazać ciepłe ubrania członkom swoich rodzin „zabranych z pracy w jednym drelichu”³⁹. „Naród dla mnie to jest każdy człowiek. I mnie jest żal

³⁴ *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

³⁵ *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

³⁶ *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

³⁷ *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

³⁸ *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

³⁹ *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

każdego człowieka. I pana też będzie mi żal, jeżeli znajdzie się pan w trudnej sytuacji” – zwrócił się duchowny do funkcjonariusza i dodał, że w tym sensie kazanie niesie wyłącznie miłość opartą na prawdzie i miłości służy⁴⁰.

Jako źródło swojej homilii – poza Pismem Świętym – wskazał ks. Drzewiecki społeczne nauczanie Jana Pawła II. Upominając się o ludzi zwalnianych z pracy za przekonania polityczne – jak tłumaczył – nie powiedział niczego ponad to, czego nauczał papież Polak na temat praw ludzkich i obywatelskich każdego człowieka. Na uwagę w tym kontekście zasługuje fakt, że wrocławski duszpasterz przyznał, iż interpretacja każdej wypowiedzi w dużej mierze zależy od przyjętej perspektywy. „Odbierających jest dużo i każdy odbiera inaczej, tak jak to zrozumie. To jest istota kaznodziejstwa” – mówił ks. Drzewiecki, dodając, iż nie może wykluczyć, że jego słuchaczami będą także ludzie, którzy np. przemilczają prawdę, i że pewne słowa dotkną ich inaczej niż ofiary stanu wojennego⁴¹.

Kazanie, które koi – interpretacja uczestników nabożeństwa

Podczas cytowanego już przesłuchania ks. Drzewieckiego funkcjonariusz stwierdził: „jeżeli ksiądz mówi coś w kazaniu, to czy ksiądz myśli, że to nie zostaje w umyśle?”⁴². Zasadne wydaje się przedstawienie perspektywy uczestników Eucharystii, do których dotarliśmy w czasie kwerendy.

Pierwszym znakiem, że homilia wrocławskiego duszpasterza została zapamiętana przez ludzi zgromadzonych 13 stycznia 1982 roku w katedrze, był serwis informacyjny Regionalnego Komitetu Strajkowego NSZZ „Solidarność” Dolny Śląsk pt. *Z dnia na dzień* – ulotka wydana z datą 15–16 stycznia 1982 roku. Znalazł ją na siedzeniu w tramwaju linii 14 funkcjonariusz Milicji Obywatelskiej, po czym sporządził notatkę służbową i dołączył ją do akt śledztwa wraz z egzemplarzem ulotki⁴³. Wynika z niej, że Eucharystia, którą sprawował ks. Drzewiecki, zgromadziła tysiące ludzi. Najprawdopodobniej autorzy nie znali nazwiska kaznodziei. Zapisali bowiem, że „Mszę koncelebrowało 3 księży, z których jeden wygłosił wzruszającą homilię”⁴⁴. Ze streszczenia wygłoszonego słowa Bożego wynika, że autorem ulotki najbardziej utkwił w pamięci fragment

⁴⁰ *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

⁴¹ *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

⁴² *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

⁴³ *Notatka służbowa*, [w:] IPN, Wr 101/6553.

⁴⁴ *Z dnia na dzień*, [w:] IPN, Wr 101/6553.

o „siepaczach Heroda, którzy przeszli przez Polskę uzbrojeni w pistolety i przepisy prawa wojennego, wybierając najlepszych synów narodu z ich rodzinnych miast”⁴⁵, a także o

ludziach, którzy pracują na usługach nieprawdy i niesprawiedliwości i o tych, którzy przemilczali ohydę moralnego i fizycznego gwałcenia sumień robotników polskich [...], a także o tych, którzy od miesiąca cierpią straszliwe poniżenie i tych wszystkich, którzy nie pozwalają zginąć polskiemu narodowi w zapomnieniu i rozpacz⁴⁶.

Komentując homilię, twórcy ulotki zapisali, że kazanie ks. Drzewieckiego w pięknych i odważnych słowach wyrażało to, co zgromadzeni w katedrze nosili w swoich sercach. Duchowny wprowadził ich i zachęcił do wspólnej modlitwy za przebywających w obozach, więzieniach i aresztach oraz za ich rodziny, a także sprawił, że z powagą i poczuciem wspólnoty uczestnicy zgromadzenia przekazywali sobie znak pokoju. Kiedy zaś opuszczali świątynię, mieli oni „ściśnięte serca, ale podniesione głowy”⁴⁷.

Z tekstu wynika również, że w czasie Mszy św. zbierano ofiary na rzecz represjonowanych, a „od składanych pieniędzy przesypywały się kosze”, oraz że modlitwę zakończono słowami: „Ojczyznę wolną racz nam wrócić Panie”. Ze stenogramu homilii nie wynika wprost, by do tej zbiórki tudzież modlitwy wzywał sam kaznodzieja.

W toku prowadzonego śledztwa w sprawie ks. Drzewieckiego przesłuchany został koncelebrujący wraz z nim Mszę św. ks. Andrzej Dziełak oraz jedna z uczestniczek – Maria Teresa Kudyba, uczennica IV klasy I Liceum Ogólnokształcącego we Wrocławiu. Duchowny stwierdził, że był jedynym koncelebrantem, który sprawował Eucharystię z ks. Drzewieckim, co kłóci się z cytowaną wyżej ulotką NSZZ „Solidarność”, której autorzy wspominają o trzech księżach. Rozbieżność może wynikać stąd, że – jak zeznał ks. Dziełak – we Mszy św. uczestniczyli również diakoni. Ich strój liturgiczny może mylić się ze strojem prezbitera, szczególnie osobom, które nie mają wykształcenia teologicznego. Jeśli chodzi o treść homilii, która jest przedmiotem niniejszego opracowania, koncelebrujący kapłan nie był w stanie przytoczyć jej fragmentów. Stwierdził jedynie, że była ona zgodna z nauką Kościoła i w duchu chrześcijańskim oraz że przez kilka dni po Eucharystii spotykał się z wieloma wiernymi, którzy

⁴⁵ *Z dnia na dzień*, dz. cyt.

⁴⁶ *Z dnia na dzień*, dz. cyt.

⁴⁷ *Z dnia na dzień*, dz. cyt.

stwierdzali, że słowa ks. Drzewieckiego ich ukoili i uspokoiły. Niestety, nie był w stanie wymienić nazwisk owych świadków⁴⁸.

Ta – wydawać by się mogło – lakoniczna wypowiedź jest o tyle warta zauważenia i podkreślenia, że stoi w całkowitej opozycji do opinii funkcjonariuszy, którzy uznali, że ks. Drzewiecki zasługuje na to, by za wypowiedziane z ambony słowa pozbawić go wolności. Już na tym etapie rozważań można stwierdzić bowiem, że ich zdaniem homilia miała nad wyraz rewolucyjny charakter i wzywała do rozruchów oraz wystąpień przeciw ówczesnym władzom.

Opinię ks. Dziełaka potwierdziła druga z osób przesłuchiwana w sprawie. Maria Kudyba zeznała, że „wygłoszone kazanie miało charakter modlitwy i dotyczyło opieki Bożej nad całym narodem, w związku z ogłoszonym w Polsce stanem wojennym”⁴⁹. Jedyne, co zapamiętała z treści homilii, to cytowany przez kaznodzieję fragment wiersza Juliusza Słowackiego dotyczący Ojczyzny. Przyznała, że „kazanie jej się podobało. Było jakby poematem”⁵⁰, a po jego wysłuchaniu odniosła wrażenie, że stan wojenny szybko dobiegnie końca. Nie pamiętała natomiast, by zawierało ono treści polityczne oraz by duchowny w jakikolwiek sposób odnosił się do roli i działań Wojskowej Rady Ocalenia Narodowego.

Można zatem stwierdzić, że odbiór homilii wygłoszonej przez ks. Drzewieckiego przez słuchaczy zgromadzonych na modlitwie we wrocławskiej katedrze pokrywał się z intencjami kaznodziei. Użyte przez niego obrazy, porównania oraz sama forma jednostki przepowiadania były na tyle czytelne, że nie mieli oni problemów z interpretacją wypowiadanych słów.

Na uwagę zasługuje zapamiętany przez jedną z uczestniczek wiersz Juliusza Słowackiego: „O! nieszczęśliwa! o! uciemiężona / Ojczyzno moja – raz jeszcze ku tobie / Otworzę moje krzyżowe ramiona, / wszakże spokojny, bo wiem, że masz w sobie / Słońce żywota”. Wprawdzie cytat ten pojawił się we wstępie homilii, jednak kaznodzieja w żaden sposób go nie rozwijał ani nie nawiązywał do niego w kolejnych wersach jednostki przepowiadania. Nie został on dostrzeżony także przez funkcjonariuszy Milicji Obywatelskiej, analizujących bardzo dokładnie głoszone słowo Boże.

⁴⁸ *Protokół przesłuchania świadka Andrzeja Dziełaka*, [w:] IPN, Wr 101/6553.

⁴⁹ *Protokół przesłuchania świadka Marii Teresy Kudyby*, [w:] IPN, Wr 101/6553.

⁵⁰ *Protokół przesłuchania świadka Marii...*, dz. cyt.

Kazanie jednoznaczne i wrogie – odbiór władz PRL

Z samego aktu oskarżenia przeciwko ks. Drzewieckiemu trudno jednoznacznie wyczytać, jakie treści – zdaniem ówczesnych służb odpowiedzialnych za bezpieczeństwo w kraju – zasługiwały na potępienie. Poza ogólnymi stwierdzeniami, że homilia zawierała „nieprawdziwe wiadomości o sytuacji społeczno-politycznej w kraju po wprowadzeniu stanu wojennego oraz fałsz o motywach i formach działania Wojskowej Rady Ocalenia Narodowego, co mogło wywołać niepokój publiczny i rozruchy”, a także „fałszywe informacje o wpływie stanu wojennego na sytuację w kraju”⁵¹, nie zostały przywołane żadne konkretne fragmenty, słowa, obrazy, które zdaniem funkcjonariuszy mogły mieć negatywny wydźwięk. Zdecydowanie więcej o tym, jak interpretowali oni głoszenie słowa przez wrocławskiego duszpasterza, można wyczytać na podstawie pytań, które stawiali oni kaznodziei w czasie przesłuchania.

Ich zdaniem homilia poza wstępem, zawierającym nawiązanie do fragmentu Ewangelii wg św. Marka oraz wspomniany już wiersz Juliusza Słowackiego, w całości była wypowiedzią o charakterze politycznym. Jako pierwsze przykuły uwagę przesłuchujących ks. Drzewieckiego słowa o ludziach „wybieranych jak pisklęta z gniazd najlepszych synów narodu”. W rozumieniu funkcjonariuszy kaznodzieja dokonał w ten sposób klasyfikacji członków społeczeństwa polskiego na internowanych, to znaczy lepszych Polaków, oraz pozostawionych w domach, w domyśle – gorszych. To otworzyło drogę do uznania, że omawiana jednostka przepowiadania ma wybitnie wrogi charakter, oraz do stwierdzenia, iż nie można jej traktować jako homilii, gdyż brak w jej treści słów o miłości bliźniego czy nawoływania do pokoju⁵².

Sympatii funkcjonariuszy, którzy analizowali homilię, nie zyskało również słowo „wojna”, użyte przez kaznodzieję z przymiotnikiem „papierowa”. Stwierdzili, że „sformułowanie to, podobnie jak inne użyte w kazaniu, jest jednoznaczne i wrogie”⁵³. Zarzucali przy tym ks. Drzewieckiemu, że tego rodzaju wrogie sformułowania próbuje on przykryć liturgią i słowem Bożym, co według nich należy uznać za „wykrętne”⁵⁴. „Podteksty są jednoznacznie polityczne, a przyrównywanie obecnego stanu normalizacji do okresu okupacji, kiedy to brano z domów profesorów lwowskich, by ich – jak wiemy – potem stracić, jest wysoce niemoralne i szkodliwe społecznie”⁵⁵ – stwierdzono podczas

⁵¹ *Akt oskarżenia w sprawie przeciwko Mirosławowi Drzewieckiemu*, [w:] IPN, Wr 35/98.

⁵² *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

⁵³ *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

⁵⁴ *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

⁵⁵ *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

przesłuchania. Na niekorzyść kaznodziei miał przemawiać także fakt, iż wśród słuchaczy przeważali ludzie młodzi, wśród których mogło zrodzić się poczucie, że w Polsce nastąpił stan okupacji, a tym samym duchowny wykorzystywał „swą moc”⁵⁶ do przeciwstawienia się władzy. Inaczej by było, gdyby kaznodzieja podtrzymywał słuchaczy na duchu. Wówczas – jak przekonywali – realizowałby misję Kościoła. Tymczasem miał on wzywać do nienawiści i stosować przy tym moralny nacisk.

Jednym z argumentów przytaczanych w tym kontekście był fragment homilii wspominający o Herodzie i jego siepaczach. Pracownicy Służby Bezpieczeństwa w tym obrazie dostrzegli funkcjonariuszy resortów siłowych PRL. Zapytali wprost duchownego o cel przyrównania żołnierzy króla Judei do nich samych, a przy tym wskazali, że nie dość, iż wzywa tym samym do nienawiści, to jeszcze gra na psychice słuchaczy, ponieważ sugeruje im brak możliwości wybaczenia tym, którzy wyrządzali zło. To miał być kolejny dowód na to, że homilia wrocławskiego duszpasterza nie jest autentycznym słowem Bożym, przy jednoczesnym przyznaniu jej charakteru opierającej się na kłamstwie i nawołującej do niepokoju mowy politycznej.

Rozbieżności w rozumieniu głoszonych słów pomiędzy kaznodzieją a słuchaczami, którzy zawodowo zajmowali się analizą homilii w czasie stanu wojennego, dotyczyły fragmentu, w którym ks. Drzewiecki wspominał o aresztowanych i skazywanych wyrokami sądów „za działalność społeczną”. Tym samym duszpasterz miał zrównać przestępców dezorganizujących życie w kraju i łamiących prawo z tymi, którzy podejmowali „działalność użyteczną”⁵⁷. Nie wiedzieć czemu funkcjonariusz przesłuchujący duchownego wspominał w tym momencie o Władysławie Frasyniuku. Nazwisko wrocławskiego opozycjonisty nie pojawiło się w homilii. Ksiądz Drzewiecki nie napomknął o nim również w czasie przesłuchania. Milicjant stwierdził, że trudno mówić o działalności społecznej, jeśli ktoś w zakładzie pracy nawołuje do strajku, i dodał: „a tak robił Frasyniuk i za to jest m.in. poszukiwany [...]”. Strajk bowiem jest naruszeniem dyscypliny społecznej, skierowanym przeciw wszystkim [...], a publiczne jego narzucanie i agitowanie za nieprzestrzeganiem prawa wyczerpuje znamiona przestępstwa”⁵⁸.

Przywołanie nazwiska wrocławskiego opozycjonisty, pomimo tego, że nie znalazło się w homilii ks. Drzewieckiego, pozwala postawić tezę o pewnym przedrozumieniu, jakie posiadali słuchający i analizujący kazania funkcjonariusze. To swoistego rodzaju ideologiczne wyposażenie, poprzedzające interpretację

⁵⁶ *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

⁵⁷ *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

⁵⁸ *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

i rodzące konkretne skojarzenia przed-sądy sprawiały, że dokonywali oni selekcji dostarczanego materiału według pewnego schematu, niejako dopisując do usłyszanych słów dodatkową treść, niekoniecznie zgodnie z intencją mówiącego.

Kolejnym fragmentem homilii, nad którym pochylili się prowadzący śledztwo, były słowa o ludziach z całego świata, którzy solidaryzując się z Polakami, upominali się o prawa robotników, inteligencji i studentów. Kaznodzieja dziękował Bogu za młodzież w Rzymie, która modliła się w intencji Polaków, za robotników w różnych miastach Europy, którzy przez manifestacje wyrażali swoją jedność z Polską, a także za polityków europejskich jasno odcinających się od władzy, która „tak jaskrawo uciska politycznie swój naród”⁵⁹. Powyższa wypowiedź – zdaniem oskarżycieli wrocławskiego księdza – była zachwytem nad postawą polityków zachodnich i jednoznacznym wsparciem dla sankcji wymierzonych w każdego Polaka. Tym samym duchowny – zdaniem władz – wspierał tych, którzy dezorganizowali polską gospodarkę⁶⁰. Co więcej, ksiądz rzekomo chwalcący politykę zachodnich państw wzywał do miłości do Zachodu, a jednocześnie do potępienia polskiego rządu. Na nic zdały się zapewnienia ks. Drzewieckiego, że nie jest on politykiem i nie wygłasza opinii politycznych, miał raczej na celu uspokojenie słuchaczy przez wskazanie, iż w swoich udrękach nie są sami, tym bardziej że duchowny dodał, iż gospodarkę polską dezorganizują nie tyle zachodni politycy, ile wprowadzony stan wojenny.

Wiele razy milicjanci zarzucali duszpasterzowi brak miłości w jego przepowiadaniu. Tłumaczyli przy tym, że misją Kościoła jest nieść miłość, a kiedy ksiądz tej misji nie realizuje, nie można jego słów nazwać głoszeniem słów Bożych. Twierdzili, że opiera się on na półprawdach i powtarza opinie ludzi, z którymi się zetknął, bądź propagandę Solidarności, a jego głoszenie może sprowokować młodych ludzi do występowania przeciwko władzy i łamania prawa. Sugerowali też, że wyroki skazujące słuchających kazania duchownego będą obciążały jego sumienie.

Uwzględnić poglądy słuchaczy

Żyjący w IV wieku św. Grzegorz z Nyssy w piśmie uważanym za najważniejsze dzieło dogmatyczne, jakie wyszło spod jego ręki, pt. *Wielka katecheza*, skierowanego do osób nauczających o Bogu, zwraca uwagę na potrzebę akomodacji, którą należy stosować, kierując przepowiadanie do ludzi o różnych poglądach:

⁵⁹ *Stenogram z kazania...*, dz. cyt.

⁶⁰ *Stenogram z rozmowy...*, dz. cyt.

na przewodnikach w życiu religijnym ciąży obowiązek głoszenia prawd wiary. Kościół wzrasta w liczbę wybranych, kiedy słowo Boże dociera do uszu niewierzących. Nie wszystkim jednak odpowiada jeden sposób nauczania. Trzeba tu uwzględnić różne poglądy słuchaczy. Choć w uczeniu przyświeca jeden cel, to przecież należy stosować rozmaite metody. Inne bowiem zapatrywania ma Żyd, a inne poganin, jeszcze inne anomejczyk, manichejczyk, zwolennik Marcjona, Waletyna, Bazylidesa, i cały szereg zbłąkanych kacerzy. Każdy z nich ma inne uprzedzenia. Kto więc podejmuje walkę z ich błędami, ten musi użyć odpowiedniego lekarstwa, zależnie od rodzaju choroby. Nie możesz jednakimi środkami leczyć wiarę poganina w wielobóstwo i niewiarę Żyda w Jednorodzonego Syna Bożego. [...] Należy więc – jak wspomniano – uwzględnić zapatrywania drugich i przygotować mowę zależnie od ich błędów. Przy każdej też nauce trzeba ustalić podstawowe prawdy i uzasadnić przesłanki, aby obie strony mogły z nich wysnuć prawdę⁶¹.

Jakkolwiek święty Grzegorz z Nyssy w powyższym wywodzie nie odwołuje się do badań psychologicznych wskazujących, w jaki sposób czynniki motywacyjne wpływają na poziom odbioru treści docierających do słuchacza, to jednak współczesne analizy prowadzone w tym zakresie w dużej mierze potwierdzają jego intuicję. Z antropologicznego punktu widzenia (teologiczny zachowując w pamięci) poziom odbioru treści religijnych zależy od cech samego nadawcy (kaznodziei), struktury i formy jednostki przepowiadania, kanału, jakim treści te są przekazywane od nadawcy do odbiorcy, oraz od samego słuchacza – osoby, która nadaje znaczenia docierającym do niej słowom. W tym kontekście – za Dariuszem Krokiem – możemy mówić o pojęciu „zaangażowania” tych, którzy słuchają, oraz ich predyspozycjach do przyjęcia określonych treści, a także posiadanym systemie potrzeb, wartości i postaw jako czynnikach, od których zależy zakres przetwarzanych informacji oraz końcowy efekt odbioru jednostki przepowiadania. Jego zdaniem nie ulega wątpliwości, że poziom zaangażowania religijnego słuchacza decyduje ostatecznie o charakterze i przebiegu recepcji homilii. Istnieje bowiem korelacja pomiędzy tym, na ile ważne dla konkretnej osoby są treści prezentowane przez kaznodzieję, a jej zaangażowaniem w ich uważne wysłuchanie i przyswojenie⁶².

⁶¹ Cyt. za: F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 240–241.

⁶² D. Krok, *Rola zaangażowania religijnego w odbiorze treści kazań: analiza psychologiczna*, „Przegląd Homiletyczny” 10 (2006), s. 105–109. Por. E. Rydz, *Psychologiczne aspekty przepowiadania*, [w:] *Mowa żywa. Wybrane aspekty komunikacji kaznodziejskiej*, J. Twardy, W. Broński, J. Nowak (red.), Kielce 2005, s. 56–57. Por. także: M. Klessman, *Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch*, Brühl 2004, s. 369–370.

Pozostając na gruncie teorii komunikacji i przyjmując, że każda jednostka przepowiadania jest procesem przekazu treści religijnych od nadawcy do odbiorców⁶³, nie można nie zauważać poznawczego i emocjonalnego zaangażowania człowieka w ten proces. W tym kontekście recepcję homilii możemy opisać jako proces przetwarzania informacji docierających do odbiorcy i wskazać na jego cztery wymiary: zapamiętywanie treści (tzn. przechowywanie i odtwarzanie informacji usłyszanych w czasie głoszenia Słowa), rozumienie (tzn. pojmowanie występujących w homilii pojęć, sądów, metafor), ocena zarówno merytoryczna, jak i formalna (tzn. przypisanie danej jednostce przepowiadania znaczenia pozytywnego bądź negatywnego, przy czym wyraża ona indywidualne preferencje słuchającego), asymilacja treści tak w wymiarze religijnym, jak i egzystencjalnym (tzn. proces włączania usłyszanych informacji do własnych struktur poznawczych bądź ich częściowego lub całkowitego odrzucenia)⁶⁴.

Badania przeprowadzone przez Dariusza Kroka jednoznacznie wskazują, że uczestnicy nabożeństw ustosunkowują się do głoszonych treści stosownie do poziomu osobistego zaangażowania religijnego. Im ten poziom był wyższy, tym silniejsza była koncentracja na słowach wypowiedzianych przez kaznodzieję, dzięki czemu recepcja jednostki przepowiadania w zakresie reakcji poznawczych była zdecydowanie dokładniejsza i bardziej zbieżna z intencją nadawcy niż w przypadku osób słabo zaangażowanych. Poziom zaangażowania wpływał również na odbiór samego kaznodziei oraz na reakcje emocjonalne słuchaczy – ich zadowolenie, szczęście, ocenę posługi Słowa czy asymilację treści. Ponieważ zaangażowanie religijne określa on mianem „indywidualnego systemu operacyjnego, który aktywnie analizuje oraz interpretuje napływające treści kazania, zgodnie z wyznawanymi przez odbiorcę wartościami i celami”⁶⁵, zasadnym wydaje się stwierdzenie, że – od strony antropologicznej – najważniejsze faktory skuteczności oddziaływania kaznodziejskiego tkwią w słuchaczach homilii.

Fakt różnej recepcji omawianej przez nas homilii przez funkcjonariuszy Służby Bezpieczeństwa oraz wiernych uczestniczących 13 stycznia 1982 roku w Eucharystii we wrocławskiej katedrze można tłumaczyć również tzw. motywacją obronną, która – mówiąc najogólniej – polega na dążeniu każdego człowieka do posiadania przekonań i postaw zgodnych z uświadamianymi sobie interesami lub posiadanymi wartościami. Ponieważ także uczestnicy nabożeństw dążą do utrzymania własnego rozumienia swojego „ja” i związanych

⁶³ E. Rydz, *Psychologiczne aspekty...*, dz. cyt., s. 56.

⁶⁴ D. Krok, *Rola zaangażowania...*, dz. cyt., s. 110.

⁶⁵ D. Krok, *Rola zaangażowania...*, dz. cyt., s. 112–113.

z nim poglądów na świat i życie, przetwarzają oni docierające do nich treści w sposób selektywny tak, by nie naruszyć owych mechanizmów obronnych⁶⁶.

Poza tym – jak dowodzą Włodzimierz Broński i Dariusz Krok – nie bez znaczenia w kontekście naszych rozważań jest fakt, że na ocenę treści docierających do słuchacza duży wpływ mają emocje wywołane znalezieniem się w konkretnej sytuacji komunikacyjnej oraz nastroj. Kiedy słuchanym słowom towarzyszą emocje pozytywne, odbiorca ocenia je pochlebniej. Odwrotnie, kiedy te są negatywne. Interpretacja homilii ks. Drzewieckiego dokonana przez funkcjonariuszy resortów siłowych PRL stanowi doskonałą egzemplifikację modelu „nastrój-jako-informacja”, zgodnie z którym „osoby wyciągają wnioski o odbieranych informacjach na podstawie doświadczanych stanów afektywnych”⁶⁷.

Na ten zły nastrój, a w konsekwencji na selektywny odbiór homilii, mogą mieć wpływ m.in. złe relacje pomiędzy nadawcą a odbiorcą, które w konsekwencji tworzą negatywny wizerunek kaznodziei w oczach słuchaczy. Sytuacja, w jakiej znalazł się wrocławski kapłan, potwierdza, że rację ma Friedemann Schulz von Thun, kiedy naucza, że gdy przekazujemy jakąkolwiek informację, w rzeczywistości przekazujemy pakiet informacji, na który składają się: zawartość rzeczowa, tzn. głoszona treść, ujawnianie siebie przez nadawcę, wspomniane wzajemne relacje oraz apel. Nie wdając się w szczegółowe analizy modelu znanego jako „kwadrat komunikacyjny”, musimy potwierdzić, że kiedy psychika słuchacza skupi się na tym, jakie stosunki łączą go z mówcą, trudniej będzie mu skupić się na zawartości treściowej komunikatu. Nie pozostanie to bez wpływu na jego odbiór i interpretację⁶⁸. Eksplorując obszar badań nad polskim kaznodziejstwem w czasach komunistycznych, można zaryzykować z dużą dozą prawdopodobieństwa stwierdzenie, że negatywny stosunek do Kościoła katolickiego utrudniał skupienie się na teologicznych treściach poszczególnych jednostek przepowiadania.

Ostatni z elementów, na który w tej części naszych rozważań pragniemy wskazać, wynika z faktu, że każde słowo składa się z dwóch zakresów: denotacyjnego, który możemy określić jako wyraźne znaczenie słowa, i konotacyjnego, który niesie treści kojarzone przez jednostkę z danym pojęciem. W literaturze

⁶⁶ D. Krok, *Rola zaangażowania...*, dz. cyt., s. 115.

⁶⁷ W. Broński, D. Krok, *Wpływ czynników emocjonalnych na odbiór kazania*, „Przegląd Homiletyczny” 12 (2008), s. 181.

⁶⁸ Szerzej zob. F. Schulz von Thun, *Miteinander reden 1: Störungen und Klärungen: Allgemeine Psychologie der Kommunikation*, Hamburg 2008, s. 25–43, 156–208. Zob. także F. Schulz von Thun, *Klarkommen mit sich selbst und anderen: Kommunikation und soziale Kompetenz. Reden Aufsätze, Dialoge*, Hamburg 2007, s. 207–233.

warstwa denotacyjna jest określana mianem poznawczej. Konotacyjna zaś – emocjonalnej. Obydwie dochodzą do głosu w procesie interpretowania treści⁶⁹. Poznając reakcję poszczególnych słuchaczy na słowo Boże głoszone przez ks. Drzewieckiego, trudno nie postawić tezy, że to indywidualne skojarzenia, jakie u odbiorców wywoływały wypowiadane zdania i przywoływane obrazy, nierzadko wyrwane z kontekstu, decydowały o ogólnym odbiorze homilii. Można także zaryzykować stwierdzenie, że wiele z tych obrazów kaznodzieja umieścił w swojej jednostce przepowiadania świadomie. Kiedy bowiem przesłuchujący go funkcjonariusz postawił zarzut „ksiądz jest zbyt inteligentnym człowiekiem, żeby mówić pewne słowa wprost”⁷⁰, wrocławski duszpasterz nie zaprzeczył.

Zakończenie

Dokonując oceny homilii, którą przyjęliśmy jako fundament niniejszych rozważań, pod kątem uwzględnienia wskazań stosownej władzy kościelnej, a dotyczących budowy tej jednostki przepowiadania, należy jednoznacznie stwierdzić, że wrocławski duszpasterz nie wyszedł poza wskazania opisane w ówczesnych dokumentach Kościoła. Od strony teologicznej homilia jest poprawna. Stanowi ona przykład kaznodziejstwa interpretującego życie słuchaczy na podstawie tekstów świętych oraz ukazującego świat jako arenę działania Boga. Zauważył to m.in. ks. Dziełak, który w czasie przesłuchania pozytywnie odniósł się do treści wypowiedzianych przez swojego kolegę we wrocławskiej katedrze⁷¹. Wszelkie zaś zarzuty stawiane przez przedstawicieli władz PRL były nadinterpretacją, wynikającą najprawdopodobniej z negatywnego stosunku do kaznodziei oraz z zadziałania czynników psychologicznych opisanych powyżej.

Szersze zbadanie tego szczególnego okresu w historii Polski pod kątem praktyki kaznodziejskiej oraz recepcji poszczególnych jednostek przepowiadania przez specyficzną, jak by nie było, grupę słuchaczy, którą stanowili funkcjonariusze milicji i Służby Bezpieczeństwa, może otworzyć intrygujący z punktu widzenia współczesnej homiletyki obszar badań. Nie ulega bowiem wątpliwości, że także dziś kaznodzieje muszą liczyć się z obecnością w kościołach osób, które są im nieprzychylnie. Ich motywacja pojawienia się na nabożeństwach może być różna, jednak negatywne emocje, niski poziom zaangażowania religijnego czy złe

⁶⁹ W. Broński, D. Krok, *Wpływ czynników emocjonalnych...*, dz. cyt., s. 186–187.

⁷⁰ D. Krok, *Rola zaangażowania...*, dz. cyt., s. 115.

⁷¹ *Protokół przesłuchania świadka Andrzeja...*, dz. cyt.

nastawienie do instytucji Kościoła katolickiego wpływają zapewne na sposób odbioru głoszonych również im treści. Nie może to absolutnie paraliżować tych, którzy do głoszenia zostali posłani, jednak szersze poznanie mechanizmów interpretacyjnych i procesów zachodzących w psychice tychże słuchaczy być może pozwoli na takie przygotowanie i wygłoszenie homilii, że ludzie, którzy do kościoła wchodził jako niezainteresowani słowem Bożym, wyjdą z niego jako uczniowie Jezusa.

Bibliografia

- Akta śledztwa przeciwko ks. Mirosławowi Drzewieckiemu*, [w:] Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, Wr 35/98.
- Akt oskarżenia w sprawie przeciwko Mirosławowi Drzewieckiemu*, [w:] Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, Wr 35/98.
- Białkowski K., *Ks. Drzewiecki z medalem 100-lecia odzyskania niepodległości*, www.wroclaw.gosc.pl/doc/6772961.Ks-Drzewiecki-z-medalem-100-lecia-odzyskania-niepodleglosci [dostęp: 1.11.2022].
- Bogaczewisz S., *Biogramy: Drzewiecki Mirosław*, www.encycosl.pl/es/encyklopedia/biogramy/15671,Drzewiecki-Miroslaw.html [dostęp: 1.11.2022].
- Broński W., Krok D., *Wpływ czynników emocjonalnych na odbiór kazania*, „Przegląd Homiletyczny” 12 (2008), s. 177–190.
- Dekret z dnia 12 grudnia 1981 r. o stanie wojennym*, Internetowy System Aktów Prawnych, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdui9810290154> [dostęp: 14.10.2022].
- Dokumentacja dotycząca działalności kleru. Zaangażowanie Kościoła w okresie stanu wojennego (naruszenia przepisów)*, [w:] Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, BU 1283/1666/D.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin–Lublin 1998.
- Drzewiecki M., *Naprawdę wolni. Kazania z lat 1981–1988*, Paryż 1989.
- Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, Warszawa 1969.
- Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, Poznań 1948.
- Karmię was tym, czym sam żyję. Ojcowie Kościoła komentują niedzielne czytania biblijne: rok B*, Starowieyski M. (red.), Kraków 2014.
- Kazanie ma podwójne życie. Z ks. Mirosławem Drzewieckim rozmawia Jolanta Ostrowska*, „Niedziela dolnośląska” 50 (2005), www.niedziela.pl/artykul/44894/nd/Kazanie-ma-podwojne-zycie [dostęp: 1.11.2022].
- Klemens św., *Drugi List do Koryntian*, [w:] E. Staniek, *Wielcy mówcy Kościoła starożytnego. Antologia*, Kraków 2007, s. 61–67.
- Klessman M., *Pastoralpsychologie. Ein Lehrbuch*, Brühl 2004.
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, Poznań 2004.
- Kowalski R., *Słuchacz jako współtwórca homilii*, „Polonia Sacra” 25 (2021), s. 79–97.
- Krok D., *Rola zaangażowania religijnego w odbiorze treści kazań: analiza psychologiczna*, „Przegląd Homiletyczny” 10 (2006), s. 105–116.

- Notatka służbowa*, [w:] Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, Wr 101/6553.
- Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami. Homilia pierwsza*, [w:] E. Staniek, *Wielcy mówcy Kościoła starożytnego. Antologia*, Kraków 2007, s. 104–113.
- Postanowienie o zasięgnięciu opinii biegłego*, [w:] Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, Wr 101/6553.
- Protokół przesłuchania podejrzanego Mirosława Drzewieckiego z dnia 11 maja 1982 r.*, [w:] Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, Wr 101/6553.
- Protokół przesłuchania świadka Andrzeja Dziełaka*, [w:] Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, Wr 101/6553.
- Protokół przesłuchania świadka Marii Teresy Kudyby*, [w:] Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, Wr 101/6553.
- Rydz E., *Psychologiczne aspekty przepowiadania*, [w:] *Mowa żywa. Wybrane aspekty komunikacji kaznodziejskiej*, J. Twardy, W. Broński, J. Nowak (red.), Kielce 2005, s. 56–71.
- Schulz von Thun F., *Miteinander reden 1: Störungen und Klärungen: Allgemeine Psychologie der Kommunikation*, Hamburg 2008.
- Schulz von Thun F., *Klarkommen mit sich selbst und anderen: Kommunikation und soziale Kompetenz. Reden Aufsätze, Dialoge*, Hamburg 2007.
- Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, M. Przybył (red.), Poznań 2002, s. 478–508.
- Stachowicz P., *Stanowisko i działalność hierarchii i kleru Kościoła Rzymskokatolickiego wobec stanu wojennego w Polsce. Praca magisterska pod kierunkiem płk dr Józefy Siemaszkiewicz*, Warszawa 1985, [w:] Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, BU 01521/2394.
- Stenogram z kazania wygłoszonego przez ks. Mirosława Drzewieckiego w dniu 13.01.82 r. podczas nabożeństwa w intencji internowanych i uwięzionych – w katedrze wrocławskiej o godz. 18.30*, [w:] Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, Wr 101/6553.
- Stenogram z rozmowy z ks. Mirosławem Drzewieckim, przeprowadzonej w gmachu KWMO we Wrocławiu w dniu 15.01.82 r. w godz. 10.00–16.00*, [w:] Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, Wr 35/98.
- Wybrane przykłady negatywnej działalności Kościoła w okresie stanu wojennego /14.12–31.12.1981 r./*, [w:] Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, BU 1405/56.
- Z dnia na dzień. Serwis informacyjny Regionalnego Komitetu Strajkowego NSZZ „Solidarność” Dolny Śląsk nr 7/166, Wrocław 15–16 stycznia 1982 r.*, [w:] Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, Wr 101/6553.

RENATA DUDA (DR HAB.) – dr hab. nauk politycznych, adiunkt w Instytucie Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Wrocławskiego. Jest autorką wielu publikacji dotyczących zarówno polityki europejskiej, jak i polityki zagranicznej USA wobec Europy Środkowo-Wschodniej. W 2006 r. brała udział w 6. Programie Ramowym Unii Europejskiej A Network of Excellence on Global Governance, Regionalisation and Regulation: The Role of The EU (GARNET). W 2010 r. otrzymała grant habilitacyjny Ministerstwa Edukacji i Nauki realizowany w European University Institute we Florencji. W listopadzie 2022 przebywała na stażu naukowym w University of Central Florida w Orlando. Była profesorem wizytującym w wielu uczelniach europejskich.

RAFAŁ KOWALSKI (KS. DR HAB.) – prezbiter archidiecezji wrocławskiej, dr hab. nauk teologicznych (teologia pastoralna – homiletyka), prorektor ds. promocji i rozwoju Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, adiunkt przy Katedrze Komunikacji Religijnej Instytutu Nauk Społecznych PWT we Wrocławiu, dyrektor wydawnictwa naukowego PWT, rzecznik prasowy archidiecezji wrocławskiej, biegacz – maratończyk.

Dariusz Mazurkiewicz

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

Znowelizowane powszechne przepisy prawa kanonicznego dotyczące ochrony małoletnich przed przestępstwami seksualnymi

Revised General Canon Law on the Protection of Minors Against Sexual Abuse

ABSTRACT: The response of the Church community to reports of sexual abuse committed by some clergy against minors is one of the tests of fidelity to the teaching of Jesus Christ. Effective protection of the weakest and most vulnerable demands, first of all, good legislation, and not only in the form of procedural laws to punish the perpetrators of crimes, but also in the form of substantive laws defining the various types of the delict *contra sextum* and the scope of protection against it. The need to expand the scope of substantive laws against sexual abuse was already pointed out by Pope John Paul II and subsequent legislators have amended the substantive provisions on the protection of children and adolescents, especially by expanding the scope of protected persons and criminalizing the acts of producing, possessing and distributing pornographic materials containing images of minors. The current substantive provisions on the abuse *contra sextum* are found in three general laws: the 2021 revised Code of Canon Law, the *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela* specifying *delicta graviora*, and the *motu proprio Vos estis lux mundi* (currently at the consultation stage during the revision process). In addition, these provisions are present in version 2.0 of the *Vademecum* of the Dicastery for the Doctrine of the Faith, which serves, though not statutory in nature, as a handbook for bishop ordinaries and those involved in the processing of cases involving accusations of sexual abuse. However, an analysis of the current legislation leads to the conclusion that in these laws some discrepancies arise both in terms of the substantive scope of the delict *contra sextum*, as well as with regard the persons protected and the entities capable of committing such abuse. The noticeable differences may cause difficulties in the application of the law, and thus reduce the effectiveness of the protection of minors and persons who habitually has the imperfect use of reason. Therefore, it seems necessary to unify the provisions, which will dispel emerging interpretative doubts.

KEY WORDS: canon law, criminal law, sexual abuse, protection of minors, paedophilia

ABSTRAKT: Reakcja wspólnoty Kościoła na doniesienia o przestępstwach seksualnych niektórych duchownych wobec małoletnich stanowi jeden z mierników wierności nauczaniu Jezusa Chrystusa. Skuteczna ochrona najsłabszych i najbardziej bezbronnych domaga się przede wszystkim dobrego prawodawstwa i to nie tylko w postaci przepisów procesowych służących ukaraniu sprawców przestępstw, ale również przepisów prawa materialnego definiujących poszczególne przestępstwa *contra sextum* i określających zakres ochrony przed tego typu *deliktami*. Na konieczność rozszerzenia zakresu materialnego przestępstw seksualnych zwrócił uwagę już Jan Paweł II. Kolejni prawodawcy powszechni nowelizowali przepisy materialne dotyczące ochrony dzieci i młodzieży, zwłaszcza poprzez rozszerzanie zakresu osób objętych ochroną oraz penalizowanie czynności polegających na wytwarzaniu, posiadaniu i rozpowszechnianiu materiałów pornograficznych zawierających wizerunki małoletnich. Aktualne przepisy materialne dotyczące przestępstw *contra sextum* znajdują się w trzech ustawach powszechnych: w znowelizowanym w 2021 roku *Kodeksie prawa kanonicznego*, w zawierającym *delicta graviora* motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* oraz w będącej na etapie konsultacji przed zapowiedzianą nowelizacją ustawie *Vos estis lux mundi*. Dodatkowo przepisy te są obecne w wersji 2.0 *Vademecum* Dykasterii Nauki Wiary, które co prawda nie ma charakteru ustawowego, ale pełni rolę podręcznika dla ordynariuszy i osób zajmujących się procedowaniem spraw związanych z oskarżeniami mającymi za przedmiot przestępstwa seksualne. Analiza obowiązującego prawodawstwa prowadzi jednak do wniosku, że ustawy te charakteryzują się rozbieżnością zarówno co do zakresu materialnego przestępstw *contra sextum*, jak i osób objętych ochroną oraz podmiotów zdolnych ustawowo do popełnienia tego typu przestępstw. Zauważalne różnice mogą powodować trudności w aplikowaniu prawa, a tym samym zmniejszać skuteczność ochrony małoletnich i osób z nimi zrównanych. Z tej racji wydaje się konieczne ich ujednolicenie, co spowoduje usunięcie pojawiających się wątpliwości interpretacyjnych.

SŁOWA KLUCZOWE: prawo kanoniczne, prawo karne, przestępstwa seksualne, ochrona małoletnich, pedofilia

Przestępstwa seksualne popełniane w obrębie wspólnoty Kościoła zawsze stanowią przyczynę zgorzenia. Dzieje się tak szczególnie wtedy, gdy są dokonywane wobec osób małoletnich i tych, które nie są w stanie kierować swoim postępowaniem. Stoją one bowiem w jawnej sprzeczności nie tylko z naturalnym porządkiem prawnym, ale również z nauczaniem Mistrza z Nazaretu, który stawiał ufność dzieci jako wzór przynależności do Królestwa Bożego (Mt 18,3). Naruszenie tego zaufania przynosi nieodwracalne szkody zarówno w społeczności Ludu Bożego, jak i poszczególnym ofiarom przestępczych zachowań. Z tej racji prawodawca kościelny zalicza tego typu czyny do najcięższych przestępstw, które w konsekwencji domagają się surowego ukarania. Służyć temu powinny precyzyjne przepisy materialne oraz przejrzysta procedura mające na celu przywrócenie naruszonej sprawiedliwości, poprawę przestępcy i naprawienie zgorzenia.

Zagadnienie to było już podejmowane przez wielu autorów zajmujących się kościelnym prawem karnym¹. Publikacje zawierające analizy przepisów penalizujących czynności seksualne wobec osób małoletnich pojawiały się zwłaszcza przy okazji promulgowania ustaw karnych. Ostatnie nowelizacje przepisów prawa dotyczącego ochrony małoletnich rodzą jednak pewne wątpliwości co do zbieżności i komplementarności poszczególnych ustaw, dlatego niniejszy artykuł ma być próbą usystematyzowania przepisów prawa materialnego dotyczących przestępstw *contra sextum* popełnionych na szkodę małoletnich i wskazania możliwych zmian, tak by zabezpieczyć prawa dzieci, młodzieży i osób niezdolnych do samodzielnego kierowania swoim postępowaniem. W ten sposób Kościół będzie mógł realizować ewangeliczną misję troski o najsłabszych i najbardziej bezbronnych².

Kodeks prawa kanonicznego i Sacramentorum sanctitatis tutela

Czyny *contra sextum* z osobami małoletnimi stanowią jedno z najcięższych przestępstw kościelnych. Z tej racji zawsze, chociaż z różnym rozłożeniem akcentów, stanowiły materię prawa kościelnego³. W *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1917 roku⁴ prawodawca kościelny w kan. 2359 § 2 normował, że przestępstwem jest czyn duchownego przeciwko szóstemu przykazaniu *Dekalogu* popełniony z osobą małoletnią poniżej 16. roku życia. Osoba dopuszczająca się tego deliktu miała być karana suspensą, infamią, pozbawieniem wszystkich urzędów, beneficjów, godności i zajęć, jakie przestępca miał w Kościele, w cięższych przypadkach

¹ Zob. P. Majer, *Problem wykorzystywania seksualnego małoletnich w Kościele. Perspektywa prawnokanoniczna*, [w:] *Seksalne wykorzystywanie małoletnich w Kościele. Problem – odpowiedź Kościoła – doświadczenie polskie*, A. Żak, E. Kusz (red.), Kraków 2018, s. 209–241; P. Majer, *Prawnokanoniczna ochrona dziecka przed nadużyciami seksualnymi*, [w:] *Prawa dziecka: perspektywa Kościoła*, P. Kroczyk (red.), Kraków 2015, s. 99–134; F. Lempa, *Kanoniczna ochrona karna małoletnich przed nadużyciami seksualnymi*, Białystok 2013; J. Dohnalik, *Prawo kanoniczne wobec nadużyć seksualnych duchownych względem dzieci i młodzieży*, „Dziecko krzywdzone. Teoria, badania, praktyka” 14 (2015) 1, s. 50–66.

² Zob. R. Zapotoczny, *Osoba niepełnosprawna w Kościele*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 22/1 (2014), s. 103–126.

³ Przykładowo już ojcowie synodu w Elwirze (ok. 306 rok) normowali, że „gwałciciele dzieci nawet na koniec nie otrzymają komunii”, kan. 71, [za:] *Dokumenty synodalne od 50 do 381 roku*, A. Baron, H. Pietras (red.), Kraków 2006, s. 60.

⁴ Zob. *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), pars 2, s. 1–593 (dalej: CIC).

przewidziana była także depozycja ze stanu duchownego⁵. Należy zauważyć, że w myśl przywołanego kanonu podmiotem przestępstwa mógł być tylko duchowny, przy czym zgodnie z ówczesnym prawodawstwem przynależność do stanu duchownego rozpoczynała się wraz z przyjęciem tonsury.

Podobnie zostały ujęte przez prawodawcę kościelnego czyny *contra sextum* w *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1983 roku. W księdze VI, przy tytule V *Przestępstwa przeciwko specjalnym obowiązkom* w kan. 1395 § 2 został umieszczony przepis:

Duchowny, który w inny sposób wykroczył przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, jeśli jest to połączone z użyciem przymusu lub gróźb, albo publicznie lub z osobą małoletnią poniżej lat 16, powinien być ukarany sprawiedliwymi karami, nie wyłączając w razie potrzeby wydalenia ze stanu duchownego⁶.

Analizując przepis kodeksowy, należy zwrócić uwagę na kilka elementów, które oddają ówczesne podejście prawodawcy do tego typu przestępstw. Po pierwsze przestępstwo *contra sextum* z osobą małoletnią zostało umieszczone w tym samym kanonie co inne przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu, takie jak konkubinat duchownego lub inny grzech zewnętrzny wywołujący zgorszenie (kan. 1395 § 1 KPK) oraz wykroczenie *contra sextum* z użyciem przymusu, gróźb lub publicznie. Tak umiejscowione przestępstwo seksualne wobec małoletnich było zatem traktowane jako wystąpienie przeciwko obowiązkowi nakreślonemu w kan. 277 § 1 KPK, w myśl którego: „Duchowni obowiązani są zachowywać ze względu na Królestwo niebieskie doskonałą i wieczystą wstrzeźliwość; i dlatego zobowiązani są do celibatu, który jest szczególnym darem Bożym”.

Delikt ten wpisywał się zatem w sferę niewypełniania obowiązków wynikających z przyjętych święceń. Znajdował się przy tym w towarzystwie przestępstwa usiłowania zawarcia przez duchownego małżeństwa (kan. 1394 § 1 KPK) i poważnego naruszenia obowiązku rezydencji (kan. 1396 KPK).

⁵ Zob. F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, Opole 1958, s. 544–545. Warto wspomnieć, że zgodnie z kan. 2357 § 1 CIC laicy skazani za przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu, popełnione z osobami poniżej lat 16, popadali w infamię prawną, a ponadto ordynariusz mógł im wymierzyć inne kary, jakie uznałby za stosowne.

⁶ *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), pars 2, s. 1–317, aktualne tłumaczenie polskie *Kodeks prawa kanonicznego* (dalej: KPK), Poznań 1984. Przepis z kan. 1395 § 2 nie ma odpowiednika w *Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich*. Por. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 82 (1990) (dalej: KKKW), s. 1148–1259.

Z tej samej racji podmiotem przestępstwa mógł być tylko duchowny, co w kontekście zmian dokonanych przez papieża Pawła VI⁷ ograniczyło zdolność do popełniania tego typu deliktów do diakonów, prezbiterów i biskupów. W konsekwencji zachowania seksualne wobec małoletnich poniżej 16. roku życia rozpatrywano jako naruszające kapłańską drogę świętości i z tej racji ich procedowanie skupiało się na wskazaniu sprawcy drogi nawrócenia, co niemal całkowicie eliminowało naprawienie powstałego zgorszenia i zadośćuczynienie ofierze przestępstwa. W takiej perspektywie to przestępca, a nie ofiara, stanowił centrum zainteresowania prawodawcy.

Prawodawca w kan. 1395 § 2 KPK nie wymieniał również poszczególnych czynów *contra sextum* z małoletnimi, ograniczając się do ogólnego opisu przestępstwa w postaci czynu przeciwko szóstemu przykazaniu *Dekalogu* z osobą małoletnią mającą poniżej lat 16. Takie ujęcie z jednej strony dawało możliwość osądzania wszystkich czynności seksualnych duchownych wobec objętych ochroną, lecz z drugiej mogło prowadzić w praktyce do skazywania jedynie tych, którzy dopuścili się przestępstwa z małoletnimi np. poprzez współżycie, wyłączając przy tym przypadki naruszenia intymności małoletnich przez takie czynności jak pocałunki czy dotyk nieprowadzący do czynności polegających na penetracji narządów intymnych ofiar. Trzeba ponadto zauważyć, że tak generalne ujęcie zagadnienia nie pozwalało na rozróżnianie, czy czyn został dokonany wobec osób tej samej czy przeciwnej płci; czy był dokonany za przyzwoleniem ofiary czy tylko przy jej bierności; wreszcie czy był dokonany wobec dzieci czy też osób w okresie dorastania⁸. W tym kontekście ogólność przepisu należy ocenić jednak pozytywnie, jako chroniącą małoletnich poniżej 16. roku życia narażonych na krzywdę w różnych okolicznościach.

Nowelizacja przestępstw *contra sextum* z małoletnimi dokonana się wraz z promulgacją 30 kwietnia 2001 roku listu apostolskiego *Sacramentorum sanctitatis tutela*⁹ zawierającego przepisy dotyczące postępowania w wypadkach ciężkich przestępstw. W myśl zawartych tam postanowień, a także przepisów wykonawczych Kongregacji Nauki Wiary wydanych 18 maja tego samego roku¹⁰, wiek ochrony małoletnich został podniesiony aż do 18. roku życia. Trzeba przy tym zauwa-

⁷ Zob. Paweł VI, *Motu proprio Ministeria quaedam* (15.08.1972), „Acta Apostolicae Sedis” 64 (1972), s. 529–534.

⁸ Zob. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczegółowa*, Warszawa 2003, s. 165–166.

⁹ Zob. Jan Paweł II, List apostolski *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela*, „Acta Apostolicae Sedis” 93 (2001) (dalej: SST), s. 737–739.

¹⁰ Zob. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchos interesse habentes: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis* (18.05.2001), „Acta

żyć, że to rozszerzenie miało charakter prawa partykularnego już w 1994 roku w Kościele w Stanach Zjednoczonych Ameryki oraz w 1996 w Irlandii¹¹. Tak wysoko ustanowiony wiek ochrony wskazywał, że prawodawca kościelny zmierza do zapewnienia bezpieczeństwa jeszcze większej liczbie osób będących na etapie rozwoju psychologicznego i seksualnego. Należy również zauważyć, że nowa ustawa kościelna nakazała ordynariuszom i hierarchom zgłaszanie wszystkich przypadków tego typu przestępstw do Kongregacji Nauk Wiary, tak by zapobiec uznaniowości w działaniu przełożonych stojących na czele Kościołów partykularnych oraz instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego. W myśl SST podmiotem zdolnym do popełnienia przestępstwa *contra sextum* z małoletnimi dalej mógł być jedynie duchowny. Ponadto w dalszym ciągu ustawodawca nie rozróżniał rodzajów przestępstw seksualnych.

Kolejna nowelizacja przepisów nastąpiła wraz z wydaniem 21 maja 2010 roku przez Kongregację Nauki Wiary przepisów *de gravioribus delictis*¹². Wprowadzały one wiele zmian do ustawodawstwa mającego na celu ochronę małoletnich.

Przed wszystkim ochroną, poza małoletnimi, zostały objęte osoby dorosłe trwale niezdolne do posługiwania się rozumem (art. 6 § 1, 1°). Przestępstwem zatem stały się jakiegokolwiek czynności seksualne podejmowane przez duchownego wobec dotkniętych chorobą psychiczną lub niedorozwojem umysłowym, przy czym ograniczenia intelektualne nie musiały być zupełne, a jedynie trwałe. Nie należało jednak utożsamiać trwałości z ciągłością, dlatego ochroną zostali objęci również ci, którzy pomimo trwałej choroby przejawiali zdolność do podejmowania świadomych i dobrowolnych aktów. Niezdolność do racjonalnych działań nie jest również tożsama z obecnym na gruncie prawa państwowego pojęciem ubezwłasnowolnienia. W praktyce – i po wydaniu przepisów w 2010 roku, i dzisiaj po kolejnych nowelizacjach – należy posługiwać się dokumentacją medyczną dotyczącą domniemanej ofiary, bowiem niewystarczające jest subiektywne odczucie odnośnie do własnych stanów psychicznych lub zdanie przełożonego kościelnego, który najczęściej nie posiada merytorycznej wiedzy dotyczącej zaburzeń psychicznych czy chorób neurologicznych. W razie braku

Apostolicae Sedis” 93 (2001), s. 785–788, tłum. polskie: „Miesięcznik Pastorski Płocki” 68/10 (2001), s. 415–417.

¹¹ Zob. D. Mazurkiewicz, *Normae substantiales w liście apostolskim papieża Franciszka Vos estis lux mundi w świetle wcześniejszego prawodawstwa powszechnego i polskiego prawa partykularnego*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 28 (2021), s. 465.

¹² Zob. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis* (21.05.2010), „Acta Apostolicae Sedis” 102 (2010), s. 419–434. Normy zostały zatwierdzone przez Benedykta XVI 15 lipca 2010 roku.

historii choroby domniemanej ofiary należy posłużyć się opinią biegłego z zakresu medycyny lub psychologii. Szczególnie trudny od oceny jest przypadek, gdy niezdolność do podejmowania racjonalnych działań wynika z chorób lub zaburzeń, które powstały po doświadczeniu czynów nierządnych, także jako skutek ich zaistnienia.

Należy zauważyć, że chociaż nowelizacja SST z 2010 roku w dalszym ciągu nie rozróżniała czynów pedofilnych i efebofilnych, to jednak sama karalność sprawców czynów seksualnych popełnionych wobec małoletnich została uzależniona od wagi przestępstwa¹³. Bowiem po raz pierwszy prawodawca kościelny zauważył, choć pośrednio, że zakres czynów *contra sextum* jest niezwykle szeroki, a w konsekwencji w różny sposób naruszana jest sprawiedliwość i powstaje zgorszenie we wspólnocie Kościoła.

W zakresie materialnym w SST z 2010 roku spenalizowane zostały ponadto czyny rozumiane jako szeroko pojęta pornografia dziecięca. W art. 6 § 1, 2° zdefiniowano ją jako polegającą na nabywaniu albo przechowywaniu lub rozpowszechnianiu materiałów pornograficznych w celach lubieżnych (*a clerico turpe patrata*) przedstawiających małoletnich poniżej 14. roku życia¹⁴. Prawodawca nie definiował przy tym, co rozumie przez „materiały pornograficzne”, co mogło utrudniać ocenę poszczególnych przypadków. Brak definicji prawnej nie uniemożliwiał jednak prowadzenia postępowań, ponieważ osoby właściwe do osądzenia tego typu przypadków mogły posilkować się definicjami powstałymi choćby na gruncie nauk humanistycznych¹⁵. Podobnie zresztą dzieje się w państwowych porządkach prawnych. Przykładowo w prawie polskim również nie zostało zdefiniowane pojęcie „treści pornograficznych”, a jednak sędziowie wydają wyroki w oparciu o przepisy art. 200 § 3 i 5 czy art. 200a Kodeksu karnego¹⁶, opierając się na definicjach wypracowanych w naukach prawnych¹⁷.

Samo wprowadzenie tego typu przestępstwa do kanonicznego porządku prawnego wynikało natomiast z niezwykle szybkiego rozwoju technologii umożliwiających przekazywanie obrazów na odległość z wykorzystaniem urządzeń pozwalających na transmisję danych. Prawodawca, mając na uwadze

¹³ Zob. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Epistula a Congregatione pro Doctrina...*, dz. cyt., 6 § 2.

¹⁴ Zob. D. Borek, *Przestępstwa zastrzeżone dla Kongregacji Nauki Wiary (normy materialne i proceduralne)*, Tarnów 2019, s. 116–119.

¹⁵ Zob. M. Wrzesieniewski, *Krytycznie o przestępstwach pornograficznych*, „Prokuratura i Prawo” 11 (2011), s. 98–112.

¹⁶ Zob. *Ustawa z 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny* (dalej: kk), Dz. U. z 2022 r., poz. 1855.

¹⁷ Zob. M. Filar, *Przestępstwa seksualne w nowym kodeksie karnym*, [w:] *Nowa kodyfikacja karna. Kodeks karny. Krótkie komentarze*, Warszawa 1997, s. 39–40.

generalny charakter przepisu, nie wymieniał ich rodzajów, stwierdził jedynie, że przestępstw można dokonać w jakikolwiek sposób i za pomocą jakiegokolwiek urządzenia¹⁸. Z tej racji każdy sposób wejścia w posiadanie pornografii dziecięcej i każda metoda jej przekazywania stanowiły czyn przestępczy.

Działanie przestępcze, w myśl art. 6 § 1, 2° SST, wypełniało się zarówno w nabywaniu, rozpowszechnianiu, jak i samym posiadaniu materiałów pornograficznych. Zatem zarówno aktywność w tej materii, jak i pewnego rodzaju bierność wyrażająca się w samym posiadaniu stanowiły delikt i z tej racji sprawca nie mógł wymówić się od odpowiedzialności, twierdząc, że w posiadanie pornografii wszedł w sposób przypadkowy.

Należy wreszcie zwrócić uwagę, że prawodawca wyraźnie stwierdził, iż nabywanie, posiadanie i rozpowszechnianie materiałów pornograficznych musi mieć lubieżny cel, a zatem zmierzać do osiągnięcia zadowolenia seksualnego. Przy czym cel może dotyczyć zarówno samego posiadacza materiałów przestępczych, jak i innej osoby, ponieważ rozpowszechniając pornografię dziecięcą, sprawca może działać jedynie w celu realizacji zadowolenia seksualnego adresata materiałów. Tak ustawiona celowość działania z oczywistych powodów wyłączała z podmiotów przestępstwa przede wszystkim tych, którzy zajmowali się ściąganiem lub osądzaniem tego typu przestępstw i posiadali materiał dowodowy w postaci zdjęć mających charakter przestępczy lub przekazywali go w celach wydania sprawiedliwego wyroku, czy to na gruncie prawa kanonicznego czy państwowego¹⁹.

Krytycznie należy za to ocenić ustanowienie w tej ustawie wieku ochrony małoletnich przed wykorzystaniem pornograficznym na 14. rok życia²⁰. W momencie publikacji przepis ten był niekompatybilny z wiekiem ochrony przed wykorzystaniem seksualnym ustalonym przez prawodawcę kościelnego na 18. rok i penalizacją pornografii z wizerunkami osób małoletnich zawartą np. w polskim Kodeksie karnym, w którym chroniono osoby przed ukończeniem 15. roku życia (art. 200 § 1 kk). Tak nisko ustawiona granica wieku dawała możliwość unikania odpowiedzialności tym, którzy nabywali, przechowywali lub rozpowszechniali materiały pornograficzne z wizerunkami osób, które wchodziły w wiek późnej adolescencji²¹. Zmiana prawodawstwa w tej materii

¹⁸ Zob. F. Lempa, *Kanoniczna ochrona...*, dz. cyt., s. 73–74.

¹⁹ Zob. D. Mazurkiewicz, *Normae substantiales...*, dz. cyt., s. 465–466.

²⁰ Zob. D. Astigueta, *Ultime modfiche al motu proprio delicta graviora*, [w:] *Il quindicesimo anniversario dell'istituto di diritto canonico „Ad instar facultatis” dell'Universita Cattolica Pazzmany Peter*, S. Szurómi (ed.), Budapest 2011, s. 80.

²¹ Zob. D. Cito, *Las nuevas normas sobre los «delicta graviora»*, „Ius Canonicum” 50 (2010), s. 643–658; D. Astigueta, *Ultime modfiche...*, dz. cyt., s. 69–87.

dokonała się wraz z nowelizacją art. 6 § 1, 2° SST²². W jej ramach wiek ochrony przy tego typu przestępstwach został podniesiony do 18. roku życia. Tym samym usunięto niedoskonałość ustawy, a zakres ochrony przed pornografią rozszerzono do pełnoletniości. Niemniej nierozwiązany pozostawał problem możliwych prób unikania odpowiedzialności za pomocą argumentacji, że domniemany sprawca nie zdawał sobie sprawy, iż nabywa, posiada lub rozpowszechnia materiały, które zawierały wizerunki osób małoletnich, pozostawał bowiem w błędzie co do ich rzeczywistego wieku.

Problem ten został rozwiązany podczas ostatniej nowelizacji SST z 7 grudnia 2021 roku²³ wprowadzonej reskryptem papieża Franciszka²⁴. Do art. 6, 1° dodano stwierdzenie: „niewiedza lub błąd duchownego co do wieku małoletniego nie stanowi okoliczności łagodzącej lub uwalniającej”. Zatem ani ignorancja, ani błąd nie mogą znosić lub zmniejszać poczytalności sprawcy.

Należy również zauważyć, że wraz z nowelizacją przestępstwem z zakresu wykorzystania pornograficznego małoletnich stało się również prezentowanie zabronionych treści, co wypełniło lukę w możliwych działaniach sprawcy pomiędzy posiadaniem a przekazywaniem. W praktyce bowiem można zaprezentować komuś treści pornograficzne bez przekazywania mu ich na własność. Wreszcie poza celem obrotu pornografią w postaci zaspokojenia seksualnego, czyli lubieżności, został dodany – jako warunkujący przestępstwo – cel w postaci zysku (art. 6, 2° SST). Nie ma przy tym znaczenia, czy cel został zrealizowany czy też nie. Wystarczy, że istniał po stronie sprawcy w momencie podejmowania czynów przestępczych, tak aktualnie, jak i habitualnie.

Najnowsza wersja SST przynosi również uporządkowanie pojęciowe osób chronionych ustawą. We wcześniejszych wersjach na ich określenie prawodawca używał terminu „nieletni”, co powodowało trudności interpretacyjne zarówno na gruncie prawa kanonicznego, jak i w kontekście prawa polskiego. W kan. 97 KPK obecne jest pojęcie małoletniego jako osoby przed ukończeniem 18. roku życia, podobnie w dawnym kan. 1395 § 2 KPK na oznaczenie osoby objętej ochroną przed przestępstwami *contra sextum* prawodawca używał terminu

²² Zob. Francis, *Rescript from 17.12.2019 of the Holy Father Francis to introduce some amendments to the „Normae de gravioribus delictis”*; normy weszły w życie 1 stycznia 2020 roku.

²³ Zob. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Norme sui delitti riservati della Congregazione per la Dottrina della Fede* (7.12.2021), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_2_0211011_norme-delittiriservati-cfaith_pl.html [dostęp: 19.11.2022].

²⁴ Zob. Francis, *Rescritto con cui approva le Norme sui delitti riservati della Congregazione per la Dottrina della Fede* (7.12.2021), <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/12/07/0825/01732.html> [dostęp: 19.11.2022].

„małoletni” (*minor*)²⁵. Z kolei w polskim porządku prawnym, zgodnie z Kodeksem cywilnym, pojęcie małoletniego odnosi się do osoby poniżej 18. roku życia²⁶, natomiast pojęcie „nieletni” obecne jest w art. 10 Kodeksu karnego i oznacza osobę zdolną do ponoszenia odpowiedzialności karnej oraz w art. 1 ustawy o postępowaniu w sprawach nieletnich, w której pojęcie nieletniego zostało zdefiniowane w zależności od przedmiotu działania w różnym zakresie wiekowym²⁷.

Obecnie użycie pojęcia „małoletni” usuwa sprzeczności interpretacyjne i pozwala na korelację zarówno z innymi normami kanonicznymi, jak i polskim porządkiem prawnym. Zapewnia przy tym jednolitość terminologiczną.

Odnośnie do zmian dokonanych przez prawodawcę w SST trzeba zauważyć, że jako podmiot zdolny do popełnienia przestępstwa zastrzeżonego Kongregacji Nauki Wiary dalej wskazany jest jedynie duchowny. Zgodnie z aktualną wersją zarówno jeżeli chodzi o przestępstwo przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, jak i te związane z szeroko rozumianą pornografią przedstawiającą małoletnich, podmiotem ich popełnienia może być jedynie duchowny (art. 6, 1–2°). Jak zostanie to zauważone w dalszej części analizy, to rozwiązanie niekorelujące z innymi aktami prawa powszechnego.

Powyższe przepisy weszły w życie 8 grudnia 2021 roku. W tym samym dniu zyskała moc nowelizacja księgi szóstej KPK²⁸. Na jej mocy dokonały się zmiany w zakresie materialnych przestępstw *contra sextum* z osobami małoletnimi.

Przed wszystkim należy zauważyć umiejscowienie przestępstwa *contra sextum* z małoletnimi w grupie przestępstw przeciwko życiu, godności i wolności człowieka. Znajdują się one aktualnie obok takich przestępstw jak zabójstwo, porwanie, okaleczenie, zranienie człowieka (kan. 1397 § 1 KPK) oraz aborcja (kan. 1397 § 2 KPK).

Zmienia to diametralnie optykę prawodawcy, który przestaje patrzeć na ten typ przestępstw jako sprzeciwiających się specjalnym obowiązkom przynależnym

²⁵ Zob. L. Adamowicz, *Status kanoniczno-prawny osoby małoletniej – zagadnienia terminologiczne*, „Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie” 13/1 (2020), s. 3–12.

²⁶ Zob. *Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny*, Dz. U. z 2022 r., poz. 1360, art. 10 § 2.

²⁷ W kontekście zapobiegania i zwalczania demoralizacji pojęcie „nieletni” odnosi się do osób, które nie ukończyły lat 18; jeżeli chodzi o postępowania w sprawach o czyny karalne – w stosunku do osób, które dopuściły się takiego czynu po ukończeniu lat 13, ale nie ukończyły lat 17; z kolei jeżeli chodzi o wykonywanie środków wychowawczych lub poprawczych – w stosunku do osób, względem których środki te zostały orzeczone, nie dłużej jednak niż do ukończenia przez te osoby lat 21. Por. *Ustawa z dnia 26 października 1982 r. o postępowaniu w sprawach nieletnich*, Dz. U. z 2022 r., poz. 1700.

²⁸ Zob. KPK. Zmiany dokonały się na podstawie konstytucji apostołskiej papieża Franciszka *Pascite gregem Dei*.

duchownym, a zaczyna je traktować jako czyny niszczące nie tylko podstawową godność człowieka, ale także jego życie. Takie postawienie sprawy nie tylko wydaje się bardziej ewangeliczne (zob. Mt 18,6–11), ale skłania również do surowszego traktowania sprawców. Stawia ponadto na pierwszym miejscu ochronę ofiar przestępstw seksualnych, a dopiero w dalszej perspektywie agresorów.

Materiałny zakres przestępstw *contra sextum Decalogi praecetum* zapisanych w nowej redakcji KPK sprowadza się do trzech rodzajów czynów przestępczych. Zawarte są one w kan. 1398 § 1 KPK.

Pierwsze polega na wykonaniu czynności przeciwko szóstemu przykazaniu z osobą małoletnią lub z osobą, która jest zdolna do podejmowania decyzji tylko w ograniczonym zakresie, lub której prawo przyznaje taką samą ochronę (kan. 1398 § 1, 1° KPK). Chodzi tu o jakąkolwiek czynność seksualną, zatem nie tylko współżycie seksualne polegające na penetracji ciała małoletniego lub osoby z nim zrównanej, ale także dotyk intymnych części ciała, pocałunki czy doprowadzanie ofiary do wykonywania czynności seksualnych wobec sprawcy²⁹. Zasadniczo każda czynność mająca charakter seksualny wchodzi w zakres materialny tego przestępstwa.

Omawiane przestępstwo może być dokonane przede wszystkim wobec osoby poniżej 18. roku życia. W tym zakresie przepis kanonu jest tożsamy z przepisem zawartym w art. 6, 1° SST. Podobnie dzieje się, jeżeli chodzi o wskazanie kolejnych osób objętych ochroną przez prawodawcę powszechnego. Zarówno w SST z 2021 roku, jak i w kan. 1398 § 1, 1° znowelizowanego KPK mowa jest o osobie *qui habitualiter rationis usum imperfectum habet*.

Trudności interpretacyjne dotyczące analizowanego kanonu KPK dotyczą kolejnych osób, którym prawodawca przyznał ochronę, czyli tych, którym prawo przyznaje taką samą ochronę jak małoletnim, oraz tych, którzy na stałe używają rozumu tylko w ograniczonym zakresie. Zauważalne jest tu zatem odwołanie do innych aktów prawnych dotyczących ochrony małoletnich. Można ich szukać zarówno na gruncie prawa powszechnego, jak i ustaw partykularnych. Co do pierwszych, to poza przywołanymi już przepisami SST, które są ściślejsze, przepisy materialne znajdują się w ustawie *Vos estis lux mundi*³⁰, i to ich prawdopodobnie dotyczy kodeksowe rozszerzenie. Wymagają one jednak odrębnej analizy, dlatego zostaną zarysowane w kolejnym punkcie artykułu. Z kolei jeżeli chodzi o przepisy prawa partykularnego, można sobie wyobrazić,

²⁹ Zob. H. Stawniak, G. Jarząbek-Bielecka, A. Bielecka-Gąszcz, *Przemoc seksualna wobec małoletnich i ich ochrona prawnoetyczna i kanoniczna*, „Prawo Kanoniczne” 60/2 (2017), s. 155.

³⁰ Zob. Franciszek, *List apostolski motu proprio «Vos estis lux mundi»* (9.05.2019), „L'Osservatore Romano” 159/106 (2019) (dalej: VELM), s. 10.

że przyznają one ochronę przed przestępstwami seksualnymi większej liczbie osób, niż wynika to z prawa powszechnego. Przykładowo obowiązujące aktualnie w Kościele w Polsce *Wytyczne Konferencji Episkopatu Polski dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą*³¹ nie zawierają tego typu rozszerzeń i przyznają ochronę małoletnim i osobom trwale niezdolnym do posługiwania się rozumem, a zatem w zakresie węższym niż znowelizowany kan. 1398 § 1, 1° KPK. Niewykluczone jest jednak stworzenie przez prawodawcę partykularnego przepisów, które rozszerzałyby zakres ochrony w stosunku do postanowień KPK; wówczas przepis prawa powszechnego w postaci analizowanego sformułowania potwierdzałby niejako przepis partykularny.

Drugie zachowanie przestępcze opisane w znowelizowanym KPK dotyczy pornografii i polega na uwodzeniu albo nakłanianiu małoletniego lub innej osoby, która na stałe używa rozumu tylko w ograniczonym zakresie lub której prawo przyznaje taką samą ochronę, do ukazywania się w sposób pornograficzny lub do uczestniczenia w rzeczywistych bądź symulowanych przedstawieniach pornograficznych. Należy zauważyć, że jest to nowy przepis, który ma na celu ochronę małoletnich i osób z nimi zrównanych przed wykorzystaniem w sposób pornograficzny. Czynem spenalizowanym w kan. 1398 § 1, 2° KPK nie jest rzeczywiste wykorzystanie osób w przemyśle pornograficznym, co nota bene stanowi mankament normy, ale samo uwodzenie lub nakłanianie do ukazywania się w sposób pornograficzny albo uczestniczenia w przedstawieniach pornograficznych. Nie ma przy tym znaczenia, czy działania te będą skuteczne i rzeczywiście dojdzie do spenalizowanych czynności. Warto, by prawodawca przewidział także sytuację, gdy do uczestniczenia w przedstawieniach pornograficznych dochodzi z inicjatywy małoletniego lub osoby z nim zrównanej w prawie, a twórca przedstawienia pornograficznego stwarza jedynie warunki do powstania tego typu materiałów. Zakres osób objętych ochroną przed uwodzeniem lub nakłanianiem do udziału w przedstawieniach pornograficznych jest taki sam jak w § 1, 1° kan. 1398 KPK.

Trzeci rodzaj przestępstw dotyczy obrotu pornografią przedstawiającą małoletnich. Popelnia je ten, kto wbrew dobrym obyczajom nabywa, przechowuje, prezentuje lub rozpowszechnia, w jakikolwiek sposób i przy użyciu

³¹ Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia*, uchwała nr 13/366/2014 (8.10.2014), znowelizowana na mocy uchwały nr 5/376/2017 (6.06.2017) i na mocy uchwały nr 14/384/2019 (8.10.2019), „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 31 (2019), s. 261–270.

jakiegokolwiek narzędzia, pornograficzne wizerunki małoletnich lub osób, które na stałe używają rozumu tylko w ograniczonym zakresie.

Wymienione w kan. 1398 § 1, 3° KPK czynności są tożsame z wymienionymi w art. 6, 2° SST. Prawodawca w nowelizacji KPK rozszerza jednak, w stosunku do SST, zakres osób objętych ochroną. O ile bowiem w SST są to jedynie małoletni³², to zgodnie z KPK należą do nich również osoby, które na stałe używają rozumu tylko w ograniczonym zakresie.

W SST działania przestępcze muszą mieć charakter lubieżny lub być nakierowane na osiągnięcie zysku, natomiast zgodnie z KPK muszą dokonać się wbrew dobremu obyczajom. Wydaje się, że prawodawca w KPK stosując takie określenie, chce, by było ono jak najbardziej generalne, jednak te zawarte w SST precyzyjniej oddają celowe przestępcze nastawienie osób posiadających i wykorzystujących pornografię przedstawiającą małoletnich i osoby z nimi zrównane. Można przykładowo wyobrazić sobie, że podrzucenie tego typu materiałów innej osobie w celu jej zdyskredytowania też będzie działaniem wbrew dobremu obyczajom, ale powinno być osądzone z innego tytułu, a nie z kan. 1398 § 1, 3° KPK.

Wreszcie należy zauważyć, że w myśl kan. 1398 § 2 KPK podmiotem zdolnym do popełnienia przestępstw wymienionych w § 1 jest nie tylko duchowny, ale również członek instytutu życia konsekrowanego lub stowarzyszenia życia apostołskiego bądź wierny, który w Kościele posiada jakąś godność albo pełni urząd lub funkcję. Jest to niejako rozszerzenie w stosunku do art. 6 SST, z tym że należy zauważyć, iż ograniczenie zawartego tam przepisu wynika z faktu, że Dykasteria Nauki Wiary chce zastrzec sobie osądzanie duchownych popełniających przestępstwa *contra sextum Decalogi praeceptum* z osobami objętymi ochroną, nie wykluczając przy tym zdolności innych osób do popełniania podobnych przestępstw, przy zachowaniu kompetencji innych organów Stolicy Apostolskiej. Taka interpretacja znajduje uzasadnienie w normach zawartych w VELM (art. 7 § 1).

Sam przepis znowelizowanego KPK jest jednak słusznym kierunkiem rozwoju, przy czym należałoby wskazać, że jako podmiot przestępstw *contra sextum* pomija on osoby konsekrowane, które nie należą do instytutów zakonnych i stowarzyszeń życia konsekrowanego, na przykład dziewice i wdowy konsekrowane lub osoby prowadzące życie pustelnicze. Rodzi się także wątpliwość co do zasadności nakreślenia tak szerokiej formuły podmiotów. O ile bowiem wydaje się to potrzebne w stosunku do tych, którzy pełnią w Kościele jakiś urząd lub posiadają jakąś godność – chociaż to określenie też jest nieostre

³² Zob. D. Borek, *Sextum Decalogi praeceptum w kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym*, Tarnów 2015, s. 116–120.

i wymagałoby doprecyzowania – to już ustanowienie podmiotem przestępstwa tych, którzy pełnią jakąś funkcję, jest rozszerzeniem mogącym prowadzić do pytań, czy dotyczy to przykładowo chrzestnych. Brakuje natomiast wskazania takich podmiotów przestępstwa jak alumni seminarium czy też osoby świeckie zatrudnione w instytucjach kościelnych na stanowiskach administracyjnych niemających charakteru urzędu kościelnego.

Przepisy w *Vos estis lux mundi* i akty pozaustawowe

Wydając VELM, prawodawca powszechny miał przede wszystkim na celu ustanowienie przepisów dotyczących postępowań wobec przełożonych kościelnych, których działania lub zaniechania powodowały zakłócanie lub unikanie dochodzeń cywilnych lub kanonicznych, administracyjnych czy karnych przeciwko duchownym lub zakonnikom w związku z przestępstwami *contra sextum Decalogi praeceptum* popełnionymi wobec małoletnich i osób z nimi zrównanych³³. Ustawa ta zawiera jednak również przestępstwa materialne dotyczące wyżej wymienionych zagadnień. Zawarte są one w art. 1 § 1 VELM.

Pierwsze wskazane przestępstwo polega na zmuszaniu kogoś, poprzez zastosowanie przemocy lub groźby czy też nadużycie władzy, do dokonywania lub poddawania się czynnościom seksualnym (art. 1 § 1a i VELM). Ten rodzaj przestępstwa zawarty był również w kan. 1395 § 3 KPK, obowiązującym w dniu wejścia w życie VELM, w myśl którego karze podlegał duchowny, który przemocą, groźbami lub przez nadużycie swojej władzy popełniał przestępstwo przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu albo zmuszał kogoś do wykonywania czynności seksualnych lub poddawania się takim czynnościom. Prawodawca nie wspominał w tych przepisach wprost o osobach małoletnich, ale należy mieć na uwadze, że ten rodzaj czynów zabronionych mógł być popełniany wobec osób poniżej 18. roku życia, co mogło prowadzić do zwiększenia odpowiedzialności sprawy. Wydaje się, że warto by rozważyć, czy w kolejnej redakcji ustawy nie należałoby takiej dyspozycji umieścić w treści przepisu. Trzeba natomiast zauważyć, że przepis z VELM znalazł swoje odwzorowanie w aktualnej redakcji KPK, bowiem w kan. 1395 § 3 prawodawca penalizuje czyny duchownego polegające

³³ Zob. P. Majer, *Odpowiedzialność kanoniczna biskupa w przypadku przestępstw seksualnych duchownych wobec małoletnich*, [w:] *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich. Aspekt prawny*, P. Studnicki, M. Dalgiewicz (red.), Żabki 2020, s. 140–148; A. Tarnacka, *Wykorzystywanie seksualne małoletnich przez duchownych – wybrane aspekty karne w kanonicznym oraz polskim porządku prawnym*, „Journal of Modern Science” 48/1 (2022), s. 443.

na zmuszaniu kogoś do wykonywania czynności seksualnych lub poddawania się takim czynnościom poprzez użycie przemocy, gróźb lub przez nadużycie swojej władzy. W tym przypadku mamy więc do czynienia z identycznością przepisu kodeksowego i ustawy pozakodeksowej.

Kolejne czyny spenalizowane w VELM polegają na dopuszczaniu się czynności seksualnych z osobą małoletnią lub bezradną (art. 1 § 1a ii VELM). Jako małoletni wskazana jest osoba poniżej 18. roku życia albo zgodnie z prawem z nią zrównana (art. 1 § 2a VELM). Natomiast osobę bezradną prawodawca definiuje jako chorą, z ułomnościami fizycznymi lub umysłowymi albo pozbawioną wolności osobistej, co faktycznie, nawet sporadycznie ogranicza jej zdolność rozumienia lub ekspresji albo w inny sposób przeciwstawienia się agresji (art. 1 § 2b VELM). Odnosząc tę definicję do przepisów zawartych w SST, zarówno przed, jak i po ostatniej nowelizacji, należy zauważyć znaczne rozszerzenie zakresu ochrony przez przestępstwami seksualnymi, bowiem w SST ochroną jest objęta jedynie osoba trwale niezdolna do posługiwania się rozumem (art. 6, 1^o), natomiast w VELM prawodawca postanawia, że obiektem przestępstw seksualnych mogą być również ci, którzy będąc dotknięci jakąś ułomnością, czy to psychiczną czy też fizyczną, choćby czasowo nie są zdolni do kierowania swoimi czynami³⁴. Wydaje się, że tak szerokie, a przy tym nieostre ujęcie zagadnienia może prowadzić do znacznej liczby oskarżeń ze strony osób pełnoletnich, które uprzednio świadomie i dobrowolnie dopuszczały się kontaktów seksualnych z osobami wskazanymi jako podmiot przestępstwa (art. 1 § 1 VELM), a dopiero później redefiniowały swój akt woli. Oczywiście każda czynność seksualna popełniona przez duchownego lub członków instytutów zakonnych i stowarzyszeń życia apostołskiego jest wykroczeniem przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, ale nie każda powinna stanowić przestępstwo, które domaga się szczególnego ukarania. Natomiast po stronie prawodawcy leży obowiązek zachowania ścisłości terminologicznej i stanowienia prawa niebudzącego wątpliwości przy praktycznym zastosowaniu. Trzeba przy tym zauważyć, że chociaż procedowanie spraw zmierzających do ukarania sprawców tego typu przestępstw zarezerwowane jest innym dykasteriom niż Dykasterii Nauki Wiary (art. 7 § 1 VELM), nie zmienia to faktu, że zakres przestępstw materialnych w VELM i SST jest znacząco rozbieżny.

Z kolei odnosząc VELM do aktualnie obowiązującego KPK, należy zauważyć, że prawodawca kodeksowy obejmuje ochroną przed przestępstwami

³⁴ Zob. K. Kiełpiński, *List apostolski motu proprio papieża Franciszka «Vos estis lux mundi» nowelizacją kanonicznego prawa karnego i skuteczną ochroną małoletnich*, „Studia Iuridica Toruniensia” 15 (2019), s. 132–133.

contra sextum osoby, które na stałe używają rozumu tylko w ograniczonym zakresie (*qui habitualiter rationis usum imperfectum habet*) (kan. 1398, § 1, 1°). Jest to sformułowanie zawarte również w SST. Jak to jednak zostało zauważone wcześniej, w przepisie kodeksowym znajduje się rozszerzenie ochrony na inne osoby określone w prawie, a zatem za takie w myśl KPK można by również uznać te zdefiniowane w VELM, czyli okazjonalnie nieposiadające zdolności do używania rozumu z racji ułomności fizycznych lub psychicznych. Oczywiście pozostaje pytanie, dlaczego prawodawca w tym przypadku nie starał się ujednolicić zakresu materialnego przestępstw *contra sextum* z małoletnimi i osobami z nimi zrównanymi.

Trzeci rodzaj przestępstwa wymieniony w VELM polega na „wytwarzaniu, prezentowaniu, przechowywaniu lub rozpowszechnianiu, także telematycznie, pornografii dziecięcej oraz rekrutowaniu lub nakłanianiu osoby małoletniej czy bezradnej do udziału w prezentacjach pornograficznych”.

Należy z uznaniem zauważyć, że prawodawca powszechny podjął się także zdefiniowania pojęcia pornografii dziecięcej, stwierdzając, że jest to:

jakiegokolwiek przedstawianie osoby małoletniej, niezależnie od zastosowanych środków, zaangażowanej w jednoznaczne czynności seksualne, rzeczywiste lub symulowane, oraz jakiegokolwiek przedstawianie narządów płciowych małoletnich w celach przede wszystkim seksualnych (art. 1 § 2c VELM).

W momencie wejścia w życie tego przepisu w SST przestępstwem pornografii dziecięcej było jeszcze jej nabywanie, natomiast prawodawca nie ujął w jego zakresie wymienionego w VELM wytwarzania i prezentowania. Nie definiował również samego pojęcia pornografii dziecięcej. Z tej racji przepisy cechowała częściowa rozbieżność.

Z kolei biorąc pod uwagę aktualne postanowienia KPK, można zauważyć, że przepis sformułowany w VELM jest szerszy zakresowo o wytwarzanie tego typu materiałów. Zarówno KPK, jak i ustawa pozakodeksowa wskazują, chociaż przy użyciu innych słów, na konieczność lubieżnego charakteru posiadania i obrotu pornografią z wizerunkami małoletnich w celu zrealizowania się czynu przestępczego. Również, jak już zostało zauważone, prawodawca w KPK rozbudowuje podmiot zdolny do popełnienia tego typu przestępstw o wiernych, którzy w Kościele posiadają jakąś godność lub pełnią urząd albo funkcje (kan. 1398 § 2).

VELM wszedł w życie 1 czerwca 2019 roku *ad experimentum* na trzy lata. Już pod koniec 2021 roku papież Franciszek rozesłał do wszystkich konferencji biskupów zalecenie, by mając na uwadze dotychczasowe doświadczenia,

przedstawiły postulaty nowelizacji tego aktu prawnego³⁵. Oczywiście zasadniczą treścią VELM są przepisy proceduralne, ale warto, by przy okazji zostały ujednolicone z KPK i SST znajdujące się w niej przepisy materialne. Aktualnie ustawa ta jest wciąż na etapie konsultacji z kościołami partykularnymi.

Mając na uwadze różnice, zwłaszcza pomiędzy SST i VELM, dotyczące także prawa materialnego i wynikających z niego kompetencji do rozpatrywania zgłoszeń o przestępstwach *contra sextum* przez poszczególne organa Stolicy Apostolskiej, Dykasteria Nauki Wiary wydała *Vademecum* postępowania w przypadkach przestępstw seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich³⁶. Jego celem jest pomoc ordynariuszom w procedowaniu zgłoszeń dotyczących przestępstw *contra sextum*. Pomimo że nie stanowi ono tekstu normatywnego ani nowelizacji obowiązujących w tej materii przepisów, mając w założeniu służyć pomocą w ochronie małoletnich i w osądzaniu sprawców przestępstw *contra sextum* popełnionych z osobami małoletnimi i z nimi zrównanymi, zawiera również odniesienie do przepisów prawa materialnego.

Należy z uznaniem odnieść się do tego rodzaju propozycji, która ma charakter podręcznikowy, przeznaczonej dla osób podejmujących działania związane z ustaleniem prawdy w zakresie wyżej wspomnianych przestępstw. Jednak i tutaj zauważalny jest brak spójności z takimi aktami prawnymi jak KPK, SST i VELM.

Przed wszystkim, chociaż dykasteria słusznie powołuje się na kan. 1398 § 1, 1° KPK i art. 6, 1° SST, to jednak stwierdza, że przestępstwem jest każdy grzech zewnętrzny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, którego dopuszcza się osoba duchowna wobec osoby małoletniej³⁷. Takie ujęcie jest z pewnością postulowanym wcześniej generalnym i abstrakcyjnym unormowaniem zagadnienia. Dodatkowo dykasteria sugeruje, co należy rozumieć pod tego typu sformułowaniem. Jej zdaniem obejmuje ono takie czynności jak: stosunek seksualny, dokonany zarówno za zgodą, jak i bez zgody osoby objętej ochroną, kontakt fizyczny na tle seksualnym, ekshibicjonizm, masturbację, wytwarzanie materiałów pornograficznych, nakłanianie do prostytucji, rozmowy lub propozycje o charakterze seksualnym, również prowadzone za

³⁵ Zob. Pismo ogólne abpa Stanisława Gądeckiego (23.11.2021), znak: SEP – D/ 1.2.4-5, archiwum autora.

³⁶ Zob. Dykasteria Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadkach nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich*, wersja 2.0 (5.06.2022), www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ddf/rc_ddf_doc_20220605_vademecum-casi-abuso-2.0_pl.html [dostęp: 7.11.2022]. Poprzednia wersja pochodziła z 16 lipca 2020 roku.

³⁷ Zob. Dykasteria Nauki Wiary, *Vademecum...*, dz. cyt., nr 1.

pośrednictwem środków komunikacji³⁸. Jest to wyliczenie z pewnością pomocne osobom przyjmującym zgłoszenie lub prowadzącym postępowanie w sprawie przestępstw *contra sextum*. Dodatkowo nie jest ono enumeratywne, a zatem do kategorii tego typu przestępstw można dołączyć inne zewnętrznie zachowania seksualne podjęte z osobami objętymi ochroną lub wobec nich, jak i mające jedynie charakter nakłaniania lub manipulowania w celu doprowadzenia do wykonania takich czynności lub poddaniu się im. Rodzi się jednak pytanie, czy taka choćby czynność jak rozmowy o charakterze seksualnym nie jest rozszerzeniem postanowień kan. 1389 § 1, 1° KPK, co wykraczałoby poza charakter podręcznikowy *Vademecum*.

Zastrzeżenie może budzić także użycie do opisu tych czynności kategorii grzechu, które to pojęcie było co prawda obecne w kan. 1395 § 1 dawnej redakcji KPK, to jednak – odnośnie do czynów seksualnych z małoletnimi – zostało zarzucone przez jego aktualną nowelizację. Dla przywołania przepisów kodeksowych właściwe byłoby użycie pojęcia „przestępstwo”, co niejako wyodrębnia czynności zewnętrzne *contra sextum* z teologii moralnej i przypisuje dziedzinie kanonicznego prawa karnego. Wydaje się przy tym, że takie ujęcie lepiej służy również karaniu sprawców, bowiem używanie kategorii grzechu może wciąż skłaniać do takiego sposobu procedowania spraw, w którym na pierwszym miejscu stawia się nawrócenie sprawcy, a nie jego ukaranie, i w konsekwencji niejako pomija się krzywdę wyrządzoną małoletniemu lub osobie z nim zrównanej.

Vademecum zawiera ponadto przywołanie przepisów dotyczących ochrony małoletnich i osób z nimi zrównanych przed wykorzystaniem w pornografii. Jak należy zauważyć, samo wytwarzanie tego typu materiałów zostało zaklasyfikowane do ogólnej kategorii czynów zewnętrznych *contra sextum*³⁹, jednak odnośnie do poszczególnych uregulowań dotyczących ochrony małoletnich i osób z nimi zrównanych przed szeroko rozumianą pornografią dziecięcą dykasteria odsyła do właściwych unormowań zawartych w KPK, SST i VELM, koncentrując się przede wszystkim na rozróżnieniu kompetencji poszczególnych dykasterii władnych do rozpatrywania zgłoszeń dotyczących tego rodzaju przestępstw⁴⁰.

Vademecum zawiera również określenie zakresu osób, na szkodę których mogą zostać popełnione przestępstwa seksualne, przy czym odsyła do właściwych uregulowań zawartych w SST i VELM⁴¹. Jednocześnie odnosząc się do definicji osoby małoletniej, dykasteria wskazuje, że dla zastosowania przepisów

³⁸ Zob. Dykasteria Nauki Wiary, *Vademecum*..., dz. cyt., nr 2.

³⁹ Zob. Dykasteria Nauki Wiary, *Vademecum*..., dz. cyt.

⁴⁰ Zob. Dykasteria Nauki Wiary, *Vademecum*..., dz. cyt., nr 6–7.

⁴¹ Zob. Dykasteria Nauki Wiary, *Vademecum*..., dz. cyt., nr 5.

proceduralnych zmierzających do ukarania nie ma znaczenia psychologiczne rozróżnienie na czyny pedofilne i efebofilne⁴².

Pomimo że *Vademecum* nie ma charakteru normatywnego, warto, by wykorzystywało teksty ustawowe, wskazując przy tym ewentualne rozbieżności. Niedopuszczalne jest natomiast rozszerzanie w tego typu publikacji przepisów powszechnego prawa materialnego.

Zakończenie

Od czasu promulgowania w 2001 roku przepisów SST zawierających *delicta graviora*, także tych dotyczących przestępstw seksualnych popełnianych wobec małoletnich i osób z nimi zrównanych, które stanowiły zaostrenie prawodawstwa, zwłaszcza poprzez rozszerzenie ochrony na wszystkich małoletnich, prawodawca kościelny regularnie uzupełnia przepisy dotyczące tej materii, tak by objąć ochroną jak największą liczbę najbardziej bezbronnych. Jednocześnie penalizuje kolejne czynności o charakterze seksualnym, a zwłaszcza te, które można popełnić na odległość przy zastosowaniu współczesnych środków komunikacji.

Dostrzegając starania prawodawcy, warto jednak zauważyć niedoskonałości ustawodawstwa, tak by dzięki ich usunięciu system ochrony małoletnich cechował się jeszcze pełniejszym zakresem ochrony. Przede wszystkim należy ujednolicić zakres przestępstw seksualnych przeciwko osobom małoletnim. W aktualnym prawodawstwie kanonicznym wciąż występują różnice w zakresie prawa materialnego pomiędzy KPK, SST oraz VELM. Nie ma jednolitości nawet pomiędzy SST a KPK, których nowelizacje weszły w życie tego samego dnia. Tym bardziej widoczne są różnice pomiędzy tymi ustawami a VELM, która to ustawa, zgodnie z inspiracją pochodzącą od najwyższego prawodawcy, jest na etapie konsultacji przed wydaniem nowelizacji, ponieważ jej pierwsze postanowienia zostały wydane *ad experimentum* na trzy lata.

Ujednolicenie przepisów materialnych w przywołanych wyżej aktach prawnych pozwoli na usunięcie wątpliwości interpretacyjnych przy ich stosowaniu, bowiem obecnie dostrzegalne są wyraźne różnice. Pierwsze dotyczą zakresu czynów przestępczych, drugie osób objętych ochroną, trzecie – podmiotów zdolnych do popełnienia przestępstw *contra sextum*.

Z tej racji należy dokonać uściśleń i rozszerzeń czynów zabronionych polegających na szeroko rozumianym wykorzystywaniu wizerunków małoletnich i osób z nimi zrównanych w tzw. przemyśle pornograficznym. Współczesne

⁴² Zob. Dykasteria Nauki Wiary, *Vademecum...*, dz. cyt., nr 4.

możliwości techniczne powstawania tego typu przedstawień i wykorzystywania ich w celach lubieżnych lub zarobkowych wymagają tworzenia przepisów o wysokim stopniu generalności i abstrakcji, tak by nie było możliwe uwolnienie się od odpowiedzialności tych wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób czerpią zysk lub satysfakcję seksualną z tworzenia tego typu materiałów, ich posiadania lub rozpowszechniania.

Koniecznością wydaje się także ujednolicenie katalogu osób objętych ochroną. O ile pojęcie małoletniego nie budzi wątpliwości interpretacyjnych, to już pojęcia osoby bezradnej oraz bezbronnej różnią się zakresowo. Z tej racji prawodawca powinien skłonić się ku jednemu unormowaniu, przy czym w tego typu przestępstwach właściwsza wydaje się ochrona tych, którzy są wskazani pod pojęciem osoby bezradnej.

Zunifikowania w przywołanych aktach prawnych wymaga również podmiot zdolny do popełnienia przestępstw *contra sextum*. Wydaje się, że najbardziej właściwe określenie podmiotu znajduje się w KPK, jednak wymaga ono jeszcze rozszerzenia, np. o wszystkie osoby pełniące urzędy w Kościele oraz konsekrowane czy kandydatów do stanu duchownego i szeroko pojętego życia konsekrowanego.

Dodatkowo należy zwrócić uwagę na konieczność preredagowania KKKW, ponieważ aktualna nowelizacja księgi szóstej KPK nie znalazła odzwierciedlenia w tytule XXVII ustawy kodeksowej właściwej dla kościołów wschodnich. W aktualnej wersji KKKW w ogóle nie zawiera przestępstw *contra sextum* z osobą małoletnią i z osobami z nią zrównanymi.

Wydaje się, że dokonanie zasugerowanych zmian pozwoli przede wszystkim na uproszczenie i ujednolicenie prawodawstwa dotyczącego ochrony najsłabszych i najbardziej bezbronnych, co w konsekwencji przełoży się na przejrzystość i skuteczność działań przełożonych kościelnych. Jednocześnie uchroni wspólnotę Ludu Bożego od pojawiających się zgorszeń i pozwoli na wyrównanie naruszonej sprawiedliwości.

Bibliografia

- Adamowicz L., *Status kanoniczno-prawny osoby małoletniej – zagadnienia terminologiczne*, „Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie” 13/1 (2020), s. 3–12.
- Astigueta D., *Ultime modifiche al motu proprio delicta graviora*, [w:] *Il quindicesimo anniversario dell’istituto di diritto canonico „Ad instar facultatis” dell’Universita Cattolica Pázmány Péter*, S. Szuromi (ed.), Budapest 2011.
- Bączkiewicz F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, Opole 1958.
- Borek D., *Przestępstwa zastrzeżone dla Kongregacji Nauki Wiary (normy materialne i proceduralne)*, Tarnów 2019.

- Borek D., *Sextum Decalogi praeceptum w kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym*, Tarnów 2015.
- Cito D., *Las nuevas normas sobre los «delicta graviora»*, „Ius Canonicum” 50 (2010), s. 643–658.
- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 82 (1990), s. 1148–1259.
- Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), pars 2, s. 1–317, pierwotne tłumaczenie polskie *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984, tłumaczenie po nowelizacji Poznań 2022.
- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), pars 2, s. 1–593.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchos interesse habentes: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis* (18.05.2001), „Acta Apostolicae Sedis” 93 (2001), s. 785–788; tłum. pol. „Miesięcznik Pastorski Płocki” 68/10 (2001), s. 415–417.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis* (21.05.2010), „Acta Apostolicae Sedis” 102 (2010), s. 419–434.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Norme sui delitti riservati della Congregazione per la Dottrina della Fede* (7.12.2021), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20211011_norme-delittiriservati-cfaith_pl.html [dostęp: 19.11.2022].
- Dohnalik J., *Prawo kanoniczne wobec nadużyć seksualnych duchownych względem dzieci i młodzieży*, „Dziecko krzywdzone. Teoria, badania, praktyka” 14/1 (2015), s. 50–66.
- Dokumenty synodalne od 50 do 381 roku*, A. Baron, H. Pietras (red.), Kraków 2006.
- Dykasteria Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadkach nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich*, wersja 2.0 (5.06.2022), www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ddf/rc_ddf_doc_20220605_vademecum-casi-abuso-2.0_pl.html [dostęp: 7.11.2022].
- Filar M., *Przestępstwa seksualne w nowym kodeksie karnym*, [w:] *Nowa kodyfikacja karna. Kodeks karny. Krótkie komentarze*, Warszawa 1997.
- Francis, *Rescript from 17.12.2019 of the Holy Father Francis to introduce some amendments to the «Normae de gravioribus delictis»*, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2019/12/17/191217a.html> [dostęp: 19.11.2022].
- Francis, *Rescritto con cui approva le Norme sui delitti riservati della Congregazione per la Dottrina della Fede* (7.12.2021), <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/12/07/0825/01732.html> [dostęp: 19.11.2022].
- Franciszek, *List apostolski motu proprio «Vos estis lux mundi»* (9.05.2019), „L'Osservatore Romano” 159/106 (2019).
- Franciszek, *Konstytucja apostolska Pascite gregem Dei*.
- Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela*, „Acta Apostolicae Sedis” 93 (2001), s. 737–739.
- Kiepiński K., *List apostolski motu proprio papieża Franciszka «Vos estis lux mundi» nowelizacją kanonicznego prawa karnego i skuteczną ochroną małoletnich*, „Studia Iuridica Toruniensia” 15 (2019), s. 121–144.

- Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia*, uchwała nr 13/366/2014 (8.10.2014), znowelizowana na mocy uchwały nr 5/376/2017 (6.06.2017) i na mocy uchwały nr 14/384/2019 (8.10.2019), „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 31 (2019), s. 261–270.
- Lempa F., *Kanoniczna ochrona karna małoletnich przed nadużyciami seksualnymi*, Białystok 2013.
- Majer P., *Odpowiedzialność kanoniczna biskupa w przypadku przestępstw seksualnych duchownych wobec małoletnich*, [w:] *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystywania seksualnego małoletnich. Aspekt prawny*, P. Studnicki, M. Dalgiewicz (red.), Ząbki 2020, s. 140–148.
- Majer P., *Prawnokanoniczna ochrona dziecka przed nadużyciami seksualnymi*, [w:] *Prawa dziecka: perspektywa Kościoła*, P. Kroczyk (red.), Kraków 2015, s. 99–134.
- Majer P., *Problem wykorzystywania seksualnego małoletnich w Kościele. Perspektywa prawnokanoniczna*, [w:] *Seksualne wykorzystywanie małoletnich w Kościele. Problem – odpowiedź Kościoła – doświadczenie polskie*, A. Żak, E. Kusz (red.), Kraków 2018, s. 209–241.
- Mazurkiewicz D., *Normae substantiales w liście apostolskim papieża Franciszka Vos estis lux mundi w świetle wcześniejszego prawodawstwa powszechnego i polskiego prawa partykularnego*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 28 (2021), s. 457–474.
- Paweł VI, *Motu proprio Ministeria quaedam* (15.08.1972), „Acta Apostolicae Sedis” 64 (1972), s. 529–534.
- Pismo okólne abpa Stanisława Gądeckiego* (23.11.2021), znak: SEP – D/ 1.2.4-5, archiwum autora.
- Stawniak H., Jarząbek-Bielecka G., Bielecka-Gąszcz A., *Przemoc seksualna wobec małoletnich i ich ochrona prawnoutęyczna i kanoniczna*, „Prawo Kanoniczne” 60/2 (2017), s. 139–172.
- Syryjczyk J., *Kanoniczne prawo karne część szczegółowa*, Warszawa 2003.
- Tarnacka A., *Wykorzystywanie seksualne małoletnich przez duchownych – wybrane aspekty karne w kanonicznym oraz polskim porządku prawnym*, „Journal of Modern Science” 48/1 (2022), s. 437–360.
- Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny*, Dz. U. z 2022 r., poz. 1360.
- Ustawa z dnia 26 października 1982 r. o postępowaniu w sprawach nieletnich*, Dz. U. z 2022 r., poz. 1700.
- Ustawa z 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny*, Dz. U. z 2022 r., poz. 1855.
- Wrzesieniecki M., *Krytycznie o przestępstwach pornograficznych*, „Prokuratura i Prawo” 11 (2011), s. 98–112.
- Zapotoczny R., *Osoba niepełnosprawna w Kościele*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 22/1 (2014), s. 103–126.

DARIUSZ MAZURKIEWICZ (KS. DR) – urodzony w Gorzowie Wielkopolskim, od 23 maja 1998 roku prezbiter diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, magister teologii (1998 PWT Wrocław), dr nauk prawnych – specjalizacja prawo kanoniczne (2008 KUL), 2013–2016 adiunkt na PWT we Wrocławiu – Instytut w Zielonej Górze, od 2017 – adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego, sędzia w trybunale diecezjalnym. Zainteresowania badawcze: kanoniczne prawo karne, prawo małżeńskie.

Adam Ryszard Prokop

Fundacja Obserwatorium Społeczne, Wrocław
adam_ryszard_prokop@yahoo.de
ORCID: 0000-0002-6048-9675

Görres-Schule in Leipzig während des II. Weltkrieges im Lichte der Bestände des Diözesanarchivs zu Bautzen

Görres School in Leipzig during World War II
in the Light of the Resources of the Diocesan Archives in Bautzen

Der mündige, in der Zeit verwurzelte Christ muß gebildet werden.
Otto Spülbeck (1904–1970)¹

ABSTRACT: Görres School in Leipzig was a specific sign of the times in the early 20th century on the Catholic map of Germany. In terms of its vast offering and number of students, it was among the largest forms of Catholic adult education in existence at the time. This is especially noteworthy, as Leipzig was already in the Catholic diaspora at that time and belonged to the newly-established (1921) financially and structurally modest Meissen diocese. In 1935 the later Bishop Otto Spülbeck took over the custody of it. This article aims to present this distinctive phenomenon on the basis of the resources preserved in the diocesan archives of the Dresden-Meissen diocese. The files allow for a more accurate analyses of organizational developments only from 1941 onwards. The presentation of the forms of activity and their increasing limitations due to warfare is complemented by the context of adult ministry in the diocese and a brief presentation of the person heading the work.

KEY WORDS: Görres School, Leipzig, Otto Spülbeck, Meissen diocese, Catholic adult education

¹ O. Spülbeck, Antwort auf den Fragebogen der Arbeitsgemeinschaft katholischer Laienwerke vom Dezember 1947, 28 I 1948, Akte der Görres-Schule zu Leipzig im Diözesanarchiv des Bistums Dresden Meißen (DADM), D.II.005-1.

ABSTRAKT: Na początku XX wieku szkoła Görresa w Lipsku była w katolickim krajobrazie Niemiec swego rodzaju znakiem czasów. Pod względem zakresu oferty, jak i liczby słuchaczy można ją zaliczyć do największych instytucji katolickiej edukacji dorosłych w tamtych czasach. Jest to o tyle niezwykle, że Lipsk już wtedy znajdował się w środku obszaru diaspory, należąc do nowo powstałej (1921), niezasobnej finansowo i skromnej strukturalnie diecezji miśnieńskiej. W 1935 roku kierownictwo nad tym dziełem objął późniejszy biskup Otto Spülbeck. W niniejszym opracowaniu podjęto próbę przedstawienia tego niezwykłego zjawiska na podstawie zbiorów zachowanych w Archiwum Diecezjalnym Dreźnieńsko-Miśnieńskiej Kurii Biskupiej. Materiały archiwalne pozwalają na głębszy wgląd w wydarzenia począwszy dopiero od 1941 roku. Rozważania dotyczące form działalności szkoły i coraz większego wpływu, jaki wywierała na nią wojna, zostały uzupełnione o kontekst duszpasterstwa dorosłych w diecezji oraz o krótką charakterystykę osobowości prowadzącego.

SŁOWA KLUCZOWE: szkoła Görres, Lipsk, Otto Spülbeck, Diecezja Miśnieńska, katolickie szkolnictwo dla dorosłych

Zäsur

Das erwachende Bewusstsein der katholischen Laien in den ersten Jahrzehnten des XX. Jahrhunderts führte zu vielen Entwicklungen im Rahmen der Erwachsenenpastoral. Eine davon war die Etablierung von regelmäßigen Veranstaltungen für gebildete Katholiken in größeren Städten.² Ein Beispiel dafür gab die Görres-Schule zu Leipzig. Ausgerechnet dieser Standort bedarf besonderer Hervorhebung, da es eine traditionell protestantische Stadt war, die sich mitten in der katholischen Diaspora befand. Der Anteil der katholischen Bevölkerung stieg dort in der Zeit seit der Reformation (1539) bis zum Jahr 1945 nie über die 5% Marke. Außerdem gehörte Leipzig seit 1921 zu dem neugegründeten Bistum Meißen, das weder über tradierte Strukturen der überregionalen Akademikerseelsorge verfügte, noch über das Geld, diese großzügig zu fördern. Trotzdem gelang es in Leipzig eine Görres-Schule zu erschaffen, die mit der Qualität des Programms und der Anzahl der Zuhörer beeindruckte.³

² Vgl. R. Englert, *Erwachsenenbildung*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, W. Kasper et al. (Hrsg.), Bd. 3, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1995, S. 838–839; T. Maas-Ewerd, *Liturgische Bewegung I. Katholisch*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, W. Kasper et al. (Hrsg.), Bd. 6, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1997, S. 992–993.

³ Vgl. B. Gallin, *Die Leipziger Katholiken im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, [in:] *Das religiöse Leipzig. Stadt und Glauben vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, E. Bünz, A. Kohnle (Hrsg.), Leipzig 2013, S. 325–347; B. Mitzscherlich, *Der Neubeginn des Katholizismus in Leipzig im 18. Jahrhundert*, [in:] *Das religiöse Leipzig...*, op. cit., S. 237–255; B. Mitzscherlich,

Die zeitliche Zäsur bilden zum einen der Umfang der Bestände im Diözesanarchiv des Bistums Dresden-Meißen, zum anderen die geschichtlichen Tatsachen. Die vorhandenen Archivalien erlauben einen tieferen Einblick in die damaligen Vorgänge erst ab dem Jahr 1941, während das Ende des II. Weltkrieges eine völlig neue Situation für die Stadt und die Kirche in der sowjetischen Besatzungszone mit sich brachte, was auch die Möglichkeiten der Görres-Schule massiv veränderte.⁴ Den Zentralpunkt dieser Ausführungen bilden die Darstellung des wachsenden Projektes und sein abruptes, durch Kriegshandlungen bedingtes Aussetzen. Zuvor wurde dies jedoch in einem breiteren Kontext gefasst und die prägende Gestalt des damaligen Leiters der Leipziger Görres-Schule wurde kurz geschildert.

Hintergründe

Stellung der Initiative

In einem Bericht, der über die religiöse Bildungsarbeit im ersten Halbjahr 1943 informiert, wird vermerkt, dass die Görres-Schule ein Teil einer deutschlandweiten Initiative sei, die mitten in der Kriegszeit einen unerwarteten, aber auffälligen Aufschwung erlebte. Die Schwerpunktarbeit geschah in den fortlaufenden Vortragsreihen: ihre Dauer variierte stark, aber die Häufigkeit wurde mit einem Richtwert einmal im Monat pro Stadt angegeben. Das Auditorium bestand hauptsächlich aus Gebildeten, aber es waren auch andere engagierte Christen darunter. Interessant ist der Hinweis bezüglich der Veranstalter, die von Ort zu Ort unterschiedlich waren.⁵

Die erhaltenen Programmhefte bezeugen fünf Standorte von Görres-Schulen auf dem Gebiet des Bistums Meißen: Bautzen, Chemnitz, Dresden, Leipzig und Zwickau. In einem Bericht vom 30. VI. 1941 konstatiert Heinrich Getzeny (1894–1970) aufgrund der Tatsache, dass von den zwei Teilen, aus denen die Diözese neugegründet wurde, die traditionell protestantischen Erblanden reger und aktiver in der Hinsicht seien, als die mehr katholisch geprägte Lausitz.⁶

Römisch-katholische Kirche, [in:] *Geschichte der Stadt Leipzig*, U. von Hehl, U. John (Hrsg.), Bd. 4, Leipzig 2019, S. 379–384.

⁴ Vgl. u.a. Brief vom 29 XII 1961, DADM D.II.005-13; B. Mitzscherlich, *Römisch-katholische Kirche*, op. cit.

⁵ Vgl. *Bericht über die religiöse Bildungsarbeit*, Januar bis Juni 1943, DADM D.II.005-1.

⁶ Vgl. H. Getzeny, *Bericht über die Erwachsenenbildung in Sachsen* vom 30 VI 1941, DADM D.II.005-1, S. 2.

Statistisch mag es stimmen, weil vier der fünf Standorte sich in reiner Diaspora befanden. Die Ausnahme war Bautzen, der damalige Bischofs- und Ordinariatssitz des Bistums. Allerdings auch die größte Stadt des Lausitzer Anteils im Bistum verfügte über keine Universität und auch keine nennenswerte Hochschule, was die Anzahl der Hauptadressaten der Veranstaltungen minderte.⁷

Getzeny betonte in seinem Bericht, dass inmitten der Diaspora das Projekt Görres-Schule eine der am besten ausgebauten und durchgeführten Entwicklungen darstelle. Es gebe genug Personen innerhalb des lokalen Presbyteriums, die hochqualitative Vorträge und Kurse anbieten und gestalten können. Für Leipzig wird vor allem die Bedeutung der Oratorianer des Hl. Philipp Neri hervorgehoben, die seit 1930 in Leipzig wirkten. Als positiv wird die Eingliederung der Angebote in die Ausbildung zur Erlangung der *missio canonica* gewertet, weil es einen verpflichteten Zuhörerstamm garantierte. Getzeny betont andererseits aber, dass die sonstigen Teilnehmer der Veranstaltungen kein fluktuierendes Publikum, sondern einen zusammengewachsenen Kreis der Interessenten bildeten, der zu einem bewussten Engagement in den eigenen Pfarrgemeinden befähigt wurde.⁸

Auch wenn sich nach der geschilderten Laudatio alles perfekt anhört, war die Stellung der Görres-Schule im Bistum und ihre Abgrenzung von der Erwachsenenseelsorge nicht immer reibungslos. Der im Diözesanarchiv erhaltene Schriftverkehr zeigt zumindest eine Kontroverse im Jahr 1943 als Johannes Derksen (1898–1973), damaliger Pfarrer von Reichenbach im Vogtland, der in den ersten Jahren der Görres-Schule zu Leipzig (1930–1935) als dortiger Kaplan das Werk mitgestaltete, im Gebiet seiner Pfarrei eine ähnliche Initiative starten wollte. Ein Brief des verantwortlichen Seelsorgers an Derksen zeigt deutlich, dass häufiger ein Gesprächsbedarf über die Abgrenzung der Kompetenzen stattfinden musste. Zum einen wird da die besprochene Initiative nicht als ein Teil der Erwachsenenpastoral angesehen, mitunter wegen der Exklusivität der Angebote, zum anderen wird wegen des Qualitätserhaltes ein überregionaler, in einer Universitäts- oder Hochschulstadt angesiedelter Standort postuliert. Auffälligerweise fungierte als Ansprechpartner für die Korrespondenz,

⁷ Vgl. S. Seifert, *Von der Reformation bis zur Wiedererrichtung des Bistums Meißen*, [in:] *Eine Kirche, zwei Völker: deutsche, sorbische und lateinische Quellentexte und Beiträge zur Geschichte des Bistums Dresden-Meißen: von der Wiedererrichtung 1921 bis 1929*, D. Grande, D. Fickenscher (Hrsg.), Bautzen–Leipzig 2003, S. 542–547.

⁸ Vgl. H. Getzeny, *Bericht über die Erwachsenenbildung...*, op. cit. Zum Oratorium des hl. Philipp Neri vgl. S. Foelz, *Oratorium (III)*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, W. Kasper et al. (Hrsg.), Bd. 7, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1998, S. 1088–1089; *Die Liebfrauenkirche Leipzig-Lindenau und die Geschichte der Gemeinde* [Leipzig nach 1989], S. 8.

stellvertretend für alle anderen Standorte in der Diözese, der Leipziger Verantwortliche – Otto Spülbeck.⁹

Leitende Persönlichkeit

Dadurch, dass Spülbeck im Jahre 1955 zum Koadjutor und 1958 zum Ordinarius des Bistums Meißen ernannt wurde, ist seine Gestalt gut erforscht. Der gebürtige Aachener promovierte im Jahre 1927, ab 1930 wird er als Kaplan in Chemnitz und ab 1935 in verschiedenen Gemeinden von Leipzig eingesetzt, wo er auch 1937 Pfarrer und 1945 Propst wurde.¹⁰ In Bezug auf die Görres-Schule unterstreicht Getzeny in seinem Bericht, dass jener schon an seiner ersten Wirkungsstätte mit dem Aufbau eines Bildungswerkes für katholische Akademiker anfang und diese auch in Leipzig aufbaute.¹¹

Die für das hiesige Thema erforschten Akten lassen ihn nicht nur als einen unermüdlichen Organisator erscheinen, der im regen Kontakt mit den Leitern der Görres-Schule-Pendants in anderen Städten innerhalb des Bistums, aber auch außerhalb – hier vor allem wären Halle und Magdeburg (damals Bistum Paderborn) zu nennen, dann auch Erfurt (damals Bistum Fulda) – stand und die Reisen der Gastredner koordinierte.¹² Vor allem war er aber selbst ein überaus aktiver und gern gesehener Redner. In Leipzig bot er verschiedene Kurse an: zum Weltbild der Naturwissenschaften (1940, 1943), zur Glaubenslehre (ab Wintersemester 1941/1942), zum Glauben der Urkirche (1944–1945); wie auch eine theologische Arbeitsgemeinschaft zur Vorbereitung auf *missio*

⁹ Vgl. L. Kirsch, Brief vom 15 I 1941, DADM D.II.005-7. Der diesbezügliche Schriftverkehr erstreckt sich über mehrere Schreiben in derselben Akte. Zur Problematik der Erwachsenenpastoral: D. Emeis, *Erwachsenenkatechese*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3, op. cit., S. 840–841; R. Englert, *Erwachsenenbildung*, op. cit., S. 838–840.

¹⁰ Vgl. J. Gülden, *Dr. Otto Spülbeck, Bischof von Meißen (1958–1970), zum Gedächtnis*, [in:] *Unum in veritate et laetitia. Bischof Otto Spülbeck zum Gedächtnis*, St. Benno-Verlag, H. Bulang, J. Gülden, S. Seifert (Hrsg.), Leipzig 1970, S. IX–XIV; C. März, *Otto Spülbeck. Ein Leben für die Diaspora*, Leipzig 2010; J. Pilvousek, *Spülbeck, Otto*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, W. Kasper et al. (Hrsg.), Bd. 9, Freiburg–Basel–Rom–Wien 2000, S. 887.

¹¹ Vgl. H. Getzeny, *Bericht über die Erwachsenenbildung...*, op. cit.

¹² Vgl. Bestände DADM D.II.005-7 bis D.II.005-9. In der letzteren Mappe befindet sich unter dem Datum 24 VI 1943 eine Forderung aus dem Bistum Fulda nach Übernahme der Koordinierung von weiteren Standorten, zugleich mit dem Wunsch nach mehr Intensität, die Spülbeck am Tag darauf ablehnt.

canonica (1943).¹³ Im Bistum ist er 1941 in Chemnitz und Zwickau mit Vorträgen, in deren Mittelpunkt das Gebet im Neuen Testament steht (ähnlich auch in seiner Geburtsstadt Aachen im Jahr 1944); in Reichenbach redet er über die Größe des Weltalls und die Winzigkeit seiner Bausteine. Vom Vergleich zwischen dem Weltbild der Naturwissenschaften und den christlichen Glaubensinhalten doziert er 1943 sowohl in Berlin, als auch in Stuttgart und Breslau, obwohl bereits die Reise in die letztere Stadt gewisse Strapazen mit sich brachte. Trotzdem sagte er für Sommer 1944 Vorträge in Düsseldorf zu. In den Akten ist darüber hinaus noch der Plan von zwei Vorträgen zum Thema *Der Schöpfungsbericht im Lichte neueren Naturwissenschaften* erhalten.¹⁴

Ein markanter Charakterzug von Spülbeck wird in den Akten außerdem sichtbar. Als er die Messlatte für Gastredner in Leipzig bei den tradierten Weihnachtsvorträgen von Cambridge und Oxford hoch setzte,¹⁵ zeigte er nicht nur seine Ambitionen, sondern auch die Ansprüche, die er an sich selbst, aber konsequenterweise auch an die Anderen stellte. Wenn sie diesen nicht entsprachen, verbarg er seine Enttäuschung nicht:

Ihre Absage hat mich sehr enttäuscht. [...] Ich habe betont, dass sich diese Reise allein lohnt für Leipzig und habe Sie um dieses Opfer gebeten, nachdem ich darauf hinweisen konnte, dass ich das gleiche auch für Stuttgart getan habe unter erschwerenden Umständen, nämlich 2 Tage nach dem Angriff [...]. Sie glauben kaum, wie sehr sich die Leute bei uns danach sehnen, wieder geistig einmal angesprochen zu werden. [...] Nicht nur ich, sondern auch alle Herren in Leipzig haben für Ihr Verhalten kein Verständnis. Ich bin daher nicht in der Lage, einer Verlegung zuzustimmen.¹⁶

¹³ Vgl. Programme der Görres-Schule zu Leipzig, DADM D.II.005-4, wie auch O. Spülbeck, Brief an Bischof Legge vom 24 IV 1941, DADM D.II.005-7.

¹⁴ Programme in den Aktenmappen DADM D.II.005-4 bis D.II.005-6; O. Kuß, Brief an Spülbeck vom 1 VI. 1943, DADM D.II.005-10; Redner-Liste 1941, DADM D.II.005-2; O. Spülbeck, Brief an Derksen vom 3 I 1942, DADM D.II.005-8; O. Spülbeck, Briefe vom 13. II. 1944 und 5. VII. 1944, DADM D.II.005-10.

¹⁵ Vgl. O. Spülbeck, Antwort auf den Fragebogen..., op. cit.

¹⁶ O. Spülbeck, Brief an Getzeny vom 29 I 1944, DADM D.II.005-10.

Katholische Bildungsangebote für Leipziger Akademiker

Ein wachsendes Projekt

Spülbeck setzt das Entstehungsdatum der Görres-Schule in Leipzig auf das Jahr 1929 und bescheinigt ihr eine ununterbrochene Aktivität bis 1948. In einem anderen Schreiben erwähnt er, dass er selbst Programme seit 1932 zusammenstellte, was sich höchstwahrscheinlich auf seine Chemnitzer Tätigkeit bezieht. Aus dem gleichen Jahr ist in den Akten des Diözesanarchivs ein Programm erhalten, das aber keinen direkten Verantwortlichen benennt. Weiterer Schriftverkehr lässt zwar die Annahme zu, dass es regelmäßig Programme in den Folgejahren gab, sie sind aber unter den Archivalien bis 1941 nicht vorhanden. Bei einem Briefwechsel aus dem Jahr 1935 wird den Einrichtungen, wie der Leipziger Görres-Schule, außerordentliche Notwendigkeit zugeschrieben, obwohl Spülbeck – bereits als Leiter – behauptet, dass die ganze Arbeit nur auf die Diaspora zugeschnitten sei und nicht interessant für weitere Regionen.¹⁷

Die ältesten im Archiv vorhandenen, am 1 Juni 1941 von Spülbeck unterschriebenen Satzungen des Vereins Görres-Schule bezeichnen ihn als Arbeitsgemeinschaft für religiöse Bildung. Sie beinhalten im ersten Paragraphen einen Hinweis auf den Namenspatron, Josef von Görres (1776–1848), der „als welttüchtiger Laie und tiefer theologischer Denker die Aufgaben seiner Zeit meisterte.“¹⁸ Als oberstes Ziel wird die Hilfe für die katholischen Laien angegeben, damit sie ihre religiösen Pflichten in der Familie, Gesellschaft und Kirche besser erfüllen können. In weiteren Punkten wird der Verein als „ausschließlich und unmit-

¹⁷ Vgl. J. Gülden, *Dr. Otto Spülbeck*, op. cit., S. IX–XI; Anfrage des „Seelsorgers“ vom 29 I 1935, DADM D.II.005-7; O. Spülbeck, Antwort an „Seelsorger“ vom 9 IV 1935 und O. Spülbeck, Brief an Bischof Legge vom 24 IV 1941; O. Spülbeck, Antwort auf den Fragebogen..., op. cit.; O. Spülbeck, Brief vom 25 IV 1943, DADM D.II.005-9.

¹⁸ Satzungen des Vereins Görres-Schule, Leipzig, unterschrieben am 1 VI 1941, DADM D.II.005-1. Der Namenspatron des Werkes, ein deutscher Publizist und Laientheologe wurde zur einer wichtigen Symbolfigur im deutschen Katholizismus, die nicht immer den nationalsozialistischen Machthabern genehm war. Anscheinend entstand um 1942 ein Problem mit dem Namen, weil in einem Schreiben erklärt wird, dass von nun ab der Untertitel „Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung“ den Begriff Görres-Schule ersetzen soll, allerdings wirkt sich das nicht auf die Gestaltung des Programms bis 1945. Vgl. Notiz zu dem Programm für das Sommer-Semester 1942, DADM D.II.005-3; des Weiteren: R. Morsey, *Görres-Gesellschaft*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, W. Kasper et al. (Hrsg.), Bd. 4, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1995, S. 843; B. Wacker, *Görres, 1) Johann Joseph*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, op. cit., S. 841–842.

telbar“ religiös, gemeinnützig und offen für alle Deutsche bezeichnet. Um die gesetzten Aufgaben zu verwirklichen, wolle die Görres-Schule auf unterschiedliche Bildungsformen zurückgreifen. Der Vorsitzende, der zugleich der jeweilige Geschäftsführer wird, sollte durch den Bischof von Meißen in Verbindung mit dem Leipziger Klerus ernannt werden. Jedes Mitglied wurde verpflichtet einen Beitrag zu zahlen. Bemerkenswert scheint der vorletzte Paragraph, der bei der Auflösung des Vereins, die Abgabe des vorhandenen Vermögens an einen „wirtschaftlich bedürftigen Studenten der deutschen Studentenschaft“ vorsah. Das eigentliche Ziel von der Verfassung dieser Statuten war höchstwahrscheinlich eine Anerkennung als gemeinnütziger Verein, was das Finanzamt zu Leipzig auch bestätigte.¹⁹

Die immer weitere Kreise erreichende Görres-Schule wird als eine Arbeitsgemeinschaft für die katholische Erwachsenenbildung verstanden. Ihr Ziel sei vor allem eine Überbrückung der Spannungen zwischen dem profanen Wissensstand der Naturwissenschaften und dem theologischen Gedankengut der katholischen Kirche, was durch die Erweiterung des Ersten und Angleichung des Zweiten geschehen sollte. In der Arbeit können vor allem vier Arten von Aktivitäten unterschieden werden: Vorträge, Kurse, Arbeitsgemeinschaften und Sonderveranstaltungen wie Besichtigungen oder Führungen. In den ersten Kriegsjahren können alle weitergeführt werden. Die Teilnehmerzahlen schrumpfen erstmals nicht bei den Vorträgen, allerdings bereits 1941 bei den Kursen. Der Aufbau von Angeboten ähnelte sehr der damaligen Gestaltung des Programms vom Berliner Pendant der katholischen Erwachsenenbildung, wobei in Leipzig die Sonderveranstaltungen eine marginalere Rolle spielten.²⁰

Die Arbeitsgemeinschaften wurden vom lokalen Klerus übernommen. Nur bei dieser Form der katholischen Erwachsenenbildung waren Diskussionen erwünscht, anders als bei den Vorträgen und Kursen. Das gab den Teilnehmern die Möglichkeit die eigenen Fragen während des Gedankenaustausches auszuformulieren, es bestand auch die Möglichkeit sie schriftlich zu verfassen und vor dem Beginn des nächsten Treffens dem Verantwortlichen zukommen zu lassen. An den Letzteren waren folgende Forderungen gestellt: er solle das zu behandelnde Thema einseitig beleuchten, um Gegenmeinungen zu provozieren, damit der Inhalt mehrseitig und nicht nur frontal vermittelt

¹⁹ Vgl. DADM D.II.005-1: Brief vom Finanzamt vom 13 VI 1941, Satzungen des Vereins..., op. cit. Diesbezüglich auch L. Kirsch, Brief vom 15 I 1941, op. cit.

²⁰ Vgl. Programme der Görres-Schule Leipzig 1941–1945, DADM D.II.005-3; Programme der katholischen Erwachsenenbildung in Berlin, DADM D.II.005-4; Satzungen des Verles..., op. cit.; O. Spülbeck, Antwort auf den Fragebogen..., op. cit.; O. Spülbeck, Brief an Bischof Legge vom 24 IV 1941, op. cit.

wird. Es war auch seine Aufgabe die Diskussion zu moderieren und zusammenzufassen. Die optimale Größe wurde mit 50–60 Personen angegeben. Unter dieser Form wurden häufig Bibelabende für Jugendliche auf den Programmen geführt, wie auch spezielle Themen im Bereich der Exegese. Man bot darüber hinaus mehrmals eine theologische Arbeitsgemeinschaft für die Vorbereitung auf *missio canonica* an.²¹

Die angebotenen Kurse umfassten sämtliche Gebiete der Theologie, von der Dogmatik, über Themenbereiche der Kirchengeschichte, Liturgie, Spiritualität und Sozialethik, auch exegetische Beiträge zu ausgewählten Schriften des Alten und Neuen Testaments, bis hin zu Tangenten mit Naturwissenschaften und Kunst. Freilich bildete die moraltheologische Problematik eines der wichtigsten und komplexen Bestandteile. Die Dauer der Kurse, wie bereits erwähnt, variierte sehr. Manche davon wurden nur einmal angeboten, andere – wie der zur Glaubenslehre von Spülbeck – waren auf sechs Semester konzipiert. Die Durchführung lag in den Kompetenzen des lokalen Leipziger Klerus. Hervorgehoben sei hier die Gestalt des Oratorianers Joseph Gülden (1907–1993), der fast in jedem Programm der Kriegsjahre in Leipzig einen Kurs anbot, sei es zum Thema Gewissen, Reich Gottes oder Eschatologie. Die Anerkennung seiner Kompetenzen belegen ähnliche Gastauftritte in Form einer einmaligen Veranstaltung, manchmal sogar einer Vortragsreihe, die die Programme für die Erwachsenenbildung an anderen Standorten, wie Berlin (1942, 1943) und Stuttgart (1943, 1944) beinhalten.²²

Die Görres-Schule, obwohl sie über keinen Vorstand und keine Ausschüsse verfügte, hinterließ eine bemerkenswerte Sammlung der Korrespondenz, die nur im geringen Teil die laufenden, regelmäßigen Veranstaltungen betrifft. Größtenteils ist es eine Management-Chronik von Terminabsprachen, organisatorischen Klärungen, wie auch Notfällen und Pannen, die das Vorgesehene verhinderten.

²¹ Vgl. Programme der Görres-Schule Leipzig 1941–1945, DADM D.II.005-3; O. Spülbeck, Antwort auf den Fragebogen..., op. cit. Eine genauere Betrachtung des Aufgabenbereichs bezüglich des Erlangens von *missio canonica* würde den Rahmen dieser Erörterung sprengen. Obzwar dieser Begriff im erhaltenen Schriftverkehr relativ häufig vorkommt, lässt der erforschte Archivbestand keine systematisierende Synthese zu. Hinsichtlich der Auswirkungen auf die Teilnehmerzahlen bemerkt Spülbeck in der Korrespondenz mit dem Bischöflichen Ordinariat in Bautzen, dass während dieser sechs Semester fortdauernden Schulung, jegliche Angebote für alle offen seien, wobei 25% der Hörer sich dann für das Ablegen von Prüfungen entschieden. Vgl. DADM D.II.005-7; DADM D.II.005-8.

²² Vgl. H.-F. Fischer, *Gülden, Josef*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, op. cit., S. 1100; H. Getzeny, *Bericht über die Erwachsenenbildung...*, op. cit.; Programme aus Leipzig, DADM D.II.005-3; Programme aus Berlin, DADM D.II.005-4; Programme aus Stuttgart, DADM D.II.005-5.

Meistens handelt es sich dabei um die Durchführung von Gastvorträgen, die wohl den Höhepunkt von jedem Programm bildeten. Das Gesamtkonzept entstand in Absprache zwischen dem Leiter, dem Studentenseelsorger und einigen Referenten, mit Rücksicht auf die Wünsche des lokalen Presbyteriums oder des Stammauditoriums. Jedoch hingen die nicht zusammenhängenden Einzelvorträge von den Möglichkeiten der Referenten, dem Kontaktnetz von Spülbeck und seinem Interesse an Themen, die sich auf die Schnidepunkte zwischen der Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie oder profanen, wie kirchlichen Geschichte und Kunst konzentrierten, ab, weil auch „die Vorträge, die Fragen an die Zeit aus katholischer Sicht stellten, am besten besucht“ wurden. Diese Veranstaltungen forderten mehr vom Auditorium, aber auch die Ansprüche an den Redner waren nicht minder: er solle Hochschulreife aufweisen, Spezialist auf seinem Gebiet sein, jedoch in seiner Rhetorik erfahren und volkstümlich. Ob dies tatsächlich zu einer Auffrischung und Anregung der Diaspora durch Vertreter der katholischen Gebiete beitrug, bleibt fraglich, bezeugt trotzdem zweifelsohne eine Vernetzung von engagierten Personen, die ihresgleichen sucht.²³

Vernetzung trotz des Krieges

Die Görres-Schule zu Leipzig war ein wachsendes Projekt, offen für neue Horizonte der Theologie, wie liturgische Bewegung, praktisch gelebte Ökumene (unter den Zuhörern gab es eine konstante Anzahl von Protestanten) und Dialog mit den Naturwissenschaften. Es war ein Teil einer deutschlandweiten Initiative, stach aber durch die Persönlichkeit von Spülbeck heraus. So wurde es möglich, dass in tiefster Diaspora eine Reihe von hochverdienten Theologen auftrat, angefangen mit Romano Guardini (1885-1968), über Theodor Steinbüchel (1888-1949) und Joseph Lortz (1889-1975) bis hin zu zwei weniger bekannten Gestalten, die hier hervorzuheben sind. Die erste Person ist Otto Kuß (1905-1991), der während der Kriegsjahre das Breslauer Pendant der Leipziger Görres-Schule leitete, allerdings war er sich dessen bewusst, dass dieses nicht die gleichen Ausmaße hatte. Trotzdem lud er Spülbeck erfolgreich nach Niederschlesien ein und kam auch selbst nach Sachsen, solange es möglich war. Darüber hinaus bot er Spülbeck die Mitarbeit an einem wissenschaftlichen Buch

²³ Vgl. H. Getzeny, *Bericht über die Erwachsenenbildung...*, op. cit.; L. Kirsch, Brief vom 15 I 1941, op. cit.; Programme aus Leipzig 1941-1945, DADM D.II.005-3; O. Spülbeck, Antwort auf den Fragebogen..., op. cit.

an, das die Perspektive der christlichen Eschatologie der damaligen Diesseitigkeit gegenüberstellen sollte. Das Projekt wurde nie vollendet, obwohl die Arbeiten daran mindest noch bis Frühling 1944 weitergeführt wurden. Die zweite Gestalt wirkte in Wien und war dort für die katholische Erwachsenenbildung zuständig, wo mehrmals Erich Przywara (1889–1972) oder Karl Rahner (1904–1984) auftraten. Otto Mauer (1907–1993) war ein Theologe, der seine Wissenschaft zur Begegnung mit der Kunst hinführen wollte, wie Spülbeck es mit der Naturwissenschaft tat.²⁴

Die Programme und auch der zeitweise sehr intensive Schriftverkehr in vorhandenen Archivalien bezeugen eine große Vernetzung deutschlandweit, von Berlin über Leipzig nach Wien, von Breslau über Erfurt nach Stuttgart. Bei den vielen Reisen und Aktivitäten könnte man fast übersehen, dass es mitten im Kriegsgeschehen stattfand. Die ersten Bombenangriffe wurden im Sommer 1941 erwähnt. Später kamen Schwierigkeiten, die Säle zu mieten (1941) und Beeinträchtigungen der Freiheiten (1943). Bis schließlich im Wintersemester 1944/1945, das bis März 1945 vorgesehen war, in Leipzig kein einziger Vortrag mit Gastredner angeboten wurde. Danach gibt es auch keine weiteren Programme der Görres-Schule vor dem Ende des Krieges, auch der Schriftverkehr weist eine Lücke von Februar bis September des Jahres 1945 auf.²⁵

Nachkriegszeit

Die ersten Nachkriegsprogramme der Görres-Schule in Leipzig sind für das Wintersemester 1946/1947 vorhanden, mit Terminen ab Januar 1947. Es wundert nicht, dass sie keine auswärtigen Redner für Vorträge vorsahen, obwohl

²⁴ Vgl. H. Getzeny, *Bericht über die Erwachsenenbildung...*, op. cit.; Programme aus Leipzig 1941–1945, DADM D.II.005-3; O. Spülbeck, Antwort auf den Fragebogen..., op. cit.; O. Spülbeck, Brief an Bischof Legge vom 24 IV 1941, op. cit. Zu Kuß: J. Eckert, *Kuss, Otto*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, op. cit., S. 546–547; SV mit Kuß in den Beständen DADM D.II.005-9 und DADM D.II.005-10: Brief vom Kuß vom 1. VI. 1943, Zusage von Spülbeck vom 9 VI 1943; letzter Brief am 18 III 1944. Zu Mauer: B.A. Böhrer, *Monsignore Otto Mauer. Ein Leben für Kirche und Kunst*, Wien 2003; SV in den Akten DADM D.II.005-7 bis D.II.005-9, angefangen mit einer Empfehlung von 21 VIII 1940; Programme aus Wien, DADM D.II.005-6.

²⁵ Vgl. u.a. Erinnerung von 15 III 1943, DADM D.II.005-9; H. Lützel, Brief vom 28 VII 1941, DADM D.II.005-7; Programm für Wintersemester 1944/1945, DADM D.II.005-3; O. Spülbeck, Schreiben an die geheime Staatspolizei vom 15. I. 1942, DADM D.II.005-8; E. Warg, Brief vom 27 IX 1941, DADM D.II.005-7; des Weiteren der Schriftverkehr der Jahre 1944–1945 im Bestand DADM D.II.005-10.

die Vernetzung noch zu existieren schien: Angebote aus Nürnberg und Stuttgart, die ab Herbst 1945 starteten, werden noch nach Leipzig gesandt. Trotzdem bricht die Zeit eines neuen Regimes an, das von Anfang an die Görres-Schule in der Stadt wahrnimmt, sonst wären die Einladungen von der Kulturabteilung der Kommunistischen Partei in Leipzig für eine eigene Vortragsreihe im Herbst 1945 nicht bei den Archivalien vorhanden.²⁶

Fünfehn Jahre später stellten die damaligen Verantwortlichen der Görres-Schule rückblickend fest:

Mitten im Aufbruch der katholischen Laien in Deutschland nach dem ersten Weltkrieg wurde auch in Leipzig ein Werk der Erwachsenenbildung gegründet [...]. Das Werk erlebte einen blühenden Frühling in den Jahren 1931–40. [...] angesehene Repräsentanten katholischer Geistlichkeit waren in Leipzig zu Gast. Die Abende fanden in großen Sälen Leipzigs vor bis zu Tausend Zuhörern statt, auch die Kurse und Vortragszyklen im Agneshaus waren gut besucht. Die Lage hat sich in vieler Hinsicht gewandelt, der Kreis der Interessenten ist sehr zusammengeschmolzen und mit Arbeit überlastet.²⁷

Zu dem Entstehungspunkt dieses Schreibens ist Spülbeck Bischof von Meißen. Das Werk, das unter den schwierigen Umständen des II. Weltkrieges in Leipzig aufblühte, hielt den neuen Verhältnissen des sozialistischen Regimes nicht stand, war aber zweifelsohne ein deutliches Zeichen der Bewegung, die ein Jahr später bei der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965) ihre Krönung fand.²⁸

Bibliographie

Akte der Görres-Schule zu Leipzig im Diözesanarchiv des Bistums Dresden Meißen (DADM), D.II.005-1: Berichte; D.II.005-2: Organisatorisches und Finanzen; D.II.005-3: Bistumsinterne Bildungsangebote; D.II.005-4: Bistumsexterne Bildungsangebote I; D.II.005-5: Bistumsexterne Bildungsangebote II; D.II.005-6: Bistumsexterne Bildungsangebote III; D.II.005-7: Schriftverkehr I (1935–1941); D.II.005-8: Schriftverkehr II (1942); D.II.005-9: Schriftverkehr III (1943); D.II.005-10: Schriftverkehr IV (1944–1945); D.II.005-13: Schriftverkehr VII (1960–1967).

²⁶ Vgl. Programme aus Leipzig, DADM D.II.005-3; wie auch die Angebote vom Jahr 1945 in den Beständen DADM D.II.005-5 und DADM D.II.005-6.

²⁷ Brief vom 29 XII 1961, DADM D.II.005-13.

²⁸ Vgl. R. Englert, *Erwachsenenbildung*, op. cit., S. 838–839; T. Maas-Ewerd, *Liturgische Bewegung I. Katholisch*, op. cit., S. 992–993; R. Morsey, *Görres-Gesellschaft*, op. cit.

- Böhler B.A., *Monsignore Otto Mauer. Ein Leben für Kirche und Kunst*, Wien 2003.
- Die Liebfrauenkirche Leipzig-Lindenau und die Geschichte der Gemeinde* [Leipzig nach 1989].
- Eckert J., *Kuss, Otto*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, W. Kasper et al. (Hrsg.), Bd. 6, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1997, S. 546–547.
- Englert R., *Erwachsenenbildung*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, W. Kasper et al. (Hrsg.), Bd. 3, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1995, S. 838–839.
- Fischer H.-F., *Gülden, Josef*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, W. Kasper et al. (Hrsg.), Bd. 4, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1995, S. 1100.
- Foelz S., *Oratorium (III)*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, W. Kasper et al. (Hrsg.), Bd. 7, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1998, S. 1088–1089.
- Gallin B., *Die Leipziger Katholiken im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, [in:] *Das religiöse Leipzig. Stadt und Glauben vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, E. Bünz, A. Kohnle (Hrsg.), Leipzig 2013, S. 325–347.
- Gülden J., *Dr. Otto Spülbeck, Bischof von Meißen (1958–1970), zum Gedächtnis*, [in:] *Unum in veritate et laetitia. Bischof Otto Spülbeck zum Gedächtnis*, St. Benno-Verlag, H. Bulang, J. Gülden, S. Seifert (Hrsg.), Leipzig 1970, S. IX–XIV.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, W. Kasper et al. (Hrsg.), Bd. 1–11, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1993–2001.
- Maas-Ewerdt T., *Liturgische Bewegung I. Katholisch*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, W. Kasper et al. (Hrsg.), Bd. 6, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1997, S. 992–993.
- März C., *Otto Spülbeck. Ein Leben für die Diaspora*, Leipzig 2010.
- Mitzscherlich B., *Der Neubeginn des Katholizismus in Leipzig im 18. Jahrhundert*, [in:] *Das religiöse Leipzig. Stadt und Glauben vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, E. Bünz, A. Kohnle (Hrsg.), Leipzig 2013, S. 237–255.
- Mitzscherlich B., *Römisch-katholische Kirche*, [in:] *Geschichte der Stadt Leipzig*, Bd. 4, U. von Hehl, U. John (Hrsg.), Leipzig 2019, S. 379–384.
- Morsey R., *Görres-Gesellschaft*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, W. Kasper et al. (Hrsg.), Bd. 4, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1995, S. 843.
- Pilvousek J., *Spülbeck, Otto*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, W. Kasper et al. (Hrsg.), Bd. 9, Freiburg–Basel–Rom–Wien 2000, S. 887.
- Seifert S., *Von der Reformation bis zur Wiedererrichtung des Bistums Meißen*, [in:] *Eine Kirche, zwei Völker: deutsche, sorbische und lateinische Quellentexte und Beiträge zur Geschichte des Bistums Dresden-Meißen: von der Wiedererrichtung 1921 bis 1929*, D. Grande, D. Fickenscher (Hrsg.), Bautzen–Leipzig 2003, S. 542–547.
- Unum in veritate et laetitia. Bischof Otto Spülbeck zum Gedächtnis*, St. Benno-Verlag, Bulang, J. Gülden, S. Seifert (Hrsg.), Leipzig 1970.
- Wacker B., *Görres, 1) Johann Joseph*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, W. Kasper et al. (Hrsg.), Bd. 4, Freiburg–Basel–Rom–Wien 1995, S. 841–842.

ADAM RYSZARD PROKOP – graduate of theology at the University of Erfurt, Germany, and philosophy at the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland; canonical licentiate obtained at the Faculty of Theology of the University of Opole, Poland.

Łukasz Libowski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
luklibowski@student.kul.pl
ORCID: 0000-0001-6175-0823

Spojrzenie Hugona ze Świętego Wiktora na proceder symonii. Dziesiąta część drugiej księgi *De sacramentis christianae fidei* – wstęp, przekład, komentarz Hugh of Saint Victor's View of the Practice of Simony: The Tenth Part of the Second Book of *De sacramentis christianae fidei* – Introduction, Translation, Commentary

ABSTRACT: This article presents the translation of part ten of the second book of Hugh of St Victor's (b. c. 1096, d. 1141) treatise *De sacramentis christianae fidei*, which deals with simony (*De simonia*). To make it easier for the reader to compare the original with the translation, a selected fragment from *De sacramentis...* has been reprinted as published by Jacques-Paul Migne in the 176th volume of his perennial collection *Patrologia Latina*. The Polish translation is preceded by a brief introductory word and provided with footnotes that give information about the dating, the basic idea and the structure of the text as well as summarise and to some extent discuss the contents of part ten of the second book of this theological summa.

KEYWORDS: Hugh of Saint Victor, victorines, *De sacramentis christianae fidei*, simony, Middle Ages, translation and commentary

ABSTRAKT: Artykuł prezentuje tłumaczenie części dziesiątej drugiej księgi traktatu *De sacramentis christianae fidei* Hugona ze Świętego Wiktora (ur. ok. 1096, zm. 1141), poświęconej zagadnieniu symonii (*De simonia*). Aby ułatwić czytelnikowi porównanie oryginału z tłumaczeniem, przedrukowano wybrany fragment z *De sacramentis...* w wersji tekstualnej dzieła podawanej przez Jacquesa-Paula Migne'a w 176 tomie jego wielkopomnego zbioru *Patrologia Latina*. Przekład polski poprzedzono krótkim słowem wprowadzającym i opatrzono kilkudziesięcioma przypisami, w których pomieszczono podstawowe informacje o dacie, zasadniczej idei i strukturze dzieła, a także streszczono i w jakiejś mierze omówiono zawartość części dziesiątej drugiej księgi tej teologicznej sumy.

SŁOWA KLUCZOWE: Hugon ze Świętego Wiktora, Hugo ze Świętego Wiktora, wiktoryni, *De sacramentis christianae fidei*, symonia, średniowiecze, tłumaczenie z komentarzem

Przedmiot mojego zainteresowania w niniejszym artykule stanowi jedna z części (*partes*) składających się na traktat *De sacramentis christianae fidei* Hugona ze Świętego Wiktora, mianowicie część dziesiąta drugiej księgi poświęcona zagadnieniu symonii (*De simonia*)¹. Przedkładam poniżej propozycję tłumaczenia odnośnego fragmentu; przekład zaś, aby dopomóc w jego lekturze, poprzedzam krótkim słowem wprowadzającym i opatruję przypisami, gdzie formułuję różnego rodzaju uwagi.

Wprowadzenie do tekstu

Niezmiernie obszerny traktat *De sacramentis christianae fidei*² to, jak uważa wielu badaczy, najważniejsze dzieło Hugo ze Świętego Wiktora (ur. ok. 1096, zm. 1141)³, bodaj pierwszego spośród całej plejady znakomitych autorów związanych ze szkołą działającą w stuleciu XII w podparyskim opactwie kanoników regularnych, któremu to konwentowi patronował męczennik z III wieku,

¹ Zob. Hugo de Sancto Victore, *De simonia* (*De sacramentis christianae fidei* II, 10), [w:] *Patrologia Latina* (dalej: PL), t. 176, J.-P. Migne (ed.), Parisiis 1854, k. 477–480.

² Zob. Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis christianae fidei*, dz. cyt., k. 173–618; *Hugonis de Sancto Victore „De sacramentis Christianae fidei”*, R. Berndt (ed.), seria: *Corpus Victorinum. Textus Historici* 1, Münster 2008.

³ Por. wybrana literatura o Hugonie: *Hugues de Saint-Victor et son école*, P. Sicard (ed.), seria: *Témoins de Notre Histoire* 2, Turnhout 1991; M. Daniluk, S. Janeczek, *Hugon ze św. Wiktora*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, E. Gigilewicz (red.), Lublin 1993, k. 1292–1296; także: M. Daniluk, S. Janeczek, *Hugon ze Świętego Wiktora*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2003, s. 620–622; D. Poirel, *Hugues de Saint-Victor*, seria: *Initiations au Moyen Âge*, Paris 1998; P. Rorem, *Hugh of Saint Victor*, seria: *Great Medieval Thinkers*, Oxford 2009; J. Soszyński, *Wstęp*, [w:] Hugon ze Świętego Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, seria: *Bibliotheca Litterarum Medii Aevi* 4, tłum. P. Pludra-Żuk, kom. P. Pludra-Żuk, J. Soszyński, Warszawa 2017, s. 15–24; M.J. Janecki, *Hugon ze św. Wiktora*, [w:] *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, W. Bajor, M.J. Janecki, D. Poirel (red.), Kęty 2022 [w druku]. Kilka słów na temat autora pomieszczono także we wstępach do tłumaczeń prac Hugona, które ukazały się ostatnio: M.J. Janecki, „Adamie, gdzie jesteś?”. *Dialogiczna egzegeza Hugona ze św. Wiktora we fragmencie jego „Super Ecclesiasten”*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 15/2 (2022), s. 21–40; D. Wierdak, *De scripturis et scriptoribus sacris Hugona ze św. Wiktora. Wprowadzenie i przekład*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 15/2 (2022), s. 67–93.

święty Wiktor z Marsylii⁴ – od imienia ich patrona autorów tych nazywa się w piśmiennictwie specjalistycznym wiktorynami. Racji przemawiających za pierwszorzędnością pisma w zbiorze dzieł wszystkich Hugona jest przynajmniej kilka: dobrze wymienić tu będzie chociażby trzy z nich, te najbardziej nasuwające się w tym momencie na myśl.

Otóż, po pierwsze: powstanie *De sacramentis...* lokować się zwykło w późniejszym okresie twórczości Hugona; niekiedy, choć do takiego datowania pochodzić trzeba z ostrożnością, mówi się za Damienem Van den Eynde⁵ o roku 1134. To zaś oznacza, że Hugon tworzył je jako myśliciel dojrzały, w swoich poglądach okrzepły, którego wizja Boga, świata i człowieka zdążyła się już w swoim ostatecznym kształcie ukonstytuować. Można zatem zasadnie powiedzieć, że *De sacramentis...* to podsumowanie drogi intelektualnej, jaką przebył Hugon, najpełniejszy wykwit jego geniuszu.

Rzecz druga: *De sacramentis...* stanowi, jak się wyraża Hugon, summeę wszystkiego, summeę wiedzy wiary, tj. streszczenie czy syntezę całej doktryny chrześcijańskiej. Píše o tym Hugon w prologu do pierwszej księgi, który przedstawia się następująco:

Cum igitur de prima eruditione sacri eloquii quae in Historica constat lectione, compendiosum volumen prius dictassem, hoc nunc ad secundam eruditionem (quae in allegoria est) introducendis praeparavi; in quo, si fundamento quodam cognitionis fidei animum stabiliant, ut caetera quae vel legendo vel audiendo superaedificare potuerint, inconcussa permaneant. Hanc enim quasi brevem quamdam summam omnium in unam seriem compegi, ut animus aliquid certum haberet, cui intentionem

⁴ Por. wybrana literatura o szkole wiktorynów: *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge. Communica-tions présentées au XIIIe colloque d'humanisme médiéval de Paris (1986–1988)*, J. Longère (ed.), Paris–Turnhout 1991; *L'école de Saint-Victor de Paris: Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne*, D. Poirel (ed.), Paris–Turnhout 2010; *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, H. Feiss, J. Mousseau (eds.), Leiden–Boston 2017; „*Omnium expetendorum prima est sapientia*”: *Studies on Victorine Thought and Influence*, D. Poirel, M.J. Janecki, W. Bajor, M. Buraczewski (eds.), Turnhout 2021 (w tym woluminie zob. zwł. tekst Poirela: *Qu'est-ce que Saint-Victor?*, s. 487–511); D. Poirel, *Wprowadzenie. Opactwo św. Wiktora? Cóż to takiego?*, tłum. M.J. Janecki, [w:] *Mądrość wiktorynów...*, dz. cyt.; D. Poirel, *Wprowadzenie do filozofii wiktoryńskiej*, tłum. M.J. Janecki, [w:] *Mądrość wiktorynów...*, dz. cyt.

⁵ Badacz zaproponował datację pism Hugona, dziś jednak podchodzi się do tej propozycji z niejakim dystansem; zob. D. Van den Eynde, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, seria: *Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani* 13, Romae 1960.

*affigere et conformare valeret, ne per varia Scripturarum volumina et lectionum divortia sine ordine et directione raperetur*⁶.

Skoro zatem sporządziłem wcześniej krótkie dzieło na temat pierwszej nauki o świętym słowie, która sprowadza się do czytania historycznego [*De scripturis et scriptoribus sacris* traktujące o wykładni Pisma Świętego historycznej⁷ – przyp. ŁŁ], dla tych, którzy mają być wprowadzeni do nauki drugiej, która tkwi w alegorii, przygotowałem teraz dzieło niniejsze; jeśli, zapoznając się z nim, utwierdzą oni ducha na pewnym fundamencie wiedzy wiary, to wszystko inne, co – czy to przez czytanie, czy też przez słuchanie – wzniosą na tym fundamencie, trwało będzie niewzruszenie. Tę bowiem jakby krótką jakąś summę wszystkiego pomieściłem w jednym ciągu, ażeby duch otrzymał coś określonego, do czego byłby w stanie przykuć uwagę i podług czego mógłby się kształtować, aby bez ładu i kierunku nie mიაတံ့ się on po różnych księgach pism i zautkach lektur [tłum. ŁŁ]⁸.

W tych kilku zdaniach dostarcza Hugon trojkiej przynajmniej charakterystyki kompendium nauki katolickiej, jakim jest omawiany traktat. Kompendium to – powiada wiktoryn – zawiera materiał, który, po pierwsze, jest alegorycznym wykładem tekstu biblijnego; po wtóre, prezentuje teologię chrześcijańską z jednej strony całościowo, wyczerpująco, z drugiej zaś w sposób podstawowy; i który, po trzecie, został systematycznie uporządkowany.

Wreszcie: *De sacramentis*... to jedna z, jak się przyjmuje, wczesnych summ, gatunku literackiego, który rozwinął się w XII stuleciu, a triumfy święcił w wieku XIII⁹. Lecz – niestety: owo istotne dla śledzenia rozwoju myśli średniowiecznej tak teologicznej, jak i filozoficznej Hugonowe *opus magnum* w literaturze polskiej prawie zupełnie, jak dotąd, pozostaje nieznane¹⁰. Ów dotkliwy brak w bardzo skromnej mierze pragnę uzupełnić niniejszym częściowym opracowaniem.

⁶ Hugo de Sancto Victore, *Libri prioris „De sacramentis” prologus. Quare lectionem mutaverit*, [w:] PL 176, k. 183–184.

⁷ Por. D. Wierdak, *De scripturis*..., dz. cyt., s. 67–93.

⁸ Przekład angielski zob. Hugh of Saint Victor, *On the Sacraments of the Christian Faith („De sacramentis”)*, tłum. R.J. Deferrari, Cambridge 1951, s. 3.

⁹ Zob. na ten temat np. W. Turner, *Summae*, [w:] *Catholic Encyclopedia*, t. 14, C. Herbermann (ed.), New York 1912, [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Summ%C3%A6](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Summ%C3%A6) [dostęp: 15.10.2022]; M. Franklin-Brown, *Reading the World: Encyclopedic Writing in the Scholastic Age*, London 2012.

¹⁰ Fragmenty *De sacramentis*... w języku polskim dostępne: Hugon ze Świętego Wiktora, *Problem miłości bezinteresownej* (II, 13, 8), [w:] P. Böhner, É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 382–384; Ł. Libowski, *„Voluit Christus a nobis manducari, ut nos sibi incorporaret”*.

Jeśli chodzi o konstrukcję *De sacramentis...*, to najogólniej powiedzieć chyba można, że rozkład substancji tego traktatu stara się odzwierciedlać bieg historii zbawienia. I tak zaczyna Hugon swoją summę rozdziałami o stworzeniu i ustanowieniu świata zmysłowego (*De creatione et constitutione hujus sensibilis mundi*) oraz o przyczynie stworzenia człowieka i przyczynach prymordialnych wszechrzeczy (*De causa creationis humanae et de primordialibus causis rerum omnium*), zamyka ją natomiast rozdziałami o końcu człowieka (*De fine hominis*), końcu świata (*De fine saeculi*) i o jego, świata, odnowieniu (*De statu futuri saeculi*), czyli nowym stworzeniu. Dzieło podzielone jest na dwie księgi¹¹. W pierwszej Hugon omawia historię zbawienia aż do momentu wcielenia Bożego słowa (*usque ad Incarnationem Verbi*), w drugiej zaś – od momentu wcielenia drugiej osoby Bożej (*ab Incarnatione Verbi*). Rozdział, w którym Hugon zajmuje się zjawiskiem symonii, znajduje się w księdze *De sacramentis...* drugiej. Nim wiktorzyn dociera do tego zagadnienia, porusza kwestię wspomnianego już wcielenia, a dalej tematy następujące: jedność Kościoła, Chrystusowego ciała (*De unitate Ecclesiae quae corpus est Christi*), święcenia kościelne (*De ecclesiasticis ordinibus*), szaty liturgiczne (*De indumentis sacris*), konsekracja kościoła (*De dedicatione Ecclesiae*), chrzest (*De baptismo*), bierzmowanie (*De confirmatione*), eucharystia (*De corporis et sanguinis Christi sacramento*), a także sakramenty i rzeczy święte, świętości pomniejsze (*De minoribus sacramentis et sacris*).

Przekładana poniżej refleksja Hugona na temat symonii – warto naszkicować tutaj ogólny jej plan, by lepiej się w niej zorientować, co lekturę uczyni zapewne

Hugona ze Świętego Wiktora spojrzenie na rzeczywistość sakramentu ciała i krwi Pańskiej: ósma część drugiej księgi jego „De sacramentis christianae fidei”, [w:] Eucharystia w życiu i posłannictwie Kościoła, D. Kielb, A. Pawlak (red.), Rzeszów 2021, s. 89–140; Ł. Libowski, „Sacrarium autem vestium ritus”. Hugona ze Świętego Wiktora spojrzenie na rzeczywistość sakramentu świętych szat: czwarta część drugiej księgi jego „De sacramentis christianae fidei”, „Świdnickie Studia Teologiczne” 18 (2021), s. 71–96 (tekst ten, jak zaznacza Paul Rorem [Hugh of Saint Victor, dz. cyt., s. 95], powstał na bazie jednego z kazań Iwona z Chartres, którym także dysponujemy w polskiej wersji językowej – zob. Ł. Libowski, „Forma sanctitatis et omnium imago virtutum”. Iwona z Chartres kazanie o znaczeniu szat kapłańskich, „Liturgia Sacra” 29/1 [2022], s. 207–239).

¹¹ Zob. Hugo de Sancto Victore, *Praefatiuncula*, [w:] PL 176, k. 173–174: „Rozmyślnie wydzieliłem więc w niniejszym dziele dwie księgi, ażeby pośród tak wielkiej ilości i długości materiału ów podział wywodu zapobiegł znużeniu czytelników, a jednocześnie okazał się udogodnieniem zarówno dla tych, którzy nie są w stanie przepisać obydwu ksiąg, jak i dla tych, którzy pragną dzieła w częściach” [*Sane hoc opus in duos libros distinxi; quatenus in tanta rerum multitudine et prolixitate incisio narrationis legentibus taedium tolleret, et simul utrumque scribere non valentibus aut divisim habere volentibus commodiorem formam exhiberet*] [tłum. ŁL].

owocniejszą – okazuje się dość interesująca¹². Stanowiący ją tekst podzielony został na pięć rozdziałów. W lapidarnym rozdziale pierwszym czytelnik otrzymuje, oczywiście – wszak Hugon to autor, który pisze metodycznie – definicję symonii; pada tu także stwierdzenie, że w jednakowym stopniu winne są obie strony dopuszczające się symonii, tj. zarówno ten, „kto łaskę duchową sprzedaje” (*ille qui vendit*), jak i ten, „kto łaskę tę kupuje” (*ille qui emit*). W niewiele dłuższym rozdziale drugim Hugon wymienia tych, od których symonia bierze początek – a są to najpierw Balaam, o którym opowiada Księga Liczb, a potem z jednej strony Giezi, który łaskę duchową sprzedał, z drugiej natomiast Szymon Mag, który łaskę duchową chciał kupić.

Rozdziały trzeci i czwarty w zajmującym mnie tu fragmencie, jeśli chodzi o objętość, są porównywalnie długie. Ponieważ dla Hugona (lecz nie tylko dla niego, tak samo myślało bowiem wielu autorów) symonia ma dwie zasadnicze postacie – pierwszą jest kupowanie i sprzedawanie dóbr duchowych (*spiritualia vendere aut emere*), zwłaszcza święceń, drugą zaś pozyskiwanie takich dóbr kościelnych materialnych, z którymi sprzęgnięte zostały określone dobra duchowe (*corporalia in Ecclesia comparando cum eis et in eis spiritualia emere*) – to w rozdziale trzecim pisze o pierwszym jej rodzaju, a w rozdziale czwartym o odmianie drugiej. Co do rozdziału trzeciego: najpierw Hugon wyjaśnia istotę, jak się przyjęło mówić, kupczenia świętościami, wskazując słuszną za nie karę; potem stwierdza, że tego, kto nie uczestniczy w jego błędzie i jego błędu jest nieświadomy, symonita święci ważnie; w końcu stawia dwa pytania, dając na nie odpowiedzi, pierwszą dłuższą, drugą krótszą. Pytania brzmią tak: „W jaki sposób wyświęcony przez symonitę otrzymać może przez nałożenie jego rąk dar Ducha Świętego? W jaki sposób symonita dać może to, czego nie ma [...]?” (*Quomodo a simoniaco ordinatus per impositionem manus illius donum sancti Spiritus accipere potest? Quomodo simoniacus potest dare quod non habet [...]?*) i „W jaki sposób otrzymać mógł święcenia i urząd ktoś, kto uiścił zapłatę?” (*Quomodo ordinem aut officium accipere potuit qui pretium dedit?*). W rozdziale czwartym z kolei daje się wyodrębnić trzy jednostki strukturalne: na początku

¹² Aby najogólniej obznajomić się z zagadnieniem symonii, polecam następujące prace, choć sięgnąć można z pewnością także po inne: S. Szachowski, *Rzecz o symonii*, „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności” 25 (1981), s. 225–408; E. Wipszycka, *O symonii, czyli o zawilosciach historycznego rzemiosła*, „Mówią Wieki” 2 (1992), s. 16–21; E. Wipszycka, *Ani wszystko, ani zawsze, ani od wszystkich*, „Res Publica Nowa” 7–8 (1994), s. 45–46; P. Palka, *Sprzedajne nadużycie władzy kościelnej w prawodawstwie kanonicznym*, „Studia Prawnoustrojowe” 13 (2011), s. 223–232; A. Miziński, *Symonia*, [w:] *Leksykon Prawa Kanonicznego*, M. Sitarz (red.), Lublin 2019, k. 2686–2689.

mistrz ze Świętego Wiktora sporządza zwięzły opis mechanizmu nabywania w Kościele pewnych dóbr materialnych, które to nabycie tożsame jest z otrzymaniem wyznaczonych dóbr niematerialnych; później natomiast, obalając je, zastanawia się nad dwoma poglądami swojego wyimaginowanego interlokutora i adwersarza, mianowicie poglądami głoszącymi, że kupno ogranicza się w roze patrywanym przypadku do samych wyłącznie rzeczy materialnych („kupiłem więc tylko dobra cielesne, duchowych zaś dóbr nie kupiłem ani kupić nie chciałem”, *corporalia tantum emi, spiritualia nihil emi, aut emere volui*) oraz że nie sposób, uiszczając stosowną zapłatę, wystarać się w Kościele o stypendium na swoje utrzymanie, nie popadając w grzech symonii („Nie mogę kupić od Kościoła stypendium i bez winy symonii, składając zapłatę, zabezpieczyć sobie wydatków na cielesne utrzymanie?”, *Non possum ab Ecclesia stipem emere, et corporalis sustentationis impensam pretio sine simoniae culpa comparare?*).

W rozdziale piątym Hugon nie zajmuje się już procederem symonii: pisze o innym nadużyciu, którego popełnienie również wiąże się z zaciągnięciem na siebie ciężkiej winy moralnej, tj. o wyprzedawaniu przez kościelnych rządców kościelnego majątku¹³.

Paul Rorem zwraca uwagę na dwie właściwości Hugonowego tekstu *O symonii*: zwięzłość i zawołowanie (*brief and oblique*)¹⁴. Rzeczywiście, wskazane cechy wypowiedzi mistrza ze Świętego Wiktora na temat świętokupstwa okazują się niezmiernie intrygujące, zwłaszcza jeśli widzi się je w kontekście reformy gregoriańskiej, w którą przecież tak Hugon, jak i inni wiktoryni ze swym programem się wpisywali¹⁵: z całą pewnością rzecz wymagałaby więc namysłu. Zresztą, zamieszczony poniżej spolszczony wyimek z *De sacramentis...* Hugona w ogóle jest ciekawy. Po pierwsze: to tekst źródłowy, który współczesnemu odbiorcy pozwala wytworzyć sobie w jakiejś mierze wyobrażenie o tym, czym była w średniowieczu symonia; a po wtóre podnosi on zawsze aktualne, a więc ponadczasowe, i niezmiennie kontrowersyjne pytanie o relację między pieniądzem/zyskiem a sakramentem, pieniądzem/zyskiem a świętością; pomiędzy tym, co materialne, a tym, co duchowe.

¹³ Por. P. Rorem, *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 105.

¹⁴ Por. P. Rorem, *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 105.

¹⁵ Por. P. Rorem, *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 105; D. Poirel, *Wprowadzenie do filozofii...*, dz. cyt.

Tekst w wersji oryginalnej¹⁶ i polskim przekładzie¹⁷ wraz z komentarzami

De sacramentis christianae fidei (II, 10) De simonia	O sakramentach wiary chrześcijańskiej (II, 10) O symonii
CAPITULUM I Unde dicitur, et quid est simonia	ROZDZIAŁ I Skąd się bierze nazwa symonii i czym symonia jest
Simonia a Simone Mago nomen accepit, qui hujus mali exemplum exitiale posteris reliquit. Est enim	Symonia wzięła nazwę od Szymona Maga, któ- ry pozostawił potomnym zgubny przykład tego

¹⁶ Tekst łaciński zaczerpnąłem z *Patrologii łacińskiej* (skopiowałem go z serwisu *Corpus corporum*): PL 176, k. 477–480. Dlaczego nie korzystam z najnowszej edycji dzieła *De sacramentis...* (opis bibliograficzny tej pozycji podaję w przyp. 2) – zob. Ł. Libowski, „*Voluit Christus a nobis manducari, ut nos sibi incorporaret*”..., dz., cyt., s. 98–99, a nade wszystko tę recenzję: D. Poirel, *Huges de Saint-Victor, „De sacramentis christianae fidei”*, éd. Rainer Berndt S.J., Münster, Aschendorff Verlag, 2008; 1 vol., 647 p. („*Corpus Victorinum. Textus historici*”, 1), „*Le Moyen Âge*” 96 (2010), s. 449–450. Przedstawiając zagadnienie w największym skrócie: Poirel, autor wydań krytycznych, a jednocześnie monograficznych opracowań dwóch dzieł Hugona, mianowicie *De tribus diebus* (Hugo de Sancto Victore, *De tribus diebus*, D. Poirel [éd.], seria: *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 177, Turnhout 2002; D. Poirel, *Livre de la nature et débat trinitaire au XIIe siècle. Le „De tribus diebus” de Hugues de Saint-Victor*, seria: *Bibliotheca Victorina* 14, Turnhout 2002) oraz *Super ierarchiam Dionisii* (Hugo de Sancto Victore, *Super ierarchiam Dionisii*, D. Poirel [éd.], *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 178, Turnhout 2015; D. Poirel, *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XIIe siècle*, seria: *Bibliotheca Victorina* 23, Turnhout 2013), jest zdania, że wydawnictwo sporządzone przez Berndta nie spełnia wymagań stawianych współcześnie edycji krytycznej. Stanowi bowiem rzeczona publikacja rodzaj edycji dyplomatycznej: nie liczy się ona z całą tradycją rękopiśmienną, jaka przekazuje nam tekst *De sacramentis...* – dla pierwszej i drugiej księgi dzieła Berndt stranskrybował po prostu dwa wybrane przez siebie manuskrypty (France, Paris, Institut de recherche et d’histoire des textes, Collections privées, CP 0354; France, Paris, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Latin 14509), co do których żywi przekonanie, że są Hugonowi najbliższe. Problem jednak w tym – zwraca uwagę Poirel – że jakość tekstu zawartego w odnośnych manuskryptach pozostawia wiele do życzenia. W konsekwencji francuski uczony orzeka, że na chwilę obecną lepiej i bezpieczniej – bo w mniejszym stopniu narażając się na wygenerowanie błędnej interpretacji myśli Hugona – posługiwać się jest tekstem *De sacramentis...* podawanym przez Jacquesa-Paula Migne’a, który wykorzystał w swej *Patrologii łacińskiej* tekst interesującego nas dzieła opracowany w 1526 roku w Paryżu przez wiktorynów, oparty na rękopisach zachowanych w ich klasztornym *librario*.

¹⁷ Sporządzając tłumaczenie polskie, zaglądałem do translacji angielskiej: Hugh of Saint Victor, *On the Sacraments...*, dz., cyt., s. 322–324. Istnieje jeszcze przekład niemiecki *De*

simonia gratiam spiritualem pecunia comparare velle. Quod cum fit, et ille utique qui vendit, et ille qui emit eadem sententia feriuntur, quia ejusdem reatus culpae obnoxii comprobantur.	zła¹⁸. Jest bowiem symonia chęcią pozyskania za pomocą pieniędzy łaski duchowej¹⁹. Kiedy coś takiego ma miejsce, to bez wątpienia taki sam wyrok zapada zarówno na tego, kto łaskę duchową sprzedaje, jak i na tego, kto łaskę tę kupuje, ponieważ obydwo uznaje się za upadłych, oskarżając ich o jednaką winę²⁰.
---	--

sacramentis... – chcę tu wskazać nań namiary, chociaż, redagując niniejszą pracę, z niego nie korzystałem: Hugo von Sankt Viktor, *Über die Heiltümer des christlichen Glaubens*, R. Berndt (Hrsg.), seria: *Corpus Victorinum. Schriften* 1, tłum. P. Knauer, Münster 2010.

- ¹⁸ O Szymonie i podjętej przezeń próbie kupna u apostołów Piotra i Jana władzy udzielania daru Ducha Świętego czytamy w Nowym Testamencie: Dz 8,4–25 (Szymonowe starania o kupno umiejętności czynienia cudów przez gest wkładania rąk wspomina także wczesnochrześcijański apokryf *Dzieje Piotra Apostoła i Szymona* – rozdz. 23; przekład polski dzieła: *Dzieje Piotra Apostoła i Szymona*, tłum. Z. Izydorczyk i M. Bielewicz, oprac. Z. Izydorczyk, „Warszawskie Studia Teologiczne” 16 [2003], s. 101–150). Odnośnie do wskazanego fragmentu *Dziejów Apostolskich* zob. np. K. Pilarczyk, *Szymon Mag w Dziejach Apostolskich (8,4–25). Miejsce narracji w strukturze księgi i jej znaczenie*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 14/1 (2021), s. 65–95. Na temat Szymona piszą z kolei m.in. K. Rudolph, *Simon – Magus oder Gnosticus? Zum Stand der Debatte*, „Theologische Rundschau” 42 (1977), s. 279–359; A. Tuzlak, *The Magician and the Heretic: The Case of Simon Magus*, [w:] *Magic and Ritual in the Ancient World*, P. Mirecki, M. Meyer (eds.), seria: *Religions in the Graeco-Roman World* 141, Leiden–Boston–Köln 2002, s. 416–426; S. Haar, *Simon Magus: the First Gnostic?*, seria: *Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 119, Berlin–New York 2003; A.Z. Zmorzanka, *Szymon Mag*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2009, s. 318–320; P. Kochanek, *Szymon Mag*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 19, E. Gigilewicz (red.), Lublin 2013, k. 229–230; A.Z. Zmorzanka, *Szymon Mag*, [w:] *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, oprac. M. Starowieyski, W. Stawiszyński, Poznań 2018, s. 907–908.

- ¹⁹ Zdanie to stanowi Hugonową definicję symonii.

- ²⁰ Tę myśl wypowie Hugon zaraz, w ostatnim zdaniu rozdziału następnego, drugiego, jeszcze raz (zob. przyp. 29).

CAPITULUM II De auctoribus simoniae	ROZDZIAŁ II O początkodawcach symonii ²¹
Simoniace haeresis contagium jam olim in Balaam pullulavit, qui divinationis pretio proposito ad maledicendum populum Dei perrexerat (Num. XXII ²²). Dehinc hujus haeresis duo leguntur auctores pestilentes emersisse: alter sub prophetica, alter sub apostolica doctrina. Prius Giezi magister esse vendentium (IV Reg. V), deinde Simon auctor videtur emptorum (Act. VIII). Horum autem, ut dictum est, sectatores, sicut	Zaraza herezji ²³ symonicznej ²⁴ rozprzestrzeniła się już dawno: bierze się ona od Balaama, który, skoro przyobiecano mu zapłatę za wieszczenie, pośpieszył, by ztorzczyć ludowi Bożemu ²⁵ . O dwóch nieszczęsnych początkodawcach tej herezji czytamy potem: jeden żył w czasach nauki prorockiej, drugi – w czasach nauki apostołskiej. Albowiem, jak widzimy, najpierw Giezi ²⁶ był mistrzem tych, którzy taskę duchową

²¹ Podobne wyrażenie (*auctor* + przydawka dopełniaczowa), niełatwe do oddania w polszczyźnie, znajduje się w *De institutione novitiorum* (rozdz. 17) Hugona – jest tam ono odniesione do służi Pańskiego z Księgi Izajasza: *auctor disciplinae* (co w swoim tłumaczeniu *De institutione...* przekładałam jako „pierwowzór karności”); Hugo de Sancto Victore, *De institutione novitiorum*, [w:] *L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor*, t. 1: *De institutione novitiorum – De virtute orandi – De laude caritatis – De arrha animae*, seria: *Sous la Règle de Saint Augustin*, tekst łac. H.B. Feiss, P. Sicard, tłum. D. Poirel, H. Rochais, P. Sicard, oprac. D. Poirel, Turnhout 1997, s. 90; przekład polski: Ł. Libowski, *Hugona ze Świętego Wiktora „De institutione novitiorum” – wstęp, przekład, komentarz*, Lublin 2022 (mps) (praca magisterska powstała w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II na seminarium łacińskim pod kierunkiem ks. dr. hab. Tadeusza Gaci, prof. KUL; zrecenzowana przez ks. dr. hab. Marcina Wysockiego, prof. KUL, obroniona została 23 czerwca 2022 r.), s. 103.

²² U Migne’a liczba ta, nie wiedzieć czemu, zapisana została na sposób arabski – tutaj ujmuję ją więc na modłę rzymską.

²³ Symonię uważano swego czasu za herezję. Wyjaśnia to krótko Artur Miziński: „Pierwotnie grzech symoniacki polegał na zrównaniu łaski z magią i błędnym rozumieniu działania Ducha Świętego w Kościele, uznawany był za herezję; symonią określano fałszywe przekonanie, że dary nadprzyrodzone czy moce charyzmatyczne można nabyć za pieniądze”; A.G. Miziński, *Symonia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 18, E. Gigilewicz (red.), Lublin 2013, k. 1315.

²⁴ „Symoniczny” – tzn. związany z symonią, dotyczący symonii. W piśmiennictwie polskim przymiotnik ten występuje w dwóch formach: „symoniczny” i „symoniacki” (formy wtórej używa cytowany przeze mnie w poprzednim przyp. Miziński); decyduję się na posługiwanie się tutaj formą pierwszą, skutkiem czego w dalszym tekście będziemy mieli do czynienia z następującą pojęciową triadą: „symonia” (*simonia*) – „symoniczny” (*simonicus*) – „symonici” (*simoniaci*).

²⁵ Historia Balaama opowiedziana jest w Księdze Liczb, w rozdziale 22. Istotny z punktu widzenia narracji Hugona fragment to Lb 22,15–35. Z urywku tego, gwoili uczciwości potrzeba zaznaczyć, nie wynika jednak, że Balaam przystał na prośbę Balaka przez wzgląd na obiecanie mu wynagrodzenie. Jednakże redaktorzy Biblii Tysiąclecia w przypisie do wersu Lb 22,22 notują: „Powodem gniewu Bożego jest nie samo wyruszenie w drogę, lecz jego pobudka – żądza zysku, jak wynika z tekstów: Pwt 23,5 i nn.; Joz 24,10; 2 P 2,15 i nn.; Jud 1,11”; <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=161> [dostęp: 31.07.2022].

²⁶ U Jakuba Wujka imię to brzmi „Giezy” (wersja uwspółcześniona: „Giezi”), w Biblii Tysiąclecia natomiast – „Gechazi”; ponieważ propozycja translatorska Wujka bliższa jest łacinie, korzystam tu z niej.

non sunt in errore diversi, ita nec in damnatione discreti.	sprzedają ²⁷ , następnie zaś Szymon – pierwszym spośród tych, którzy łaskę ową kupują ²⁸ . Co się tyczy naśladowców tych dwóch: jak to już powiedziano ²⁹ , jak nie różnią się oni w błędzie, tak też nie czyni się między nimi różnicy w potępieniu.
CAPITULUM III De iis qui spiritualia vendunt ³⁰ aut emunt	ROZDZIAŁ III O tych, którzy sprzedają albo kupują ³¹ dobra duchowe ³²
Qui ordines sacros emunt vel vendunt convicti sine misericordia deponuntur, quia profecto sacris ordinibus indigni sunt, qui in ipsis sacris ordinibus peccasse comprobantur. Ab haereticis ad unitatem Ecclesiae venientes aliquoties legimus in suos ordines receptos. Alii siquidem haeretici in suscipiendis ordinibus non errabant, sed alia causa erat atque doctrina quae eorum fidem impediabat. Simoniacorum vero haeresis et peccatum,	Tych, którzy kupują lub sprzedają święcenia ³³ , wówczas, kiedy zostanie im to wykazane, bez miłosierdzia się odsuwa, ponieważ z pewnością niegodni święceń są ci, którym dowiedziono, że odnośnie do tych święceń zgrzeszyli ³⁴ . Aczkolwiek czytamy, iż kilkakrotnie zdarzyło się, że przechodzący od heretyków do jedności z Kościołem ³⁵ zostali przyjęci i że uznano ich święcenia ³⁶ . Niektórzy bowiem

²⁷ Zob. 2 Krl 5,20–27.

²⁸ Zob. Dz 8,4–25 oraz przyp. 18.

²⁹ W ostatnim zdaniu rozdziału poprzedniego, pierwszego (zob. przyp. 20).

³⁰ U Migne'a czytamy *venaunt*, lecz forma ta jest niepoprawna – dlatego zamieniam ją na *vendunt*.

³¹ Zjawiska, które, jak należy się domyślać, zwykło się w czasach Hugona kojarzyć z rzeczywistością symonii, dzieli on, postępując w sposób uporządkowany, na trzy rodzaje, oddzielnie rozpatrując każdy z tych rodzajów w kolejnych rozdziałach – mianowicie trzecim, czwartym i piątym – dziesiątej części drugiej księgi *De sacramentis...* Najpierw w rozdziale niniejszym zajmuje się problemem, jak najczęściej się go chyba nazywa, kupczenia świętościami, a więc problemem nabywania i sprzedawania dóbr duchowych, potem natomiast pozyskiwaniem, przy pomocy pieniądza oczywiście, dóbr materialnych, z którymi związane są naznaczone dobra duchowe, oraz sprzedawaniem przez kościelnych przełożonych samych wyłącznie dóbr materialnych – owe dobra materialne to w języku Hugona dobra cielesne (zob. przyp. 32) – tj. kościelnego mienia.

³² Hugon żongluje parą przeciwstawnych pojęć: „dobra duchowe” (*spiritualia*) – „dobra cielesne” (*corporalia*).

³³ Dosłownie: „święte święcenia” (*ordines sacros*) – i tak jest w dwóch kolejnych miejscach w tym zdaniu: święcenia, o które chodzi, określone są przydawką „święte”.

³⁴ W kwestii z jednej strony oceny symonii, z drugiej zaś kary dla symonitów Hugon wypowiada się jednoznacznie i surowo. Zarazem wszakże stara się wyjaśnić, po pierwsze, na czym polega zło symonii oraz, po drugie, czym symonita różni się od innych heretyków (por. przyp. 23). Jeśli próbować wydzielać w rozdziale trzecim tłumaczonego fragmentu *De sacramentis...* kolejne pojawiające się w nim wątki, to wskazywana rzecz, omawiana w pierwszych pięciu zdaniach rozdziału, stanowiłby musiała wątek pierwszy.

³⁵ Dosłownie: „do jedności Kościoła”.

³⁶ Dosłownie: „[...] zostali przyjęci w swoich święceniach”.

ipsa ordinatio eorum est. Merito igitur in suos ordines non recipiuntur, quoniam in ipsos suos ordines peccaverunt. Sciendum vero est quod qui a simoniacis nescientes ordinantur, quia eos catholicos non simoniacos putant; spirituales gratiam per ministerium illorum accipiunt, si erroris illorum (cujus conscii non fuerant) participes non fiunt. Qui autem pro gratia spirituali comparanda pecuniam offerunt, etiam a catholicis ordinati simoniaci existunt. Sed dicis mihi. Quomodo a simoniaco ordinatus per impositionem manus illius donum sancti Spiritus accipere potest? Quomodo simoniacus potest dare quod non habet, etiam si catholicus putetur? Audi quomodo. Sicut adulter, sicut fornicator, sicut ebriosus, aut avarus dare potest quod non habet: ita simoniacus quod non habet dare potest; et vere dare potest iis qui digni sunt accipere. Per ministerium enim illius datur, non per meritum. Ideo iis qui erroris illius participes non sunt, et culpa conscii non existunt, gratia per illum datur, ab illo non datur. Minister malus est largitor, bonus tamen minister est. Sicut haereticus sive alius quilibet malus minister, malus est, et tamen minister est. Malus in eo quod errorem vel malitiam habet; minister in eo quod habet officium.

heretycy nie błędzili, gdy chodzi o przyjmowanie święceń, lecz istniała inna przyczyna, a także nauka, które stanowiły przeszkodę w ich wierze. Herezją natomiast i grzechem symonitów³⁷ jest właśnie ich święcenie. Słusznie zatem nie przyjmuje się ich jako mężów wyświęconych³⁸, gdyż odnośnie do swoich święceń zgrzeszyli. Wiedzieć zaś trzeba³⁹, że ci, którzy, nie będąc niczego świadomymi, wyświęceni są przez symonitów, ponieważ myślą, iż są oni katolikami, a nie symonitami⁴⁰, otrzymują przez ich posługę duchową łaskę, jeśli nie stają się uczestnikami ich błędu (którego nie byli świadomi). Ci zaś, którzy dla pozyskania łaski duchowej oferują pieniądze, okazują się symonitami, choćby i wyświęceni byli przez katolików. Lecz pytasz mnie⁴¹: „W jaki sposób wyświęcony przez symonitę otrzymać może przez nałożenie jego rąk dar Ducha Świętego? W jaki sposób symonita dać może to, czego nie ma, choćby i uważany był za katolika?”. Postuchaj, w jaki sposób. Jak cudzołożnik, jak wszetecznik, jak pijak albo chciwiec dać może to, czego nie ma, tak to, czego nie ma, dać może i symonita; i prawdziwie dać może to tym, którzy godni są, by to przyjąć. Dar Ducha Świętego udzielany jest bowiem przez jego posługę,

³⁷ Symonitami nazywam tutaj tych, którzy grzeszą symonią (zob. przyp. 24). Należy zatem odróżniać symonitów od szymonian, gnostycznych sekciarzy. Na temat tych drugich zob. chociażby: W. Chrostowski, *Szymonianie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 19, dz. cyt., k. 231–232.

³⁸ Dosłownie: „[...] nie przyjmuje się ich w ich święceniach”.

³⁹ Oto następny wątek: w dwóch kolejnych zdaniach Hugon tłumaczy, kiedy popada się w grzech symonii. Rozpatruje dwie możliwe sytuacje od strony przyjmującego święcenia. Sytuacja pierwsza: ktoś wyświęcany jest przez symonitę, ale pozostaje nieświadomy tego, że jego konsekратор to symonita, i w żaden sposób nie przykłada ręki do grzechu szafarza swoich święceń; zdaniem Hugona w sytuacji takiej wyświęcany otrzymuje przez posługę symonity łaskę duchową. I sytuacja druga: ktoś, aby pozyskać łaskę duchową, sięga po pieniądze i oferuje je temu, przez którego posługę sakramentalną może dostać upragnioną łaskę; Hugon nie wypowiada się na temat ważności święceń takiego męża, zaznaczając jedynie, iż okazuje się on symonitą – nie zmienia tu niczego fakt, dodaje, że konsekратор jest człowiekiem ortodoksyj.

⁴⁰ Mamy tu opozycję: „katolicy” (*catholicos*) – „symonici” (*simoniacos*).

⁴¹ Tu zaczyna się wątek rozdziału trzeciego dziesiątej części drugiej księgi *De sacramentis...* trzeci, dość, jeśli porównać go w tym aspekcie z dwoma poprzednimi, rozbudowany: Hugon zastanawia się nad pierwszą ze wskazanych właśnie sytuacji. Wyjaśnia, jak w jego przekonaniu pozostaje możliwym, że symonita władny jest, mimo obciążającego go grzechu, udzielić łaski duchowej. Stanowi to ciekawy zabieg retoryczny; wiktoryn swojemu wyjaśnieniu nadaje bowiem postać odpowiedzi na pytanie wyimaginowanego interlokutora – zakłada, że owym interlokutorem jest jego czytelnik, który ma do niego takie, a nie inne pytanie (zob. przyp. 52).

Sic simoniacus: nam, et ipse haereticus est, etsi non fide, tamen opere: minister malus est, et tamen minister est: Malus in eo quod simoniacus est, minister in eo quod in officium ordinatus est; malus in eo quod pretium dedit, minister in eo quod ordinem et officium accepit. Sed dicis mihi: Quomodo ordinem aut officium accipere potuit qui pretium dedit? Audi quomodo. Ad perniciem, ad perditionem. Officium emere potuit, gratiam accipere non potuit. Tamen quia officium acceperat et habet, per ministerium ejus bonis quidem gratia et officium datur. A malis vero non gratia sed officium solum accipitur, et tamen accipitur quamvis ad perniciem ejus qui male accipit, sicut ad perniciem ejus qui male dedit.

nie zaś przez jego zasługę⁴². Dlatego tym, którzy nie uczestniczą w jego błędzie i nie są świadomi jego winy, udzielana jest łaska: udzielana jest ona przez niego, nie zaś od niego⁴³. Jako szafarz jest on wszakże złym rozdawcą, dobrym jednak jest szafarzem⁴⁴. Jak heretyk albo jakkolwiek inny zły szafarz jest zły, a jednak jest szafarzem⁴⁵ – jest zły w tym, że ciąży na nim błąd lub złość, jest zaś szafarzem w tym, że sprawuje urząd – tak i symonita – albowiem i on jest heretykiem, chociaż nie w wierze, a w czynie⁴⁶ – jest złym szafarzem, a jednak jest szafarzem: jest zły w tym, że jest symonitą, jest zaś szafarzem w tym, że wyświęcony został dla urzędu; jest zły w tym, że uiścił zapłatę, jest zaś szafarzem w tym, że przyjął święcenia i urząd. Lecz pytasz mnie⁴⁷: „W jaki sposób otrzymać mógł święcenia i urząd ktoś, kto uiścił zapłatę?”. Postuchaj, w jaki sposób. Na zgubę, na zatrąę. Mógł kupić urząd, ale nie mógł otrzymać łaski⁴⁸. Ponieważ

⁴² Hugon wprowadza tu opozycję: „posługa” (*ministerium*) – „zasługa” (*meritum*).

⁴³ Kolejna opozycja, korespondująca z poprzednią (zob. przyp. 42): „przez niego” (*per illum*) – „od niego” (*ab illo*). Wyrażenie „przez niego” oznaczać ma, wydaje się, pośrednictwo, wyrażenie natomiast „od niego” – sprawstwo, rzeczywistość od pośrednictwa, by tak rzec, znacznie większą, donioslejszą.

⁴⁴ Następne dychotomiczne rozróżnienie, ów zabieg, w którym, jak to w tekście tutaj tłumaczonym wyraźnie widać, mistrz ze Świętego Wiktora tak bardzo się lubuje: „rozdawca” (*largitor*) – „szafarz” (*minister*). W przekonaniu Hugona można być z jednej strony dobrym szafarzem sakramentów (*minister*), tj. szafarzem skutecznie sprawującym sakramenty, z drugiej zaś złym rozdawcą sakramentów (*largitor*), a więc szafarzem, który udziela sakramentów w niewłaściwy sposób – bo niewłaściwym osobom.

⁴⁵ Zdania te wraz z trzema poprzednimi są kluczowe dla zrozumienia stanowiska Hugona w podejmowanej przezeń kwestii. W części zdania następującej po myślniku – w tłumaczeniu, bo jeśli chodzi o tekst oryginalny, będą to kolejne dwa zdania (różna struktura tekstów łacińskiego i polskiego) – Hugon swoją myśl nieco bardziej rozwija, dokładniej ją wyjaśniając.

⁴⁶ Hugon uważa, że w herezję popaść można dwojako: „wiarą” (*fide*) i „czynem” (*opere*); symonita jest dlań heretykiem, jak stwierdza, rodzaju wtórego (por. przyp. 23).

⁴⁷ W tej chwili, w usta fikcyjnego swojego rozmówcy wkładając kolejne pytanie ściśle związane z pytaniem poprzednim, Hugon przechodzi do ostatniej części, czwartej – ostatniego punktu niniejszego rozdziału.

⁴⁸ I znów natrafiamy na przeciwstawienie: „urząd” (*officium*) – „łaska” (*gratiam*); symonita, uważa autor, ma co prawda urząd, ale nie ma, wskutek swego haniebnego postępcu, łaski – i przekazuje (to, że przekazuje, Hugon zdaje się podkreślać, w dopowiedzeniu do ostatniego zdania w tym rozdziale, sięgając po słówka „jednak” [*tamen*] i „choć” [*quamvis*]), jeśli jest konsekratorem, mężom dobrym i urząd, i łaskę (*gratia et officium*), mężom natomiast złym sam jedynie urząd (*officium solum*). I jeszcze małe spostrzeżenie innej natury: czytany i analizowany tekst świadczy w moim przekonaniu o tym, że Hugonowi bliskie było myślenie, jak bym je nazwał, biegunowe, dychotomiczne; Hugon myśli opozycjami, przeciwnościami; w różnych momentach swoich rozważań jedno stawia naprzeciw drugiego – raz czyni to wyraziście, innym razem mniej wyraźnie.

	jednak przyjął urząd i pełni go, przez jego postugę mężom dobrym rzeczywiście dawane są łaska i urząd. Przez złych zaś przyjmowana jest nie łaska, lecz sam tylko urząd; a jednak jest przyjmowany, chociaż zarówno na zgubę tego, kto go źle przyjmuje, jak i na zgubę tego, kto go źle dał ⁴⁹ .

⁴⁹ Należy stwierdzić – co samo właściwie narzuca się przy lekturze wywodu Hugona umieszczonego w trzecim rozdziale przekładanego tu na język polski fragmentu i ani trochę nie zaskakuje, jeśli zważyć, że uważa się Hugona za augustynika, nazywając go drugim Augustynem – iż stanowisko fundatora szkoły Świętego Wiktora w sprawie symonitów jest podobne do stanowiska biskupa Hippony, a także Optata z Milewy w sprawie donatystów (por. P. Rorem, *Hugh of Saint Victor*, dz. cyt., s. 105); chodzi w gruncie rzeczy o jeden element tych dwu stanowisk, mianowicie o sakramentologię, a jeszcze precyzyjniej – o naukę o ważności sakramentów. Dla najogólniejszego zorientowania się w poglądach Hipponenicyzka w odnośnej materii zob. np. F. Drączkowski, *Donatyzm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), Lublin 1985, k. 111–113; S. Longosz, *Wstęp. Optat z Milewy i jego dzieło*, [w:] Optat z Milewy, *Traktat przeciw donatystom* („*Tractatus contra Donatistas*”), tłum. A. Gołda, oprac. S. Longosz, „*Vox Patrum*” 44–45 (2003), s. 433–442; S. Adamiak, „*Psalm abecadłowy przeciw donatystom*” świętego Augustyna – wprowadzenie, przekład i komentarz, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 10/4 (2017), s. 445–461, zwłaszcza *Wprowadzenie*, czyli s. 445–449. Wydaje się, że interesujące mnie tu poglądy Augustyn zawarł, niewyczerpująco bynajmniej, ale fragmentarycznie, m.in. w jednej z okolicznościowych mów (Augustyn z Hippony, *Mowa 266 na wigilię Pięćdziesiątnicy przeciw donatystom*, tłum. P.M. Szewczyk, Patres.pl, <http://patres.pl/augustyna-mowa-266-na-wigile-piecddziesiatnicy-przeciw-donatystom/> [dostęp: 13.08.2022]) – oto wybrane trzy, obszerniejsze, jej fragmenty: (1) „Między różnymi boskimi wypowiedziami [...] niech mi będzie wolno rozważyć i zgłębić przy pomocy Pana zwłaszcza to zdanie, które mówi: «Sprawiedliwy niech mnie karmi w miłosierdziu, niech się ze mną sprzecza, zaś olejek grzesznika niech nie namaszcza mojej głowy» (Ps 141,5). Wielu bowiem myślało, że olejek grzesznika oznacza olejek człowieka, ponieważ «każdy człowiek jest kłamcą» (Ps 116,11), natomiast olejek Chrystusa, ponieważ nie miał On żadnego grzechu, chociaż udzielany jest przez grzesznika, nie jest olejkiem grzesznika. Ponieważ trzy rzeczy należy tu wziąć pod uwagę: od kogo jest dawany, komu jest dawany i przez kogo jest dawany, nie powinniśmy obawiać się olejku grzesznika, ponieważ człowiek pośredniczący jako ten, który go udziela, nie może zaszkodzić pochodzącemu od dawcy dobremu darowi”; (2) „Następnie Duch Święty zaczął być udzielany przez posługę Apostołów. Oni nakładali ręce, a On przychodził. Lecz to nie było dzieło ludzkie: niech posługujący nie przypisuje sobie więcej niż to, co robi jako posługujący. Kim innym jest Dawca, a kim innym posługujący. Zaświadczył o tym Duch, aby ludzie nie przypisywali sobie tego, co było Boga. Dlatego zechciał, by pychą uniósł się Szymon, który sądząc, że ludzie są tego przyczyną, obiecał Apostołom pieniądze, aby także przez nałożenie jego rąk przychodził Duch Święty (por. Dz 8,9–24). Nie znał łaski. Gdyby bowiem poznał łaskę, darmo by ją miał. Ponieważ chciał kupić Ducha, nie zasłużył, by być wykupionym przez Ducha. Kim jesteś, człowieku, że chcesz się nadymać pychą? Wystarczy ci być napełnionym, a nie być nadętym. Człowiek napełniony jest bogaty, człowiek nadęty jest biedny. Ale przecież – mówią ludzie – dawany

CAPITULUM IV De iis qui corporalia in Ecclesia comparando cum eis et in eis spiritualia emunt	ROZDZIAŁ IV O tych, którzy pozyskując w Kościele dobra cielesne, wraz z nimi i w nich kupują dobra duchowe
Sunt autem quaedam in Ecclesia quae dum pretio comparantur, cum perceptione corporalis beneficii, participatio etiam spiritualis dignitatis accipitur. Ubi profecto quisquis alterum vendere aut emere cognoscitur, neutrum inventum aut inemptum reliquisse comprobatur. Sed dicis mihi: Quomodo hoc esse potest? Ego	Są zaś w Kościele rzeczy tego rodzaju, że jeśli pozyskuje się je za zapłatą, to wraz z uzyskaną korzyścią cielesną otrzymuje się także udział w godności duchowej ⁵⁰ . Bo, doprawdy, gdzie wiadomo, że ktoś sprzedaje albo kupuje jedno z tych dwu, tam nie ulega wątpliwości, iż nic nie pozostaje niesprzedane

był przez ludzi. Czy jednak to, co było dawane, było ludzkie? Ale nie mógł być dany – mówią – gdyby nie był dawany przez ludzi świętych. A czy do nich przyszedł przez ludzi? Apostołowie nakładali ręce i przychodził Duch, ale kiedy do nich przyszedł, to kto na nich nałożył ręce?; (3) „Gdzie są ci, którzy mówili – po tym jak opowiedziałem te wszystkie wydarzenia, przez które chciałem się wyrazić – gdzie są ci, którzy mówili, że Duch Święty jest udzielany przez ludzką moc? Gdy Piotr głosił Ewangelię, uwierzył Korneliusz i wszyscy ludzie, którzy z nim byli, czyli poganie, i natychmiast, jeszcze zanim zostali ochrzczeni, zostali napełnieni Duchem Świętym? Co na to odpowie to ludzkie przekonanie? Nie tylko przed nałożeniem rąk, ale jeszcze przed chrztem przyszedł Duch Święty z własnej mocy, a nie z konieczności. Przyszedł przed obmyciem chrzcielnym, aby oddalić kontrowersję na temat obrzezania. Mogliby przecież powiedzieć Piotrowi ludzie sprzeciwiający się lub nierozumiejący sprawy: źle uczyniłeś, dając Ducha Świętego. Oto wypełniło się, oto ukazało się to, o czym powiedział Pan: «Duch wieje, gdzie chce» (J 3,8). Oto wypełniło się, oto pokazało się, jak prawdziwe jest to, co Pan powiedział: «Duch wieje, gdzie chce». A jednak pyszny heretyk nadal wydycha z siebie ducha arogancji. Dotąd mówi: jest mój, nie przyjmuj od niego, ale ode mnie. Odpowiadasz: Ale szukam Ducha, który jest Boga. A ten: Nie czytałeś: «Olejek grzesznika niech nie namaszcza mojej głowy»? Więc olejek jest twój? Jeśli jest twój, nie chcę. Jeśli jest twój, jest zły. Jeśli zaś jest Boga, to nawet przez ciebie, który jesteś zły, olejek jest dobry. Błoto nie zabrudzi promienia słońca, a ty możesz zabrudzić olejek Boga? Zatem posiadasz go dla własnego nieszczęścia, ponieważ jako zły masz to, co jest dobre. To, co jest Boga, przyjąłeś ty, będąc złym: ponieważ sam oddzielony nie zebrałeś, ale oddzieliłeś. Ci, którzy spożywają niegodnie, sąd sobie spożywają i piją (por. 1 Kor 11,29). Czy dlatego, że niegodnie spożywają, nie spożywają? Chrystus dał niegodnemu Judaszowi kawałek chleba (por. J 13,26), a on przyjął ją [powinno być „go”; przyp. ŁŁ] na sąd. Czy otrzymał ją [go; przyp. ŁŁ] od kogoś złego? Czy może otrzymał coś złego? Ale dlatego jest oskarżany, że będąc złym, przyjął dobro od dobrego. Olejkiem grzesznika nie jest więc olejek zbawienia. Niech będzie dobrze przyjęty, to jest dobry. Nawet jeśli źle będzie przyjęty, jest dobry. Biada jednak ludziom, którzy dobro źle przyjmują!”

⁵⁰ W pierwszym zdaniu niniejszego czwartego rozdziału dziesiątej części drugiej księgi *De sacramentis...* mistrz ze Świętego Wiktora określa, co stanowi kolejny przedmiot jego refleksji (zob. przyp. 31). Przy okazji warto może zaznaczyć, że odróżnienie kupowania i sprzedawania dóbr duchowych od kupowania i sprzedawania dóbr materialnych, z którymi związane są określone dobra duchowe, dla współczesnego czytelnika może być nieco zaskakujące.

in Ecclesia victum et vestitum emi, Ecclesiam non emi. Stipem emi, praebebam emi, corporalia

czy niekupione⁵¹. Lecz pytasz mnie⁵²: „W jaki sposób to⁵³ być może?”. I mówisz⁵⁴: „Otóż kupilem

- ⁵¹ Muszę przyznać, że trudno było to tłumaczone zdanie tak ułożyć, aby z jednej strony zgrabnie brzmiało po polsku, a z drugiej pozostało bliskie pierwowzorowi łacińskiemu; przekład angielski tegoż zdania brzmi następująco – chcę zacytować tu tę translację dla porównania: „Where indeed someone is known to sell or buy one of two things, he is proven to have left neither one unsold or unbought” (Hugh of Saint Victor, *On the Sacraments...*, dz. cyt., s. 323). Dla uchwycenia sensu zdania, które mnie tutaj zatrzymuje, ważne jest dobre zrozumienie, będącego tu chyba rodzajem skrótu myślowego, zsubstantywowanego przymiotnika *alterum*, który w przekładzie oddaje przez wyrażenie „jedno z tych dwu” – idzie o jedną rzecz z dwu rzeczy, przy czym ta jedna rzecz jest materialna, z kolei gdy chodzi o owe dwie rzeczy, to jedna z nich jest materialna, a druga duchowa; albo inaczej – dla użytkowników języka polskiego jest to rozwiązanie może prostsze i czytelniejsze, choć na pewno w większym stopniu niż rozwiązanie pierwsze stanowi ono interpretację: chodzi o rzecz materialną, z którą związana jest rzecz duchowa, o czym wnosimy ze zdania poprzedniego, otwierającego rozdział czwarty. Rozpatrywane zatem zdanie, jeśli przy jego tłumaczeniu odważniej pójść właśnie w stronę interpretacji i jeśli, co konsekwentnie należy nawet wówczas uczynić, odpowiednio zmodyfikować także kolejną jego część, prezentować by się mogło i tak: „Bo, doprawdy, gdzie wiadomo, że ktoś sprzedaje albo kupuje dobro materialne, z którym sprzężone jest dobro duchowe, tam nie ulega wątpliwości, iż żadne dobro nie pozostaje niesprzedane czy niekupione”; dodajmy: „żadne dobro” – to znaczy: ani dobro materialne, ani duchowe, bo wraz z pierwszym sprzedane czy kupione zostało również i drugie. Za niesłuchanie sprawną pomoc w, by tak rzec, rozprawieniu się z tym zdaniem i dotarciu do jego sensu dziękuję serdecznie niezawodnemu ks. Michałowi Buraczewskiemu.
- ⁵² Znow wprowadza Hugon do swego wywodu postać rozmówcy, który myśli, oczywiście, inaczej niż on (zob. przyp. 41). Zabieg ten na pewno dynamizuje tekst czytany i badany, czyniąc go atrakcyjniejszym, dramatyczniejszym; znacznie więcej jeszcze: sprawia, iż wywód Hugona jest klarowniejszy – ponieważ wchodzi wiktoryn w dyskusję ze swoim wyobrażonym partnerem, łatwiej go zrozumieć. W tym miejscu w rozdziale czwartym zaczyna się nowy, tj. drugi, wątek: następuje eksplikacja problemu.
- ⁵³ Owo „to”, jak na postawie tego, co zostało powiedziane, trzeba się domyślać, oznacza kupowanie albo sprzedawanie dóbr materialnych, do których przywiązane są określone dobra duchowe.
- ⁵⁴ Ten króciuteńki wtręt dodaję, mam nadzieję, dla czytelności i jasności tekstu, od siebie, żeby oddzielić pytanie stawiane przez Hugonowego oponenta od przykładu z autopsji, który przedstawia on na potwierdzenie tezy, przy jakiej obstaje. Jego teza brzmi zaś następująco: niekoniecznie wraz z dobrami materialnymi kupować trzeba w Kościele dobra duchowe, niekoniecznie kupienie w Kościele dóbr materialnych pociągać musi za sobą kupno dóbr duchowych („Kupiłem stypendium, kupiłem prebendę – kupiłem więc tylko dobra cielesne, duchowych zaś dóbr nie kupiłem ani kupić nie chciałem” [*Stipem emi, praebebam emi, corporalia tantum emi, piritualia nihil emi, aut emere volui*]). Hugonowy adwersarz twierdzi tak, gdyż – jak to się zaraz, w dalej przytaczanej przez wiktoryna jego wypowiedzi, okaże („Cóż więc? Nie mogę kupić od Kościoła stypendium i bez winy symonii, składając zapłatę, zabezpieczyć wydatków na cielesne utrzymanie?” [*Quid ergo? Non possum ab Ecclesia stipem emere, et corporalis sustentationis impensam pretio sine simoniae*

tantum emi, spiritualia nihil emi, aut emere volui. Dic ergo mihi: Quis nomen tuum inter nomina fratrum ascripsit? Quis tibi in choro, in capitulo locum assignavit? Si haec non emisti inde haec habes? Quis tibi haec dedit? Sed haec, inquis, gratis accepi, caetera emi. Haec gratis data sunt. Bene dicis. Ovem emisti, et lanam non emisti, sed gratis accepisti. Tamen si ovem non emisisses, lanam non habuisses. Pro arbore pretium dedisti, ut ejus fructum gratis manducares. Satis astute ingredi existimasti commentum ridiculo. Vide ergo quomodo non emeris quod non habuisses, si pretium non dedisses. Aut te hoc pariter emisse

w Kościele wikt i opierunek⁵⁵, lecz Kościół nie kupitem. Kupitem stypendium, kupitem prebendę⁵⁶ – kupitem więc tylko dobra cielesne, duchowych zaś dóbr nie kupitem ani kupić nie chciałem”. Powiedz mi zatem⁵⁷: kto wpisał twoje imię pomiędzy imiona braci? Kto przydzielił ci miejsce w chórze⁵⁸ i w kapitulaz⁵⁹. Jeśliś tego nie kupił, to stąd to masz? Kto ci to dał? „Bo te rzeczy – powiadasz – otrzymałem darmo, inne natomiast kupitem”. Te zostały ci dane darmo. Dobrze mówisz. Owcę kupiłeś, ale wełny nie kupiłeś, lecz otrzymałeś ją darmo. Gdybyś jednak owcy nie kupił, nie miałbyś wełny. Dałeś zapłatę

culpa comparare?]) – powodowany szlachetną intencją, przekonany jest, że gdyby kupno w Kościele jakiegokolwiek dobra materialnego tożsame było z kupnem odpowiadającego mu czy też przyporządkowanego do niego dobra niematerialnego, to wraz z kupieniem w Kościele czegokolwiek doczesnego nieuchronnie popadałoby się w grzech symonii.

⁵⁵ Dosłownie: „wikt i odzienie”.

⁵⁶ I w jednym, i w drugim wypadku – tzn. i w wypadku stypendium, i w wypadku prebendy – chodzi o pieniądze na utrzymanie, z tym że w każdym z owych wypadków źródło pozyskiwania pieniędzy byłoby inne. Co rozumieć należałoby dokładnie przez rzeczownik „stypendium”, trudno powiedzieć, wszak znaczenie jego jest ogólne. Prebenda natomiast to zasadniczo, jak tłumaczy Stanisław Tymosz, część kościelnych dochodów przypadająca określonym duchownym niecierpiącym profitów z posługi duszpasterskiej, a pełniącym rozmaite funkcje w diecezji – przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, chodzi o kanoników kapituły katedralnej albo kolegiackiej – jako uposażenie piastowanego przez nich urzędu; S. Tymosz, *Prebenda*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 16, E. Gigilewicz (red.), Lublin 2012, k. 337–338.

⁵⁷ Teraz Hugon odpowiada swojemu rozmówcy. Stawiając kolejne pytania, zbija jego rozumowanie; stara się w ten sposób wykazać, że prawda jest taka, iż kupienie w Kościele określonych dóbr materialnych wiąże się z przyznaniem udziału w określonych dobrach duchowych; a jeśli tak, to owo przyznanie udziału w konkretnych, naznaczonych dobrach niematerialnych tożsame jest z ich kupnem („Albo wyznaj, że kupiłeś jednako pierwsze i wtóre, albo, jeśliś tego nie kupił, nie dotykaj tego, co twoje nie jest!” [*Aut te hoc pariter emisse confitere, aut si non emisti, noli tollere quod tuum non est*]).

⁵⁸ Chór (*chorus*) – część kościoła przeznaczona dla duchowieństwa (zob. *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, s.v. *chorus*, <http://ducange.enc.sorbonne.fr/CHORUS2> [dostęp: 11.10.2022]); w tym miejscu, zasiadając w odpowiednio wykonanych dla nich ławach, tzw. stallach, zakonnicy czy kanonicy gromadzili się, aby sprawować wspólnie liturgię godzin, tj. aby wspólnotowo odmawiać brewiarz; w tekście chodzi o przydział miejsca w stallach.

⁵⁹ Kapitularz (*capitulum*) – pomieszczenie, w którym zakonnicy gromadzili się na zebrania, a kanonicy na kapituły; w klasztorach usytuowany był zwykle w okolicy prezbiterium albo przy krużganku w skrzydle wschodnim. Jak podaje Papiasz z Hierapolis (ok. 70–135), nazwa *capitulum* bierze się stąd, że w kapitulaz⁵⁹ czytano *capitula*, a więc rozmaite kościelne przepisy (zob. *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, s.v. *capitulum*, <http://ducange.enc.sorbonne.fr/CAPITULUM04> [dostęp: 11.10.2022]).

confitere, aut si non emisti, noli tollere quod tuum non est. Sed dicis mihi iterum: Quid ergo? Non possum ab Ecclesia stipem emere, et corporalis sustentationis impensam pretio sine simoniae culpa comparare? Ecce habeo praedia mea aut pecuniam meam, qua sustentari possem, et vivere; sed forte timeo violentiam principum, aut fraudem familiarium sive aliud quodcunque. Forte etiam defectum aetatis aut imbecillitatem virium mearum considero. Video quia non possum ipse sicut expedit res meas disponere, et propriis utilitatibus deservire. Venio ad ecclesiam, commendo ei res meas, et vitae meae providentiam committo, et ut aliat me, et sustentet, et de meo mihi subsidium ministret, et ne forte frauder in aliquo, expeto certam mihi et determinatam pensam constitui, quantum scilicet accipit unus aliquis eorum qui ecclesiae deserviunt, qui in titulo Ecclesiae conscripti sunt. Praebendam peto ad quotidiani victus usum, sicut habet alius qui in ecclesia est, qui de ecclesia vivit, et ecclesiae servit. Dat mihi ecclesia et concedit illud, mea accipiens et sua reddens, imo mea non sua mihi dispensans. Quid igitur inde iudicandum sentiam inquiris. Ego tibi breviter respondeo: quod si Ecclesiam in vita tua dispensatricem facis aut post mortem haeredem relinquis, ego prohibere nec volo, nec possum. Et si de tuo te pascit aut pro tuo, providentia est non culpa; necessitas non iniquitas. Sic interim ut aliud non requiras nec accipias, corporalis tibi necessitudo conceditur, commercium iniquitatis negatur.

za drzewo, aby jego owoc jeść za darmo⁶⁰. Dość przebiegle to sobie wymyśliłeś, ale twoje wyjaśnienie jest śmieszne⁶¹. Zobacz więc, w jaki sposób nie kupiłeś tego, czego byś nie miał, gdybyś nie uiścił zapłaty⁶². Albo wyznaj, że kupiłeś jednak pierwsze i wtóre, albo, jeśliś tego nie kupił, nie dotykaj tego, co twoje nie jest! Lecz pytasz mnie znowu⁶³: „Cóż więc? Nie mogę kupić od Kościoła stypendium i bez winy symonii, składając zapłatę, zabezpieczyć sobie wydatków na cielesne utrzymanie? Oto mam swoje posiadłości czy też swoje pieniądze, z których mógłbym się utrzymać i żyć; lecz może boję się przemocy książąt lub oszustwa krewnych albo jeszcze czegoś innego. Być może uprzytomniam sobie także ograniczenia związane z wiekiem albo słabnięcie moich sił. Widzę, że sam nie mogę tak, jak należy, rozporządzać moim majątkiem i służyć własnej korzyści. Idę więc do Kościoła, powierzam mu swój majątek i proszę, aby troszczył się o moje życie, żeby mnie i żywił, i utrzymywał, i służył mi wsparciem wziętym z mojego mienia, a bym nie został czasem w czymś oszukany, oczekuję, aby ustanowiona dla mnie została pewna i określona suma, jaką mianowicie otrzymuje każdy jeden z tych, którzy służą Kościołowi, którzy wpisani zostali w tytuł kościoła. Proszę o taką prebendę na użytek codziennego utrzymania, jaką ma ten, kto jest w Kościele, kto z Kościoła żyje i Kościołowi służy. Kościół mi to daje i przyznaje, moje przyjmując, a swoje otrzymując⁶⁴, a raczej moim, nie swoim dla mnie zarządzając”. Dociekaś, jaki – w moim przekonaniu – wyciągnąć należy stąd wniosek. Odpowiadam ci krótko⁶⁵: że jeśli Kościół uczynisz za swego życia zarządcą albo zostawisz po swojej

⁶⁰ Do wykładu, dla jego zgrabnego podsumowania, Hugon dodaje w tym miejscu dwa sugestywne, bardzo czytelne obrazy.

⁶¹ Bliżej tekstu łacińskiego: „Dość przebiegle postanowiłeś wejść w śmieszne wyjaśnienie”.

⁶² Zdanie ironiczne; sens tego zdania jest następujący: „Zobacz więc, w jaki sposób kupiłeś to, czego byś nie miał...”.

⁶³ Kolejny wątek, trzeci, w rozdziale czwartym. Hugon i jego wymyślony interlokutor mają teraz wspólny punkt wyjścia: zgadzają się ze sobą co do tego, że kupienie w Kościele określonych dóbr materialnych, które sprzężone jest z uczestnictwem w określonych dobrach niematerialnych, tożsame jest w gruncie rzeczy z kupnem owych dóbr niematerialnych. Adwersarz Hugonowy dopytuje więc mistrza ze Świętego Wiktora, czy w związku z tym niemożliwe jest jakiegokolwiek finansowe ułożenie się z Kościołem – wszak każde, jak słusznie mu się wydaje, uznane będzie musiało zostać za symonię.

⁶⁴ Gra słów: „moje przyjmując” (*mea accipiens*) – „swoje otrzymując” (*sua reddens*).

⁶⁵ Tutaj wreszcie Hugon przedstawia krótko w sposób pozytywny swój pogląd na rzecz; kluczową wydaje się w tym jego poglądzie kategoria konieczności.

	śmierci dziedzicem ⁶⁶ , to ja tego tobie zakazać ani nie chcę, ani nie mogę. A jeśli pasie cię z tego, co twoje, albo dla tego, co twoje, to troska ta nie jest winą; konieczność bowiem nie jest nieprawością. Tak tymczasem, abyś czego innego nie szukał i nie otrzymywał, przydzielana jest tobie konieczność cielesna, odrzucany jest zaś zysk nieprawości ⁶⁷ .
CAPITULUM V De eo quod sola corporalia venduntur	ROZDZIAŁ V O tym, że sprzedaje się same tylko dobra cielesne
Contingit autem aliquando ut possessiones Ecclesiae vel quaelibet alia ecclesiastica bona corporalia per malos praelatos data vel vendita ab usu Ecclesiae alienantur. In quo genere crimen simoniae esse non videtur, quamvis culpa gravis non desit. Quanta enim iniquitas sit, manifestum est eos qui ad aedificandas et custodiendas ecclesias positi sunt, destructioni illarum et eorum quae ad illas pertinent dissipationi operam dare, maxime si ea quae abalienantur talia sunt, quae ad usus alienorum nunquam licite transire possunt, sicut sunt decimae quae ab initio institutae sunt ad eorum tantum sustentationem qui tabernaculo deserviunt. Haec igitur ad laicos transferre quid aliud est, quam de sacro sacrum auferre? Sic ergo si unicuique peccato nomen culpae conveniens datum fuerit, nihil mali fit in iudicio aequitatis.	Zdarza się natomiast niekiedy, że posiadłości Kościoła lub pewne inne kościelne dobra cielesne, przez złych prałatów oddane albo sprzedane, oddzielane są od użytku Kościoła. Nie wydaje się, by tego rodzaju działanie miało coś wspólnego z przestępstwem symonii, chociaż nie jest pozbawione ono ciężkiej winy. Jak wielka jest to bowiem nieprawość, widać wyraźnie: ci, którzy ustanowieni zostali dla budowania i strzeżenia kościołów, przyczyniają się do ich niszczenia i do rozpraszania tego wszystkiego, co z nimi jest związane, zwłaszcza jeśli to, co jest oddzielane, jest takie, że nigdy przejść nie może legalnie do użytku innych, jak na przykład jest z dziesięcinami, które od początku ustanowione zostały dla utrzymania tych wyłącznie, którzy służą w przybytku ⁶⁸ . Czymże innym jest więc przekazanie ich świeckim, jeśli nie oderwaniem tego, co święte, od tego, co święte? A zatem: jeśli każdemu grzechowi nadane zostanie odpowiednie imię winy, to nic złego nie dzieje się w sądzie sprawiedliwości.

⁶⁶ Jeszcze jedna para pojęć: „zarządca” (*dispensatrix*) – „dziedzic” (*haeredem*). Wokół tych dwu pojęć organizuje tu Hugon swoją myśl: można uczynić Kościół zarządcą swego mienia „za swego życia” (*in vita tua*) albo dziedzicem swego majątku „po swojej śmierci” (*post mortem*); kiedy uczyni się Kościół zarządcą, żywi on człowieka z jego własności (*de tuo*, „z tego, co twoje”), jeśli natomiast wskaże się Kościół jako swojego dziedzica, to utrzymuje on człowieka przez wzgląd na to, co ma po nim otrzymać (*pro tuo*, „dla tego, co twoje”).

⁶⁷ Za wspólną uważną lekturę i analizę tego rozdziału dziękuję ks. Michałowi Buraczewskiemu.

⁶⁸ Dosłownie: „namiocie”. Chodzi, oczywiście, o namiot spotkania (zob. Wj 33,7–20), który, nim Salomon wznosił w Jerozolimie świątynię, pełnił w Izraelu funkcję przybytku, domu Bożego. O dziesięcinie mówią fragmenty biblijne następujące: Rdz 14,20; 28,22; Kpł 27,30–33; Lb 18,21; Pwt 14,22–29; 2 Krn 31,5–6 i 12; Ne 10,38–39; 12,44–47; 13,5 i 12; Am 4,4; Ml 3,8; Hbr 7,4. Na temat dziesięciny zob. np. J. Dudziak, *Dziesięcina papieska w Polsce średniowiecznej. Studium historyczno-prawne*, Lublin 1974; A. Filipiak, *Co to jest dziesięcina i czy dziś obowiązuje?*, „Katecheta” 3 (2011), s. 52–54; A.J. Köstenberger, *Tithe*, [w:] *The Encyclopedia of Christian Civilization*, G.T. Kurian (ed.), [b.m.] 2011, <https://doi.org/10.1002/9780470670606.wbec1391> [dostęp: 11.10.2022].

Bibliografia

- A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*, H. Feiss, J. Mousseau (eds.), Leiden–Boston 2017.
- Adamiak S., „*Psalm abecadłowy przeciw donatystom*” świętego Augustyna – wprowadzenie, przekład i komentarz, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 10/4 (2017), s. 445–461.
- Augustyn z Hippony, *Mowa 266 na wigilię Pięćdziesiątnicy przeciw donatystom*, tłum. P.M. Szewczyk, Patres.pl, <http://patres.pl/augustyna-mowa-266-na-wigilie-piecdziesiatnicy-przeciw-donatystom/> [dostęp: 13.08.2022].
- Chrostowski W., *Szymonianie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 19, E. Gigilewicz (red.), Lublin 2013, k. 231–232.
- Daniluk M., Janeczek S., *Hugon ze św. Wiktora*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, E. Gigilewicz (red.), Lublin 1993, k. 1292–1296.
- Daniluk M., Janeczek S., *Hugon ze Świętego Wiktora*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2003, s. 620–622.
- Drączkowski F., *Donatyzm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 4, R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), Lublin 1985, k. 111–113.
- Dudziak J., *Dziesięcina papieska w Polsce średniowiecznej. Studium historyczno-prawne*, Lublin 1974.
- Dzieje Piotra Apostoła i Szymona*, tłum. Z. Izydorczyk i M. Bielewicz, oprac. Z. Izydorczyk, „Warszawskie Studia Teologiczne” 16 (2003), s. 101–150.
- Eynde D. Van den, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, seria: *Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani* 13, Romae 1960.
- Filipiak A., *Co to jest dziesięcina i czy dziś obowiązuje?*, „Katecheta” 3 (2011), s. 52–54.
- Franklin-Brown M., *Reading the World: Encyclopedic Writing in the Scholastic Age*, London 2012.
- Glossarium mediae et infimae latinitatis*, C. du Fresne, sieur du Cange (ed.), Niort 1883–1887, <http://ducange.enc.sorbonne.fr/> [dostęp: 16.10.2022].
- Haar S., *Simon Magus: the First Gnostic?*, seria: *Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 119, Berlin–New York 2003.
- Hugh of Saint Victor, *On the Sacraments of the Christian Faith* („*De sacramentis*”), tłum. R.J. Deferrari, Cambridge 1951.
- Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis christiane fidei*, [w:] *Patrologia Latina*, t. 176, J.-P. Migne (ed.), Parisiis 1854, k. 173–618.
- Hugo de Sancto Victore, *De tribus diebus*, D. Poirel (éd.), seria: *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 177, Turnhout 2002.
- Hugo de Sancto Victore, *Super ierarchiam Dionisii*, D. Poirel (éd.), seria: *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 178, Turnhout 2015.
- Hugonis de Sancto Victore „De sacramentis Christiane fidei”*, R. Berndt (ed.), seria: *Corpus Victorinum. Textus Historici* 1, Münster 2008.
- Hugo von Sankt Viktor, *Über die Heiltümer des christlichen Glaubens*, R. Berndt (Hrsg.), seria: *Corpus Victorinum. Schriften* 1, tłum. P. Knauer, Münster 2010.
- Hugon ze Świętego Wiktora, *Problem miłości bezinteresownej* (II, 13, 8), [w:] P. Böhner, É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 382–384.

- Hugues de Saint-Victor et son école, P. Sicard (ed.), seria: *Témoins de Notre Histoire* 2, Turnhout 1991.
- Janecki M.J., „Adamie, gdzie jesteś?”. *Dialogiczna egzegeza Hugona ze św. Wiktora we fragmencie jego „Super Ecclesiasten”*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 15/2 (2022), s. 21–40.
- Janecki M.J., *Hugon ze św. Wiktora*, [w:] *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, W. Bajor, M.J. Janecki, D. Poirel (red.), Kęty 2022 [w druku].
- Kochanek P., Szymon Mag, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 19, E. Gigilewicz (red.), Lublin 2013, k. 229–230.
- Köstenberger A.J., *Tithe*, [w:] *The Encyclopedia of Christian Civilization*, G.T. Kurian (ed.), [b.m.] 2011, <https://doi.org/10.1002/9780470670606.wbecc1391> [dostęp: 11.10.2022].
- L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge. Communications présentées au XIIIe colloque d'humanisme médiéval de Paris (1986–1988)*, J. Longère (ed.), Paris–Turnhout 1991.
- L'école de Saint-Victor de Paris: Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'époque moderne*, D. Poirel (ed.), Paris–Turnhout 2010.
- L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor*, t. 1: *De institutione novitiorum – De virtute orandi – De laude caritatis – De arrha animae*, seria: *Sous la Règle de Saint Augustin*, tekst łac. H.B. Feiss, P. Sicard, tłum. D. Poirel, H. Rochais, P. Sicard, oprac. D. Poirel, Turnhout 1997.
- Libowski Ł., „*Forma sanctitatis et omnium imago virtutum*”. Iwona z Chartres kazanie o znaczeniu szat kapłańskich, „Liturgia Sacra” 29/1 (2022), s. 207–239.
- Libowski Ł., „*Sacrarium autem vestium ritus*”. Hugona ze Świętego Wiktora spojrzenie na rzeczywistość sakramentu świętych szat: czwarta część drugiej książki jego „*De sacramentis christianae fidei*”, „Świdnickie Studia Teologiczne” 18 (2021), s. 71–96.
- Libowski Ł., „*Voluit Christus a nobis manducari, ut nos sibi incorporaret*”. Hugona ze Świętego Wiktora spojrzenie na rzeczywistość sakramentu ciała i krwi Pańskiej: ósma część drugiej książki jego „*De sacramentis christianae fidei*”, [w:] *Eucharystia w życiu i posłannictwie Kościoła*, D. Kielb, A. Pawlak (red.), Rzeszów 2021, s. 89–140.
- Libowski Ł., *Hugona ze Świętego Wiktora „De institutione novitiorum” – wstęp, przekład, komentarz*, Lublin 2022 (mps pracy magisterskiej).
- Longosz S., *Wstęp. Optat z Milewy i jego dzieło*, [w:] *Optat z Milewy, Traktat przeciw donatystom („Tractatus contra Donatistas”)*, tłum. A. Gołda, oprac. S. Longosz, „Vox Patrum” 44–45 (2003), s. 433–442.
- Miziński A., *Symonia*, [w:] *Leksykon Prawa Kanonicznego*, M. Sitarz (red.), Lublin 2019, k. 2686–2689.
- Miziński A.G., *Symonia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 18, E. Gigilewicz (red.), Lublin 2013, k. 1315.
- „*Omnium expetendorum prima est sapientia*”. *Studies on Victorine Thought and Influence*, D. Poirel, M.J. Janecki, W. Bajor, M. Buraczewski (eds.), Turnhout 2021.
- Palka P., *Sprzedajne nadużycie władzy kościelnej w prawodawstwie kanonicznym*, „Studia Prawnoustrojowe” 13 (2011), s. 223–232.
- Pilarczyk K., *Szymon Mag w Dziejach Apostolskich (8,4–25). Miejsce narracji w strukturze książki i jej znaczenie*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 14/1 (2021), s. 65–95.
- Poirel D., *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XIIe siècle*, seria: *Bibliotheca Victorina* 23, Turnhout 2013.
- Poirel D., *Huges de Saint-Victor, „De sacramentis christianae fidei”*, éd. Rainer Berndt S.J., Münster, Aschendorff Verlag, 2008; 1 vol., 647 p. („*Corpus Victorinum. Textus historici*”, 1), „Le Moyen Âge” 96 (2010), s. 449–450.

- Poirel D., *Hugues de Saint-Victor*, seria: *Initiations au Moyen Âge*, Paris 1998.
- Poirel D., *Livre de la nature et débat trinitaire au XIIe siècle. Le „De tribus diebus” de Hugues de Saint-Victor*, seria: *Bibliotheca Victorina* 14, Turnhout 2002.
- Poirel D., *Wprowadzenie do filozofii wiktoryńskiej*, tłum. M.J. Janecki, [w:] *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, W. Bajor, M.J. Janecki, D. Poirel (red.), Kęty 2022 [w druku].
- Poirel D., *Wprowadzenie. Opactwo św. Wiktora? Cóż to takiego?*, tłum. M.J. Janecki, [w:] *Mądrość wiktorynów. Kultura intelektualna szkoły św. Wiktora*, W. Bajor, M.J. Janecki, D. Poirel (red.), Kęty 2022 [w druku].
- Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, seria: *Great Medieval Thinkers*, Oxford 2009.
- Rudolph K., *Simon – Magus oder Gnosticus? Zum Stand der Debatte*, „Theologische Rundschau” 42 (1977), s. 279–359.
- Soszyński J., *Wstęp*, [w:] Hugon ze Świętego Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, seria: *Bibliotheca Litterarum Medii Aevi* 4, tłum. P. Pludra-Żuk, kom. P. Pludra-Żuk, J. Soszyński, Warszawa 2017, s. 15–24.
- Szachowski S., *Rzecz o symonii*, „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności” 25 (1981), s. 225–408.
- Turner W., *Summae*, [w:] *Catholic Encyclopedia*, t. 14, C. Herbermann (ed.), New York 1912, [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Summ%C3%A6](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Summ%C3%A6) [dostęp: 15.10.2022].
- Tuzlak A., *The Magician and the Heretic: The Case of Simon Magus*, [w:] *Magic and Ritual in the Ancient World*, P. Mirecki, M. Meyer (eds.), seria: *Religions in the Graeco-Roman World* 141, Leiden–Boston–Köln 2002, s. 416–426.
- Tymosz S., *Prebenda*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 16, E. Gigilewicz (red.), Lublin 2012, k. 337–338.
- Wierdak D., *De scripturis et scriptoribus sacris Hugona ze św. Wiktora. Wprowadzenie i przekład*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 15/2 (2022), s. 67–93.
- Wipszycka E., *Ani wszystko, ani zawsze, ani od wszystkich*, „Res Publica Nowa” 7–8 (1994), s. 45–46.
- Wipszycka E., *O symonii, czyli o zawłościach historycznego rzemiosła*, „Mówią Wieki” 2 (1992), s. 16–21.
- Zmorzanka A.Z., *Szymon Mag*, [w:] *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, oprac. M. Starowieyski, W. Stawiszyński, Poznań 2018, s. 907–908.
- Zmorzanka A.Z., *Szymon Mag*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2009, s. 318–320.

ŁUKASZ LIBOWSKI (KS.) – ksiądz diecezji opolskiej, mgr teologii (UO, 2013), mgr filologii klasycznej (KUL, 2022), lic. filozofii (KUL, 2018); doktorant w Instytucie Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; jako rozprawę doktorską przygotowuje edycję krytyczną dwóch pierwszych ksiąg komentarza Marsyliusza z Inghen do *Metafizyki* Arystotelesa; wydał przekład traktatu *O kłamstwie* Augustyna (Kraków 2022).

Rev.mo Mons. Fernando Ocáriz

Prelado de la Prelatura del Opus Dei

Discurso con motivo de su investidura como doctor *honoris causa* por la Pontificia Facultad Teológica de Breslavia

Wykład z okazji nadania tytułu doktora *honoris causa*
Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu

Excelentísimo Gran Canciller, Reverendísimos Rector, Pro-Rectores, Secretario General, demás autoridades, profesores, alumnos, señoras y señores.

Deseo, en primer lugar, manifestar mi agradecimiento por este doctorado *honoris causa*, que me une de un modo nuevo a Polonia y ahora a esta Pontificia Facultad Teológica. Solamente tengo hoy la pena de no poder hablar en vuestra lengua polaca.

En esta lección, querría detenerme, aun con la brevedad requerida por la circunstancia, en algunas de las cuestiones teológicas que me han ocupado en la actividad académica, sobre todo en los años anteriores a ser llamado a las actividades propias del gobierno pastoral en la Prelatura del Opus Dei. Ciertamente son cuestiones que continúan siendo muy actuales.

En primer lugar, trataré algunos aspectos relativos al misterio de Jesucristo y la dimensión metafísica de la teología. Considero, en efecto, importante volver siempre de nuevo a la perspectiva cristocéntrica, con la que el Concilio Vaticano II ha considerado la ciencia teológica (cfr. *Optatam totius*, n. 16). Desde entonces, esta perspectiva ha sido generalmente bien asumida, aunque también han ido surgiendo nuevos problemas, como lo mostró hace ya 21 años la intervención de la Congregación para la Doctrina de la Fe mediante la Declaración *Dominus Iesus*.

Naturalmente, la centralidad de Cristo en la vida cristiana y en la ciencia teológica no es una cuestión moderna, pues está en el núcleo mismo de la Revelación y, de modo más o menos explícito, en la teología de todos los tiempos.

Por ejemplo, es bien conocida la siguiente afirmación gráfica de santo Tomás de Aquino: *Sicut qui haberet librum ubi esset tota scientia, non quaereret nisi ut sciret illum librum, sic et nos non oportet amplius quaerere nisi Christum* (S. Tomás, *In Ep ad Col*, c. 2, lec 1). (Así como quien tuviese un libro en el estuviera toda la ciencia, no buscaría más que aprender ese libro, así también nosotros no necesitamos aprender más que a Cristo).

En este contexto, resulta inmediato recordar el pasaje del evangelio de san Juan, en el que el apóstol Felipe pidió a Jesús: “muéstranos al Padre y nos basta” (Jn 14,8), y el Señor le respondió: “el que me ha visto a mí ha visto al Padre” (ibid., 9). Dios se ha hecho visible en Cristo.

Como escribió san Juan Pablo II en la encíclica *Veritatis splendor*,

la luz del rostro de Dios resplandece con toda su belleza en el rostro de Jesucristo, “imagen de Dios invisible” (Col 1,15), “resplandor de su gloria” (Hb 1,3), “lleno de gracia y de verdad” (Jn 1,14): él es “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6). Por esto la respuesta decisiva a cada interrogante del hombre, en particular a sus interrogantes religiosos y morales, la da Jesucristo; más aún, como recuerda el concilio Vaticano II, la respuesta es la persona misma de Jesucristo (*Veritatis splendor*, n. 2).

En la profundización teológica sobre la persona de Jesucristo, a lo largo de la historia ha tenido una decisiva influencia la aportación de la filosofía. Esto no sólo en el *intellectus fidei* en cuanto ciencia teológica, sino también en la misma *professio fidei*, mediante la progresiva precisión en el uso de conceptos y términos de origen filosófico, ya desde el Magisterio de los primeros Concilios ecuménicos. La filosofía, y más concretamente la metafísica, entendida en sentido realista, como filosofía del ser, es necesaria, sobre todo, para la reflexión especulativa sobre la Revelación.

La misma naturaleza de la Revelación hace ver que, para el *intellectus fidei*, es necesaria una filosofía del ser que esté en continuidad con el ordinario conocimiento natural humano, que es presupuesto necesario para la recepción de la Palabra de Dios (para el *auditus fidei*) y que, aun sin elaboración científica, tiene alcance metafísico, precisamente por estar constitutivamente orientado al ser. Por esto, “una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada” (S. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 83).

Situarse en la dimensión metafísica en teología no ha de comportar una renuncia a cuanto de experiencial hay en la fe y en la vida cristianas, ni hacer

abstracción de la relación entre la fe y las culturas, porque la experiencia y las culturas tienen una dimensión metafísica. A esta exigencia responde bien la metafísica de santo Tomás de Aquino, como recordó el Vaticano II.

Por otra parte, como es obvio, adoptar los puntos centrales de esta metafísica no significa asumir *todo* ni *sólo* el pensamiento de Santo Tomás. Se pueden recordar, en este sentido, los estudios realizados por Karol Wojtyła dirigidos a asumir dentro de una perspectiva metafísica tomista aportaciones válidas de la fenomenología (por ejemplo, en su obra *Persona y acto*).

Sobre la contemplación teológica del misterio de la unión, en Cristo, de la divinidad y la humanidad, la misma historia muestra ampliamente la dificultad especulativa de explicar –necesariamente en forma analógica y limitada– la unión hipostática, evitando tanto el monofisismo en cualquiera de sus formas como el nestorianismo.

La cuestión que se planteaba, y que – como es sabido – ha recibido muchas diversas explicaciones, es precisamente la definición de persona. Santo Tomás se adhiere básicamente a la noción expuesta por Boecio: *rationalis naturae individua substantia*, que subraya lo que la personalidad comporta de concreción e individualidad junto con algo que le es inseparable: su carácter intelectual. La persona es, pues, un individuo concreto, sujeto activo, dueño y responsable de sus propios actos. La humanidad de Cristo parecería responder a esa definición. De ahí la pregunta: ¿qué le *falta* a la humanidad de Jesús para que no constituya una persona humana, siendo, como es, una humanidad perfecta? La fe nos enseña que esto es así porque la humanidad de Jesús es asumida por la persona del Verbo.

Para una mayor comprensión teológica, la noción metafísica de *acto de ser* – no confundido con el hecho de existir o existencia-, permite dar una respuesta muy breve, aparentemente sencilla pero que, acercándose mucho al núcleo metafísico de la Encarnación, manifiesta también muy fuertemente su carácter de misterio. La respuesta puede expresarse así: la naturaleza humana de Jesucristo no constituye una persona humana, porque no existe en virtud de un propio y proporcionado acto de ser, sino en virtud del ser del Verbo.

La unión entre la humanidad y la divinidad en Cristo exige que, de algún modo, haya *algo* en común entre la Persona divina y la naturaleza humana; si no, en vez de encarnación habría que hablar simplemente de inhabitación de Dios en el hombre. Este *algo* en común es precisamente el Ser del Verbo que, sin embargo, no entra a formar parte de la naturaleza humana, por no pertenecer al nivel formal: es la energía (acto) que la hace existir. También quizá se entrevé mejor que la naturaleza humana de Jesús, sin ser persona humana, no es impersonal, sino que su personalidad es divina.

Desde esta perspectiva, podemos afirmar con fundamento que la humanidad de Jesucristo es un modo de ser de Dios: el modo de ser no divino que el Hijo de Dios ha asumido en Sí. Un modo de ser humano de Dios, que es la plenitud de la revelación del mismo Dios, de manera que “toda obra de Cristo tiene un valor trascendente: nos da a conocer el modo de ser de Dios” (S. Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, n. 109). (El Evangelio no sólo nos da a conocer cómo es su humanidad perfecta, sino que, por lo mismo, nos enseña cómo es Dios). El mismo Jesús, afirmó: “quien me ha visto a mí ha visto al Padre” (Jn 14,9). Podemos pensar que cuando san Juan escribió, ciertamente con la inspiración bíblica, que “Dios es amor” (1 Jn 4,8), expresaba el conocimiento adquirido al contemplar la humanidad de Jesucristo. De modo semejante a como, el mismo san Juan, expresando la experiencia de los apóstoles en el trato con Jesús, escribió: “nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios nos tiene” (1 Jn 4,16).

A continuación, me referiré a algunos aspectos de la dimensión creyente y eclesial de la teología. La teología se desarrolla siguiendo el ritmo que marca la estructura de la fe en su esencial relación con la Palabra de Dios; Palabra que es el mismo Jesucristo, “camino, verdad y vida” (Jn 14,6). De aquí se desprenden muchas consecuencias para la actividad teológica; especialmente su dimensión creyente y su dimensión contemplativa.

La función de la fe en la teología no se refiere sólo al nivel epistemológico (es evidente, en cuanto que sin la fe la teología perdería su propio estatuto), sino también al nivel antropológico existencial, pues la teología no es una reflexión sobre el mensaje cristiano realizada desde fuera del mensaje mismo. No es una reflexión sobre “lo que piensan los cristianos”, prescindiendo del hecho de que ese pensamiento corresponda o no a la verdad de las cosas. La teología, como la entiende la Iglesia, y con ella todos los grandes representantes de la tradición teológica, es actividad de una inteligencia creyente y en cuanto creyente. En este sentido, pude escuchar a san Josemaría Escrivá, fundador del Opus Dei, afirmar que „la teología se estudia bien cuando la materia de estudio se hace materia de oración” (21-II-1971). Igualmente, años después, el entonces cardenal Ratzinger, recordaba que “el teólogo debe ser hombre de ciencia, pero también, y precisamente en cuanto teólogo, hombre de oración” (12-X-1993).

No se trata de una simple consideración piadosa, pues comporta no sólo que la teología recibe de la fe la verdad sobre la que reflexiona, sino que debe estar intrínsecamente informada por la fe, también como actitud subjetiva. El teólogo, en cuanto creyente que medita en lo que cree, debe sentirse deslumbrado por el esplendor de la realidad sobre la que reflexiona, e interrogado e impulsado por ella; es decir por la grandeza del misterio de Dios y de su amor, revelado en Cristo. Como la fe obra mediante la caridad (cfr. Gal 5,6), el conocimiento

teológico, sin perder en nada su estatuto científico, se transforma en contemplación, en ese *simplex intuitus veritatis ex caritate procedens*.

La teología, como la fe, es esencialmente eclesial. Por tanto, el teólogo debe tener una actitud de permanente escucha de la Iglesia, reconociéndose miembro de la comunidad cristiana de cuya fe participa. En su trabajo, el teólogo procede racionalmente, entrando en diálogo con los más diversos saberes y, por tanto, con rigor intelectual, con libertad y creatividad. A la vez, con el convencimiento de que la verdad sobre la que estudia no le pertenece; es más, que él está en comunión con esta verdad solamente por la Iglesia y en la Iglesia. Teniendo en cuenta que estar en comunión con la Iglesia comporta también la comunión con quienes en ella tienen la función de Magisterio. Ciertamente, el trabajo teológico no se limita a glosar los textos magisteriales, ya que ha de mantener a la vez una permanente atención a la Sagrada Escritura, a la Tradición y a la concreta vida eclesial.

Esta dimensión eclesial de la teología comporta también su participación en la misión de la Iglesia, especialmente porque la teología coopera a la *traditio Evangelii*, a la difusión y a la comprensión de la Palabra de Dios. En este sentido, Papa Francisco, planteó una “renovación de los estudios para una transformación misionera de la Iglesia” (*Veritatis gaudium*, 3).

Esto supone, como es lógico, que la teología se radique siempre de nuevo en lo que constituye su centro: Dios y el designio de salvación en Jesucristo. Pero esto requiere también que la teología, partiendo de ese núcleo, desarrolle su capacidad sapiencial; es decir, su capacidad de manifestar el sentido de la realidad y, por tanto, de juzgar a partir de las últimas causas y así iluminar la totalidad de la existencia humana, individual y colectiva. Trabajo éste que la teología puede afrontar con la firme conciencia de la verdad de la que vive y, a la vez, con una actitud de apertura y de servicio, que respete plenamente las características de los diversos ámbitos de la realidad y de la variedad de los saberes.

Por último, dedicaré mi atención a la necesaria confrontación con la cultura post-cristiana. Ante las actuales culturas post-cristianas, la dimensión apologética de la Teología ha adquirido peculiares connotaciones. En este sentido, me parece interesante que, en el ámbito de las Facultades Teológicas, haya una adecuada atención a los fenómenos culturales post-cristianos, ante los que muchas veces ha de enfrentarse la misión de transmitir el Evangelio. Entre estos fenómenos, cabe mencionar, entre otros, las actuales derivaciones del *marxismo*, la *ideología de género* y el cientificismo llamado *Nuevo ateísmo*.

Por lo que se refiere al marxismo, recordaré ahora muy brevemente sólo lo siguiente. A finales de los años ochenta del siglo pasado, el derrumbamiento de los regímenes comunistas de Europa Central y del Este pareció haber decretado

el final del marxismo como ideología. El aparente triunfo del capitalismo y de la economía de mercado hizo pensar ingenuamente a muchos que la muerte del marxismo implicaba el final de la historia tal y como se había desarrollado hasta entonces, iniciando una nueva etapa de la humanidad. Sin embargo, la agudización de la pobreza y de la desigualdad económica por la que se ha caracterizado el inicio de este siglo en muchas naciones, el fenómeno del terrorismo y la crisis financiera y económica del año 2008 han enfriado estos entusiasmos y han hecho que muchos intelectuales – sociólogos, economistas, filósofos, etc. – vuelvan a buscar inspiración en las ideas marxistas, intentando encontrar una solución.

Estas propuestas de reinterpretación del marxismo están condicionadas radicalmente por los mismos presupuestos metafísicos y antropológicos que condenaron el pensamiento originario de Marx al fracaso: por una parte, el materialismo histórico y dialéctico como explicación última de la naturaleza del hombre y del mundo, y, por otra, la negación de la existencia de Dios y de cualquier realidad trascendente, implicación necesaria del materialismo. Es conveniente no olvidar estos aspectos fundamentales del marxismo, también para enfrentar adecuadamente la delicada labor de discernimiento pastoral acerca de las diversas propuestas que se presentan al pueblo cristiano para acabar con la pobreza y eliminar las desigualdades sociales injustas.

Por lo que se refiere a la *ideología de género*, diría – también muy brevemente – que es una derivación, quizá última, de la concepción filosófica especialmente formulada por Hegel, según la cual la verdad no es un presupuesto sino un resultado de la acción. En este contexto, el sexo tampoco sería un presupuesto del género, es decir de la función y características de la vida de la persona en sí misma y en la sociedad; el género sería una pura construcción social. Por eso, en lugar de dos sexos o dos géneros, se habla de una pluralidad indefinida y se sostiene que la sociedad no solo debería tolerar, sino aceptar y promover positivamente cualquier tipo de preferencia sexual de los ciudadanos.

En realidad, cuando el género se pretende construir dejando de lado la distinción sexual, no solo el orden sexual se derrumba, sino que la misma personalidad se hace inconsistente. En la base de algunas de estas teorías, se percibe una mezcla sorprendente: por una parte, una concepción materialista de la vida humana, que lleva a un ejercicio de la sexualidad en el que se banaliza la relación interpersonal; por otra, un cierto racionalismo extremo, que conduce a considerar el cuerpo como mero instrumento del sujeto autónomo. En realidad, sexo y género están relacionados necesariamente, porque la sexualidad humana no es solo algo corporal: es también psicológica, repercute en la esfera espiritual y es el lugar que Dios ha querido para la generación de nuevos seres humanos, llamados, como sus padres, a vivir para siempre en la felicidad de Dios.

Querría referirme ahora, con cierto detenimiento, en ese otro aspecto que he mencionado antes, y que está muy difundido en la actual cultura post-cristiana. Es el llamado *Nuevo ateísmo*, entre cuyos representantes se encuentran autores muy leídos en todo el mundo. En algunos casos, son científicos de merecido prestigio en sus campos de investigación y autores de *best sellers* en muchos idiomas. El más conocido, y probablemente también el más activo dentro del *nuevo ateísmo*, es el biólogo Richard Dawkins. Nacido en 1941, fue profesor en Oxford y partidario del evolucionismo darwinista, que fue haciéndose cada vez más radical en sus prejuicios contra la religión.

Es preciso mencionar también a Stephen Hawking, fallecido en el año 2018, considerado como uno de los más destacados científicos. Junto a sus importantes aportaciones a la física teórica, sus obras de divulgación han adquirido una difusión sin precedente en obras de este tipo. Aunque no se incluye entre los más explícitos sostenedores del nuevo ateísmo, sus teorías sobre el origen del cosmos han contribuido notablemente a la difusión del ateísmo en la opinión pública.

El *nuevo ateísmo* surge en una situación cultural y social compleja, en la que el método propio de las ciencias físico-matemáticas se presenta frecuentemente como el único método propiamente científico. Es un fenómeno de origen prevalentemente anglosajón, que ha ido extendiendo su influencia en otras partes del mundo. De alguna manera, la ciencia se presenta como guía también en el campo práctico e incluso moral.

Esta actitud, que podemos llamar racionalismo cientificista, o *cientificismo*, ha ido creciendo en importancia a lo largo de los siglos, especialmente desde el nacimiento de la ciencia moderna. Sin embargo, es en el siglo XX cuando la ciencia parece alcanzar los límites de lo inmensamente grande (el universo) y de lo infinitamente pequeño (el mundo subatómico), y surgen los primeros movimientos que aspiran a reducir el inmenso panorama de la realidad al conocimiento científico.

En el ambiente general -no en la actitud cientificista en cuanto tal- es bien conocido otro elemento muy difundido: el relativismo. Mientras que el racionalismo cientificista propugna una confianza absoluta en el conocimiento científico y en el progreso, el relativismo renuncia a ellos. Poco antes de ser elegido Papa, el cardenal Joseph Ratzinger se refirió a este fenómeno aludiendo a la *dictadura del relativismo*, y presentándolo como uno de los graves males que padece la sociedad actual (18-IV-2005).

El relativismo tiene una larga historia, que arranca desde el escepticismo griego, y que se ha ido desarrollando en la edad moderna gracias a las instancias subjetivistas presentes en las corrientes filosóficas de la modernidad, que erigen al hombre como medida de todas las cosas.

El racionalismo cientificista y el relativismo, en sí mismos, son posiciones contrarias. Sin embargo, la cultura actual parece haber alcanzado un compromiso entre ambas posiciones. A esto contribuye, por una parte, el hecho de que la ciencia se halla sujeta a revisiones, consecuencia del progreso del conocimiento experimental, y también de la capacidad de construir nuevas teorías, que reflejen con mayor precisión lo que se descubre en los fenómenos naturales.

Así, el tema de la verdad va alejándose siempre más de la imagen de la ciencia, y se tiende a aceptar el valor del conocimiento científico solo por su eficacia técnico-empírica, mientras se tiende a sostener la total inexistencia de la verdad en todos los ámbitos de la realidad que no se hallen accesibles al saber científico experimental. Por esto, la actitud cientificista y la actitud relativista pueden convivir.

Las propuestas del *nuevo ateísmo* no se difunden solamente a través de los escritos y declaraciones de sus protagonistas, sino que pueden hallarse frecuentemente en los medios de información, en la divulgación científica, incluso con fines de entretenimiento, y en la educación a todos sus niveles.

¿Cómo salir al paso de esas intensas campañas de presión mediática a las que la sociedad actual se ve sometida? No es suficiente hacer frente con declaraciones o discusiones puntuales, aunque estas sean también necesarias. Conviene actuar a un nivel más fundamental, reforzando la formación intelectual de los sacerdotes y de los fieles.

Ante todo, como es evidente, conviene reforzar, tanto en la formación de los sacerdotes como en la de los laicos, la doctrina filosófica y teológica sobre la existencia de Dios y sobre la creación. También en este sentido, me parece de especial importancia promover un redescubrimiento del pensamiento metafísico, al que me he referido antes, necesario para la reflexión y profundización sobre la Revelación.

Por otra parte, sería útil promover *un mayor conocimiento del estado actual de la ciencia*, en especial de aquellas teorías que se hallan en las fronteras de nuestro actual conocimiento de la naturaleza. Parece muy conveniente que, especialmente los sacerdotes, tengan también una suficiente información sobre las cuestiones más debatidas en los principales ámbitos científicos; naturalmente, sin necesidad de conocimientos especializados.

Como escribió san Juan Pablo II,

la situación actual, marcada [...] por los problemas y nuevos interrogantes provocados por los descubrimientos científicos y tecnológicos, exige un excelente nivel de formación intelectual, que haga a los sacerdotes capaces de anunciar –precisamente en ese contexto– el inmutable Evangelio de Cristo

y hacerlo creíble frente a las legítimas exigencias de la razón humana (*Pastores dabo vobis*, n. 51).

El Papa Francisco, retomando una idea de Benedicto XVI, afirma que resulta también necesario tener presente que “la fe ensancha los horizontes de la razón para iluminar mejor el mundo que se presenta a los estudios de la ciencia” (*Lumen fidei*, n. 34). Así es posible mostrar el sentido y el valor que la misma ciencia posee con relación a la totalidad de la vida humana. La ciencia, y junto con ella la técnica, y todo el trabajo del hombre en cuanto guiado por la razón, es una parte del camino a través del cual el ser humano da sentido a la realidad, y en ella encuentra sentido para sí mismo y para el universo.

El conocimiento de la naturaleza no nos aleja de la comprensión que la fe nos proporciona de la relación entre la creatura y el Creador. Al contrario, nos mueve a reconocer la presencia de Dios en las obras de la creación y en nuestra capacidad de buscarle en ellas con un sentimiento de gratitud, reverencia y amor.

Muchas gracias.

Ks. Henryk Seweryniak

Akademia Mazowiecka w Płocku, Polska
seweryniak@o2.pl
ORCID: 0000-0001-7218-5049

Recenzja: Sławomir Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2022, ss. 812

Chrześcijaństwo jest dla wierzących – jak przypominał francuski teolog Claude Tresmontant – „fundamentalną teorią rzeczywistości”¹. Co najmniej od św. Tomasza z Akwinu wiemy, że dane do tej teorii wierzący czerpie z objawienia i z dociekań rozumowych. Rozum poznaje nie tylko rzeczy materialne, ale również Boga: Jego istnienie, własności, działanie. Z kolei w objawieniu Bóg nie tylko odsłania prawdy niedostępne dla rozumu (Trójca Święta, grzech pierworodny, inkarnacja, stworzenie świata w czasie itp.), ale także zaprasza do jedności ze sobą, inspirowanie do mądrej obecności w świecie, nawiązywania głębokich relacji miłości i przyjaźni, troski o pokój itp. Choćby tylko z tego względu problematyka objawienia, źródła i miejsca Pisma Świętego w tym przekazie, a przed wszystkim jego natchnienia powinna należeć do kręgu pytań teorii komunikacji, która zajmuje znaczące miejsce w epoce dziejów, w jakiej przyszło nam żyć – w erze informacji. Niestety, z góry można przyjąć, że tak się nie stanie.

To jednak nie powód, żeby w środowiskach chrześcijańskich nie zainteresować się niezwykle ważną publikacją z tego zakresu – wielkim treściowo, a także objętościowo (812 stron!) dziełem *Od teologii objawienia do teologii natchnienia* Sławomira Zatwardnickiego. Autor z wrodzoną skromnością opatrzył swoją książkę podtytułem: *Studium inspirowane twórczością Geralda*

¹ Zob. *Réalisme intégral: Claude Tresmontant, métaphysicien de la création ; Anthologie de l'œuvre publiée*, P. Mirault, Y. Tourenne (éd.), Paris 2012; P. Gagnon, *Christianisme et théorie de l'information: science et théologie dans l'œuvre de Claude Tresmontant*, Paris 1998.

O'Collinsa i Josepha Ratzingera, a Wydawnictwo Academicum udostępniło ją odbiorcom w pięknej i czytelnej formie. Pięknej i czytelnej, chociaż pewną wątpliwość może budzić umieszczenie na okładce reprodukcji dzieła Caravaggia *Święty Mateusz i anioł z kościoła św. Ludwika w Rzymie*, gdzie ów anioł szczególnie, używając do tego nawet palców obu dłoni, informuje łysiejącego i chyba nieco wystraszonego swoim kolejnym powołaniem Ewangelistę, co i jak ma zapisać. To ilustracja wiary w natchnienie jako dyktando – koncepcji, od której myśl biblijna zdecydowanie odeszła i to już dawno temu (por. toczące się jednak nadal dyskusje w środowiskach judaistycznych, dotyczące tzw. postępującego czy ujawniającego się objawienia [*unfolding revelation*] lub protestancką *Deklarację chicagowską w kwestii bezbłędności Biblii* [1978]). Lecz może nie to jest w tym wszystkim najistotniejsze: obraz zwraca uwagę ludziom naszych czasów, zwłaszcza egzegetom i teologom, że w Piśmie nie takie czy inne jego uwarunkowania są najważniejsze, ale to, że jest przekazem objawienia i że jest natchnione.

Sławomir Zatwardnicki, adiunkt Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, dogmatyk i fundamentolog, autor wielu ważnych publikacji i ewangelizator, wyrusza zatem w swoim dziele na szlak wędrówki *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*. Oba terminy: objawienie i natchnienie są teologii doskonale znane, posługujemy się nimi wręcz instynktownie. Czytając książkę śląskiego teologa, kolejny raz przekonujemy się jednak, na jakie bezdroża prowadzą w nauce łatwe odruchy. Jeśli dobrze się przyjrzeć, a Zatwardnickiemu o dobre i precyzyjne, może nawet skrupulatne przyglądanie się rzeczom ważnym chodzi, to dostrzeżemy, że odnowionego teologiczno-systematycznego wykładu nauki o natchnieniu zdecydowanie brakuje i to nie tylko w polskiej literaturze. Autora nie zadowala dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 2014 roku *Ispirazione e verità della Sacra Scrittura. La Parola che viene da Dio e parla di Dio per salvare il mondo* (*Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*). Zauważa, że coś zaczęło się w tej kwestii dziać za sprawą jednego z towarzyszy jego drogi „od teologii objawienia do teologii natchnienia” – Geralda O'Collinsa, byłego wieloletniego profesora rzymskiej Gregorjany, który w 2018 roku wydał monografię *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*². Jak jednak kwaśno odnotowuje Zatwardnicki, jest ona „niewiele więcej niż próbą uporządkowania wiadomości” (s. 16) i przez to nie spełnia oczekiwanego pogłębienia fundamentalnoteologicznego i dogmatycznego. Jeszcze mocniej autor

² Por. G. O'Collins, *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018.

wyraził tę opinię w obszernym artykule *Ani teologia, ani apologia. Geralda O'Collinsa ujęcie natchnienia biblijnego*, opublikowanym w 2020 roku w *Nowej Apologii* z serii *Biblioteka Teologii Fundamentalnej* pod redakcją Przemysława Artemiuka³.

Celem publikacji jest opracowanie doktryny natchnienia w kategoriach posoborowej teologii objawienia. Podtytuł *Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera* wskazuje wyraźnie, skąd autor czerpie „natchnienie w pracy nad natchnieniem” (dodajmy, że tematowi natchnienia u Josepha Ratzingera / Benedykta XVI Zatwardnicki poświęcił w 2021 roku książkę *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*⁴). Odwołując się do studiów obu teologów, formułuje tezę, że natchnienie stanowi pochodną darowania się Boga człowiekowi; nie dlatego Biblia jest objawieniem, że jest natchniona, ale jest natchniona, ponieważ komunikuje Boskie objawienie się ludzkości przez Kościół (por. s. 18).

Dzieło składa się z dwóch części, z których pierwsza traktuje o objawieniu i natchnieniu w ujęciu obu teologów obranych przez autora za przewodników (rozdz. 1–3, s. 31–354). Druga nosi tytuł *Przyczynek do teologii natchnienia* (rozdz. 1–5, s. 355–748) i stanowi monograficzny, niebywale erudycyjny wykład teologii natchnienia.

W pierwszej części Zatwardnicki omawia teologię objawienia Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera w aspekcie zarysowanej wcześniej tezy. Szczególnie cenne są dla niego analizy Ratzingera. Podkreśla w nich następujące punkty:

- Pismo jest świadectwem objawienia, ale nie samym objawieniem;
- w opisie natury Pisma warto odnieść się do chrystologii chalcedońskiej: jak w Chrystusie – prawdziwym Człowieku i prawdziwym Bogu – natury Boska i ludzka współlistnieją „bez zmieszania i bez rozdzielania”, tak słowa Pisma są prawdziwie słowami Boga i prawdziwie słowami ludzi, stanowiąc niezmieszaną i nierozdzieloną jedność;
- miłosny dialog Boga ze swoim ludem (zob. DV 2) jest już obecny we wnętrzu Pisma Świętego, dlatego trąci monofizytyzmem wykluczenie ludzkiego czy eklezjologicznego pośrednictwa w tym dziele;
- w badaniach biblijnych musi mieć miejsce współlistnienie dwóch nurtów metodologicznych: historyczno-krytycznego oraz teologicznego. Pierwszy

³ Por. S. Zatwardnicki, *Ani teologia, ani apologia. Geralda O'Collinsa ujęcie natchnienia biblijnego*, [w:] *Nowa apologia. Czego, wobec kogo i jak bronimy?*, P. Artemiuk (red.), seria: *Biblioteka Teologii Fundamentalnej* 15, Płock 2020, s. 186–218.

⁴ Por. S. Zatwardnicki, *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Lublin 2021.

pozwała docierać do zamierzeń hagiografów, drugi umożliwia uprawianie egzegezy w tym samym duchu, w jakim Pismo zostało przez nich spisane;

- to, co w historii objawienia dokonało się „raz jeden”, dokonało się „raz na zawsze”; Chrystus jest jednocześnie Tym, który już przyszedł, jak i Tym, który przychodzi;
- objawienie rozumiane jako odsłonięcie się Boga (*revelatio*) stanowi *unus fons*, z którego wypływają dwa nurty – Pisma i Tradycji. Trzeba więc zakończyć nie tylko z potrydencką teologią dwóch źródeł (*duplex fons*), ale także z „katolickimi próbami ucieczki przed *sola Scriptura*”, polegającymi na poszukiwaniu ustnie przekazywanej (obok Pisma) i mechanicznie rozumianej Tradycji, niezmienniej jakoby od samych czasów apostoelskich; nie jest ona materialnym przekazem rzeczy czy słów, ale raczej żywą rzeką łączącą ze źródłem; jest żywą obecnością Chrystusa towarzyszącego w Duchu wspólnocie wierzących;
- w tym sensie Pismo jest zależne od Tradycji, która stanowi przekład Pisma na żywą teraźniejszość Kościoła („*totum in sacra scriptura – totum in traditione*”);
- słowo Boże nie jest samodzielną rzeczywistością obok Kościoła; zostało właśnie jemu przekazane, a Urząd Nauczycielski pozostaje strażnikiem i gwarantem jego poprawnej interpretacji.

Dalej autor przedstawia teorię natchnienia obu „towarzyszy swojej wędrówki” (cz. 1, rozdz. 3). Nie sposób jednak oprzeć się wrażeniu, że wykorzystując jeszcze tę czy inną ich myśl, powoli, krok po kroku ich zostawia, podejmując trud imponującej samodzielnej drogi naukowej. Znowu gorzko konstatuje, że „definicja jezuita [O’ Collinsa] nie wnosi wiele w teologię natchnienia, zaś u bawarskiego teologa nie ma jej wcale, są za to elementy, które odpowiednio rozwinięte mogą stanowić istotny przyczynek do doktryny natchnienia” (s. 36–37; zob. też s. 357).

Doktrynę natchnienia autor prezentuje w drugiej części dzieła. Najważniejsze wnioski przedstawiam w postaci wypisów, znaczących dla każdego biblisty, teologa fundamentalnego i dogmatyka:

1. Natchnione Pismo jest jednym z wymiarów recepcji objawienia fundacyjnego i stanowi środek udzielania się Boga w okresie objawienia zależnego.

Bóg kontynuuje samo-komunikację przez „głupstwo” słowa natchnionego, ale objawienie Boże wykracza oczywiście poza to, co spisane pod natchnieniem. Pismo Święte chroni „raz jeden” objawienia, a dzięki temu pozostaje w funkcji „raz na zawsze” tego objawienia oraz trwania Kościoła w objawieniu, którego skutki mają zgodnie z Bożym zamiarem utrzymywać się na stałe w historii (s. 750; zob. też s. 364).

2. Proces powstawania Kościoła trwa i teksty natchnione odgrywają w nim znaczącą rolę. Wyrażają one Kościół pierwotny na etapie objawienia fundacyjnego i zarazem ten Kościół współtworzą; można więc paradoksalnie stwierdzić, że słowo Boże przychodzi nie spoza, lecz z wnętrza wspólnoty; Pismo stanowi świadectwo objawienia i odpowiedzi na nie.
3. Charyzmat natchnienia pozostaje w nierozzerwalnym związku z rolą wspólnoty apostoelskiej, z którą hagiografowie dzielą udział w „raz na zawsze” wydarzeniach objawienia fundacyjnego.
4. Księgi Pisma powstawały na łonie Tradycji. Właściwa kolejność, jeśli tak wolno się wyrazić, to: objawienie – Tradycja – natchnienie, bowiem Pismo Święte stanowi wyraz nie tylko objawienia, ale i ukształtowanej się w jego wyniku Tradycji, ta zaś jest całością odpowiedzi na słowo Boże obejmującą *lex orandi, credendi et vivendi*, i jako taka wykracza poza Pismo Święte. Dzięki charyzmatowi natchnienia wszystko, co konstytutywne dla kultu, doktryny i życia chrześcijańskiego, znalazło odbicie na kartach Pisma Świętego.
5. W konsekwencji wolno stwierdzić, że wzrost Tradycji polega nie tyle na głębszym wnikanii w pisma święte, ile raczej na pogłębionym przyswojeniu i pojmowaniu rzeczywistości spotkania z Panem i Duchem Świętym, jaka zrodziła Tradycję i w jej ramach Pismo Święte. W procesie tym Pismo jako natchnione słowo Boże odgrywa jedyną w swoim rodzaju rolę: jest „pieczęcią” Ducha Świętego na Tradycji apostoelskiej, obejmującej doktrynę, kult i życie. Ponieważ Pisma przekazują Tradycję w pierwotnym i miarodajnym kształcie, same stają się „kodem genetycznym” jej rozwoju.
6. Ważna wskazówka na dzisiaj: w tekstach nowotestamentowych nie należy poszukiwać ideału Kościoła, lecz natchnionego poświadczenia tego, co należy do jego istoty. „Autorzy natchnieni zarysowali różnicę między Kościołem-misterium a Kościołem-empirycznie danym wyrazem tego misterium” (s. 757). Pisma święte jako świadectwo tego misterium pełnią normatywną rolę dla całych późniejszych dziejów Kościoła. Nie należy więc „wynosić Pisma ponad wszystko ani dążyć do odtworzenia postaci pierwotnego Kościoła” (s. 757) – „natchniona literatura służy raczej kształtowaniu aktualnej postaci Kościoła na mocy zaświadczonego w Piśmie eschatologicznego udzielenia się Boga i jego recepcji w historycznym kształcie misterium, którym był Kościół pierwotny” (s. 757).
7. „Specjalny dar natchnienia należy wiązać przede wszystkim z zapisem misteryjnego wymiaru Kościoła pierwotnego, dzięki któremu Kościół będzie mógł być prowadzony przez Ducha i podlegać nieustannej reformie [...]” (s. 757).

8. Nad wszystkimi darami Ducha Świętego góruje dar apostołski, z którym dar natchnienia winien być łączony ze względu na wewnętrzny, teologiczny związek między nimi. Przepowiadanie apostołów domaga się osobowych świadków (następców Apostołów) oraz świadectwa wiary apostołskiej (natchnione pisma). Ze względu na trwały fundament apostołski Kościoła – natchnienie hagiografów należy lokować na jednym poziomie z darem Ducha Świętego danym Apostołom. Pisma natchnione są darem dla wspólnoty wierzących porównywalnym z darem urzędu (s. 760).
9. Zbudowanie Kościoła na fundamencie Apostołów oznacza, że tym fundamentem są również pisma niosące apostołską Tradycję. Misji apostołów nie należy rozdzielać od spisanego pod natchnieniem słowa Bożego. Jak nieprzekazywalne jest powołanie Apostołów, tak również misja hagiografów jest szczególnego rodzaju (s. 760).
10. Jak rolą Apostołów było zachowanie nie tylko słowa Chrystusa, ale i Chrystusa jako Słowa, tak pisma natchnione nie tylko pełnią funkcję głoszenia słowa o Słowie, ale prowadzą do Chrystusa jako żywego Słowa. Autorzy natchnieni nie kopiują słów apostołskich, ale zachowują je a zarazem czerpią z niewyczerpalnego Słowa, w którego tajemnicę wprowadza ich Duch Święty. Polecenie Chrystusa, by głosić zbawienie i przekazywać dobrodziejstwa Boże, zostało zrealizowane tak przez Apostołów, jak i przez „mężów apostołskich”, którzy utrwalili pod natchnieniem Ducha Świętego zbawcze orędzie. Skoro Apostołowie czerpali ze słów, czynów i postępowania Chrystusa, a także byli pouczeni przez Ducha Świętego, coś analogicznego musiało stać się również udziałem hagiografów (s. 762).
11. Liturgia słowa i liturgia eucharystyczna łączą się ze sobą tak ściśle, że razem stanowią jeden akt kultu. Jednak ze względu na to, że Chrystus znajduje się *vere, realiter ac substantialiter* pod postaciami chleba i wina, kult latrii przynależy jedynie Najświętszemu Sakramentowi, nawet jeśli również Pismu Świętemu należy oddawać należną mu cześć (s. 775).

Takich wniosków – głębokich i inspirujących – jest w dziele Sławomira Zatwardnickiego znacznie więcej. Są one przykładem dogłębnej i znakomitej spekulacji teologicznej. Dlatego – pełen niekłamanego podziwu dla roboty autora – zgłaszam tylko jedną sugestię natury językowej. Chodzi o to, czy w pracy tak wysokiej próby jak ta nie udałoby się uniknąć ujmowania koncepcji objawienia jako darowania się Boga za pomocą terminów będących wyraźną kalką z języków niemieckiego i angielskiego: samo-obecność Boga, Boskie samo-objawienie, samo-komunikacja, samo-manifestacja, samo-odsłonięcie, ciągła samo-objawieniowa działalność, samo-udzielenie się? Polski przedrostek „samo” oznacza jednak co innego niż niemieckie „selbst-” czy angielskie „self-”

(przynajmniej w znaczeniu, o które tu chodzi). Tego rodzaju tworów językowych jest w książce Sławomira Zatwardnickiego, tak zresztą jak i w pracach licznych polskich teologów piszących o objawieniu, znacznie więcej. Czy autor – wrażliwy przecież na słowo ewangelizator – nie mógłby temu zaradzić, publikując dobrą, popularną książkę o objawieniu (i, oczywiście, natchnieniu)?

Książka Sławomira Zatwardnickiego wypełnia istotną lukę w dotychczasowym piśmiennictwie teologicznym i to – jak mi się wydaje – nie tylko w wymiarze polskim, ale i światowym. Podstawą do takiego stwierdzenia są: nowatorska tematyka, niezwykle bogaty wachlarz wykorzystanych źródeł i opracowań, nieprawdopodobnie rozwinięta zdolność spekulacji teologicznej (w najlepszym tego słowa znaczeniu) i wyprowadzenie ze skrupulatnie przeprowadzonych analiz oryginalnych wniosków dotyczących fundamentów całej teologii chrześcijańskiej. Słowem, otrzymaliśmy do rąk imponujące dzieło poświęcone głównym wymiarom komunikacji chrześcijańskiej teorii rzeczywistości.

Spis treści

SŁOWO WSTĘPNE

SŁAWOMIR STASIAK

„Pokorny pracownik winnicy pańskiej”	5
“A humble worker in the vineyard of the Lord”	5

BIBLISTYKA

MATTEO CRIMELLA

The Infancy Canticles in Luke	7
Kantyki w ewangelii dzieciństwa według świętego Łukasza	7

MATEUSZ WYRZYKOWSKI

Znaczenie terminu בית מדרש w Targumie Pseudo-Jonatana	31
The Meaning of the Term בית מדרש in Pseudo-Jonathan’s Targum	31

TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

JACENTY MASTEJ

Duchowni i świeccy w budowaniu <i>Communio Ecclesiae</i>	47
Clergy and Lay People in Building the <i>Communio Ecclesiae</i>	47

THOMAS JOSEPH WHITE

Powszechne pośrednictwo Chrystusa a religie niechrześcijańskie	63
The Universal Mediation of Christ and Non-Christian Religions	63

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI

Teologia natchnienia z perspektywy posłania Syna i Ducha Świętego	87
The Theology of Inspiration from the Perspective of the Missions of the Son and the Holy Spirit	87

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

CRISTIAN MENDOZA

Via Veritatis: Learning to Trust with John Henry Newman	113
Via Veritatis: nauka zaufania z Johnem Henrym Newmanem	113

MAŁGORZATA PAGACZ

- Zwiastowanie Maryi (Łk 1,26–38) jako paradygmat powołania do życia
 konsekrowanego w świetle myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI 131
 The Annunciation of Mary (Lk 1:26–38) as a Paradigm of Vocation to Consecrated
 Life in the Light of Joseph Ratzinger/Benedict XVI's Thought 131

ROMAN SŁUPEK

- Słowo Boże na drodze rozeznawania i rozwoju charyzmatu założycielskiego
 bł. Franciszka Marii od Krzyża Jordana 153
 The Word of God on the Path of Discerning and Developing the Founding
 Charism of Blessed Francis Mary of the Cross Jordan 153

TEOLOGIA PASTORALNA

RENATA DUDA, RAFAŁ KOWALSKI

- Różnice w recepcji jednostek przepowiadania na przykładzie homilii wygłoszonej
 przez ks. Mirosława Drzewieckiego 13 stycznia 1982 roku we wrocławskiej
 katedrze 171
 Differences in the Reception of Preaching Units on the Example of the Homily
 Delivered by Fr. Mirosław Drzewiecki on January 13, 1982 in the Wrocław
 Cathedral 171

DARIUSZ MAZURKIEWICZ

- Znowelizowane powszechne przepisy prawa kanonicznego dotyczące ochrony
 małoletnich przed przestępstwami seksualnymi 195
 Revised General Canon Law on the Protection of Minors Against Sexual Abuse 195

HISTORIA KOŚCIOŁA

ADAM RYSZARD PROKOP

- Görres-Schule in Leipzig während des II. Weltkrieges im Lichte der Bestände
 des Diözesanarchivs zu Bautzen 217
 Görres School in Leipzig during World War II in the Light of the Resources
 of the Diocesan Archives in Bautzen 217

FILOZOFIA

ŁUKASZ LIBOWSKI

- Spojrzenie Hugona ze Świętego Wiktora na proceder symonii. Dziesiąta część drugiej
 księgi *De sacramentis christianae fidei* – wstęp, przekład, komentarz 231
 Hugh of Saint Victor's View of the Practice of Simony: The Tenth Part of the Second
 Book of *De sacramentis christianae fidei* – Introduction, Translation, Commentary... 231

VARIA

REV. MO MONS. FERNANDO OCÁRIZ

Discurso con motivo de su investidura como doctor <i>honoris causa</i> por la Pontificia	
Facultad Teológica de Breslavia	253
Wykład z okazji nadania tytułu doktora <i>honoris causa</i> Papieskiego Wydziału	
Teologicznego we Wrocławiu	253

REFERATY, SPRAWOZDANIA I RECENZJE

KS. HENRYK SEWERYNIAK

Recenzja: Sławomir Zatwardnicki, <i>Od teologii objawienia do teologii natchnienia.</i>	
<i>Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzinger,</i>	
Wydawnictwo Academicon, Lublin 2022, ss. 812	263

RECENZENCI WROCŁAWSKIEGO PRZEGLĄDU TEOLOGICZNEGO XXX, NR 1/2022

REVIEWERS OF WROCŁAW THEOLOGICAL REVIEW XXX, NO. 1/2022

- Rev. Prof. Dr Hab. Krzysztof Bardski, Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland
Rev. Prof. Dr Hab. Paweł Bortkiewicz, Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland
Prof. Yaacov Deutsch, David Yellin College of Education, Israel
Rev. Prof. Imre von Gaál, University of St Mary of the Lake, Chicago, United States
Rev. Prof. Dr Hab. Zbigniew Janczewski, Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland
Rev. Prof. Dr Hab. Mieczysław Kogut, Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
Prof. Nathan Ron, University of Haifa, Israel
Rev. Prof. Dr Hab. Mariusz Rosik, Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
Rev. Prof. Dr Hab. Piotr Roszak, Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland
Prof. Tracey Rowland, University of Notre Dame, Australia
Bp Prof. Dr Hab. Andrzej Siemieniewski, Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
Rev. Prof. Dr Hab. Marek Skierkowski, Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland
Rev. Prof. Dr Hab. Stefan Szymik, John Paul II Catholic University of Lublin, Poland
Rev. Dr Hab. Piotr Górecki, Associate Professor University of Opole, Poland
Rev. Dr Hab. Krystian Kałuża Associate Professor University of Opole, Poland
Rev. Dr Hab. Wiesław Kiwior, Associate Professor Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland
Rev. Dr Hab. Bernard Kołodziej, Associate Professor Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland
Rev. Dr Hab. Piotr Krocze, Associate Professor Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland
Rev. Dr Hab. Rajmund Pietkiewicz, Associate Professor Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
Rev. Dr Hab. Marek Saj, Associate Professor Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland
Rev. Dr Hab. Jacek Sołtys, Associate Professor Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland
Rev. Dr Hab. Marek Tatar, Associate Professor Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland
Rev. Dr Hab. Grzegorz Wejman, Associate Professor University of Szczecin, Poland
Rev. Dr Hab. Artur Wysocki, Associate Professor Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland
Dr Rafał Bartzuk, John Paul II Catholic University of Lublin, Poland
Dr Franz Posset, free researcher, Beaver Dam, Wisconsin, USA

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 zostać 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 przez autora starannie sprawdzony pod kątem językowym oraz edytorskim. Tekst należy przygotować w formacie Microsoft Word (DOC lub DOCX) przy użyciu czcionki Times New Roman:
 - o wielkości 12 pkt i odstępach 1,5 wiersza – dla tekstu głównego;
 - o wielkości 10 pkt i odstępach 1 wiersza – w przypadku przypisów.
8. Deponowany artykuł winien charakteryzować się przejrzystą i typową dla tekstów naukowych strukturą – z wyraźnie zaznaczonymi wstępem, rozwinięciem w kolejnych paragrafach i zakończeniem.
9. Cytaty dłuższe niż 250 znaków ze spacjami powinny stanowić oddzielny akapit i zostać sporządzone mniejszą czcionką (10 pkt). Należy też pominąć znak graficzny otwierający i zamykający cytaty.

10. Redakcja wymaga sporządzenia bibliografii końcowej w porządku alfabetycznym i w systemie ciągłym (bez podziału na kategorie).
11. Należy stosować wyłącznie przypisy dolne. Niedozwolone są przypisy zawarte w tekście głównym lub końcowe. W odnośnikach należy używać cyfr arabskich.
12. Przypisy i bibliografia w deponowanych manuskryptach winny zostać dostosowane do zasad przyjętych we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym. Autor może zapoznać się z ostatnimi numerami archiwalnymi czasopisma, w których znajdzie adekwatne przykłady, na których winien się wzorować (zob. archiwum).
13. Należy ograniczyć do minimum formatowanie tekstu.
14. Autorzy proszeni są o transliterowanie słów zapisywanych alfabetem różnym od łacińskiego (hebrajskich, greckich, aramejskich, koptyjskich i in.) wedle wzorów proponowanych w:
 - *The SBL Handbook of Style* (wyd. 2, Atlanta GA 2014), § 5.1–9 – w przypadku autorów zagranicznych;
 - tomach z serii *Nowy Komentarz Biblijny* – w przypadku autorów polskich.
15. Jeżeli deponowany manuskrypt zawiera materiał trudny w edycji (zawierający tabele czy grafikę) oraz inną niż Times New Roman czcionkę (np. hebrajską, grecką, syryjską, koptyjską itd.), autor jest proszony o przesłanie pliku pomocniczego w formacie PDF.
16. Autor zobowiązany jest do dostarczenia wszelkich wymaganych danych:
 - tytułu manuskryptu i jego tłumaczenia na język angielski;
 - abstraktu w języku, w którym manuskrypt był pisany, oraz w języku angielskim (prosimy nie załączać streszczeń w innych językach) o długości do 300 słów;
 - słów kluczowych w języku manuskryptu oraz po angielsku;
 - bibliografii;
 - biogramu o długości do 100 słów.W metadanych wprowadzanego artykułu, a także w samym deponowanym artykule, winny znaleźć się wszystkie wyżej wymienione dane z wyjątkiem biogramu. Biogram autor wprowadza w czasie rejestracji, a następnie, przy przysyłaniu kolejnych tekstów, może edytować go i wprowadzać zmiany, jeśli sytuacja tego wymaga.
17. Wymagane jest, ze względu na obecne standardy publikowania, podanie indywidualnego numeru ORCID (Open Researcher and Contributor ID).
18. Tytuł artykułu powinien być odpowiednio sformułowany. Stanowi on niejako „wizytówkę” nie tylko tekstu, ale i czasopisma. Od właściwie dobranego tytułu zależeć może, czy potencjalny czytelnik zdecyduje się sięgnąć po tekst. 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 sytuacją *ghostwritingu* mamy do czynienia, gdy ktoś wniósł istotny wkład w powstanie publikacji, a jego udział nie został ujawniony; innymi słowy, nie został ani zaznaczony jako współautor tekstu, ani wymieniony w podziękowaniach dołączonych do tekstu;
 - autorstwo pozorne – autor gościnny (ang. *guest author*) to ktoś, kto został wymieniony na liście autorów, choć nie spełnia kryteriów autorstwa. *Guest authorship* oznacza, że komuś, kto miał znikomy udział w powstaniu publikacji

lub nie miał takiego udziału w ogóle (np. nie angażował się ani w badanie, ani w pisanie), przypisuje się autorstwo czy współautorstwo;

- autorstwo grzecznościowe – autor grzecznościowy (ang. *gift author*) to ktoś dopisany do publikacji w zamian za dopisanie rzeczywistego autora do publikacji autora grzecznościowego (tzw. wzajemne wzmacnianie).

Aby zapobiec wszystkim wyżej wymienionym przypadkom autorstwa ukrytego (*ghostwriting*) i pozornego (*guest authorship*), Redakcja Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego prosi Autorów o zapoznanie się z treścią odpowiednich oświadczeń przy deponowaniu manuskryptu.

Redakcja informuje, że zdemaskowane przypadki nieuczciwości będą wiązały się z konsekwencjami, włącznie z podjęciem stosownych kroków prawnych, powiadomieniem odpowiednich podmiotów, tj. instytucji zatrudniających autorów, towarzystw naukowych, stowarzyszeń itp.

23. Autor zobowiązany jest również do ujawnienia źródeł finansowania publikacji pochodzących od instytucji i towarzystw naukowych, środków ministerialnych etc. Wymóg ten jest podyktowany zasadą jawności finansowania.
24. Autor artykułu otrzyma drogą elektroniczną opinie i uwagi recenzentów, które powinien uważnie przeczytać, a następnie się do nich odnieść. Rozumie się przez to albo wprowadzenie poprawek zasugerowanych przez recenzentów albo złożenie wyjaśnienia co do zasadności odstąpienia od nich. Poprawiony manuskrypt należy odesłać Redakcji za pomocą panelu redakcyjnego dostępnego po zalogowaniu do systemu redakcyjnego Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego.
25. Autor artykułu ponosi odpowiedzialność wynikającą z praw autorskich i praw wydawniczych (przedruk ilustracji, tabel, zdjęć, cytowanie z innych źródeł).

Guidelines for Authors

1. Each manuscript submitted to the Wrocław Theological Review should take into account the following standards. If the text does not meet the requirements of the instruction below, it will be removed to the archive and the author will be asked to correct the text and submit it again. Only when the article meets the required guidelines can it be reviewed.
2. Only articles which meet the criterion of a high scientific standard and are original, i.e. which have not yet been published, may be published in a journal.
3. The manuscripts may not be submitted at the same time to another journal or a co-author and multi-author monograph (e.g. to increase the likelihood of publication). They may also not be made available online in the same or another language. Texts published or to be published in another periodical will not be accepted for publication. The author will be asked, in the process of submitting the manuscript, to declare that the submitted text has not yet been published and has not been submitted for review in another scientific journal.
4. Wrocław Theological Review accepts articles in Polish, English, German, French, Italian and Spanish.
5. An author may submit more than one article but should be aware that only one article from the same author can be qualified for one issue of a journal. The editors allow for the possibility of publishing one article and one book review by the same author in one issue.
6. The maximum length of the manuscript to be deposited is:
 - for a scientific article and a review: 55,000 characters with spaces, including footnotes;
 - for a paper, book review or a report from a conference, symposium or scientific convention: 25,000 characters with spaces.
7. The article to be published should be carefully checked by the author for language and editorial consistency. The text should be prepared in Microsoft Word format (DOC or DOCX) using Times New Roman font:
 - with a size of 12 points and a 1.5 line spacing for the main text;
 - with a size of 10 points and 1 line spacing for footnotes.
8. The article to be submitted should have a clear structure, typical of scientific texts, with a clearly marked introduction, development in subsequent paragraphs and conclusion.
9. Quotations longer than 250 characters with spaces should form a separate paragraph and be in smaller print (10 points). The graphic symbol opening and closing the quote should be omitted.

10. The editors require the final bibliography to be drawn up in alphabetical order and in a continuous system (without categorisation).
11. Use only footnotes at the bottom of the page. Footnotes in the text or footnotes at the end of the text are not allowed. Use Arabic numerals in the footnotes.
12. Footnotes and bibliography in the submitted manuscripts should be adjusted to the principles adopted in the Wrocław Theological Review. The author can read the last archival issues of the journal, in which he will find relevant examples which he should follow (see archive).
13. Text formatting should be kept to a minimum.
14. The authors are asked to transliterate words written in an alphabet other than the Latin (Hebrew, Greek, Aramaic, Coptic, etc.) according to the formulas proposed in the paper:
 - *The SBL Handbook of Style* (2nd ed., Atlanta GA 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).