

Wrocławski
PRZEGLĄD
Teologiczny

Wrocław
Theological
REVIEW

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
Pontifical Faculty of Theology in Wrocław



PAPIESKI
WYDZIAŁ
TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU



WROCŁAWSKI
PRZEGŁĄD
TEOLOGICZNY

Wrocławski

PRZEGLĄD

Teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XXXIII 2025 Nr 1

e-ISSN 2544-6460

Year XXXIII 2025 No. 1

Wrocław

Theological

REVIEW

WROCŁAWSKI PRZEGŁĄD TEOLOGICZNY

WROCŁAW THEOLOGICAL REVIEW

ISSN 1231-1731

e-ISSN 2544-6460

RADA NAUKOWA / EDITORIAL BOARD

Bp. Andrzej Siemieniecki – przewodniczący / chairman (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)

Yaacov Deutsch (David Yellin College of Education, Jerusalem, Israel)

Rev. Józef Grzywaczewski (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)

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

Rev. Adam Kubiś (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)

Anna Kuśmirek (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)

Rev. Giulio Maspero (Pontifical University of the Holy Cross, Rome, Italy)

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

Rev. Adrian Podaru (Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania)

Franz Posset (independent scholar, Beaver Dam, Wisconsin, USA)

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

Rev. Piotr Roszak (University of Navarra, Spain)

Rev. René Roux (Faculty of Theology of Lugano, Switzerland)

Tracey Rowland (University of Notre Dame, Australia)

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

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

REDAKCJA / EDITORIAL TEAM

Sławomir Zatwardnicki – redaktor naczelny / editor-in-chief

Jolanta Dajek – 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. Marcin Kowalski (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland) – biblistyka / Biblical Studies

Rev. Mariusz Rosik (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland) – biblistyka / Biblical Studies

Rev. Giulio Maspero (Pontifical University of the Holy Cross, Rome, Italy) – teologia systematyczna / Systematic Theology

Tracey Rowland (University of Notre Dame, Australia) – teologia systematyczna / Systematic Theology

Rev. Robert Woźniak (Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland) – teologia systematyczna / Systematic Theology

Georg Gasser (University of Augsburg, Germany) – filozofia / Philosophy

Jacek Wojtyśiak (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland) – filozofia / Philosophy

REDAKTORZY JĘZYKOWI / LANGUAGE EDITING

Monika Szela-Badzińska – język angielski / English

Piotr Zgondek – język niemiecki / German

Anna Rambiert-Kwaśniewska – języki hebrajski i grecki / Hebrew and Greek

KOREKTA / COPY EDITOR

Piotr Królikowski

TŁUMACZENIE TEKSTÓW / TEXT TRANSLATION

Monika Szela-Badzińska Tłumaczenia specjalistyczne

SKŁAD I ŁAMANIE / LAYOUT EDITOR

Studio DTP Academicon / Patrycja Waleczczak

dtg@academicon.pl / dtg.academicon.pl

Wersją pierwotną czasopisma Wrocławski Przegląd Teologiczny jest wersja elektroniczna

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

Adres strony internetowej czasopisma / Website address of the journal:

www.ojs.academicon.pl/wpt

DRUK / PRINT

Elpil, Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce

Waldemar Linke

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska
waldemarlinke@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9800-5341

Objawienie Boże w świetle 13 rozdziału Księgi Apokalipsy*

Divine Revelation in the Light of Chapter 13 of the Book of Revelation

ABSTRACT: This article is a study of the topic of divine Revelation in the canonical Book of the Revelation. If apocalypticism as a genre and this particular work titled *apokalypsis* have a revelatory character, it is reasonable to ask how the divine Revelation is present in it and by what means it is realized. Is it a form of a message that God communicates to human addressees so as to deepen their understanding, the subject of a moral decision (to elicit obedience of faith or disclose its opposite), or a process of a different nature? The question of how this Revelation is made present in the world of human perception is also important. We will seek answers to these questions first by analyzing the link between God's Revelation and *apokalypsis*. From our point of view, the key issue is the relationship between divine Revelation and the prophecy referred to in the Book. Then we will apply the general findings regarding divine Revelation in the whole Book of Revelation to Chapter 13, exploring what this particular fragment, in which the main theme seems to be what is contrary to God and what triumphs over His saints, reveals. In the next step, we concentrate on the means with which divine Revelation is expressed in Chapter 13. The last part is an attempt to summarize the question of God's Revelation in the light of Chapter 13 of the Book of Revelation.

* Artykuł stanowi rozszerzoną wersję wystąpienia wygłoszonego w czasie sympozjum „Pismo źródłem Objawienia czy Objawienie źródłem Pisma?” (pierwsza z konferencji cyklicznych: Anima Theologiae – Theologia Animae), które odbyło się 21 V 2024 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

This article is an expanded version of a talk given at the symposium “Scripture the source of Revelation or Revelation the source of Scripture?” (the first of the cyclical conferences: Anima Theologiae – Theologia Animae), held on 21 May 2024 at Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw.

KEYWORDS: Jesus Christ, divine Revelation, the Book of Revelation, prophecy, Apocalypse vs prophecies, beast

ABSTRAKT: Artykuł jest studium tematu Objawienia w Apokalipsie kanonicznej Nowego Testamentu. Jeśli apokaliptyka jako gatunek oraz ten konkretny utwór noszący tytuł *Apokalypsis* mają charakter objawieniowy, uzasadnione jest pytanie, jak Objawienie jest w nim obecne i jakimi środkami się realizuje. Czy jest to forma komunikatu, który Bóg przedstawia ludzkim adresatom do zrozumienia i jako przedmiot decyzji moralnej (posłuszeństwo wiary lub jego przeciwieństwo), czy też jest to proces innej natury? Ważna jest też kwestia środków, przy pomocy których Objawienie to uobecnia się w świecie ludzkiego rozumienia. Autor artykułu szuka odpowiedzi na te pytania najpierw przez analizę związku między Objawieniem a *apokalypsis*. Kluczowym zagadnieniem jest kwestia relacji Objawienia do proroctwa, o którym mowa w Apokalipsie. Następnie ogólne ustalenia dotyczące Objawienia w Apokalipsie zaaplikowane zostały do Ap 13, którego to fragmentu tematem głównym zdaje się być to, co przeciwne Bogu i co odnosi zwycięstwo nad Jego świętymi. W tekście dokonano analizy, jakimi środkami wyrażone jest Objawienie w Ap 13. Ostatnia część artykułu, podsumowująca, jest próbą spojrzenia na kwestię Objawienia w świetle Ap 13.

SŁOWA KLUCZOWE: Jezus Chrystus, Apokalipsa, Objawienie, proroctwo, Objawienie a proroctwo, bestia

W swym komentarzu do Apokalipsy Mikołaj Rej (1505–1569) napisał:

Tu rozumiej, iż ci insza rzecz jest objawić, a insza opowiedzieć. Boć dochodzi do uszu słowo Pańskie i ludzi złośliwych, a cóż potym iż o nim słuchają, iż je im jaśnie opowiadają ale objawienia, to jest objaśnienia w sobie o tym nie mają, ani mogą mieć, tylko to sługam wiernym Pańskim, którzy tu wiernie dufają jemu, a mocno stoją przy świętej wolej jego tu jedno objawiono i objaśniono w nich bywa, gdyż to jaśnie mają z obietnic Pańskich. A złośliwym nie tylko objawić, ale owszem i rozumu i oczu oślepić obiecano, aby widząc nie widzieli, a słysząc aby nie słyszeli (por. Iz 6,10), gdyż się sami o to nic nie starają¹.

Chcemy nawiązać do tego rozróżnienia między opowiedzeniem a objawieniem, które poczynił kalwiński pisarz polskiego renesansu. Objawienie jest dla niego blisko powiązane z interpretacją (objaśnieniem), jako aktem dokonywanym na tekście przez kompetentnego czytelnika. Kompetencja czytelnicza według niego funduje się zaś na ufnej wierze Bogu i egzystencjalnemu zaangażowaniu

¹ Mikołaj Rej, *Apokalypsis*, ed. Wojciech Kriegseisen (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2005), 53. Pisownia uwspółcześniona.

w pełnienie woli Boga. Źródłem zrozumienia i objawienia, jak rozumie je Rej, jest Bóg jako autor obietnic. Nawiązuje on (pytanie, na ile świadomie) do dzieła *Księga obietnic i zapowiedzi Bożych*² przypisywanego Quodvultdeusowi, postaci z otoczenia św. Augustyna³. Anonimowy starożytny autor pisze swe dzieło, zakładając, że „zapowiedź Chrystusa Pana i Kościoła rozbrzmiewa wszędzie w Prawie i w prorocत्वach”⁴. Skoro umiłowanie obietnicy, przedmiotu wiary, jest jednocześnie elementem, który tę wiarę kształtuje i prowadzi do nadziei⁵, to właśnie wiara – podobnie jak u Reja – jest kluczem do rozumienia wszystkiego, co Bóg „obwieścił w Piśmie Świętym”. To dzięki temu, opartemu na wierze, spojrzeniu Pismo, dla tego, kto je czyta, staje się Objawieniem.

Pisząc niedawno o natchnieniu w Apokalipsie według św. Jana, Dariusz Kotecki stwierdził: „Wspominając swe doświadczenie jako wizjoner, Jan jest świadom, że dzieje się ono pod wpływem tego samego Ducha, który wpłynął na powstanie Pism. Używając ich tekstu, przetworzył Słowo w logice dynamiki chrystocentrycznej”⁶. Podstawą do tego wniosku była dla toruńskiego biblisty głównie analiza trzech pierwszych wersetów księgi (Ap 1,1–3)⁷. Chcemy podjąć kwestię źródła, z którego czerpał autor Apokalipsy, ale za punkt odniesienia przyjmujemy terminologię związaną z Objawieniem. Poza tym materiałem, który poddamy analizie, będzie Ap 13 jako przedstawiający rzeczywistość Bogu przeciwną. Czym on jest w świetle *apokalypsis* Jezusa Chrystusa danej przez Boga Jego sługom za pośrednictwem długiego łańcucha pośredników, do których należy Jan, wizjoner z Patmos?

² Quodvultdeus, *Księga obietnic i zapowiedzi Bożych*, ed. and trans. Elżbieta Kolbus, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 59 (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1994).

³ Jan Gliściński, „Wstęp,” in *Księga obietnic i zapowiedzi Bożych*, Quodvultdeus, ed. and trans. Elżbieta Kolbus, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 59 (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1994), 11–28, zwł. 22–23.

⁴ Quodvultdeus, *Księga obietnic i zapowiedzi Bożych*, 197 (cz. III, Prolog).

⁵ Quodvultdeus, 31 (cz. I, Prolog).

⁶ „As he records his visionary experience, John is aware that this is being done under the influence of the same Spirit who influenced the creation of the Scriptures. By using these texts, he recreates the Word within the logic of a Christocentric dynamic”. Dariusz Kotecki, “Is the Charism of Biblical Inspiration ‘Open’? The Answer of the Revelation of John,” *Biblica et Patristica Thoruniensia* 16, no. 3 (2023), 343–66, zwł. 365–66, <https://doi.org/10.12775/bpth.2023.013> (przekład własny).

⁷ Kotecki, 348.

Objawienie a *apokalypsis*

Dystrybucja terminologii dotyczącej objawienia jest w Apokalipsie bardzo niejednolita, sama zaś ta terminologia jest raczej opisowa. Rzeczownik *apokalypsis* występuje o wiele częściej w *Corpus Paulinum*⁸ niż w Apokalipsie, gdzie pojawia się tylko raz (1,1). Jest to więc użycie marginalne. O wiele większe znaczenie jako językowy wyraz rzeczywistości Objawienia mają w niej formy czasownikowe związane z percepcją wzrokową: pokazać (*deiksai*; 1,1; 22,6), pokażę (*deiksō*; 4,1; 17,1; 21,9) czy pokazał (*edeiksen*; 21,10; 22,1), zobaczyłem (*eidon*; łącznie 42 razy)⁹, ukazał(a) się (*ōfthē*; 11,19; 12,1,3). Należy do tego dodać rzadsze doświadczenia typu objawieniowego, które opisane są jako słuchowe: usłyszałem (*ēkousa*; łącznie 28 razy)¹⁰. To właśnie są czynności, których podmiotem jest sama apokalipsa/objawienie: *edōken auto(i)* [Jezusowi Chrystusowi] *ho theos deiksai tois doulois autou* (1,1). Jezus od Boga otrzymuje więc władzę/możliwość ukazania objawienia Jego [Jezusa/Boga] sługom. Objawienie to domaga się więc „wizualizacji”, czyli działania, które ukaże jego istotną treść i sens. Na tym jednak nie kończy się zestaw form, w jakich następuje przekaz Objawienia, o czym świadczy pierwszy z makaryzmów obecnych w Apokalipsie: *Makarios ho anaginōskōn kai hoi akouontes tous logous tēs profēteias kai tērountes ta en autē(i) gegrammena, ho gar kairos engys* (1,3). Kluczowe dla zrozumienia Ap 1,3 jest pytanie, co w tym wersecie oznacza *profēteia*. Czy chodzi o proroctwo wczesnochrześcijańskie (o samego wizjonera), czy też o proroctwo w sensie świętych Pism? Na pierwszy rzut oka to drugie rozwiązanie wydaje się nazbyt zachowawcze. Proroctwo jest rzeczywistością żywą dla autora Apokalipsy (10,7; 11,6.10; 22,7.9.10.18.19), nawet jeśli nie zawsze pozytywną (2,20). Autor ten jest świadom, że pełni funkcję prorocką, oraz że jego kościelne otoczenie ma charakter prorocki. David E. Aune zwraca uwagę, że w Ap 1,3 może proroctwo mieć znaczenie tekstu literackiego, spisane (*written composition*)¹¹. We wcześniejszej pracy poświęconej fenomenowi wczesnochrześcijańskiego proroctwa ten autor dowodził, że

⁸ W *Corpus Paulinum* znajdujemy ten rzeczownik w niedyskutowanych listach Pawła 10 razy: Rz 2,5; 8,19; 16,25; 1 Kor 1,7; 14,6.26; 2 Kor 12,1.7; Ga 1,12; 2,2, a deuteropawłowych 3 razy: 2 Tes 1,7; Ef 1,17; 3,3. Poza tym jeszcze w 1 P 1,7.23; 4,13. Czasownik *apokalypō* jest w Nowym Testamencie rzadki (J 12,38; Ef 3,5; 1 P 1,12).

⁹ Ap 1,12.17; 4,1; 5,1.2.6.11; 6,1.9.12; 7,1.2.9; 8,2.13; 9,1.17; 10,1.5; 13,1.2.11; 14,1.6.14; 15,1.2.5; 16,13; 17,3.6; 18,1; 19,11.17.19; 20,1.4.11.12; 21,1.2.22.

¹⁰ Ap 1,10; 4,1; 5,11.13; 6,1.3.5.6.7; 7,4; 8,13; 9,13.16; 10,4.8; 11,12; 12,10; 14,2.13; 16,1.5.7; 18,4; 19,1.6; 21; 22,8.

¹¹ David Edward Aune, *Revelation 1–5*, Word Biblical Commentary, 52A (Nashville, TN: Nelson, 1997), 21.

w Apokalipsie mamy do czynienia ze zjawiskiem demokratyzacji charyzmatu prorockiego we wspólnotach małoazjatyckich przez przedstawienie wszystkich ich członków jako proroków¹². Idąc jego śladem, Gregory'ego K. Beale'a podkreśla różnicę między prorocstwem rozumianym jako przepowiednia (*predictive revelation*) a prorocstwem o tym samym charakterze, co starotestamentowe, będące Bożym rozumieniem rzeczywistości domagającym się od człowieka odpowiedzi etycznej¹³. W Apokalipsie widzi on ten drugi typ prorocstwa, który jest przejawem autentycznego życia religijnego we wspólnocie chrześcijańskiej. Także Ugo Vanni¹⁴ i Michał Wojciechowski¹⁵ uważają, że termin „prorocstwo” jest synonimem wyrażen „objawienie” i „świadcstwo”, wskazujących na relację z Bogiem, i odnosi się do samej księgi. Status prorocki w Apokalipsie jest też ukazany jako przedmiot uzurpacji (16,13; 19,20; 20,10, ale też 2,20¹⁶). Jest to argument za interpretacją prawdziwego prorocstwa w Apokalipsie jako daru będącego całkowicie w gestii Boga, wymagającego bezpośredniej relacji z Nim, a nie zdolności wieszczyczych czy mediumicznych.

Kontekst dla interpretacji Ap 1,3 stanowi według wielu komentatorów Ap 22,7b: *makarios ho tērōn tous logous tēs profēteias tou bibliou toutou*. Jeśli założyć, że przedostatni z makaryzmów w Apokalipise jest tylko skrótem Ap 1,3¹⁷, to interpretacja prorocstwa w Ap 1,3 musiałaby wychodzić z założenia, że podobnie jak w Ap 22,7.19, chodzi odpowiednio o „prorocstwo tej księgi” czy „słowa tego prorocstwa”.

Jednak należy zwrócić uwagę, że w Apokalipsie wyraźne są ślady nawiązań do tradycji prorockiej z ksiąg określanych jako prorocy wcześniejsi albo późniejsi. W Ap 11,6 bezimienni dwaj prorocy przedstawieni są na wzór Eliasza, skoro „mają oni władzę zamknąć niebo, by deszcz nie zraszał ziemi”. W Ap 10,8–11 natomiast znajdujemy epizod z połknięciem przez narratora zwoju, który jest

¹² David Edward Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983), 206–7.

¹³ Gregory K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids, MI: Eerdmans; Carlisle: Paternoster Press, 1999), 184–85.

¹⁴ Ugo Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia* (Bologna: Dehoniane, 1991), 74–77.

¹⁵ Michał Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana. Objawienie a nie tajemnica*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 20 (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2012), 98.

¹⁶ Adam Kubiś, “Early Christian Prophetesses in the New Testament,” *Polonia Sacra* 28, no. 2 (2024), 7–30, zwł. 9, <https://doi.org/10.15633/ps.28201>.

¹⁷ Stanisław Hareźga, *Błogosławieństwa Apokalipsy*, Attende Lectioni 17 (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1992), 37; Giancarlo Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento*, Libri Biblici. Nuovo Testamento 20 (Milano: Paoline, 2005), 58; Ugo Vanni, *Apocalisse di Giovanni*, ed. Luca Pedrolì, vol. 2 (Assisi: Cittadella, 2018), 38–39.

nawiązaniem do Ez 3,5. Także jako proroków określa bohaterów Ap 11 skojarzenie z Mojżeszem i pierwszą z plag egipskich (Ap 11,6: „mają władzę nad wodami, by je w krew przemienić”; por. Wj 7,19). Proroctwo chrześcijańskie możemy więc postrzegać jako kontynuację proroctwa, które jest obecne w autorytatywnych księgach judaizmu, uznawanych przez wszystkich (Pięcioksiąg) lub część tej wspólnoty religijnej (księgi prorockie).

Wspomniany Mikołaj Rej komentuje Ap 1,3 stwierdzeniem, że św. Jan „to wyznanie albo objawienie ma od Słowa Bożego i świadectwa Pana Jezusa Krystusa”¹⁸. Rozróżnienie Słowa Bożego i Jezusa Chrystusa jest znaczące. Podejście to nie pomaga nam w znalezieniu jasnej odpowiedzi na postawione na wstępie pytanie, ale otwiera możliwość odkrycia chrystologicznego kontinuum między Pismem a Osobą Jezusa Chrystusa. Jest to podejście zgodne z tym, co wyraził jako fundamentalne założenie swej bardzo ważnej pracy Richard Bauckham: widzi on poprawne odczytanie i reinterpretację Starego Testamentu jako warunek zrozumienia Apokalipsy¹⁹. Podobne przekonanie wyraził ten autor w równoległe wydanej pracy o teologii Apokalipsy, w której zamieścił rozdział częściowo poświęcony Duchowi proroctwa wczesnochrześcijańskiego²⁰. Zdaje się tam utożsamiać proroctwo i objawienie w Apokalipsie²¹. Prorocki konflikt, w jakim Kościół pozostaje z państwem, uznaje za porównywalny i porównywany w Apokalipsie do konfliktu Mojżesza z faraonem i Eliasza z Jezebel²². Chrześcijańskie proroctwo widzi więc jako dopełnienie tego, co stanowi tradycję prorocką judaizmu i Starego Testamentu.

Jeśli chodzi o rozumienie proroctwa w Apokalipsie jako o zawężone do proroctwa chrześcijańskiego, to podstawą może być analogia między użyciem terminu „proroctwo” w Ap 1,3 i Ap 22,7. Należy jednak zauważyć, że księga ta nie posługuje się powtórzeniami wyłącznie jako statycznym przywoływaniem tego samego elementu. Powtórzenia te mają często charakter dynamiczny i performatywny. Między jednym a drugim pojawieniem się jakiegoś elementu dokonuje się nierzadko rozwój albo alteracja znaczenia. Dla przykładu przytoczmy

¹⁸ Rej, *Apocalypsis*, 53.

¹⁹ Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), VIII–IX.

²⁰ Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993) (cyt. tłum. włoskie, *La teologia dell'Apocalisse*, trans. Paolo Bernardini and Enzo Perrera, Teologia del Nuovo Testamento 12 [Brescia: Paideia Editrice, 1994], 139–50).

²¹ Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, 145.

²² Bauckham, 144.

powtórzenie formuły trójczasowej w Ap 1,4 i 8²³. Jest to kazus o tyle ciekawy, że dla uzyskania efektu pełnej zgodności między pierwszym a drugim pojawieniem się tej formuły zostały złamane elementarne zasady składni.

w. 4bc	<i>charis hymin kai eirēnē</i>	<i>apo ho ōn</i>	<i>kai ho ēn</i>	<i>kai ho erchomenos</i>
w. 8a.c	<i>Egō eimi [...]</i>	<i>ho ōn</i>	<i>kai ho ēn</i>	<i>kai ho erchomenos,</i>

Po przymyku *apo* należałoby się spodziewać genetiwusa, co ewidentnie nie zachodzi w tekście. Jest to zjawisko, które nie ma żadnego wytłumaczenia w regułach języka, a da się opisać jedynie jako złamanie tych reguł²⁴. Kwestia identyczności brzmienia formuły trójczasowej (*Dreizaitenformel*)²⁵ jest więc potraktowana bardzo poważnie. W Ap 1,4bc formuła trójczasowa odnosi się w sposób ewidentny do Boga, na co wskazuje wymienienie Jezusa Chrystusa (Ap 1,5) w zdaniu skoordynowanym równorzędnie. Jeśli chodzi o Ap 1,8, to formuła trójczasowa odnosi się do podmiotu, który wypowiada się w pierwszej osobie liczby pojedynczej (*egō eimi*). Jest to z kolei odpowiedź na Ap 1,5b–7, a więc na tekst zwrócony do Jezusa Chrystusa, będący formą Jego czci. Następuje tu więc przesunięcie semantyczne owej formuły: zaczyna ona pełnić rolę chrystologicznego wyznania wiary. To właśnie mamy na myśli, gdy mówimy o postępie w znaczeniu powtórnego elementu. By interpretować tę sytuację jako będącą wynikiem rozwoju, sugeruje nowość chrystologicznej wiary w Jezusa Chrystusa jako Boga nieredukowalnej do judaizmu w jakiejkolwiek formie. Z przykładami rozwoju pojęć w związku z powtórzeniami terminów Apokalipsy jeszcze się w naszych rozważaniach spotkamy.

Proroctwo w Ap 1,3 i 22,7 rozwija się więc od proroctwa w sensie dawnych wypowiedzi prorockich, które w świetle przyjścia Chrystusa odnoszą się do Niego, i przechodzi do chrześcijańskiego proroctwa, które jest interpretacją Pism w odniesieniu do Chrystusa. Ten kierunek rozumowania zbieżny jest z rozumieniem roli proroków – Ap 19,10: „Świadectwem Jezusa jest duch proroctwa” (*hē gar martyria Iēsou estin to pneuma tēs profēteias*). Craig R. Koester interpretuje wyrażenie *to pneuma tēs profēteias* jako odnoszące się do Ducha Bożego, który

²³ Pisałem o tym już w artykule Waldemar Linke, „Bóg jako Ojciec Jezusa w Apokalipsie św. Jana,” in *Ty, Panie, Jesteś Naszym Ojcem* (Iz 64, 7): *Biblia o Bogu Ojcu*, ed. Franciszek Mickiewicz and Julian Warzecha, *Rozprawy i Studia Biblijne* 5 (Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1999), 166–86, zwł. 168–73.

²⁴ Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*, 21–22.

²⁵ Sean M. McDonough, *YHWH at Patmos: Rev. 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2. Reihe 107 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999).

komunikuje prorocstwo²⁶. Zdaje się to jednak być podejściem abstrahującym od faktu, który Michał Czajkowski opisał w bardzo konkretny sposób:

Istotną rolę odgrywa w Apokalipsie Pierwszy Testament. Co prawda autor nie posługuje się nigdy wyraźnymi cytatami [...], ale korzysta z Pierwszego Testamentu co najmniej 580 razy; 278 wierszy tej księgi (na 404) nawiązuje w mniej lub bardziej wyraźny sposób do proroków [...] lub do innych pism Pierwszego Testamentu²⁷.

Właśnie świadomość tego splotu powiązań między Apokalipsą a pismami autorytatywnymi judaizmu (przynajmniej w jego faryzejskiej odmianie) doprowadziła tego autora do wniosku, że „Autor Apokalipsy, wierny literze i duchowi starotestamentalnych prorocstw, poddaje je autorytatywnej interpretacji w świetle objawienia Nowego Przymierza. Apokalipsę określa się słusznie jako chrześcijańską egzegezę figur i prorocstw Pierwszego Testamentu”²⁸.

Wiara chrystologiczna w perspektywie chrześcijańskiej nie kłóci się z wiarą monoteistyczną judaizmu. Analogicznie nowość prorocstwa chrześcijańskiego nie stoi w kontraście z prorocstwem, które dla uproszczenia nazwijmy starotestamentowym. Wyrazem tej ciągłości prorocstwa i narzędziem jej realizacji jest chrystologiczna interpretacja tekstów prorockich. Nie polega ona jednak wyłącznie na odnoszeniu poszczególnych fraz, obrazów czy perykop do osoby, nauki i dzieła Jezusa Chrystusa. Jest to odczytywanie zapisanego w Pismach świętych prorocstwa w świetle Jezusa Chrystusa. Zatem Chrystus jest nie tylko desygnatem Pism, ale przede wszystkim fundamentem chrześcijańskiej hermeneutyki teologicznej Pism²⁹.

²⁶ Craig R. Koester, *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible, 38A (New Haven, CT: Yale University Press, 2014), 732.

²⁷ Michał Czajkowski, „Ostatnie prorocstwo (Apokalipsa),” in *Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa*, ed. Janusz Frankowski and Roman Bartnicki, Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 10 (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1992), 156–232, zwł. 172.

²⁸ Czajkowski, „Ostatnie prorocstwo,” 160. Przywołuje też Angelo Lancellotti, *Apocalisse* (Roma: Edizioni Paoline, 1970), 28, 36–37.

²⁹ Daniele Tripaldi, *Gesù di Nazareth nell'Apocalisse di Giovanni: Spirito profezia e memoria* (Brescia: Morcelliana, 2010), 213–20.

Ap 13 jako jednostka literacka i jako część księgi

Struktura Apokalipsy to kwestia długo i wszechstronnie dyskutowana. Szczegółowe zestawienie tych propozycji, nawet gdyby ograniczyć się do ich głównych typów, stanowi osobne zagadnienie. Postawimy tę kwestię raczej od strony faktów obecnych w tekście, a nie od strony teoretycznych konstrukcji³⁰. Właściwe pytanie brzmi więc: jakie są elementy łączące Ap 13 z całością księgi? Jest to o tyle zasadne, że rozdział ten ma cechy osobnej jednostki i od nich właśnie zaczniemy.

Związek Ap 12,18 z 13,1³¹ jest widoczny przy najbardziej nawet pobieżnej lekturze, bowiem między tymi wersetami wyraźnie zarysowana jest ciągłość miejsca akcji: morze, a właściwie jego brzeg. W odróżnieniu od „jakby morza”, które pojawia się w Ap 4,6, by stać się jednym z elementów fantastycznego krajobrazu, w którym osadzona jest wizja tronu Bożego, mamy tu do czynienia z realnym, choć niezidentyfikowanym morzem rozumianym jako żywioł. Istnieje jednak istotna różnica między Ap 12,18 a 13,1, której nie możemy tu pominąć, mimo że wiele istotnych kwestii z nią związanych omówimy przy okazji związków intertekstualnych Ap 13 z Dn 7³². Morze w zakończeniu Ap 12 jest elementem dość zaskakującym. Choć w Ap 12,12 pojawia się ten termin, to ma on inną rolę i inne znaczenie. Dzieje się tak, ponieważ Ap 12,10b–12 to całość o pewnej odrębności literackiej: głos rozlegający się w niebie, gdzie morze wraz z ziemią jest meryzmem, opisującym całość tego, co jest pod niebem. Jest to więc pojęcie z zakresu swego rodzaju kosmologii Apokalipsy, podczas gdy w Ap 12,18 mamy do czynienia ze swoją geografiją tej księgi. Inaczej jest z Ap 13,1, gdzie „morze” jest istotnym składnikiem więzi między Ap 13 a Dn 7. Innym jest smok, który pojawia się w Ap 12,3.4.7(bis).9.13.16.17 (jest główną postacią Ap 12,13–18) oraz

³⁰ Felise Tavo, “The Structure of the Apocalypse. Re-examining a Perennial Problem,” *Novum Testamentum* 47, no. 1 (2005), 47–68, <https://doi.org/10.1163/1568536053602622>.

³¹ Augustyn Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Pismo Święte Nowego Testamentu w Dwunastu Tomach 12 (Poznań: Pallottinum, 1959), 213; Eduard Lohse, *Objawienie św. Jana: Komentarz*, trans. Tadeusz Wojak (Warszawa: Zwiastun, 1985), 96–97; Eugenio Corsini, *Apocalisse di Gesu Christo, secondo Giovanni* (Torino: Societa Editrice Internazionale, 2002), 246; Janusz Czerski, *Ap 4–13*, bk. 2 of *Apokalipsa Świętego Jana: Komentarz* (Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, 2019), 188–89; Peter S. Williamson, *Apokalipsa św. Jana*, trans. Aleksander Gomola (Poznań: W drodze, 2024), 234. Np. Robert W. Wall proponuje jeszcze obszerniejszą jednostkę (Ap 12,13–13,18), por. Robert W. Wall, *Revelation*, Understanding the Bible Commentary (Peabody, MA: Hendrickson; Carlisle: Paternoster Press, 1995), 166–67.

³² Zob. Wiriya Tipvarakankoon, *The Theme of Deception in the Book of Revelation: Bringing Early Christian and Contemporary Thai Cultures Into Dialogue* (Claremont, CA: Claremont Press, 2017), 107–20.

Ap 13,2.4.11 (poza tym jeszcze w 16,13 i 20,2). Smok ten, odgrywający rolę głównego przeciwnika Bożego planu, którego istotnym elementem jest Dziecię Niewiasty, w Ap 13 ukazany jest głównie jako mocodawca bestii, zarówno pierwszej (w. 2.4), jak i drugiej (w. 11). Związek między smokiem a bestią (tym razem w liczbie pojedynczej) kontynuowany jest w Ap 16,13. W Ap 20,2 smok znowu występuje sam, utożsamiony z Bożym przeciwnikiem, który od początku biblijnej narracji („wąż” z Rdz 3), zostaje definitywnie pokonany przez Bożego posłańca. Motyw smoka współpracującego z bestią wykracza więc poza Ap 13. Ta uwaga stawia nas wobec kwestii zakończenia rozdziału jako końca pewnej całości literackiej. Analizując ten aspekt możemy powiedzieć, że motyw smoka jest narzędziem stosowanym w ramach budowania ciągłości w Apokalipsie. Tego samego nie można jednak powiedzieć o bestiach. Co prawda rzeczownik *thērion* występuje także przed Ap 13 (zob. 6,8 i 11,7) oraz bardzo często po nim (20 razy)³³, jego rola w Ap 13 ma unikalne cechy. Bestie w Ap 13 są dwie, wyraźnie odróżnione od siebie, choć nie występują nigdzie wspólnie. Ich rozróżnienie zachodzi tylko przez opatrzenie bestii w Ap 13,11 przymiotnikiem „inna” (*allo thērion*) i przez przypisanie im różnych atrybutów i różnych działań. Znaczące dla Ap 13 jest jednak, że są dwie i różnią się od siebie. W tym sensie ich mnogość odróżnia je od pojedynczości w innych miejscach księgi. Co prawda w Ap 6,8 występuje wyrażenie *thēria tēs gēs* w liczbie mnogiej, ale nie ma ono związku z fantastycznymi zwierzętami, które pojawiają się w Ap 14–20. Podobna jest sytuacja *lectio varia* w Ap 18,2³⁴. W Ap 11,7 występuje bestia z otchłani (*to thērion to anabainon ek tēs abyssou*), podobnie jak bestia w Ap 17,8 (przy różnicy czasu, tu czas przyszły). Bestia w Ap 17,3.7.12.16 ma jednak dziesięć rogów³⁵, podobnie jak wychodząca z morza, a bestia z ziemi ma dwa rogi, ponieważ jest pseudo-Barankiem, jak to stwierdza się w tekście (Ap 13,11). Tak więc możemy powiedzieć, że w Apokalipsie występują bestie sklasyfikowane według miejsc pochodzenia. Dodatkowe kryterium stanowi liczba rogów oraz głów. Te dwa elementy traktujemy jako jedno kryterium, ponieważ występują w stałym związku: dziesięć rogów i siedem głów oraz dwa rogi i nieokreślona ilość głów. Możemy się tylko domyślać, że w tym ostatnim przypadku, skoro chodzi o upodobnienie do realistycznego wyobrażenia Baranka (różnego od tego co mówi Ap 5,6)³⁶, ma jedną głowę. W każdym razie nie jest to

³³ Ap 14,9.11; 15,2; 16,2.10.13; 17,3.7.8(bis).11.12.13.16.17; 18,2; 19,19.20; 20,4.10.

³⁴ Brak w 8 C P 046. 2030 i wersja ormiańska.

³⁵ Por. Dn 7,20. Zob. Ugo Vanni, *Apocalisse e Antico Testamento: una sinossi, pro manuscripto ad uso degli studenti* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1990), 155.

³⁶ W Ap 5,6 tematem centralnym jest status Baranka jako zabitego i żywego (por. David Mathewson, “Verbal Aspect in the Apocalypse of John: An Analysis of Revelation 5,”

informacja istotna z punktu widzenia narratora, skoro jej nie dostarcza odbiorcy. Z tych dwóch kryteriów powstaje więc siatka pozwalająca na wyodrębnienie dwóch obrazów: a) bestii o siedmiu głowach i dziesięciu rogach (Ap 13,1.2.3.4; 17,3.7.12 [wspomniane tylko rogi].13.16 [jak w Ap 17,12]). 17 i b) pseudo-Baranka (Ap 13,11.12[bis].14.15.17.18). Do pierwszej grupy można dołączyć Ap 17,8(bis), ponieważ odnosi się do Ap 17,7, gdzie liczba rogów i głów jest wspomniana wprost, oraz Ap 16,10 (motyw tronu bestii, por. Ap 13,2). Jak o tym była mowa powyżej, Ap 17,8 i 11,7 łączą się przez związek bestii z przepaścią (*abyssos*). Do drugiej grupy (pseudo-Baranek, bestia z ziemi) dołączyć natomiast możemy Ap 14,9.11; 15,2; 19,19–20; 20,4 (motyw obrazu bestii, por. Ap 13,15) oraz 16,2 (motyw obrazu bestii i jej znamienia, por. Ap 13,15.16). Felise Tavo sugeruje istnienie jednostki zbierającej wizje (Ap 12,1–14,20), które wiążą się między sobą także pod względem treści³⁷.

Po dokonaniu tego podziału pozostała grupa tekstów, których nie przyporządkowaliśmy do żadnej z dwóch grup: Ap 16,13; 20,10. W tych dwóch wersetach występuje *pseudoprofētēs*, który jest zawsze (Ap 16,13; 19,20; 20,10) powiązany z bestią. Należy więc zadać pytanie, czy pseudo-prorok i pseudo-Baranek³⁸ są ze sobą w związku znaczeniowym, co może służyć do identyfikacji bestii w tych trzech tekstach jako drugiej bestii przychodzącej z ziemi, mającej dwa rogi jak Baranek. By odpowiedź na to pytanie była czymś więcej niż połączeniem motywu podobieństwa do Baranka z bestią z ziemi, należy uwzględnić inny jeszcze fakt: bestia z morza dotknięta jest śmiercią. Jedna z jej głów jest *hōs esfagmenēn eis thanaton* („jakby zabita na śmierć”)³⁹, a następnie (Ap 13,3.12) mowa jest o uzdrowieniu tej śmiertelnej rany (w. 3: *hē plēgē tou thanatou autou etherapeuthē*, „rana jej śmiertelna została uzdrowiona”; w. 12: *etherapeuthē hē plēgē tou thanatou autou*, „została uzdrowiona jej śmiertelna rana”). Jest to zabieg upodobiący bestię z morza do Baranka, który jest jakby zabity (*ar-nion hestēkos hōs esfagmenon*, Ap 5,6, por. 5,9.12), tak jak Zmartwychwstały był martwy, ale ożył i żyje na wieki (*kai egenomēn nekros kai idou dzōn eimi eis*

Novum Testamentum 50, no. 1 [2008], 58–77, zwł. 70–71), co sprzyja nadaniu mu cech wychodzących poza obraz realistyczny.

³⁷ Tavo, „The Structure of the Apocalypse,” 47–68, zwł. 61. Treść tego artykułu przedrukowano w Felise Tavo, *Woman, Mother, and Bride: An Exegetical Investigation Into the “Ecclesial” Notions of the Apocalypse* (Leuven: Peeters, 2007), 25–45.

³⁸ Marek Karczewski, *Baranek w Apokalipsie św. Jana* (Olsztyn: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2016), 58–59.

³⁹ Przekład Biblii Tysiąclecia w wydaniach do 5. włącznie, Biblii Poznańskiej czy Biblii Edycji Świętego Pawła jest drastycznie nieprecyzyjny. Znacznie lepszy jest przekład Jakuba Wujka „jakoby na śmierć zabita”.

tous aiōnas tōn aiōnōn, Ap 1,18). Tak więc obydwie bestie, z morza i z ziemi, są imitacjami Baranka. Choć nie jest to stwierdzone wprost, to pierwsza z nich w większym jeszcze stopniu naśladuje niż druga, ponieważ doświadczenie śmierci i powrotu do życia to podobieństwo rzeczywiste, zaś „dwurożność” bestii z ziemi nie stanowi zakorzenionego w tekście podobieństwa do Baranka. Obydwie bestie są więc pseudo-Barankiem. Jest to stwierdzenie istotne w kontekście zapowiadanej analizy grupy tekstów o bestii, której zaliczenie do pierwszego lub drugiego typu jest trudne. Możemy więc odrzucić interpretacje „bestii z morza” jako związanej jednoznacznie z Imperium Rzymskim i jego tyranią, uznając je za dalece niewystarczające, przenoszące motyw oszustwa (*deception*) na „bestię z ziemi” w Ap 13,11–18 i postać nierządnicy (Ap 17–18)⁴⁰. Można natomiast uznać za wspierającą syntetyczne spojrzenie na motyw bestii w Apokalipsie argumentację opartą na analizie mitologii związanej z małoazjatyckim kultem cesarskim przeprowadzoną przez Stevena J. Friesena⁴¹. Także Alexandria Frisch uważa, że dwie bestie zostają podporządkowane jednemu, syntetycznemu obrazowi już w Dn 7⁴². Teraz można przejść do realizacji tego zapowiadanego kroku przy założeniu kolejności występowania tych fragmentów w planie Apokalipsy.

W Ap 16,13 występują łącznie trzy postacie: smok, bestia i pseudo-prorok⁴³. Okazuje się, że z ich wnętrza wychodzą takie same trzy duchy nieczyste porównane do żab. Klęska żab (Wj 7,27–8,9) określona jest w Ps 78,45 jako niszcząca, prowadząca do ruiny (*wattašhîtem*). Nie tłumaczy tego stwierdzenie, że to

⁴⁰ Przykładem takiego uproszczenia może być Tipvarakankoon, *The Theme of Deception in the Book of Revelation*, 151–92, 194–95.

⁴¹ Steven J. Friesen, „Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13,” *Journal of Biblical Literature* 123, no. 2 (2004), 281–313, <https://doi.org/10.2307/3267946>, por. Steven J. Scherrer, „Signs and Wonders in the Imperial Cult: A New Look at a Roman Religious Institution in the Light of Rev 13:13–15,” *Journal of Biblical Literature* 103, no. 4 (1984), 599–610, <https://doi.org/10.2307/3260470>, a za nim np. Christopher R. Smith, „The Structure of the Book of Revelation in Light of Apocalyptic Literary Conventions,” *Novum Testamentum* 36, no. 4 (1994), 373–93, zwł. 391, <https://doi.org/10.1163/156853694x00247>. Zob. też Paul Henry Yeates, „Blaspheming Heaven: Revelation 13:4–8 and the Competition for Heaven in Roman Imperial Ideology and the Visions of John,” *Novum Testamentum* 59, no. 1 (2017), 31–51, <https://doi.org/10.1163/15685365-12341554>.

⁴² Alexandria Frisch, „The Four (Animal) Kingdoms: Understanding Empires as Beastly Bodies,” in *Four Kingdom Motifs before and beyond the Book of Daniel*, ed. Andrew Perrin and Loren T. Stuckenbruck (Leiden: Brill, 2020), 56–80, zwł. 74, https://doi.org/10.1163/9789004443280_005.

⁴³ Postać smoka bywa zaniedbywana (np. Giancarlo Biguzzi, „A Figurative and Narrative Language Grammar of Revelation,” *Novum Testamentum* 45, no. 4 [2003], 382–402, zwł. 384–85), podczas gdy pełni rolę zwornika dla całego wątku.

parodia sądu (*giudizio da burla*) w duchu Mdr 12⁴⁴. Księga Mądrości nawiązuje do plagi żab, ale w sposób dość niezobowiązujący, jako do wspomnienia, które uświadamia niefrasobliwym synom Izraela potęgę Boga (Mdr 19,10). W Ps 105,30 również nie ma tego dramatycznego tonu w aluzji do plagi żab. Warto tu przytoczyć wczesnochrześcijańską symbolikę żaby wydedukowaną z dekoracji oliwnych lampek koptyjskich, na których żaba przedstawiona jest wraz z barankiem i napisem EGO EIMI ANASTAS[I]S („ja [jestem] zmartwychwstaniem”)⁴⁵. Czy można pójść tym tropem i widzieć w owych żabach parodię zmartwychwstania, jakim obdarza Baranek tych, którzy dochowali Mu wierności (Ap 20,5–6)? To odwrócenie cech Baranka dobrze wpisywałoby się w strategię budowania obrazu bestii (w liczbie pojedynczej, bez rozróżniania dwóch jej obrazów, jak wykazaliśmy powyżej). W Ap 20,10 bestia i pseudo-prorok występują ponownie w triadzie. Tym razem dopełnia jej zwodziciel diabeł (*hō diabolos ho planōn*). Związek diabła ze smokiem (por. Ap 12,9) uzasadnia uznanie tej triady za identyczną z omówioną powyżej⁴⁶. Można więc w tym wersecie widzieć zamknięcie wątku parodii Baranka, ostateczną eliminację podmiotów wrogich Barankowi. Paweł Podeszwa słusznie zwraca uwagę, że jako ostateczny zwycięzcą Bestii jest przedstawiany w różny sposób Jezus Chrystus (Baranek, Jeździec na białym koniu)⁴⁷, co potwierdza związek na zasadzie kontrastu między Barankiem a Bestią.

Podsumowując przeprowadzoną analizę motywu dwóch bestii, możemy stwierdzić, że nie jest on wyróżnikiem Ap 13 ani nie wyznacza końca tej jednostki. W zasadzie w Apokalipsie mamy do czynienia z jedną bestią, która pełni określoną rolę i występuje w księdze już od Ap 11,7 oraz w Ap 16–20. Czy jest więc coś, co wyznacza koniec Ap 13? Czy możemy mówić, że jakkolwiek poziom jednostki kończy się wraz z Ap 13,18? Zakończenie tego rozdziału jest dość specyficzne, ponieważ opiera się na zagadce liczbowej (Ap 13,17–18). Jest to zagadka powiązana z Ap 17,7–18, a więc z rozwiązaniem tajemnicy kobiety i niosącej ją bestii,

⁴⁴ Luis Alonso Schökel and Cecilia Carniti, *I Salmi*, trans. Antonio Nepi, vol. 2 (Roma: Borla, 1993), 107.

⁴⁵ Dorothea Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, ed. and trans. Wanda Zakrzewska, Paweł Pachciarek, and Ryszard Turzyński (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2001), 310–11; Stanisław Kobielus, *Bestiariusz chrześcijański: Zwierzęta w symbolice i interpretacji: starożytność i średniowiecze* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2002), 352 i il. 275.

⁴⁶ Związki tych obrazów dostrzega np. Marek Karczewski, *Szatan w Apokalipsie św. Jana* (Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2013), 18; Barbara Barylak, *Niewiasta z Ap 12 jako obraz Kościoła pielgrzymującego i prześladowanego* (Kraków: Serafin, 2022), 320.

⁴⁷ Paweł Podeszwa, “Il simbolismo della cifra dieci nell’Apocalisse di San Giovanni,” *Biblica et Patristica Thoruniensia* 5 (2012), 85–101, zwł. 95–96, <https://doi.org/10.12775/bpth.2012.004>.

mającej siedem głów i dziesięć rogów (*to mystētion tēs gynaiikos kai tou thēriou tou bastadzontos autēn tou echontos tas hepta kefalas kai ta deka kerata*). W tym passusie pojawia się bestia z jej atrybutami (bliższa bestii z morza, por. Ap 13,1, niż bestii z ziemi, por. Ap 13,11, a więc pseudo-Barankowi). Ten stosunkowo długi fragment ma charakter objaśnienia danego przez anioła – interpretatora i obejmuje cały blok motywów, ponieważ poza bestią pojawia się tam jeszcze kobieta, która jest motywem dominującym. W rozwiązaniu tym kluczową rolę odgrywa zapowiedź zwycięstwa Baranka i wiernych Mu (Ap 17,14). W Ap 13,7 bestia z morza przedstawiona jest jako zwycięska w walce ze świętymi, a więc wiernymi Barankowi. Jest to kontynuacja idei czasowego – jak to może wynikać z Ap 13,5 (42 miesiące) i jak okaże się w dalszym ciągu księgi – zwycięstwa bestii⁴⁸, o którym mowa w Ap 11,7. Bestia pokonuje wiernych Barankowi, ale nigdy Jego samego. Włączenie się Baranka w tę eschatologiczną walkę przechyla szalę ostatecznego zwycięstwa na stronę Baranka, relatywizuje zaś zwycięstwo bestii. Zwycięstwo w Apokalipsie to domena, prawie że atrybut Baranka (Ap 5,5; 6,2⁴⁹; 17,14)⁵⁰. Ma ono swój wymiar sądowy, który ściśle powiązany jest z militarnym⁵¹. Motyw walki Baranka z bestią i jej wynik są więc ukazane jako rozwijające się w Apokalipsie. Podobnie rozwojowy charakter ma kwestia identyfikacji bestii, która jest oparta na rozumie czytelnika (*nous*), objawiający się w liczeniu (*psēfisatō*). Nerozwiązywalność zagadek liczbowych związanych z liczeniem i ich związek z fałszywym prorocstwem w Apokalipsie można uznać za dowiedzione⁵². W historii interpretacji Ap 13,18 liczba bestii (666, 616, 665)⁵³ jest przedmiotem

⁴⁸ Carol J. Rotz, "The Remedy for Vengeance: Blood in the Apocalypse," in *Listening Again to the Text New Testament Studies in Honor of George Lyons*, ed. Richard P. Thompson, Claremont Studies in New Testament and Christian Origins (Claremont, CA: Claremont Press, 2021), 153–70, zwł. 161.

⁴⁹ Interpretacja jeźdźca na białym koniu jako postaci obrazującej zwycięskiego Chrystusa, zob. Waldemar Linke, "Jeźdźcy Apokalipsy: siła zła czy dobra?," *Katecheta* 58, no. 5 (2014), 66–71.

⁵⁰ Piotr Krupa, *Zwycięzający w siedmiu listach Apokalipsy św. Jana* (Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2021), 266.

⁵¹ Waldemar Linke, *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie według św. Jana* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2005), 107–9; Dariusz Kotecki, *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*, Scripta Theologica Thoruniensia 27 (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013), 426.

⁵² Waldemar Linke, "Biały kamyk" (Ap 2,17b) a koncepcja mądrości i/lub fałszywego prorocstwa w Apokalipsie," *Warszawskie Studia Teologiczne* 14 (2001), 49–63.

⁵³ Wersję tekstu z liczebnikiem 616 znajdziemy w papirusie p115 (*P. Oxyrhynchus* 4499) z Oxfordu z III w., 665 występuje w majuskułowym kodeksie z XI w. przechowywanym w Bibliotece Narodowej w Paryżu (Coislin Gr. 18), który dla krytyki tekstu Apokalipsy ma duże znaczenie; por. Kurt Aland and Barbara Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual*

wielu hipotez mających pomóc w identyfikacji bestii⁵⁴, którym daleko do bycia rozstrzygającymi. Niepowodzenia dotyczące identyfikacji wiążą się zwłaszcza z trudnością odpowiedzi na pytanie, czym jest uleczenie śmiertelnej rany bestii (Ap 13,3)⁵⁵, jeśli nie jest to parodia zmartwychwstania Jezusa-Baranka. Wiązanie (często wymuszone) Apokalipsy z bieżącą (względem czasów powstania tej księgi Nowego Testamentu) historią nie ma solidnych podstaw. O wiele mocniejsze są więzy wewnątrz tekstu Apokalipsy (intratekstualne) i one też wiele objaśniają. Bestia w Ap 17,11 zidentyfikowana jest jako ósmy król. Jest to o tyle trudne do egzegezy, że w Ap 17,9.10 podane są dwa alternatywne sposoby interpretacji siedmiu głów bestii (odpowiednio: góry i królowie), a w opozycji do obydwu tych rozwiązań stoi wzmianka o ósmym elemencie⁵⁶. Poza tym interpretacja się zapętla, ponieważ bestia jest ósmym królem, a więc ósmym elementem samej siebie. Ósma głowa siedmiogłowej bestii jest więc obrazem całkowitego zamieszania. Musimy też pamiętać, że liczba królów nie wyczerpuje się w owej siódemce/ósemce, ale obejmuje jeszcze grupę nieidentyfikowanych i niezindywidualizowanych królów, którzy będą walczyć z Barankiem i zostaną przez Niego pokonani (Ap 17,12–14). Tak więc również wyjaśnienie, do którego potrzeba rozumu, w Ap 17,7 jest ślepą uliczką semantyczną, podobnie jak Ap 13,17–18. Wiedza i efekt obliczania to pseudo-wiedza o ujemnym walorze znaczeniowym. Po jej otrzymaniu wiemy mniej, niż mogłoby się nam wydawać, że wiemy przedtem. Z tej rozumowo nabytej wiedzy nie płynie zrozumienie. Edmondo Lupieri zauważa, że interpretacja liczby bestii jako wskazującej jednego króla jest reduktywna, a ton tekstu jest ogólny i jego odniesienia mają zakres kosmiczny⁵⁷. Jest to uwaga dająca interpretacji Ap 13,18 inny od proponowanego w tym artykule kierunek, ale wskazuje jałowość dywagacji mających na celu prostą identyfikację desygnatu „liczby bestii”.

Tak więc charakterystyczny na pierwszy rzut oka fragment (Ap 13,17–18) trudno uznać za mocne kryterium pozwalające na wyodrębnienie Ap 13 jako

Criticism, trans. Erroll F. Rhodes (Grand Rapids, MI: Eerdmans; Leiden: Brill, 1987), 135 (pod nr 2344).

⁵⁴ Edmondo Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni* (Milano: Fondazione Lorenzo Valla. Arnoldo Mondadori Editore, 1999), 214–19; Adam Łukaszewicz, *ARITHMOS THĒRIOU. Uwagi o Apk 13,18* (Warszawa: Uniwersytet Warszawski. Instytut Archeologii – Zakład Papirologii, 2002), 17–31; autorska interpretacja Łukaszewicza (Wespazjan-Trajan jako bestia), zob. Łukaszewicz, 62–65.

⁵⁵ Historia interpretacji tego wątku, zob. Judith L. Kovacs and Christopher Rowland, *Revelation* (Oxford: Blackwell, 2004), 155–56.

⁵⁶ Giancarlo Biguzzi (*L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Studi biblici 143 [Brescia: Paideia, 2004], 138) słusznie odrzuca hipotezę niedbałości matematycznej w Apokalipsie.

⁵⁷ Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, 219.

całości literackiej. Jest to raczej odsyłacz do dalszego ciągu wątku pozornego objawienia imienia bestii. Dopiero początek następnego rozdziału (Ap 14,1) i zmiana scenerii (góra Syjon) sygnalizują, że zaczyna się nowa jednostka. Ta z kolei nawiązuje do Ap 7,1–8 i wizji tłumy zbawionych z Izraela i z narodów. Jest to raczej słaba cezura kończąca jednostkę Ap 13,1–18 i odpowiada jej randze. Ta bowiem jest częścią wielkiego znaku (Ap 12,1–15,4)⁵⁸, jego części ukazującej szczyt potęgi mocy zła: zwycięstwo bestii. Meryzm morza i ziemi obecny w Ap 12,12 zostaje rozwinięty w Ap 13, gdzie nadaje on strukturę rozdziałowi. W tym sensie Ap 12 przygotowuje rozdział następny i jest z nim organicznie związany⁵⁹. Narracja o eschatologicznym konflikcie ujawnia różnicę między imieniem Boga oraz imieniem bestii. To pierwsze jest objawione wirtualnemu zwycięscy (Ap 3,12), podczas gdy drugie pozostaje niedającą się rozwikłać zagadką, z którą można mierzyć się tylko przy pomocy rozumu. Cześć imienia Boga, której czynnie przeciwstawia się bestia bluźniąca imieniu Boga⁶⁰, jest więc dana (objawiona) zwycięscy przez samego Boga, podczas gdy zagadkowy charakter imienia bestii jest oznaką jej przynależności do strefy zła.

W tym kontekście uwagę czytelnika przyciąga kwestia bluźnienia imieniu Boga (Ap 13,6) i imienia bestii, które jest ukryte, ale zarazem powszechnie znane, ponieważ naniesione w formie piętna (*charagma*, por. też Ap 14,11; 15,2) na prawą rękę lub czoło każdego. Imię w postaci zaszyfrowanej, liczbowej. Liczba imienia bestii przedstawiona jest w Ap 15,2 jako potęga wroga Bogu, ale pokonana przez lud wyzwolony przez Baranka jako nowego Mojżesza. Jest to „odwrócona”, sparodiowana sytuacja, w której wizjoner widzi 144 000 opieczętowanych idących za Barankiem (Ap 7,4). Można więc powiedzieć, że w Ap 13 elementem strukturującym nie są obrazy dwóch bestii ani dwudzielny obraz jednej bestii, ale skontrastowane ze sobą dwa odniesienia do imienia: Bożego i bestii. Przy czym tylko to pierwsze jest dane czytelnikowi (objawione).

Jeżeli dwie bestie z Ap 13 nie wchodzi w narracyjną interakcję, która tworzyłaby znaczącą strukturę ze wszystkimi jej konsekwencjami, to jaka jest racja ich istnienia w tekście, a więc w bycie intencjonalnym. Mówiąc wprost: po co

⁵⁸ W Ap 15,5 powraca motyw otwarcia świątyni w niebie (por. Ap 11,19). Za wielki znak uznajemy więc to, co znajduje się między wzmiankami tego otwarcia. Nie wydaje się słuszne ograniczanie wielkiego znaku do Ap 12,1–2, jak czyni to np. Robert L. Thomas, *Revelation 8–22: An Exegetical Commentary* (Chicago: Moody Press, 1995), 119, ponieważ kobieta jest bohaterką także w części formalnie ukazanej jako „inny znak” (Ap 12,3).

⁵⁹ Łukaszewicz, *ARITHMOS THĒRIOU*, 11–13.

⁶⁰ Paweł Podeszwa, *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia i martyria Iisou w Apokalipsie Św. Jana*, *Studia i Materiały* 142 (Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 2011), 281.

autor chciał tych dwóch quasi-postaci swego quasi-opowiadania? Odpowiedź tkwi w sposobie opowiadania o nich, który jest różny dla bestii z morza i dla bestii z ziemi.

Sposób prezentacji bestii w Ap 13

Dwudzielność Ap 13 to efekt zastosowania dwóch technik budowania opisu i/ lub opowiadania. Kryterium rozróżnienia tych technik jest obecność związków inter- i intratekstowych w Ap 13. Intertekstualność jest cechą, którą zauważono i opisano (nawet jeśli bez typowego dla teoretyków intertekstualizmu żargonu) w odniesieniu do Dn 7⁶¹. Sam wybór terminu *to thērion* wart jest chwili uwagi. W Ap 6,8, gdy pojawia się on po raz pierwszy w księdze, występuje w liczbie mnogiej i oznacza „zwierzęta”. Dodatkowe określenie („ziemskie”) wiąże go z obszarem znaczeniowym, który możemy uznać za realistyczny (dzikie zwierzęta mogły być przyczyną śmierci w realnym świecie). Choć groźne, *thēria* w Ap 6,8 są zwierzętami i są rzeczywiste. O postaci z Ap 11,7 nie możemy powiedzieć, że jest częścią rzeczywistego ekosystemu, o czym świadczy jej pochodzenie ze świata podziemnego. Ta postać przynależy do sfery chthonicznej. Aramejskie słowo *ḥēwān* (l. poj. *ḥēwā*) jest odpowiednikiem hebrajskiego *ḥajjā* oznaczającego istotę żyjącą, żywą, zwierzę, np. w Ez 1,5. Tam też ukazują się wizjonerowi cztery „istoty żywe” (*‘arba’ ḥajjôt*), które w toku opisu okazują się być atrybutami i otoczeniem chwały Boga (np. Ez 10,4). Mają one swoje zwierzęce komponenty (Ez 1,7–8: kopyta, skrzydła). W Apokalipsie zostały one włączone w wizję tronu Bożego (4,7–8) i zachowują pozytywny charakter jako uczestnicy liturgii w niebie (poza Ap 4–5 w: 7,11; 14,3; 15,7; 19,4). Rozróżnienie czterech istot żywych, inspirowanych Księgą Ezechiela, o pozytywnym charakterze, związanych z chwałą Boga, i czterech bestii z Dn 7, niszczycielskich i wrogich, nie powstało w Apokalipsie na płaszczyźnie leksykalnej, ale w interpretacji tego słownictwa w LXX oraz w wykorzystaniu (już tak zróżnicowanych?) motywów w nowotestamentowej apokalipsie. Bestia w Ap 11,6 scharakteryzowana jest tylko przez miejsce, z którego wychodzi: *abyssos*, które nie ma niczego wspólnego z bestiami z Dn 7. Dopiero rzutowanie wiedzy dostarczanej czytelnikowi przez narratora w Ap 13 sprawia, że Ap 11,7 może być odczytane jako (bardzo dalekie i zapośredniczone) nawiązanie do Dn 7. Ten przypadek dostarcza nam okazji do zaobserwowania, jak w Ap budowane są

⁶¹ Marek Parchem, *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 26 (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2008), 439–44.

więzi intertekstualne o charakterze wewnątrzbiblijnym. W Ap 14,9 nie są one silniejsze, ale czytelnik ma już gotowy zestaw skojarzeń wypracowanych w Ap 13, co czyni je łatwiejszymi do odczytania i bardziej oczywistymi. Dynamizm lektury jest więc wpisany w rozwój Objawienia w sposób, w którym władze poznawcze i przeżycia estetyczne budują *capacitas* podmiotu ludzkiego do zrozumienia obrazu językowego (metafory językowej) i literackiego, będącego wehikułem rozumienia Objawienia.

Bestia z morza (Ap 13,2) ma cechy pantery, niedźwiedzia (łapy) i lwa (paszcza). W sposób bardzo wyraźny przypomina to obraz trzech bestii z Dn 7,4–6⁶², które wychodzą z morza (Dn 7,2–3). Bestia z Apokalipsy jest kumulacją elementów, które występują u trzech bestii z Księgi Daniela. Nie są to opisy podobne do siebie w szczegółach. O powstaniu między nimi relacji intertekstualnej decyduje odwołanie się w obydwóch tekstach do tej samej listy zwierząt: lew, niedźwiedź, pantera w Dn 7,4–6); pantera, niedźwiedź, lew w Ap 13,2. Nie mają swego odpowiednika w Ap 13,2 orzeł i motyw skrzydeł występujące w Dn 7,4.6. Bestia z morza w Ap 13,2 ma też 10 rogów, czyli atrybut bestii w Dn 7,7.20, czyli czwartej, niemającej żadnego odniesienia zwierzęcego. Bestia z morza w Apokalipsie reasumuje więc cały motyw bestii (wszystkie cztery bestie) z Dn 7. Koester czyni ciekawą uwagę, która na dwie bestie w Ap 13 każe patrzeć jako na dynamiczny, ale cechujący się ciągłością obraz. Siedem głów bestii z morza jest, w jego przekonaniu, sumą głów czterech bestii z Dn 7,2–8⁶³. Ten kierunek interpretacji bestii z morza wzmacniają jeszcze inne elementy: pokonanie świętych w Dn 7,21 i w Ap 13,7; bluźnienie Bogu w Dn 7,25 i w Ap 13,6. Tak więc Ap 13,2 odnosi się przede wszystkim do czwartej bestii z Księgi Daniela, ponieważ z nią ma najwięcej podobieństw.

Z tego systemu związków między tekstami wyłączony jest fragment Dn 7,9–18, co nie oznacza, że autor Apokalipsy (jakkolwiek go rozumiemy: jako osobę, kolektyw czy konstrukt teoretycznoliteracki) ignoruje ten *passus*, ponieważ opisy postaci Starowiecznego i jakby Syna Człowieczego zostały wykorzystane w Ap 1,12–14 i w Ap 4–5⁶⁴. W Ap 13 ten element został zastąpiony parodią

⁶² John J. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, ed. Frank Moore Cross, Hermenia (Minneapolis, MN: Fortress, 1993), 297–98; John Goldingay, *Daniel* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 1996), 160–61.

⁶³ Koester, *Revelation*, 569. Zob. Craig R. Koester, "The Image of the Beast from the Land (Rev 13, 11–18): A Study in Incongruity," in *New Perspectives on the Book of Revelation*, ed. Adela Yarbro Collins, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 291 (Leuven: Peeters, 2017), 333–52.

⁶⁴ Gregory K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, Journal for the Study of the New Testament 166 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 88–89.

Baranka. To właśnie wydobycie elementów owej parodii jest wyróżnikiem Ap 13 i miejscem, gdzie jest ona najpełniej wyartykułowana. Beale, analizując powiązania między Dn 7 a Apokalipsą, stwierdza, że Baranek z Apokalipsy jest „obrazem zastępczym” (*substitute image*) Syna Człowieczego⁶⁵. Odzwierciedla to istotną cechę Dn 7: „kontrast zachodzący pomiędzy bestiami wychodzącymi z morza a postacią jakby Syna Człowieczego”⁶⁶. Podobny kontrast występuje w Apokalipsie, a podmiotami tego przeciwstawienia przechodzącego w konflikt są z jednej strony bestie z morza i z ziemi, które redukują się do jednej bestii podporządkowanej smokowi, a będącej pseudo-Barankiem, a z drugiej sam Baranek. W Ap 13 przedstawienie obydwu bestii służy do zbudowania figury pseudo-Baranka. Dzięki niej w tym obrazie podzielonym (przynajmniej na poziomie powierzchniowych struktur) na dwa panele obecny jest też (choćby nawet pośrednio) Baranek, jakby Syn Człowieczy, Jezus Chrystus zabity, zmarłychwstały, żyjący na wieki i zwyciężski w ostatecznym boju ze złem.

Co jest Objawieniem i czym jest Objawienie w Ap 13? Próba podsumowania

W Ap 13 nie ma zupełnie terminologii związanej z królowaniem, jest tylko sędowo-militarna⁶⁷. Jest to charakterystyczne, ponieważ związek bestii z królami ziemi jest ważnym motywem w Ap 17–19. Jezus-Słowo Boże występuje jako król nad królami i pan nad panami (*Basileus basileōn kai kyrios kyriōn*) w Ap 19,16b. Bestia, czyli pseudo-Baranek, reprezentuje koalicję podmiotów toczących walkę przeciw Barankowi (Ap 16,13–14, por. 17,2–3) i wspólnie ponoszących klęskę (Ap 19,19, por. 15,2–3). Ostateczny wynik eschatologicznego zmagania ma swe osadzenie w zarysowaniu eschatologicznego przeciwnika. Jednak to nie bestia, pseudo-Baranek jest treścią objawienia, czyli apokalipsy, ale Baranek zasiadający na tronie, jedyny godny dokonać objawienia treści zwoju apokalipsy (Ap 5,1–3).

⁶⁵ Beale, 348.

⁶⁶ Parchem, *Księga Daniela*, 434; por. też 435.

⁶⁷ Choć w Ap 13,7 pojawia się wyrażenie *eksousia epi pasan fylēn kai laon kai glōssan kai ethnos* („władza nad każdym plemieniem, i ludem, i językiem, i narodem”). Marian Gołębiowski (*Apokalipsa Jana: Komentarz filologiczno-biblijny* [Wrocław: Wydawnictwo I-BiS, 2022], 168) wskazuje, że ma ona charakter istotniejszy niż polityczny. Jest to wyraźne odejście od jednostronnie politycznych interpretacji Ap 13, której przykładem może być opinia Alfreda Läpple’a (*L’Apocalisse: Un libro vivo per il cristiano di oggi*, 2nd ed., trans. Edoardo Martinelli, Parola e liturgia 7 [Roma: Edizioni Paoline, 1980], 155), że skoro Dn 7 zawiera dokładnie określoną co do przedmiotu inwektywę polityczną, to i w Ap 13 taka inwektywa musi być obecna.

Objawienie zawartości zwoju jest czymś więcej niż treścią komunikowaną przez Boga, ale wiąże się z kondycją tych, którzy z Barankiem są związani na mocy skutków Jego ofiary, działania Jego przelanej krwi (Ap 5,9b–10). W Ap 5,10a powraca cytat z Wj 19,6, który pojawił się w Ap 1,6 jako sposób powiązania paschalnego dzieła Chrystusa z historią zbawienia Starego Testamentu. Podobną rolę Wj 19,6 pełni w 1 P 2,9, gdzie definiuje Kościół (nowy Izrael), co dopełnia zapowiedź nadziei zbawienia dla pogan (1 P 2,10; por. Oz 1,6.8–9; 2,3.25). Sam Chrystus w 1 P 2,6–8 jest przedstawiony jako spełnienie serii przepowiedni prorockich (Iz 28,16; Ps 118,22; Iz 8,14–15; tematem łączącym elementy zbioru testimoniów czyli *florilegium*⁶⁸ jest obraz kamienia). Tekst stosowany przez chrześcijan, aby zdefiniować naturę i rolę Kościoła, jest w Apokalipsie użyty także w celu uwypuklenia ciągłości działania Boga w dziele zbawienia oraz równości statusu Boga i Jezusa Chrystusa. W Pierwszym Liście św. Piotra Jezus Chrystus jest raczej dziełem zbawczym Boga⁶⁹ niż Zbawicielem, a królewski lud kapłański opisany jest jako dom Chrystusa zbudowany na Nim jako kamieniu węgielnym lub Jego rodzina⁷⁰. W Ap 1,16; 5,10a Jezus jest wykonawcą dzieła zbawczego, którego efektem jest z kolei ukonstytuowanie świętej społeczności. Jezus komunikuje więc Kościołowi zbawienie przez dzieło, którego dokonał. Jezus apokaliptyczny, a więc objawiający, jest Jezusem dziejącym się, żywym. Dzieje się On w miarę rozwoju dramatu objawieniowego, którym jest Apokalipsa. On wypełnia Pisma (czynnie) i jest to inna rola niż wynikająca z formuły wypełnienia, np. w Ewangelii Mateusza⁷¹, gdzie Pisma wypełniają się na Jezusie. Objawieniem w Ap 13 jest zwycięstwo Chrystusa Baranka i zbawienie tych,

⁶⁸ George J. Brooke, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context*, Journal for the Study of the Old Testament 29 (Sheffield: JSOT, 1985), 83; Florentino García Martínez and Julio Treballe Barrera, *Los hombres de Qumrán: Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, 2nd ed. (Madrid: Trotta, 1997), 136; Piotr Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Biblioteka Zwojów 7 (Kraków: The Enigma Press, 2000), 154–56; Witold Józef Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, 2nd ed. (Warszawa: Książka i Wiedza, 2001), 341–47; George J. Brooke, “Florilegia,” in *Słownik hermeneutyki biblijnej*, ed. R. J. Coggins and J. L. Houlden, trans. Bogusław Widła, Prymasowska Seria Biblijna (Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2005), 219–22.

⁶⁹ Feliks Gryglewicz, *Listy katolickie*, Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 Tomach 11 (Poznań: Pallottinum, 1959), 200–201; Stanisław Hałas, *Pierwszy List św. Piotra*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 17 (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2007), 155–57.

⁷⁰ Wiesław Alicki, *Duch Chrystusa (1P 1, 11): Pneumatologia chrystocentryczna w Pierwszym Liście św. Piotra* (Kraków: Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów, 2003), 145–47.

⁷¹ Wojciech Michniewicz, “‘A stało się to wszystko, aby się wypełniły Pisma’ czyli o tzw. formułach wypełnienia u Mt 26,47–57 cz. 2,” *Studia Teologiczne Białystok, Drohiczyń Łomża* 19 (2001), 23–42, zwł. 23–31 (z przeglądem bibliograficznym); Jan Klinkowski,

którzy za Nim idą. Choć wprost w samym tym rozdziale obecne jest stwierdzenie, że to bestia odnosi zwycięstwo nad wierzącymi w Chrystusa (Ap 13,7), to jednak spojrzenie na całość księgi Objawienia daje nam obraz, który relatywizuje, a nawet unieważnia to zwycięstwo. Objawienie kształtuje się na poziomie wyższym niż perykopa. Przedmiotem egzegezy zaś jest Logos – chrystologiczny sens Objawienia, a nie tekst. Ten pozostaje przedmiotem lektury pozwalającej czytelnikowi wejść w dynamikę rozwijania się dramatu Objawienia, które przychodzi do czytelnika nie tylko jako przesłanie do przyjęcia, ale przede wszystkim jako twórcze doświadczenie Chrystusa Zbawiciela.

W podsumowaniu naszych rozważań warto wrócić do tych tekstów, od których zaczęliśmy. W Apokalipsie dostrzegliśmy bowiem intuicję, którą *expressis verbis* wyraził Quodvultdeus (czy też inny autor) w traktacie *De promissionibus*. Proroctwo odczytywane jest przez autora Apokalipsy jako aktualne, ponieważ uczestniczymy w jego dzianiu się na sposób wypełnienia. To, co objawione nie zamyka się w tekście, ale w jego chrystologicznej realizacji. Jeśli chodzi zaś o polskiego reformacyjnego poetę i kaznodzieję, to odczytał on trafnie fakt istnienia przestrzeni między opowiedzianym a objawionym. Te dwa dawne teksty mogą dziś być ważnymi punktami odniesienia zarówno dla opisu relacji między Objawieniem a Pismem Świętym, jak i dla szukania podstaw egzegezy teologicznej. W tym pierwszym zakresie Objawienie ukazuje się jako czynnik nadający Pismu charakter spójnego komunikatu rozwijającego się w historycznym procesie. Komunikat ten, ześrodkowany w Jezusie Chrystusie, wcielonym Logosie, jest głównym punktem odniesienia dla jakiegokolwiek fragmentu, wątku lub motywu biblijnego⁷².

Bibliografia

- Aland, Kurt, and Barbara Aland. *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. Translated by Erroll F. Rhodes. Grand Rapids, MI: Eerdmans; Leiden: Brill, 1987.
- Alicki, Wiesław. *Duch Chrystusa (1P 1, 11): Pneumatologia chrystocentryczna w Pierwszym Liście św. Piotra*. Kraków: Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów, 2003.
- Alonso Schökel, Luis, and Cecilia Carniti. *I Salmi*. Translated by Antonio Nepi. Vol. 2. Roma: Borla, 1993.

“‘Mała Torą’ – starotestamentalne tło Ewangelii Dzieciństwa (Mt 1,18–2,23),” *Perspectiva* 6, no. 1 (2007), 62–89.

⁷² Waldemar Linke, “*Verbum abbreviatum i silentium Dei* u Benedykta XVI a przedmiot i metoda egzegezy biblijnej,” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 32, no. 1 (2024), 5–64, zvl. 52–54, <https://doi.org/10.52097/wpt.8471>.

- Aune, David Edward. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983.
- Aune, David Edward. *Revelation 1–5*. Word Biblical Commentary, 52A. Nashville, TN: Nelson, 1997.
- Barylak, Barbara. *Niewiasta z Ap 12 jako obraz Kościoła pielgrzymującego i prześladowanego*. Kraków: Serafin, 2022.
- Bauckham, Richard. *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
- Bauckham, Richard. *La teologia dell'Apocalisse*. Translated by Paolo Bernardini and Enzo Perrera. Teologia del Nuovo Testamento 12. Brescia: Paideia Editrice, 1994.
- Bauckham, Richard. *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993.
- Beale, Gregory K. *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans; Carlisle: Paternoster Press, 1999.
- Beale, Gregory K. *John's Use of the Old Testament in Revelation*. Journal for the Study of the New Testament 166. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Biguzzi, Giancarlo. *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento*. Libri Biblici. Nuovo Testamento 20. Milano: Paoline, 2005.
- Biguzzi, Giancarlo. *L'Apocalisse e i suoi enigmi*. Studi biblici 143. Brescia: Paideia, 2004.
- Biguzzi, Giancarlo. "A Figurative and Narrative Language Grammar of Revelation." *Novum Testamentum* 45, no. 4 (2003): 382–402.
- Brooke, George J. *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context*. Journal for the Study of the Old Testament 29. Sheffield: JSOT, 1985.
- Brooke, George J. "Florilegia." In *Słownik hermeneutyki biblijnej*, edited by R. J. Coggins and J. L. Houlden, translated by Bogusław Widła, 219–22. Prymasowska Seria Biblijna. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2005.
- Collins, John J. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*. Edited by Frank Moore Cross. Hermeneia. Minneapolis, MN: Fortress, 1993.
- Corsini, Eugenio. *Apocalisse di Gesu Christo, secondo Giovanni*. Torino: Societa Editrice Internazionale, 2002.
- Czajkowski, Michał. "Ostatnie prorocstwo (Apokalipsa)." In *Ewangelia św. Jana, Listy Powołujące, Apokalipsa*, edited by Janusz Frankowski and Roman Bartnicki. Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych 10. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1992.
- Czerski, Janusz. *Ap 4–13*. Bk. 2 of *Apokalipsa Świętego Jana: Komentarz*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, 2019.
- Forstner, Dorothea. *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Edited and translated by Wanda Zakrzewska, Paweł Pachciarek, and Ryszard Turzyński. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2001.
- Friesen, Steven J. "Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13." *Journal of Biblical Literature* 123, no. 2 (2004): 281–313. <https://doi.org/10.2307/3267946>.
- Frisch, Alexandria. "The Four (Animal) Kingdoms: Understanding Empires as Beastly Bodies." In *Four Kingdom Motifs before and beyond the Book of Daniel*, edited by Andrew Perrin and Loren T. Stuckenbruck, 56–80. Leiden: Brill, 2020. https://doi.org/10.1163/9789004443280_005.

- García Martínez, Florentino, and Julio Trebolle Barrera. *Los hombres de Qumrán: Literatura, estructura social y concepciones religiosas*. 2nd ed. Madrid: Trotta, 1997.
- Gliściński, Jan. "Wstęp." In *Księga obietnic i zapowiedzi Bożych*, Quodvultdeus, edited and translated by Elżbieta Kolbus, 11–28. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 59. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1994.
- Goldingay, John. *Daniel*. Nashville, TN: Thomas Nelson, 1996.
- Gołębiewski, Marian. *Apokalipsa Jana: Komentarz filologiczno-biblijny*. Wrocław: Wydawnictwo I-BiS, 2022.
- Gryglewicz, Feliks. *Listy katolickie*. Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 Tomach 11. Poznań: Pallottinum, 1959.
- Hałas, Stanisław. *Pierwszy List św. Piotra*. Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 17. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2007.
- Haręga, Stanisław. *Błogosławieństwa Apokalipsy*. Attende Lectioni 17. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1992.
- Janowski, Augustyn. *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Pismo Święte Nowego Testamentu w Dwunastu Tomach 12. Poznań: Pallottinum, 1959.
- Karczewski, Marek. *Baranek w Apokalipsie św. Jana*. Olsztyn: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2016.
- Karczewski, Marek. *Szatan w Apokalipsie św. Jana*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2013.
- Klinkowski, Jan. "Mała Tora – starotestamentalne tło Ewangelii Dzieciństwa (Mt 1,18–2,23)." *Perspectiva* 6, no. 1 (2007): 62–89.
- Kobieltus, Stanisław. *Bestiariusz chrześcijański: Zwierzęta w symbolice i interpretacji: starożytność i średniowiecze*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2002.
- Koester, Craig R. "The Image of the Beast from the Land (Rev 13, 11–18): A Study in Incongruity." In *New Perspectives on the Book of Revelation*, edited by Adela Yarbro Collins, 333–52. Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 291. Leuven: Peeters, 2017.
- Koester, Craig R. *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible, 38A. New Haven, CT: Yale University Press, 2014.
- Kotecki, Dariusz. "Is the Charism of Biblical Inspiration 'Open'? The Answer of the Revelation of John." *Biblica et Patristica Thoruniensia* 16, no. 3 (2023): 343–68. <https://doi.org/10.12775/bpth.2023.013>.
- Kotecki, Dariusz. *Jezus a Bóg Izraela w Apokalipsie św. Jana*. Scripta Theologica Thoruniensia 27. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013.
- Kovacs, Judith L., and Christopher Rowland. *Revelation*. Oxford: Blackwell, 2004.
- Krupa, Piotr. *Zwycięzający w siedmiu listach Apokalipsy św. Jana*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2021.
- Kubiś, Adam. "Early Christian Prophetesses in the New Testament." *Polonia Sacra* 28, no. 2 (2024): 7–30. <https://doi.org/10.15633/ps.28201>.
- Lancellotti, Angelo. *Apocalisse*. Roma: Edizioni Paoline, 1970.
- Läpple, Alfred. *L'Apocalisse: Un libro vivo per il cristiano di oggi*. 2nd ed. Translated by Edoardo Martinelli. Parola e liturgia 7. Roma: Edizioni Paoline, 1980.
- Linke, Waldemar. "Biały kamyk' (Ap 2,17b) a koncepcja mądrości i/lub fałszywego proroctwa w Apokalipsie." *Warszawskie Studia Teologiczne* 14 (2001): 49–63.

- Linke, Waldemar. "Bóg jako Ojciec Jezusa w Apokalipsie św. Jana." In *Ty, Panie, Jesteś Naszym Ojcem* (Iz 64, 7): *Biblia o Bogu Ojcu*, edited by Franciszek Mickiewicz and Julian Warzecha, 166–86. Rozprawy i Studia Biblijne 5. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 1999.
- Linke, Waldemar. *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie według św. Jana*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2005.
- Linke, Waldemar. "Jeźdźcy Apokalipsy: siła zła czy dobra?" *Katecheta* 58, no. 5 (2014): 66–71.
- Linke, Waldemar. "Verbum abbreviatum i silentium Dei u Benedykta XVI a przedmiot i metoda egzegezy biblijnej." *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 32, no. 1 (2024): 5–64. <https://doi.org/10.52097/wpt.8471>.
- Lohse, Eduard. *Objawienie św. Jana: Komentarz*. Translated by Tadeusz Wojak. Warszawa: Zwiastun, 1985.
- Lupieri, Edmondo. *L'Apocalisse di Giovanni*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla. Arnoldo Mondadori Editore, 1999.
- Łukaszewicz, Adam. *ARITHMOS THĒRIOU. Uwagi o Apk 13.18*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski. Instytut Archeologii – Zakład Papirologii, 2002.
- Mathewson, David. "Verbal Aspect in the Apocalypse of John: An Analysis of Revelation 5." *Novum Testamentum* 50, no. 1 (2008): 58–77.
- McDonough, Sean M. *YHWH at Patmos: Rev. 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 107. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Michniewicz, Wojciech. "A stało się to wszystko, aby się wypełniły Pisma' czyli o tzw. formułach wypełnienia u Mt 26,47–57 cz. 2." *Studia Teologiczne Białystok, Drohiczyń Łomża* 19 (2001): 23–42.
- Muchowski, Piotr. *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*. Biblioteka Zwojów 7. Kraków: The Enigma Press, 2000.
- Parchem, Marek. *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 26. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2008.
- Podeszwa, Paweł. *Paschalna pamięć o Jezusie. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia i martyria Iisou w Apokalipsie Św. Jana*. Studia i Materiały 142. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 2011.
- Podeszwa, Paweł. "Il simbolismo della cifra dieci nell'Apocalisse di San Giovanni." *Biblica et Patristica Thoruniensia* 5 (2012): 85–101. <https://doi.org/10.12775/bpth.2012.004>.
- Quodvultdeus. *Księga obietnic i zapowiedzi Bożych*. Edited and translated by Elżbieta Kolbus. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 59. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1994.
- Rej, Mikołaj. *Apocalypsis*. Edited by Wojciech Kriegseisen. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2005.
- Rotz, Carol J. "The Remedy for Vengeance: Blood in the Apocalypse." In *Listening Again to the Text New Testament Studies in Honor of George Lyons*, edited by Richard P. Thompson, 153–70. Claremont Studies in New Testament and Christian Origins. Claremont, CA: Claremont Press, 2021.
- Scherrer, Steven J. "Signs and Wonders in the Imperial Cult: A New Look at a Roman Religious Institution in the Light of Rev 13:13–15." *Journal of Biblical Literature* 103, no. 4 (1984): 599–610. <https://doi.org/10.2307/3260470>.

- Smith, Christopher R. "The Structure of the Book of Revelation in Light of Apocalyptic Literary Conventions." *Novum Testamentum* 36, no. 4 (1994): 373–93. <https://doi.org/10.1163/156853694X00247>.
- Tavo, Felise. "The Structure of the Apocalypse. Re-examining a Perennial Problem." *Novum Testamentum* 47, no. 1 (2005): 47–68. <https://doi.org/10.1163/1568536053602622>.
- Tavo, Felise. *Woman, Mother, and Bride: An Exegetical Investigation Into the "Ecclesial" Notions of the Apocalypse*. Leuven: Peeters, 2007.
- Thomas, Robert L. *Revelation 8–22: An Exegetical Commentary*. Chicago: Moody Press, 1995.
- Tipvarakankoon, Wiriya. *The Theme of Deception in the Book of Revelation: Bringing Early Christian and Contemporary Thai Cultures Into Dialogue*. Claremont, CA: Claremont Press, 2017.
- Tripaldi, Daniele. *Gesù di Nazareth nell'Apocalisse di Giovanni: Spirito profezia e memoria*. Brescia: Morcelliana, 2010.
- Tyloch, Witold Józef. *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*. 2nd ed. Warszawa: Książka i Wiedza, 2001.
- Vanni, Ugo. *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*. Bologna: Dehoniane, 1991.
- Vanni, Ugo. *Apocalisse di Giovanni*. Edited by Luca Pedroli. Vol. 2. Assisi: Cittadella, 2018.
- Vanni, Ugo. *Apocalisse e Antico Testamento: una sinossi, pro manuscripto ad uso degli studenti*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1990.
- Wall, Robert W. *Revelation*. Understanding the Bible Commentary. Peabody, MA: Hendrickson; Carlisle: Paternoster Press, 1995.
- Williamson, Peter S. *Apokalipsa św. Jana*. Translated by Aleksander Gomola. Poznań: W drodze, 2024.
- Wojciechowski, Michał. *Apokalipsa Świętego Jana. Objawienie a nie tajemnica*. Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 20. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2012.
- Yeates, Paul Henry. "Blaspheming Heaven: Revelation 13:4–8 and the Competition for Heaven in Roman Imperial Ideology and the Visions of John." *Novum Testamentum* 59, no. 1 (2017): 31–51. <https://doi.org/10.1163/15685365-12341554>.

WALDEMAR LINKE CP (DR HAB., PROF. UKSW) – pasjonista, wykładowca na Wydziale Teologicznym UKSW. Zajmuje się Apokalipsą wg św. Jana, późną literaturą Starego Testamentu (zwł. księgami Tobiasza i Judyty), hermeneutyką biblijną oraz teologią Pisma Świętego.

Jadwiga Siewko

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland

siewkojadwiga@gmail.com

ORCID: 0009-0003-5765-8444

People's Houses as Competition for God's House in the Book of Haggai

Domy ludzi konkurencją dla domu Boga w Księdze Aggeusza

ABSTRACT: The article aims to characterize the expression *people's houses* in the Book of Haggai. This is a novelty against the background of previous publications, which mainly focus on other topics, such as the temple, the figure of the prophet or the background of Haggai's speech. The starting point is the observation that the author of the book more often refers to the temple by the word *bayit* than *hékāl*. This may indicate a deliberate parallel juxtaposition of people's houses and God's house. This parallel juxtaposition creates a wordplay based on the different meanings of the word *bayit* and may allude to 2 Sam 7. The introduction presents the background that provides the context for Haggai's speech. First, the results of archaeological research are analyzed to answer the question of what the construction issue was like in Jerusalem at the time of Haggai. Then the rhetorical situation is briefly presented with special attention to the audience to whom the call to rebuild the temple was addressed. The first part analyzes how people's houses are portrayed in the Book of Haggai itself, without considering references to other books. The second part – how the references in the Book of Haggai to David and Solomon influence the prophet's message and complement the characterization of the people's houses. The book repeatedly uses antithesis to show that the attitude of Haggai's audience is wrong and they should decide to change their behavior. The state of people's houses is contrasted with the state of God's house (the temple). Also, the references to David and Solomon are intended to contrast the exemplary attitude of the kings with the bad attitude of Haggai's audience. All analyses lead to the conclusion that the houses in which people live are in competition with the temple – the house of God.

KEY WORDS: house/*bayit*, house of God, temple/*hékāl*, Book of Haggai, wordplay, prophet, antithesis, 2 Sam 7, 1 Kgs 8

ABSTRAKT: Celem artykułu jest dokonanie charakterystyki wyrażenia 'domy ludzi' w Księdze Aggeusza. Jest to *novum* na tle dotychczasowych publikacji, które skupiają się głównie na tematach świątyni, postaci proroka czy tła wystąpienia Aggeusza.

Punktem wyjścia jest obserwacja, że autor księgi znacznie częściej określa świątynię słowem *bayit* niż *hékāl*. Może to świadczyć o celowym paralelnym zestawieniu domów ludzi i domu Boga, które tworzy grę słów opartą na różnych znaczeniach słowa *bayit* i może nawiązywać do 2 Sm 7. We wstępie przedstawiono kontekst wystąpienia proroka Aggeusza: przeanalizowano wyniki badań archeologicznych, aby odpowiedzieć na pytanie, jak przedstawiała się kwestia budownictwa w Jerozolimie w czasach Aggeusza, oraz przedstawiono sytuację retoryczną ze szczególnym uwzględnieniem słuchaczy, do których kierowane było wezwanie do odbudowy świątyni. W pierwszej części artykułu przeanalizowano, jak domy ludzi zostały ukazane w samej Księdze Aggeusza, w drugiej zbadano, jak nawiązania w Księdze Aggeusza do postaci Dawida i Salomona wpływają na przekaz proroka i jak uzupełniają charakterystykę domów ludzi. Stwierdzono, że w księdze została wielokrotnie wykorzystana antyteza, aby wykazać, że postawa słuchaczy Aggeusza jest niewłaściwa i powinni podjąć decyzję o zmianie postępowania. W księdze przeciwstawiony został stan, w jakim znajdują się domy ludzi, stanowi, w jakim znajduje się dom Boga (świątynia). Ponadto ustalono, że również nawiązania do Dawida i Salomona mają na celu przeciwstawienie sobie godnej naśladowania postawy królów i złej postawy słuchaczy proroka Aggeusza. Przeprowadzone badania prowadzą do wniosku, że domy, w których mieszkają ludzie, stanowią konkurencję dla świątyni – domu Boga.

SŁOWA KLUCZOWE: dom/*bayit*, dom Boga, świątynia/*hékāl*, Księga Aggeusza, gra słów, prorok, antyteza, 2 Sm 7, 1 Krl 8

Introduction

The message of the prophet Haggai revolves around the call to rebuild the temple. The author of the book made use of three words for the temple:¹ *bayit* (with various complements) *hékāl* and *māqôm*. The most frequent term to designate the temple is *bayit*; it was applied eight times (1:2, 4, 8, 9, 14; 2:3, 7, 9).²

¹ All quotations in Hebrew are taken from *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5th ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997). The vocalized transcription follows *The SBL Handbook of Style*, 2nd ed. (Atlanta, GA: SBL Press, 2014).

² In Hag 1:9 the word *bayit* appears three times: there is no doubt that in the second instance it means the temple (God says: *ya'an bêtî*), and in the third the houses of the people (*'iš lēbêtô*), while the first occurrence (*wahābē'tem habbayit*) has been debated by scholars. Some believe that it refers to a temple, see e.g. Odil Hannes Steck, "Zu Haggai 1 2–11," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 83, no. 3 (1971), 370, n. 46, <https://doi.org/10.1515/zatw.1971.83.3.355>; Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought in the Sixth Century B.C.* (Philadelphia, PA: Westminster John Knox Press, 1968), 158; Friedrich Peter, "Zu Haggai 1:9," *Theologische Zeitschrift* 7, no. 2 (1951), 150–51; while others, that about the dwelling place of the people, see David L. Petersen, *Haggai and Zechariah 1–8: A Commentary*, Old Testament Library (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1984), 52; Hans Walter Wolff, *Haggai: A Commentary*, trans. Margaret Kohl (Minneapolis,

The term *hékāl* occurred twice (2:15, 18), while *māqôm* only once (2:9).³ It seems that the author of the Book of Haggai chose the word *bayit* to denote the temple deliberately and used it with greater frequency in the first part of the book.⁴ Firstly, this was in order to show more clearly the contrast between the house of God and the houses of the inhabitants of the province of Yehud. He would not have achieved such a clear antithesis if he had referred to God's dwelling place with a different word, e.g. *hékāl*.⁵ Secondly, with a wordplay based on different

MN: Augsburg Publishing House, 1988), 46; John Kessler, *The Book of Haggai: Prophecy and Society in Early Persian Yehud*, Supplements to Vetus Testamentum 91 (Leiden: Brill, 2002), 137; Henning Reventlow, *Aggeo, Zaccaria e Malachia*, trans. Franco Ronchi, Antico Testamento 25 (Brescia: Paideia, 2010), 31; Pieter Adriaan Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1987), 71; Vincenzo Moro, *Aggeo: Il coraggio della rinascita*, Studi biblici (Bologna: EDB, 2023), 103. Most of the cited scholars favor the second option because it fits the context, due to the reference to verse 6, see Mark J. Boda, *Haggai, Zechariah*, NIV Application Commentary (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004), 92. John Robert Barker, however, does not even note this problem, taking it for granted that it refers to the dwelling place of the people, see John Robert Barker, *Disputed Temple: A Rhetorical Analysis of the Book of Haggai*, Emerging Scholars (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2017), 175. This is the interpretation that has been adopted for the purposes of this article. Another solution is given by Jieun Kim, who claims it denotes "an agricultural storage facility", see Jieun Kim, *Jerusalem in the Achaemenid Period: The Relationship between Temple and Agriculture in the Book of Haggai* (Oxford, UK: Peter Lang, 2016), 179. Such an interpretation is not contrary to the belief that *bayit* should be construed as people's houses, since the term can mean a household in a broader sense, not just a residential building.

³ Marek Parchem, "Znaczenie i funkcje świątyni w księdze Aggeusza [Meaning and Functions of the Temple in the Book of Haggai]," *Collectanea Theologica* 82, no. 4 (2012), 56–57; he points out that *māqôm* ('place') in the biblical tradition denotes, among other things, various sanctuaries in the stories of the patriarchs, as well as the temple in Jerusalem itself, and thus carries connotations related to the theology of the temple in Jerusalem as the place chosen by God to worship His Name.

⁴ It should be noted that referring to a temple with the word 'house' was something natural and common in the ancient Near East, and thus also in the biblical tradition, see Roland de Vaux, *Institutions militaires, Institutions religieuses*, vol. 2 of *Les Institutions de l'Ancien Testament* (Paris: Cerf, 1960), 105; Michael B. Hundley, *Gods in Dwellings: Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*, Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World Supplements 3 (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2013), 131, 134. Thus, the originality of the author of the Book of Haggai lies not in the mere use of the term *bayit* to designate a temple, but in the fact that he used the term to create rhetorical figures and literary references that were intended to further emphasize the message of the book and thus increase the power of persuasion.

⁵ *hékāl*, apart from the meaning 'a temple', it also denotes 'a palace' without the sacred connotations, see Vaux, *Institutions militaires*, 105; Parchem, "Znaczenie i funkcje świątyni," 55–56.

meanings of the word *bayit* – ‘house’ (of God, i.e. temple), ‘house’ (dwelling, residence) – he made a reference to 2 Sam 7 with a similar device.

Additionally, the Book of Haggai contains several references – more and less direct – to the construction of the first temple by Solomon. It seems that the author referred to David and Solomon intentionally in order to make his message complete and more powerful to his audience.

The objective of this paper is to explore the topic of houses inhabited by people and to demonstrate how the rhetorical devices and references to 2 Sam 7 and 1 Kings (especially 1 Kgs 8) affect the literary imagery of houses in 1:4, 9(x2) and the people living in them. However, in order to make the characterization more complete, the background will first be outlined – what archaeology tells us about Jerusalem and the province of Yehud in the early Persian period, and what can be learned from the book itself about the rhetorical situation.⁶

Jerusalem in the early Persian period

It is likely that Jerusalem remained demolished and uninhabited throughout the whole Babylonian exile. It was only at the beginning of the Persian period that it was settled again.⁷ However, archaeological data on Jerusalem from the Persian period are quite scarce. The buildings discovered are limited to the City of David.⁸ It is estimated that Jerusalem at that time was inhabited by

However, the accumulation of this term would not have had the effect of creating a connotation with people's houses that could not be described as ‘palaces’.

⁶ Given that the main focus of the analysis is the people's residential houses and not the temple, the side topics will not be explored in depth, leaving room for further research.

⁷ Oded Lipschits, “Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E.,” in *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, ed. Oded Lipschits and Joseph Blenkinsopp (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2003), 333–34; Oded Lipschits, “Between Archaeology and Text: A Reevaluation of the Development Process of Jerusalem in the Persian Period: A Reevaluation of the Development Process of Jerusalem in the Persian Period,” in *Congress Volume Helsinki 2010*, ed. Martti Nissinen, Supplements to Vetus Testamentum 148 (Leiden: Brill, 2012), 147.

⁸ For more on archaeological finds see Kenneth A. Ristau, *Reconstructing Jerusalem: Persian-Period Prophetic Perspectives* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2016), 14–21; Oded Lipschits, “Persian Period Finds from Jerusalem: Facts and Interpretations,” in *Perspectives on Hebrew Scriptures VI: Comprising the Contents of Journal of Hebrew Scriptures, Vol. 9*, ed. Ehud Ben Zvi, Perspectives on Hebrew Scriptures and its Contexts 7 (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2010), 430–39.

between 400–500⁹ or 1000–1250 people.¹⁰ These figures refer to the Persian period in its heyday, but at its beginning, when people were just beginning to settle, there may have been even fewer inhabitants, as Jerusalem was only a small settlement.¹¹ The whole province of Yehud was also very sparsely populated. It is estimated that barely 15,000–30,000 people lived there, which was 3 or 4 times less than before the exile.¹² So although the Ezra and Nehemiah stories suggest a mass return of exiles to Judea, this is reflected in no significant archaeological developments, so it is more likely that only small groups returned from exile over an extended period of time.¹³

Although the extant remains of the buildings are small, they are accessible and indicate that construction was indeed taking place at that time, so the accusations made by Haggai that people tend to build their own houses and neglect to build the temple sound plausible. Estimates of the population of Jerusalem and the province indicate that the number of people was low, so also the scarcity of workers may have affected the neglect of temple rebuilding.¹⁴

Rhetorical situation

The Book of Haggai represents a rare case of a book whose major part is made of oratorical forms. The composition of this book can be divided into the following sections: Hag 1:1–11 – the first speech together with the opening formulas; Hag 1:12–15 – the narrative; Hag 2:1–9 – the second speech; Hag 2:10–19 – the third speech; Hag 2:20–23 – the fourth speech. Particular speeches are

⁹ Israel Finkelstein, "Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah," *Journal for the Study of the Old Testament* 32, no. 4 (2008), 507, <https://doi.org/10.1177/0309089208093928>.

¹⁰ Lipschits, "Persian Period Finds from Jerusalem," 440. Some scholars provide much higher numbers, but these should be rejected, given the sparse archaeological findings. Examples of such inflated estimates are given by Lipschits, "Persian Period Finds from Jerusalem," 423–24.

¹¹ Lester L. Grabbe, *Yehud: A History of the Persian Province of Judah*, vol. 1 of *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, Library of Second Temple Studies 47 (London: T&T Clark, 2004), 274.

¹² Finkelstein ("Jerusalem in the Persian," 507) supports the lower number (15,000), Lipschits ("Demographic Changes in Judah," 364), the higher (30,000) and Charles E. Carter (*The Emergence of Yehud in the Persian Period: A Social and Demographic Study*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 294 [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998], 202), the middle value (20,000).

¹³ Lipschits, "Demographic Changes in Judah," 365.

¹⁴ Grabbe, *Yehud*, 284.

distinguished by formulas that refer to the dates from the reign of Darius I.¹⁵ It can be said that Hag 1:12–15 is an exception because it is not an oratorical form intended to persuade the listeners to change their behavior, but it is a narrative that reports how the prophet's exhortation brought about a change in people's attitudes. Thus, both formulas that specify the time and the narrative section indicate that the prophet was acting at a given time¹⁶ and that his speeches had a noticeable effect on changing the behavior of specific people.

The first speech reveals that the reason why Haggai started prophesying was the neglect in the temple rebuilding. It is solely in this first speech, when the prophet presents the case, that the temple is juxtaposed with the dwelling houses. It is clear from the introductory formula of the first speech (Hag 1:1) that the prophet is addressing the secular leader, Zorobabel, and the religious leader, the high priest Joshua; however, according to Hag 1:12, 14 the actual addressees of Haggai's message were not only the leaders but also the common people. Lloyd F. Bitzer points out that the real recipients of the rhetorical speech are only those who by changing their decisions have a real impact on the change of the situation.¹⁷ The indication that both the leaders and the ordinary people changed their behavior thanks to the prophet's message shows that it was also dependent on them whether the state of the temple would change.

People's dwelling houses in Haggai

Bayit as a term for the houses in which people dwell appears only three times and always in contrast to the house of God. Thus, the people's houses are characterized not only by what is mentioned about them directly, but also by their antithetical relation to the house of God.

¹⁵ Richard A. Taylor and E. Ray Clendenen, *Haggai, Malachi*, New American Commentary 21A (Nashville, TN: Broadman & Holman, 2004), 104.

¹⁶ His speeches are dated 29.08.520, 21.09.520, 17.10.520 and 18.12.520 BC. See Carol L. Meyers and Eric M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 25B (Garden City, NY: Doubleday, 1987), xlvi.

¹⁷ "It is clear also that a rhetorical audience must be distinguished from, a body of mere hearers or readers: properly speaking, a rhetorical audience consists only of those persons who are capable of being influenced by discourse and of being mediators of change." (Lloyd F. Bitzer, "The Rhetorical Situation," *Philosophy & Rhetoric* 1, no. 1 [1968], 1–14).

Bayit in Hag 1:4

The first time the word *bayit* in relation to buildings inhabited by people appears is in Hag 1:4: "Is it time for you to dwell in your paneled houses while this house lies in ruins?"¹⁸ This sentence directly alludes to Hag 1:2, where God reproaches the people for their wrong attitude towards His house: "This people has said: Now is not the time to rebuild the house of the Lord." The sentence from Hag 1:2 and the first part of Hag 1:4 are thus part of the antithetical parallelism:

[it] is not the time (*lō' 'et-bō'*) – it is time for you (*ha'ēt lākem 'attem*);
the time to rebuild the house of the LORD (*'et-bêt yhwh lēhibbānôt*) – to dwell
in your houses (*lāšebet bēbāttēkem*).¹⁹

The time to rebuild the temple is paralleled to the time to start dwelling – in order to occupy the houses, people have to first build them. Likewise, the purpose of building the house of the Lord is to dwell in it. So although two different verbs have been used for the house of God (*bānā*) and the houses of people (*yāšab*), they are closely related.

Verses 2 and 4 are contrasted to show that people have time, but not for what God expects of them; they spend time on their own affairs and not on the affairs of God.²⁰ Their focus on themselves at the expense of God is further emphasized in verse 4 by the use of a rhetorical question.²¹ Barker notes that if, instead of a question, there had been a simple statement here: "You have houses and I do not", the power of persuasion would be lessened.²² We might add that also the contrast between the state of the houses and the different attitude of the people towards their houses and the house of God would have been less emphasized. The above contrast is also shown by the redundancy of the suffix corresponding in Indo-European languages to the possessive pronoun of the

¹⁸ Bible quotations in English after the New American Bible, Revised Edition, unless stated otherwise.

¹⁹ Pieter Adriaan Verhoef (*The Books of Haggai and Malachi*, 21) gives more parallels, not only between the verses, but also within them.

²⁰ Kenneth M. Craig claims: "The issue is not lack of time; priorities are skewed." (Kenneth M. Craig, *Asking for Rhetoric: The Hebrew Bible's Protean Interrogative*, Biblical Interpretation Series 73 [Boston: Brill, 2005], 193).

²¹ See Craig, *Asking for Rhetoric*, 193; Kessler, *The Book of Haggai*, 128; Taylor and Clendenen, *Haggai*, 122; Boda, *Haggai*, 89.

²² Barker, *Disputed Temple*, 160–61.

second person plural (*lākem*, 'attem, *bēbāttēkem*), which stands in opposition to the temple (*habbayit hazzeh*).²³

In verse 4, the contrast between the people's houses and the house of God is also shown in the epithets used: the houses inhabited by men are defined by the word *šēpūnīm* and the house of God by *hārēb*. The root *spn* means 'to cover',²⁴ but depending on the context it can be translated in two different ways: (1) to roof, to cover with a roof – in this case, God would indicate that the houses of the people have been finished;²⁵ (2) to panel, to cover with wood – such a translation would indicate that the house is additionally decorated with wood, and therefore luxurious.²⁶ Scholars disagree which translation is appropriate: on the one hand, the root *spn* proves that the temple and palace (1 Kgs 6:9; 7:3, 7) of both Solomon and Jehoiakim (Jer 22:14) were finished with cedar wood, so in this verse it could also indicate that the houses of the people were lavishly decorated;²⁷ on the other hand, the prophet speaks of poor harvest (Hag 1:6, 9), which could signal overall poverty and lack of means to richly decorate the buildings.²⁸ However, whichever translation we adopt, it is clear that this epithet is meant to indicate that the people's houses are in a much better condition than the house of God.²⁹

²³ See Boda, *Haggai*, 89; Kessler, *The Book of Haggai*, 104, n. 8; Taylor and Clendenen, *Haggai*, 122–23; Craig, *Asking for Rhetoric*, 192.

²⁴ David J.A Clines and John F. Elwolde, eds., *Šin-Tāw*, vol. 8 of *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2011), s.v. *spn*.

²⁵ This interpretation is supported by Steck, "Zu Haggai 1 2–11," 362; Wolff, *Haggai*, 42; Meyers and Meyers, *Haggai*, 23; Kessler, *The Book of Haggai*, 128.

²⁶ This interpretation is supported by Robert L. Alden, *Daniel and the Minor Prophets*, ed. Frank E. Gabaelein, *The Expositor's Bible Commentary* 7 (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1985), 581; Ackroyd, *Exile and Restoration*, 155; Petersen, *Haggai*, 48; Ralph L. Smith, *Micah-Malachi*, *Word Biblical Commentary* 32 (Waco, TX: Word Books, 1984), 153; Moro, *Aggeo*, 94; Elie Assis, "Composition, Rhetoric and Theology in Haggai 1:1–11," in *Perspectives on Hebrew Scriptures IV: Comprising the Contents of Journal of Hebrew Scriptures*, Vol. 7, ed. Ehud Ben Zvi, *Perspectives on Hebrew Scriptures and Its Contexts* 4 (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2008), 314–15.

²⁷ Moro, *Aggeo*, 94.

²⁸ Kessler, *The Book of Haggai*, 128. A counter-argument to John Kessler's view might be that in the Book of Haggai, lack of harvest and poverty is a consequence of taking care of one's houses and neglecting God's house, so it is possible that the people managed to artfully finish their houses at the expense of building the temple, which led to lack of blessing and poverty.

²⁹ They take a neutral position, accepting both possibilities: Boda, *Haggai*, 89; Taylor and Clendenen, *Haggai*, 123–24; Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 59; Barker, *Disputed Temple*, 160, n. 73.

Various interpretations were also put to the adjective *ḥārēb*. Scholars argue whether the author wanted to emphasize the very state of destruction or rather the associated state of abandonment, of being forgotten by all.³⁰ Some note that the temple complex was not necessarily completely demolished at the time; it is more likely that *ḥārēb* indicates that the temple (*habbayit hazzeh*) is uninhabited both by God,³¹ and by humans (they failed to take up rebuilding it). Barker argues in favor of a different interpretation.³² According to him, *ḥārēb* in this verse indicates destruction, since the destroyed house of God is contrasted with the completed people's houses. It is in verse 9 that the term takes on the nuanced meaning of 'unattended', where it stands in opposition to the 'attended' people's houses. The above distinctions do not seem to have much relevance, since the contrast exists both between being *destroyed* (whether completely or only in part) and being *completed* (whether with luxurious or simple finishing), and between being *unattended* and being *inhabited*, since destruction is associated with the fact that God cannot dwell there, while people dwell (*yāšab*) in their completed houses.

Bayit in Hag 1:9b

The next two occurrences of the word *bayit* in relation to people's houses appear in verse 9: in the first part of it (v. 9a: *wahābē'tem habbayit* – "you brought home") and in the second (v. 9b: *wē'attēm rāšīm 'iš lēbētō* – "and you run, each to his own house"³³). There are several parallels in the second part of this verse (v. 9b) to the verse 4 just discussed. Therefore, first we will discuss these similarities, and only then will we return to verse 9a and finally discuss verse 9 as a whole.

Both verse 4 and verse 9b begin with a question (v. 4: *hā'ēt*; v. 9b: *yā'an meh*).³⁴ Besides, in both of them one can notice the co-occurrence of terms *bayit* and

³⁰ This discussion is presented in Kessler, *The Book of Haggai*, 129; Taylor and Clendenen, *Haggai*, 124–25.

³¹ Meyers and Meyers, *Haggai*, 23–24; Kim, *Jerusalem in the Achaemenid Period*, 166.

³² Barker, *Disputed Temple*, 177.

³³ Own translation.

³⁴ Assis ("Composition, Rhetoric and Theology," 315) argues that both questions are rhetorical. In contrast, Barker (*Disputed Temple*, 175) insists that the question from verse 9b is not entirely rhetorical, as God immediately answers it, and rhetorical questions do not require an answer. See also Kessler, *The Book of Haggai*, 112. However, in the light of classical rhetorical theory, a question the speakers ask in order to answer it themselves is also a rhetorical question, see Heinrich Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation*

ḥārēb and the emphasis on the second person plural (*'attem*).³⁵ Elie Assis notes that these verses make a chiasm – in verse 4 the houses of the people appear first and then the house of God, and in verse 9b the order is reversed.³⁶ He presents the chiastic structure of both verses as follows:

a (1) Is it a time for you *yourselves* [*'attem*] to live *in your paneled houses*,
[*bēbāttēkem*]

b (2) *while this house lies in ruins?* [*wēḥabbayit...ḥārēb*]

b' (1) Why? says the LORD of hosts. Because *my house lies in ruins*, [*bētī...ḥārēb*]

a' (2) *while all of you* [*wē'attem*] hurry off to your own *houses* [*lēbêtô*].³⁷

Generally speaking, it can be said that in both verses it is shown how people take care, devote time to their own houses and at the same time neglect the house of God.³⁸ Although the activity of the people towards their houses is shown differently: in verse 4 they are passive, because they sit (*yāšab*) in their houses, and in verse 9b they are active, because they run (*rūs*) to them,³⁹ both images show that the people focus on their houses and neglect the temple.

Through the similarities discussed above, the verbs in verse 4 and verse 9b form compositional bracketing, thus showing that verses 4–9 constitute a whole.⁴⁰ Thus, all verses 4 to 9 should be thematically related, and although verses 5–8 do not explicitly contain a comparison between the houses of men and the

for *Literary Study*, ed. David E. Orton and R. Dean Anderson, trans. Matthew T. Bliss, Annemiek Jansen, and David E. Orton (Leiden: Brill, 1998), § 766, § 771.

³⁵ The similarity that results from the same terms is noted by Kessler, *The Book of Haggai*, 112; Craig, *Asking for Rhetoric*, 198, while the emphasis on the second person plural is noted by Meyers and Meyers, *Haggai*, 29–30.

³⁶ Comparing these verses, Assis (“Composition, Rhetoric and Theology,” 317) refers to verse 4 and verse 9; however, as we have already noted, in this verse *bayit* (house) as the dwelling of the people appears twice, so it is necessary to specify which part of the verse is meant.

³⁷ Assis, “Composition, Rhetoric and Theology,” 315. The author gives both verses in Hebrew and English, but here only the English version is given, along with the author’s emphasis and, in square brackets, the transcribed Hebrew words that make the chiasm. The letters “a, b, b’, a’” were added to clarify the chiasm structure.

³⁸ Kessler, *The Book of Haggai*, 112; Wolff, *Haggai*, 47; Craig, *Asking for Rhetoric*, 198.

³⁹ Assis, “Composition, Rhetoric and Theology,” 317. He also notes that the author of the Book of Haggai draws on the common contrast between *ḥālak* and *rūs* by exaggerating and substituting walking for running.

⁴⁰ Meyers and Meyers, *Haggai*, 30.

house of God, their analysis, as well as the reference to the entire content of the Book of Haggai, should help better understand the message of verses 4 and 9.⁴¹

Bayit in Hag 1:9a and parallels throughout the whole book

The first part of verse 9 is a summary of what has already been said in verse 6 – the work of the people does not bring about the desired effect.⁴² In addition, the verses are linked by the same repeated words: ‘much’ (*harbēh*) – ‘little’ (*mē‘āl*).⁴³ Verse 6 enumerates five actions that people undertake for themselves. This enumeration shows that whatever people do, they do it out of concern for themselves, whereas they do nothing for God. It is noteworthy, however, that their actions are ordinary actions, not differing from the actions taken by other people in their era, which are aimed at sustaining life, rather than living in luxury.⁴⁴

If we consider all occurrences of people's houses from the perspective of verse 6, we can say that *bayit* does not necessarily mean the building alone,

⁴¹ The word *bayit* appears in verse 8 to denote temple, but it is not directly juxtaposed with the houses of people, as it is in verse 4 and verse 9. However, such a comparison exists, but in a wider context.

⁴² Wolff, *Haggai*, 47.

⁴³ Boda, *Haggai*, 92; Wolff, *Haggai*, 47.

⁴⁴ There are different interpretations of the third stich (clause): (i) people drink but do not quench their thirst, (ii) people drink but are unable to get intoxicated because they have too little of the alcoholic beverage. The former interpretation can be supported by the fact that previous verses include a reference to food that does not satiate, and the latter by the fact that throughout the Bible *šākar* means ‘to be drunk’, if only in a metaphorical sense, see Clines and Elwolde, *Šin-Tāw*, s.v. *škr*. This can also be seen in places where the verbs *šātāh* and *šākar* occur side by side; they mean ‘to drink’ and ‘to get drunk’, rather than ‘to drink’ and ‘to quench thirst’, e.g. Gen 9:21; 2 Sam 11:13; Cant 5:1; Jer 25:27. Furthermore, the stem *škr* used as a noun (*šēkār*) denotes a fermented drink, not any drink, see Clines and Elwolde, *Šin-Tāw*, s.v. *šēkār*. So more arguments support the interpretation of this antithesis as an inability to get drunk. Nevertheless, many commentators favor an interpretation of *šākar* as ‘quenching thirst’, see Boda, *Haggai*, 90–91; Kessler, *The Book of Haggai*, 105; Kim, *Jerusalem in the Achaemenid Period*, 168; Ferdinando Luciani, “Il verbo ‘šākar’ in ‘Aggeo’ 1,6,” *Aevum* 46, nos. 5/6 (1972), 498–501; Petersen, *Haggai*, 49–50; Taylor and Clendenen, *Haggai*, 126; Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 61; Wolff, *Haggai*, 28. In contrast, authors that construe the antithesis as ‘intoxication’ include: Alden, *Daniel and the Minor Prophets*, 581; Barker, *Disputed Temple*, 165; Meyers and Meyers, *Haggai*, 26; Moro, *Aggeo*, 96. Meyers and Meyers, *Haggai*, 26 note that at that time getting drunk did not have such negative overtones as it does today.

but man and his affairs.⁴⁵ Similarly, the house of God may denote not only the temple alone, but God himself and his affairs. Verse 6 and 9a show how much people do for themselves and yet their work does not yield the expected results. In verse 9a the reason behind it is clearly given for the first time: God no longer helps them, rather actively hinders their work, blowing away (*nāpah*) their poor harvest.⁴⁶ The people try to bring the harvest home, they want to fill their houses with it, but God makes the house remain empty. We can see here an announcement of Hag 2:7, where God says: “I will fill this house with glory” (*millē’ tî ’et-habbayit hazzeh kābôd*). Whether we understand glory (*kābôd*) as material riches or God’s presence,⁴⁷ these verses show that it is contingent on God whether the house is empty or full.

Further on, in Hag 1:11, God explicitly admits that He is the cause of the people’s material hardship. The author uses a wordplay on the stem *hṛb*. The people allow His house to be *hārēb* (vv. 4 and 9), so He calls for *hōreb* (v. 11) on anything that could give the people any benefit. One may be surprised by the disproportion – one small, limited place is forgotten, and as a consequence God not only affects large areas of land with drought and destruction, but also renders any work of the people fruitless. However, the further parts of this book reveal that this disproportion can also be seen in a reversed situation; when people decided to put some effort into rebuilding the house of God, He came to bless their work (2:15–19).

Verses 1:6, 9; 2:7, 15–19 demonstrate that in order for people’s work to be fruitful and for them to meet their basic needs, God must bless them, and God will bless them when they take care of His house, that is, His affairs and God Himself.

⁴⁵ The word *bayit* has a broad meaning. It denotes not only house as a physical structure, but also more broadly as a household, a place of residence in general, e.g. by the dead, i.e. a grave; it also denotes people who are connected by blood ties (family, lineage, ancestry), see David J.A Clines and John F. Elwolde, eds., *Bêt-Wāw*, vol. 2 of *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), s.v. *bayit*. Kessler (*Book of Haggai*, 138) interprets it as a synecdoche.

⁴⁶ God’s action of blowing (Clines and Elwolde, *Šin-Tāw*, s.v. *nph*) demonstrates the power of God, who does not need to exert any effort to thwart the plans of humans.

⁴⁷ Kessler, *The Book of Haggai*, 181.

Bayit in Hag 1:9

It was already mentioned in the introduction to this article that in verse 9 the word *bayit* occurs three times – twice to denote the people's houses and once to denote the house of God. Taking just this word into consideration, this verse can be rendered as follows:

And what you **brought home**, I blew it away.

Why? – oracle of the Lord of hosts – Because **my house** lies in ruins, while you **run**, each to **his own house**.⁴⁸

wahābē'tem habbayit wēnāpaḥtî bô

yā'an meh nē'ūm yhwḥ šēbā'ôt yā'an bē'tî 'āšer-hū' ḥārēb

wē'attem rāšîm 'îš lēbētô

It is noticeable that the house of God is placed in the center of the text and the houses of the people on the outside, which creates an envelope structure with a central element and its bracketing. This structure shows the actions that people perform in relation to their houses in a parallel way: you brought (*wahābē'tem*) – you run (*'attem rāšîm*). Both activities express a movement directed towards each person's home, so again the involvement of people in their own affairs is accentuated.

This bringing and running of people to their houses may allude to verse 5 and verse 7. The phrase appears there: *šîmû lēbabkem 'al-darkēkem* – literally, “put your heart in your ways.” The phrase “put your heart” (*šîm lēb/lēbāb*) means, among other things, ‘take note of’, ‘take into consideration’.⁴⁹ By contrast, ‘way’ (*derek*) means metaphorically a manner of doing things.⁵⁰ Scholars wonder whether this refers only to reflection on one's conduct or also to the fruits of this conduct, i.e. the failure to produce crops.⁵¹ Regardless of the exact meaning of the idiom, we can see in the word ‘way’ a reference to the activity of people heading to their own houses – bringing [crops] and running. In this

⁴⁸ Own translation.

⁴⁹ Barker (*Disputed Temple*, 164) quotes examples of this usage, e.g. Job 1:8; 2:3.

⁵⁰ Walking in someone else's ways (or way) means to imitate them in good or bad conduct, e.g. 1 Sam 8:3, 5; 1 Kgs 15:26; 22:53; 2 Kgs 22:2; 2 Chr 11:17; 21:12–13; Prov 1:15; 2:20. Particularly noteworthy is the phrase “walk in the ways of the Lord”, which means to keep His commandments, to do His will, as opposed to walking in one's own ways, e.g. 1 Kgs 8:58; 11:33.

⁵¹ Kessler, *The Book of Haggai*, 131; Barker, *Disputed Temple*, 164.

case, we could express the phrase with the words: “Consider/reflect on how you are proceeding! Where do your paths lead you? To the house of God or to your house?” In verse 5 and verse 7 God, through the prophet, calls on the people to consider where their ways lead them, and in verse 9 he himself says what conclusion the people should come to: their ways lead each of them to their own house, instead of to the house of God.

In verse 9 it is also noticeable that *bayit* is each time in the singular, although in verse 4 the houses of people are expressed in the plural (*bēbāttēkem*), so here too the author may have used the plural. It seems that the use of the singular, as well as the addition of possessive suffixes, is intended to highlight the contrast between the house of God defined as ‘my house’ (*bēti*) and the house of every man defined as ‘his house’ (*lēbētō*). The contrast is stronger than in verse 4, because no longer is one house juxtaposed with many houses, but one house with another one: the house of God is contrasted with a house of a particular person. This stylistic device draws attention to the individual responsibility of each person for the state of the house of God (*hārēb*).

Bayit in Hag 1:4, 9(x2) versus the call to action from 1:8

In the preceding paragraphs, we could see that every time a house of the people appears in the text, it is accompanied by a verb, expressing what the people do in relation to their houses. People:

- live in their houses (v. 4 – *yāšab*),
- bring [crops] to their households (v. 9a – *bō’* in hiphil),
- run, each to his own house (v. 9b – *rūs*).

By contrast, in verse 8, considered by most commentators to be the most important sentence of the entire section,⁵² God tells them to:

- ascend, climb up the mountains (*ālā*),
- bring timber (*bō’* in hiphil),
- build [His] house (*bānā*).

⁵² Commentators define the boundaries of this section and its structure differently, and some do not discuss the structure at all. However, those who isolate the structure mostly agree that verse 8 is a culmination, e.g., J. William Whedbee, “A Question-Answer Schema in Haggai 1: The Form and Function of Haggai 1:9–11,” in *Biblical and Near Eastern Studies: Essays in Honor of William Sanford Lasor* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978), 188 and Kessler, *The Book of Haggai*, 108, 111 (vv. 2–11 as a unit); Assis, “Composition, Rhetoric and Theology,” 311 (vv. 4–11 as a unit).

The actions that people perform towards their own houses are parallel to those actions that God expects of them. We noted earlier that dwelling is closely related to building, because one can only dwell in what has been built, and one builds in order to dwell. Bringing (*bô'* in hiphil) is expressed in exactly the same form (*wahăbē'tem*). Running, like ascending, expresses a movement that implies a greater effort than simple walking (*hālak*). So God calls people to undertake the same or similar actions towards His house that they undertook for themselves.

People's own houses become a competition with God's home, because at a time when God expects them to take care of His home, they take care of their houses. The problem is not material resources or lack of skills. The juxtaposition of the activities that people undertake in relation to their houses with what God expects them to do shows that God wants people to do for Him what they do for themselves, which is what they are capable of doing. So rebuilding the house for God is within their capacity. On the other hand, as Hag 1:2 shows, it is disputable what people should actually devote their time to: their house and their affairs (that is what people find proper) or God's house and His affairs (that is what God claims is right).

The Book of Haggai versus 2 Sam 7 and 1 Kings

The Book of Haggai contains numerous references to other books or, more broadly, biblical traditions.⁵³ For the purposes of this paper, which explores the relationship between the building of a house for God and the houses of the people, the most relevant passages seem to be those in 2 Sam 7 and 1 Kings, which refer to both the building of the first temple and the building of the royal palace. Furthermore, in 2 Sam 7 there is a similar wordplay on *bayit*, as in Haggai. Thus, 2 Sam 7 will first be analyzed for the occurrence of the word *bayit*, and the conclusions will be compared with the above analysis of Haggai. The similarities between 1 Kings, especially 1 Kgs 8, and Haggai will then be discussed. Among these similarities, references to 2 Sam 7 will sometimes be included, as sometimes a given motif appears in all three books.

⁵³ Michael R. Stead enumerates potential references to covenant-related texts, see Michael R. Stead, *Haggai, Zechariah, and Malachi: Return and Restoration: An Introduction and Study Guide*, T&T Clark Study Guides to the Old Testament (London: T&T Clark, 2021), 25–26. In contrast, Rimón Kasher explores references to the Book of Ezekiel, see Rimón Kasher, “Haggai and Ezekiel: The Complicated Relations between the Two Prophets,” *Vetus Testamentum* 59, no. 4 (2009), 556–82.

Bayit in 2 Sam 7

In 2 Sam 7, the word *bayit* appears 15 times: twice to denote David's dwelling house (vv. 1, 2), four times to denote God's house – the temple (vv. 5, 6, 7, 13) and nine times to refer to David's family – the lineage from which he descended and to his descendants who will be his successors to the throne (vv. 11, 16, 18, 19, 25, 26, 27, 29[x2]). In the above juxtaposition, it can be seen that the different understandings of the word *bayit* divide the text of 2 Sam 7 into three parts: first *bayit* as the house of David, then as the house of God, and finally as family.⁵⁴ The information that the house of David had been built occurs only in the first two verses and then the house of God comes to the fore. The transition from one house to the other is made by means of an antithetical parallelism in verse 2:

I dwell in a house of cedar (*'ānōkî yôšēb bēbêt 'ārāzîm*)
but the ark of God dwells within tent curtains⁵⁵ (*wa'ārôn hā'ēlōhîm yôšēb bētōk hayrî' ā*).

The juxtaposition of David's and God's dwelling conditions highlights the contrast between the durable solid house of the king and the temporary shelter for God. The contrast also reveals that for the people of antiquity, the temple was first and foremost the dwelling of the deity, which was expressed in the language and the description of the temple as 'house'.⁵⁶ Thus, it is natural for David to compare his house with God's house and to see the inappropriateness of the current situation in which he, a man, lives in better conditions than God. Although not expressed explicitly, it is clear from the words of the prophet Natan (verse 3) and God (vv. 5–13) that David decided to build a solid house for God to make up the difference. In response, God reasons that it is not David who will build the temple, but his descendant (vv. 5–13). Thus, the word *bayit* in reference to the temple appears four times, twice as many times as the house of David, and exclusively in God's messages. It might seem that the number of occurrences (4 versus 2) and the fact that the temple is directly mentioned only by God indicates the importance of the temple itself and who will build

⁵⁴ It should be noted that this division is not disjunctive, since the middle and last parts overlap. *Bayit* in the sense of a family occurs generally in the third part, but also appears in verse 11, while *bayit* as a temple occurs generally in the second part, but also appears in verse 13.

⁵⁵ Translation after New American Standard Bible.

⁵⁶ Hundley, *Gods in Dwellings*, 131, 134.

it. However, it appears that the mention of both buildings is the starting point for the promise of blessing to David's family and assuring him of the continuity of the dynasty he will establish. God's words in 2 Sam 7 are considered crucial because they constitute the Davidic dynasty.⁵⁷ The element that connects the building of the temple with the promise of blessing to David's lineage is the temple builder, who will be a descendant of David.⁵⁸ Considering only the linguistic level, the connecting element is also the use of the word *bayit* once in the sense of a building and another time in the sense of family.⁵⁹

Bayit in 2 Sam 7 versus in the Book of Haggai

In 2 Sam 7 *bayit* appears both as a building and in the sense of family, descendants. In Haggai, on the other hand, *bayit* occurs primarily as a term for a building, a house for people or for God, although a metaphorical meaning can also be discerned, denoting all private affairs.⁶⁰ The metaphorical meaning may also mean family, although this is an assumption based more on the occurrence of the word *bayit* in other books than on its use in Haggai. So perhaps in both 2 Sam 7 and Haggai *bayit* occurs in the sense of a building and family. However, in 2 Sam 7, a given occurrence of the word *bayit* carries only one of these meanings, while in Haggai one occurrence can denote both realities.

2 Sam 7:2 can be considered a confirmation that the temple was seen as the house of God, so comparing the houses of the people to the house of God in Haggai seems a natural concept to help change the attitude of the hearers towards the house of God.

In this passage (2 Sam 7:2), the author used antithetical parallelism to highlight the contrast between the dwelling of David and the dwelling of God. Similarly, in Haggai, the author used antithetical parallelism to draw attention to the different state in which the house of God (*hārēb*) and the houses of the people (*šepūnīm*) are found. What is different is the reaction of the people of

⁵⁷ R. N. Whybray, *The Succession Narrative: A Study of II Samuel 9–20; I Kings 1 and 2*, Studies in Biblical Theology. Second Series 9 (London: SCM Press, 1968), 100.

⁵⁸ P. Kyle McCarter, *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, The Anchor Bible 9 (Garden City, NY: Doubleday, 1984), 222.

⁵⁹ In this context, Arnold A. Anderson's opinion, according to whom it is difficult to find a link between the prohibition against building the temple and the promise to build the Davidic dynasty, seems surprising, see Arnold A. Anderson, *2 Samuel*, Word Biblical Commentary 11 (Nashville, TN: Nelson, 2000), 118.

⁶⁰ See par. "Bayit in Hag 1:9a and parallels throughout the whole book" in this paper.

the houses to such disparity; David sees that it should not be the case that God lives in worse conditions than he does and wants to change this by constructing a house for God, while the people in the Book of Haggai, seeing that the temple is in ruins, do not intend to rebuild it (Hag 1:2).

Finally, 2 Sam 7:5 is also worth noting: “Is it you who would build me a house to dwell in?” (*ha’attâ tibneh-llî bayit lēšibî*). This sentence clearly demonstrates what was shown earlier in Haggai – the close connection between the activity of building and dwelling – the purpose of building is to dwell, and dwelling is only possible because something has been built.⁶¹

The Book of 1 Kings versus the Book of Haggai

Although in 1 Kings, when the construction of the king’s temple and palace is mentioned (1 Kgs 5–8), there is no wordplay on the meanings of *bayit* as it was the case in 2 Sam 7, one can see other motifs applied in the Book of Haggai. The fact that Haggai refers directly to the temple built by Solomon entitles one to look for similarities between the two books. God, through the prophet, asks if there is anyone among the people who has seen this house in its former glory (2:3).⁶² Furthermore, these words are spoken in the seventh month of the year (2:1), and it was in this month, many years earlier, that Solomon dedicated the temple (1 Kgs 8:2).⁶³ It may be that the author Haggai specifically gave the date referring the reader to the temple dedication ceremony in order to indicate that there are also other references in his book to the description of that day in 1 Kgs 8.

Solomon’s prayer begins with a reference to 2 Sam 7 (1 Kgs 8:15–18) and especially to 2 Sam 7:13 (1 Kgs 8:19), where God promises that a descendant of David will build His temple. Solomon claims that God has fulfilled what he had announced, because he, the son of David, has become king and built the

⁶¹ See par. “*Bayit* in Hag 1:4” in this paper.

⁶² Assis (“Composition, Rhetoric and Theology,” 318) quoting Verhoef (*The Books of Haggai and Malachi*, 54) argues that the phrase ‘this house’ (*habbayit hazzeh*) expresses ‘a hint of contempt’. However, Verhoef does not comment here on the expression ‘this house’, but only writes about the expression ‘these people’: “With the expression ‘these people’ the Lord indicates his displeasure with them.”

⁶³ This analogy is noted by Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 94; Kessler, *The Book of Haggai*, 163; Taylor and Clendenen, *Haggai*, 150.

temple (1 Kgs 8:20).⁶⁴ Solomon goes on to ask God to fulfil the second part of His promise, that David's descendants should sit on the throne of Israel (1 Kgs 8:24–26).

In Haggai, too, one finds a reference to a descendant of David who would build the temple. Zorobabel, son of Shealtiel, who is addressed by Haggai, according to 1 Chr 3:16–19 was the grandson of King Jehoiachin and therefore descended from the Davidic line.⁶⁵ Furthermore, in the final oracle, Zorobabel is called 'my servant' by God (2:23: *'abdi*). Although the term 'my servant' (*'abdi*) is applied to many people in the Bible, it most often describes David.⁶⁶ Thus, referring to Zorobabel in this way also brings to mind King David.⁶⁷

Another theme common to both 1 Kgs 8 and Haggai is the exodus of the Israelites from Egypt. 1 Kgs 8 mentions this explicitly as many as 5 times (1 Kgs 8:9, 16, 21, 51, 53). In addition, there are references to Moses (1 Kgs 8:9, 56), as well as to the Ark of the Covenant (1 Kgs 8:1, 3–7, 9). The occurrence of the Ark of the Covenant is not surprising, given that the temple was built precisely to house the Ark of the Covenant (1 Kgs 6:19), a sign of God's presence.⁶⁸ Already David had noted the disparity between the conditions in which he himself dwells and those in which the ark of God dwells (2 Sam 7:2), and so by referring to the ark he was indirectly referring to the exodus from Egypt. However, a more explicit reference to the Exodus from Egypt can be seen in God's words in 2 Sam 7:6–7, a passage reflected in 1 Kgs 8:16.⁶⁹ Furthermore, Solomon explicitly recalls the covenant (*bērīt*) made after the Exodus from Egypt (1 Kgs 8:21).

The Book of Haggai also includes a reference to the covenant made after the Exodus from Egypt, although *dābār* appears in lieu the term *bērīt* (Hag 2:5). Given the parallels between 1 Kgs 8 and 2 Sam 7 discussed above, this reference to the covenant during the journey out of Egypt may be an indirect reference

⁶⁴ Walter Brueggemann, *1 & 2 Kings: A Commentary*, Smyth & Helwys Bible Commentary 8 (Macon, GA: Smyth & Helwys, 2000), 107–8.

⁶⁵ In 1 Chronicles the name Jeconiah occurs, instead of Jehoiachin, for the same person. Cf. 2 Kgs 24:6. On how to explain that Zorobabel was the son of Pedaiah according to 1 Chr 3:19, but the son of Shealtiel according to Haggai, see Joyce G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries (London: Tyndale Press, 1972), 41.

⁶⁶ Meyers and Meyers, *Haggai*, 68; Taylor and Clendenen, *Haggai*, 196–97.

⁶⁷ Similarly Parchem, "Znaczenie i funkcje świątyni," 72.

⁶⁸ Brueggemann, *1 & 2 Kings*, 91.

⁶⁹ Mordechai Cogan, *1 Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 10 (New York: Doubleday, 2001), 282.

to Solomon's dedication of the temple and to the covenant made with David.⁷⁰ In this way, the author of the Book of Haggai gives another sign showing that the work of rebuilding the temple is a repetition of a similar event from the time of David and Solomon and is a fulfilment of the covenants made by God with the Israelites and with David.

The similarities discussed above are those more distinct; however, other similarities, though of lesser importance, are also worth discussing.

In 1 Kgs 8:30–43, Solomon enumerates five different situations in which he asks God to hear his prayer. Two of these situations are depicted in Haggai. In 1 Kgs 8:35–36, Solomon presents the lack of rain as a punishment for the sins of the people and asks for rain to be sent if the people repent and pray in the temple. In Hag 1:10, the lack of water from heaven is shown as a punishment for not building the temple. Although the vocabulary is different, the punishment is the same: lack of water. In 1 Kgs 8:35 reference is made to the closing (*ʿāsar*) of the heavens (*šamayim*) and the absence of rain (*māṭār*), while in Hag 1:10 the heavens (*šamayim*) withhold (*kālā*) dew (*ṭal*).⁷¹ The perceived similarity between dew and rain is confirmed in passages where both phenomena occur side by side, e.g. Deut 33:2; 2 Sam 1:21; 1 Kgs 17:1. 1 Kgs 17:1 in particular presents the absence of dew and rain (*ṭal ûmāṭār*) as a punishment.

In 1 Kgs 8:37, between the various miseries that can afflict people, there is also a pair of words translated as 'blight' (*šiddāpôn*) and 'mildew' (*yērāqôn*).⁷² It is interesting to note that when referring to cereal diseases, the two words always appear together. There are only five such instances in the entire Bible, one of which is Hag 2:17.⁷³

Another motif present throughout the Bible is that of the way (*derek*). Solomon refers to the way understood as a manner of behaving five times (1 Kgs 8:25, 32, 36, 39, 58).⁷⁴ In 1 Kgs 8:25 he invokes the promise given to David, but

⁷⁰ Although the word 'covenant' (*bērit*) is never used in 2 Sam 7, commentators indicate that God's promise has the characteristics of a covenant, see Anderson, *2 Samuel*, 122.

⁷¹ Dew from the heavens as a blessing from God can also be found, among others, in Gen 27:28, 39; Deut 33:28; Zech 8:12.

⁷² According to scholars, *šiddāpôn* denotes a cereal disease resulting from hot easterly winds from the desert, while the disease referred to as *yērāqôn* is the result of damp westerly winds from the Mediterranean. See Boda, *Haggai*, 148; Kim, *Jerusalem in the Achaemenid Period*, 140.

⁷³ The others are Deut 28:22; 2 Chr 6:28; Amos 4:9. *yērāqôn* can also be found in Jer 30:6, but in the sense of a pale skin color, not a grain disease, so it comes as no surprise that it is not accompanied by *šiddāpôn*.

⁷⁴ The word 'way' (*derek*) appears additionally in 8:44 (x2) and 8:48, but not in the sense of a manner of behaving.

in the version from Ps 132:12, which adds a condition to God's unconditional promise from 2 Sam 7:12–16 – David's dynasty will last if (*'im*) his descendants obey the covenant (*b'ērīt*) and commands of God.⁷⁵ However, Solomon, to express obedience to God, evokes the image of the way absent both from Ps 132:12 and 2 Sam 7. Haggai also refers to the motif of the way, as a manner of action, in the idiom “Put your hearts in your ways!” (Hag 1:5, 7). This idiom appears twice, forming a compositional bracketing around the misfortunes that befell the people of the province of Yehud (Hag 1:6). The figure is intended to emphasize that all misfortunes are the result of walking the wrong path, i.e. doing wrong. In Haggai, this inappropriate conduct resulting in punishment is the failure to rebuild the temple. The dependence of failure on wrongdoing also appears in other words of the prophet Haggai, where the motif of the way is not used (Hag 1:9–11; 2:15–17). The principle of retribution and bearing the consequences of wrongdoing also resounds in Solomon's prayer; it is expressed both in the motif of the way (1 Kgs 8:32, 39) and explicitly by naming misfortunes as the result of sin (1 Kgs 8:35, 46).

In addition to the above, a few more parallels can be mentioned. 1 Kgs 8:11 says that “the glory of the Lord had filled the house of the Lord” (*mālē' kēbôd-yhwh 'et-bêt yhwh*). A similar expression occurs a few more times in the Bible (e.g. 2 Chr 5:14; 7:2; Ezek 43:5; 44:4), including in Hag 2:7: “I will fill this house with glory” (*millē'tî 'et-habbayit hazzeh kābôd*).⁷⁶ In 1 Kgs 8:57 Solomon expresses the wish: “May the Lord, our God, be with us!” (*yēhî yhwh 'ēlōhênû 'immānû*). On the other hand, in Haggai, God twice assures his hearers through the prophet that he is with them (Hag 1:13; 2:4: *'ānî 'ittēkem*).

In 1 Kgs 8, Solomon asks that foreigners also recognize Yahweh God and His temple (1 Kgs 8:43, 60). By saying that foreigners will pray at the site he implies that the temple of Yahweh God will become a place of pilgrimage for foreign, non-Jews as well (1 Kgs 8:41–42). A gentle allusion to this might be Hag 2:7: “I will shake all the nations, so that the treasures of all the nations will come in” (*wēhir'aštî 'et-kol-haggôyim ūbā'û hemdat kol-haggôyim*). The book does not explain how the precious objects will arrive at the temple – as spoils of war,⁷⁷ tribute⁷⁸ or brought personally as a gift.⁷⁹ Commentators point out

⁷⁵ Cf. Brueggemann, *1 & 2 Kings*, 108–9.

⁷⁶ This similarity is also noted by Boda, *Haggai*, 125; Kim, *Jerusalem in the Achaemenid Period*, 227.

⁷⁷ Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 103.

⁷⁸ Meyers and Meyers, *Haggai*, 53; Ackroyd, *Exile and Restoration*, 161.

⁷⁹ Herbert G. May, “‘This People’ and ‘This Nation’ in Haggai,” *Vetus Testamentum* 18, no. 2 (1968), 196, <https://doi.org/10.2307/1516915>.

that this phrase is echoed in Isa 60–66, where it is mentioned that the wealth of other nations will reach Jerusalem (e.g. Isa 60:5).⁸⁰ Although the passage in Isaiah fails to explain the reason why the valuables will be in Jerusalem, it does indicate that they will be brought personally by strangers. In Isa 60:3 it is explicitly stated that “nations will come to your light”,⁸¹ therefore not only valuables (Isa 60:5) but also people. Given this reference, it is possible that the author of the Book of Haggai was referring to the pilgrimage of foreign nations to the temple in Jerusalem, as Solomon did in 1 Kgs 8.

Another potential reference to Solomon’s building activities may be the term *špūnim* (Hag 1:4) discussed earlier. In Haggai, the author uses it to describe the state in which the houses of the people are.⁸² In 1 Kings, on the other hand, words based on the same root (*špn*) refer to the cedar wood finishing of Solomon’s temple and palace (1 Kgs 6:9; 7:3, 7). The stem *špn* appears in the Hebrew Bible, apart from Hag 1:4, still in Deut 33:21; 1 Kgs 6:9, 15; 7:3, 7; Jer 22:14. In 1 Kings and in Jeremiah it occurs in descriptions of buildings, more specifically in images of the royal palace or temple. Perhaps the author of the Book of Haggai purposely used such a rare term, found mainly in 1 Kings, to create another reference to the figure of Solomon and his building activities.

Although many elements from the above parallels do not directly address the issue of antagonism between the houses of men and the house of God in Haggai, yet many references to Solomon and the wordplay on the word *bayit* referring to David indicate that the reference to these kings may have played a significant role in the message of the prophet Haggai. Not only did the prophet make his audience aware that the promises and responsibilities incumbent on David’s descendants also applied to Zorobabel and his contemporaries, but he also indirectly portrayed David and Solomon as examples to follow. Their attitude to God and His temple was diametrically opposed to that of the people of the province of Yehud.

Conclusions

In the Book of Haggai, the people’s houses never occur independently, but always in antithetical parallelism, in contrast with the house of God. Such a rhetorical device shows the houses of men as a competition to the house of God. According to the book, the obstacle that prevents the rebuilding of the

⁸⁰ Boda, *Haggai*, 125; Kessler, *The Book of Haggai*, 180–81.

⁸¹ Translation after New American Standard Bible.

⁸² See par. “*Bayit* in Hag 1:4” in this paper.

temple is neither an insufficient number of people nor a lack of time, material resources or skills. The obstacle is only a misjudgment of the situation by the people, who think that their present time should be devoted to their houses and their affairs, and not to the affairs of God. Their selfish priorities, however, makes them unable to take even basic care of themselves because God refrains from blessing their work as a result of the fact that people fail to do what God expected them to do, taking care instead of what they themselves deem necessary. The responsibility for the temple being in ruins lies not only with the leaders of the nation, but also with each individual. The time and strength that each of them should devote to God's affairs, they devote to themselves. Thus, the house of each person takes priority over the house of God, because people are not able to attend to both at the same time, they have to make a choice.

On the other hand, the reference to the situation of David and Solomon shows that it is not wrong on the part of people to have built houses for themselves. Also David first built a house for himself before he thought of building a house for God. In Solomon's case, the order is not entirely clear whether he built the temple and then the palace in succession or simultaneously.⁸³ What is certain is that he built both a house for himself and the house for God. Some believe that the narrative of the construction of the temple and the palace in 1 Kgs 5–7 was conducted in such a way as to show the two buildings in opposition to each other and to prove that Solomon devoted more resources and time to the construction of his secular buildings than to the construction of the temple.⁸⁴ However, it should be noted that the author of 1 Kings never condemns Solomon for such behavior. On the contrary, the king is portrayed in a positive way. Thus, the reference to both kings demonstrates that there is nothing wrong when people build their houses. What is wrong, however, is that they continue to care only for their houses and do not intend to see to God's house. Unlike David, they barely recognize that this is the right time to change their behavior. Through numerous references to David and Solomon, Haggai shows his listeners that it is possible to reconcile their affairs with those of God and that the two need not collide, need not compete. It is enough that his listeners, like David and Solomon, obey God and do what God expects of them, according to His judgement and not their own, and then God will bless their work and their affairs.

⁸³ Richard D. Nelson, *First and Second Kings*, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1987), 45.

⁸⁴ Paul R. House, *1, 2 Kings*, The New American Commentary 8 (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1995), 130; Iaian W. Provan, *1 and 2 Kings*, New International Biblical Commentary 7 (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 69–70.

References

- Ackroyd, Peter R. *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought in the Sixth Century B.C.* Philadelphia, PA: Westminster John Knox Press, 1968.
- Alden, Robert L. *Daniel and the Minor Prophets*. Edited by Frank E. Gabaelein. The Expositor's Bible Commentary 7. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1985.
- Anderson, Arnold A. *2 Samuel*. Word Biblical Commentary 11. Nashville, TN: Nelson, 2000.
- Assis, Elie. "Composition, Rhetoric and Theology in Haggai 1:1–11." In *Perspectives on Hebrew Scriptures IV: Comprising the Contents of Journal of Hebrew Scriptures, Vol. 7*, edited by Ehud Ben Zvi. Perspectives on Hebrew Scriptures and its Contexts 4. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2008.
- Baldwin, Joyce G. *Haggai, Zechariah, Malachi: An Introduction and Commentary*. Tyndale Old Testament Commentaries. London: Tyndale Press, 1972.
- Barker, John Robert. *Disputed Temple: A Rhetorical Analysis of the Book of Haggai*. Emerging Scholars. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2017.
- Bitzer, Lloyd F. "The Rhetorical Situation." *Philosophy & Rhetoric* 1, no. 1 (1968): 1–14.
- Boda, Mark J. *Haggai, Zechariah*. NIV Application Commentary. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004.
- Brueggemann, Walter. *1 & 2 Kings: A Commentary*. Smyth & Helwys Bible Commentary 8. Macon, GA: Smyth & Helwys, 2000.
- Carter, Charles E. *The Emergence of Yehudin the Persian Period: A Social and Demographic Study*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 294. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Clines, David J.A. and John F. Elwolde, eds. *Bêt-Wāw*. Vol. 2 of *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Clines, David J.A. and John F. Elwolde, eds. *Šîn-Tāw*. Vol. 8 of *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011.
- Cogan, Mordechai. *1 Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 10. New York: Doubleday, 2001.
- Craig, Kenneth M. *Asking for Rhetoric: The Hebrew Bible's Protean Interrogative*. Biblical Interpretation Series 73. Boston: Brill, 2005.
- Finkelstein, Israel. "Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah." *Journal for the Study of the Old Testament* 32, no. 4 (2008): 501–20. <https://doi.org/10.1177/0309089208093928>.
- Grabbe, Lester L. *Yehud: A History of the Persian Province of Judah*. Vol. 1 of *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*. Library of Second Temple Studies 47. London: T&T Clark, 2004.
- House, Paul R. *1, 2 Kings*. The New American Commentary 8. Nashville, TN: Broadman & Holman, 1995.
- Hundley, Michael B. *Gods in Dwellings: Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*. Society of Biblical Literature. Writings from the Ancient World Supplements 3. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2013.
- Kasher, Rimón. "Haggai and Ezekiel: The Complicated Relations between the Two Prophets." *Vetus Testamentum* 59, no. 4 (2009): 556–82.

- Kessler, John. *The Book of Haggai: Prophecy and Society in Early Persian Yehud*. Supplements to Vetus Testamentum 91. Leiden: Brill, 2002.
- Kim, Jieun. *Jerusalem in the Achaemenid Period: The Relationship between Temple and Agriculture in the Book of Haggai*. Oxford, UK: Peter Lang, 2016.
- Lausberg, Heinrich. *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*. Edited by David E. Orton and R. Dean Anderson. Translated by Matthew T. Bliss, Annemiek Jansen, and David E. Orton. Leiden: Brill, 1998.
- Lipschits, Oded. "Between Archaeology and Text: A Reevaluation of the Development Process of Jerusalem in the Persian Period: A Reevaluation of the Development Process of Jerusalem in the Persian Period." In *Congress Volume Helsinki 2010*, edited by Martti Nissinen, 145–65. Supplements to Vetus Testamentum 148. Leiden: Brill, 2012.
- Lipschits, Oded. "Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E." In *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, edited by Oded Lipschits and Joseph Blenkinsopp, 323–76. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2003.
- Lipschits, Oded. "Persian Period Finds from Jerusalem: Facts and Interpretations." In *Perspectives on Hebrew Scriptures VI: Comprising the Contents of Journal of Hebrew Scriptures, Vol. 9*, edited by Ehud Ben Zvi, 423–54. Perspectives on Hebrew Scriptures and its Contexts 7. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2010.
- Luciani, Ferdinando. "Il verbo 'šākar' in 'Aggeo' 1,6." *Aevum* 46, nos. 5/6 (1972): 498–501.
- May, Herbert G. "'This People' and 'This Nation' in Haggai." *Vetus Testamentum* 18, no. 2 (1968): 190–97. <https://doi.org/10.2307/1516915>.
- McCarter, P. Kyle. *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*. The Anchor Bible 9. Garden City, NY: Doubleday, 1984.
- Meyers, Carol L., and Eric M. Meyers. *Haggai, Zechariah 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 25B. Garden City, NY: Doubleday, 1987.
- Moro, Vincenzo. *Aggeo: Il coraggio della rinascita*. Studi biblici. Bologna: EDB, 2023.
- Nelson, Richard D. *First and Second Kings*. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1987.
- Parchem, Marek. "Znaczenie i funkcje świątyni w księdze Aggeusza." *Collectanea Theologica* 82, no. 4 (2012): 53–74.
- Peter, Friedrich. "Zu Haggai 1:9." *Theologische Zeitschrift* 7, no. 2 (1951): 150–51.
- Petersen, David L. *Haggai and Zechariah 1–8: A Commentary*. Old Testament Library. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1984.
- Provan, Iaian W. *1 and 2 Kings*. New International Biblical Commentary 7. Peabody, MA: Hendrickson, 1995.
- Reventlow, Henning. *Aggeo, Zaccaria e Malachia*. Translated by Franco Ronchi. Antico Testamento 25.2. Brescia: Paideia, 2010.
- Ristau, Kenneth A. *Reconstructing Jerusalem: Persian-Period Prophetic Perspectives*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2016.
- Smith, Ralph L. *Micah-Malachi*. Word Biblical Commentary 32. Waco, TX: Word Books, 1984.
- Stead, Michael R. *Haggai, Zechariah, and Malachi: Return and Restoration: An Introduction and Study Guide*. T&T Clark Study Guides to the Old Testament. London: T&T Clark, 2021.
- Steck, Odil Hannes. "Zu Haggai 1 2–11." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 83, no. 3 (1971): 355–79. <https://doi.org/10.1515/zatw.1971.83.3.355>.

- Taylor, Richard A., and E. Ray Clendenen. *Haggai, Malachi*. New American Commentary 21A. Nashville, TN: Broadman & Holman, 2004.
- Vaux, Roland de. *Institutions militaires, Institutions religieuses*. Vol. 2 of *Les Institutions de l'Ancien Testament*. Paris: Cerf, 1960.
- Verhoef, Pieter Adriaan. *The Books of Haggai and Malachi*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 1987.
- Whedbee, J. William. "A Question-Answer Schema in Haggai 1: The Form and Function of Haggai 1:9–11." In *Biblical and Near Eastern Studies: Essays in Honor of William Sanford Lazor*, 184–94. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978.
- Whybray, R. N. *The Succession Narrative: A Study of II Samuel 9–20; I Kings 1 and 2*. Studies in Biblical Theology. Second Series 9. London: SCM Press, 1968.
- Wolff, Hans Walter. *Haggai: A Commentary*. Translated by Margaret Kohl. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1988.

JADWIGA SIEWKO – holds the master's degree in theology at Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw with a thesis on the *Interpretacja dosłowna i duchowa Księgi Tobiasza na przykładzie motywu choroby* [Literal and Spiritual Interpretation of the Book of Tobias using the Motif of Illness as an Example], and the bachelor's degree in classical philology at the University of Warsaw.

Mariusz Jagielski

Uniwersytet Szczeciński, Polska
mariusz.jagielski74@gmail.com
ORCID 0000-0002-4395-1485

Kościół jako sakrament zbawienia. Jego wymiar dynamiczny w ujęciu Yvesa Congara

The Church as a Sacrament of Salvation: Its Dynamic Dimension
According to Yves Congar

ABSTRACT: The recurring question about the Church today concerns not so much Her nature, as Her purpose: “What is the Church for?” Formulated in this way, the question encourages us to resume the theology of the Church as the sacrament of salvation, which seems never to be properly acknowledged inside the Church. Starting from a concise analysis of the use of this phrase in the documents of the Second Vatican Council in section one, this paper refers to Father Yves Congar’s theology in order to present the fruitfulness of the ecclesiological perspective, especially in its dynamic dimension. Section two demonstrates that the first fruit of this perspective is not the ecclesiocentrism, but the Church’s relation to God and to the world. Thus the mission of the Church is seen as integral part of Her essence, and the world – as part of God’s eternal purpose. In section three the second fruit of the dynamic perspective of the Church seen as the sacrament of salvation is shown as the necessity of going beyond an individualistic understanding of salvation, for the creation finds its fulfilment in its completeness and unity. This leads us to enquire about the credibility of the Church as a sacrament of salvation in Christ. Lastly, section four shows the meaning of a phrase that is rarely referred to in the theological reflection, but present in the Council documents: “messianic people.” Advocated by Yves Congar at the Council, the phrase stresses the eschatological dimension of the Church. In this manner, the question “What is the Church for?” recurs in Congar’s theology, presenting the Church as inseparably linked with God’s promise for us and through us, within God’s eternal purpose for all mankind.

KEYWORDS: the Church, sacrament of Salvation, messianic people, Yves Congar, the Second Vatican Council, reception of the Second Vatican Council, credibility of the Church

ABSTRAKT: Pytanie o Kościół, jakie powraca dzisiaj, coraz rzadziej dotyczy jego natury, a dużo częściej jego sensu. Po co Kościół? Tak postawione pytanie sprzyja powrotowi do teologii Kościoła jako sakramentu zbawienia, która chyba nigdy do końca nie otrzymała właściwej recepcji w Kościele. Wychodząc w punkcie pierwszym od krótkiej analizy obecności tego sformułowania w dokumentach Soboru Watykańskiego II, niniejszy artykuł odwołuje się do teologii Yvesa Congara, by wskazać na owocność tej perspektywy, szczególnie w jej wymiarze dynamicznym. W punkcie drugim artykuł stwierdza, że pierwszym owocem tej perspektywy jest opowiedzenie Kościoła nie eklezjocentrycznie, ale w relacji do Boga i do świata. W ten sposób misja Kościoła zostaje odczytana jako integralna część jego istoty, a świat jako mający swoje miejsce w odwiecznym zamiarze Boga. W trzecim punkcie artykuł wskazuje, że drugim owocem dynamicznej perspektywy Kościoła rozumianego jako sakrament zbawienia jest ukazanie konieczności przekroczenia indywidualistycznego rozumienia zbawienia, bowiem spełnienie stworzenia jest jego pełnią i jednością. Prowadzi to do pytania o wiarygodność Kościoła jako sakramentu zbawienia dokonanego w Chrystusie. Ostatni punkt ukazuje znaczenie sformułowania „lud mesjaniczny”, rzadko przywoływanego w refleksji teologicznej, a jednak obecnego w tekstach soborowych. To sformułowanie, za którym optował na soborze Congar, podkreśla eschatologiczny wymiar Kościoła. W ten sposób pytanie „Po co Kościół?” wraca w teologii Congara, który ukazuje go jako nierozzerwalnie związany z obietnicą Bożą dla nas i przez nas, wewnątrz odwiecznego zamiaru Boga względem całej ludzkości.

SŁOWA KLUCZOWE: Kościół, sakrament zbawienia, lud mesjaniczny, Yves Congar, Sobór Watykański II, recepcja Soboru Watykańskiego II, wiarygodność Kościoła

Wstęp

Coraz częściej spotykamy się z pytaniem o Kościół, które nie jest już formułowane tak, jak te zadawane przed sześćdziesięciu laty w trakcie Soboru Watykańskiego II, a które brzmiało wówczas: „Kościele, co mówisz sam o sobie?”. Wydaje się, że dzisiaj pytanie, jakie możemy usłyszeć, brzmi nie tyle: „Kościele, kim bądź też czym jesteś?”, ile dużo bardziej radykalnie: „Po co Kościół? Jaki jest sens Kościoła?”. Gilles Routhier, nawiązując do tej zmiany, zauważył, że w trakcie powstawania korpusu dokumentów Soboru Watykańskiego II kontekst ich redagowania był odmienny od aktualnego. I chociaż Kościół był wówczas odczytywany w perspektywie swojego miejsca w świecie, to jednak był traktowany jako jego integralna część. Stąd fundamentalne pytanie w trakcie przygotowywania soboru dotyczyło tego, jak można określić naturę Kościoła. Dla dzisiejszego kontekstu świata zachodniego, w czasach, gdy wszystkie argumenty za obecnością Kościoła w świecie z perspektywy użyteczności społecznej tracą na znaczeniu, ponieważ tak dzieła miłosierdzia, jak i obrzędy społeczne realizują także inni, fundamentalnym staje się nie tyle

pytanie o naturę Kościoła, jego funkcjonowanie, o jego członków, ile kwestia: „Po co Kościół?”. Wychodząc od pytania o sens Kościoła, będziemy mogli odpowiedzieć na pytanie o to, czym Kościół jest¹.

Wydaje się, że spośród tak licznych określeń Kościoła podjętych w trakcie Soboru Watykańskiego II to właśnie pojęcie Kościoła jako sakramentu zbawienia może okazać się bardzo pomocne. Wiele miejsca podczas soboru i po nim poświęcono pojęciu Kościoła jako Ludu Bożego czy wcześniej, poczynawszy od lat 30. ubiegłego stulecia, jako Mistycznego Ciała Chrystusa², czy wreszcie po II Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów z 1985 r. – Kościołowi rozumianemu jako *communio*³. Prawda o tym, że Kościół jest sakramentem zbawienia, wciąż oczekuje na recepcję i towarzyszy nam w pytaniu o Kościół niczym aktor drugiego planu⁴. Dlatego właśnie chcemy odwołać się do myśli teologa, który pytaniu o Kościół poświęcił całe swoje teologiczne powołanie, a mianowicie Yvesa Congara. Nie pretendujemy do wyczerpującego przedstawienia jego teologii Kościoła jako sakramentu. Wystarczy przyrzeć się sporządzonej bibliografii, by zrozumieć, jak wielkim byłoby to wyzwaniem⁵. Niemniej jednak, wychodząc od pytania o sens Kościoła, chcemy skupić się na dynamicznym wymiarze takiego ujęcia, ukazującym go w perspektywie realizacji odwiecznego zamiaru Boga względem świata, w drodze do eschatologicznego wypełnienia, nie zapominając i nie pomijając tego, co się określa niejednokrotnie jako statyczny wymiar Kościoła, a mianowicie jego złożenia z elementu boskiego i ludzkiego,

¹ „C'est bien la question que se posent aujourd'hui plusieurs de nos contemporains au moment où les institutions religieuses sont soupçonnées ; voir décrédibilisées ; et le croire détraditionnalisée. On semble toujours disposé à croire et à prier, mais pourvu que cela demeure une affaire intime et privée. Les institutions religieuses sont de trop et mieux vaudrait qu'elles disparaissent” (Gilles Routhier, “Quelques orientations de recherche en ecclésiologie,” *Transversalités* 154, no. 3 [2020]: 130, <https://doi.org/10.3917/trans.154.0129>).

² Zob. Yves Congar, “Moja droga w teologii laikatu i posługiwania,” in *Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka: W 750-lecie służby polskich dominikanów Bogu i ludziom*, by Joachim [et al.] Badeni (Poznań: Polska Prowincja Dominikanów, 1974), 225–26.

³ Czytamy w raporcie końcowym Nadzwyczajnego Synodu Biskupów w 1985 r.: „L'ecclésiologie de communion est le concept central et fondamental dans les documents du Concile” (“Rapport final,” in *Synode extraordinaire: Célébration de Vatican II* [Paris: Les Éditions du Cerf, 1986], 559).

⁴ Zob. Gilles Routhier, “Kościół jako sakrament zbawienia: W oczekiwaniu na recepcję,” trans. Mariusz Jagielski, in *Recepcja i wyzwanie Soboru Watykańskiego II*, ed. Mariusz Jagielski, Biblioteka Instytutu Filozoficzno-Teologicznego im. Edyty Stein w Zielonej Górze 7 (Zielona Góra: Instytut Filozoficzno-Teologiczny im. Edyty Stein, 2018), 61–78.

⁵ Aidan Nichols, kontynuując bibliografię Y. Congara sporządzoną przez J.-P. Jousuë, kończy ją w roku 1987 na 1790. pozycji. Zob. Aidan Nichols, “An Yves Congar Bibliography 1967–1987,” *Angelicum* 66, no. 3 (1989): 422–66.

widzialnego i niewidzialnego. Konieczne jest zatem, byśmy naszkicowali najpierw zakorzenienie perspektywy sakramentalnej w myśli soborowej, z której ona wyrasta, a w której kształtowaniu francuski dominikanin zarówno przed soborem, jak i w jego trakcie czynnie uczestniczył⁶.

Kościół jako sakrament zbawienia na Soborze Watykańskim II

Teksty soborowe odnoszące się do Kościoła jako sakramentu możemy podzielić na trzy grupy według chronologii ich powstawania, zgodnie z odpowiadającymi im etapami redakcji dokumentów. Pierwszym dokumentem soborowym jest Konstytucja o liturgii świętej, zredagowana przez Komisję ds. Liturgii i będąca jedynym spośród ponad 70 tekstów przygotowanych przed soborem, a promulgowanym w jego trakcie. Drugą grupę stanowią teksty zawarte w Konstytucji dogmatycznej o Kościele promulgowanej w trakcie trzeciej sesji soboru w roku 1964. Trzecią grupę tekstów stanowią Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym i Dekret o misyjnej działalności Kościoła. Oba dokumenty zostały promulgowane na ostatniej sesji soboru w roku 1965. Znajdziemy w nich już nawiązania do wcześniejszych dokumentów soborowych, właśnie wtedy, gdy odwołują się one do Kościoła rozumianego jako sakrament, świadcząc w ten sposób o recepcji tego sformułowania wewnątrz dokonującego się soboru⁷.

Kreśląc krótką panoramę tych tekstów, odnajdujemy w Konstytucji o liturgii świętej trzykrotne odwołanie się do Kościoła jako sakramentu. Takie określenie obecne jest w numerze 2, w którym stwierdzono, że liturgia uczestniczy w ujawnianiu misterium Chrystusa, ponieważ jest ona zarazem ludzka i boska, widzialna i wyposażona w dobra niewidzialne w taki sposób, że to, co widzialne

⁶ Na temat zaangażowania Congara na Soborze Watykańskim II zob.: Étienne Fouilloux, "Comment devient-on expert à Vatican II ? Le cas du père Yves Congar," in *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)* (Rome: École française de Rome, 1989), 307-31; Alberto Melloni, "Yves Congar à Vatican II. Hypothèses et pistes de recherche," in *Cardinal Yves Congar 1904-1995*, ed. André Vauchez (Paris: Les Éditions du Cerf, 1999), 117-64.

⁷ Szczegółową analizę teologii Kościoła jako sakramentu na Soborze Watykańskim II i w dokumentach soborowych odnajdujemy w: Adam Kubiś, "Kościół jako sakrament w przedprzygotowawczej dokumentacji II Soboru Watykańskiego," *Analecta Cracoviensia* 8 (1976): 189-216, <https://doi.org/10.15633/acr.2913>; Adam Kubiś, "Sakramentalna struktura Kościoła w schematach komisji przygotowawczych II Soboru Watykańskiego," *Analecta Cracoviensia* 9 (1977): 237-90, <https://doi.org/10.15633/acr.2932>; Adam Kubiś, "Geneza pojęcia Kościół-Sakrament w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele," *Analecta Cracoviensia* 10 (1978): 211-72, <https://doi.org/10.15633/acr.2954>.

jest podporządkowane niewidzialnemu. Z kolei w numerze 5 zostało powiedziane, że to człowieczeństwo Chrystusa w zjednoczeniu z osobą Słowa było narzędziem naszego zbawienia: „Tak z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła”. Wreszcie w numerze 26 podkreślono, że czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, ale kultem Kościoła będącego „sakramentem jedności”.

W drugiej grupie tekstów, w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, określenie „sakrament zbawienia” nie jest soborową definicją Kościoła, gdyż ewentualne jej zaproponowanie nie było intencją ojców soborowych. Niemniej jednak staje się jednym z elementów konstytutywnych dla samorozumienia Kościoła na soborze i stanowi klamrę spinającą tę konstytucję pomiędzy jej numerem pierwszym a wprowadzeniem do rozdziału VII, poświęconego eschatologicznemu przeznaczeniu Kościoła. W numerze 8 tej konstytucji, który co prawda nie posługuje się *explicite* sformułowaniem „sakrament zbawienia”, odnajdujemy jednak wszystkie jego elementy: Kościół jest zarazem organizacją społeczną i wspólnotą duchową; składa się z elementu boskiego i ludzkiego, dlatego możliwa jest analogia pomiędzy Kościołem a misterium Słowa Wcielonego, pamiętając, że Kościół jest Jego Oblubienicą w warunkach swojego ubóstwa. W numerze 9 czytamy natomiast, że „Bóg powołał zgromadzenie tych, co z wiarą spoglądają na Jezusa, sprawcę zbawienia i źródło pokoju oraz jedności, i ustanowił Kościołem, aby ten Kościół był dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności”. Wreszcie w numerze 48, otwierającym wspomniany VII rozdział, czytamy: „Chrystus wywyższony ponad ziemię wszystkich do siebie pociągnął; powstawszy z martwych Ducha swego ożywiela zesłał na uczniów i przez Niego ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia”.

Trzecia grupa tekstów, promulgowana na zakończenie IV sesji w 1965 r., to Dekret o misyjnej działalności Kościoła i Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. Pierwszy rozpoczyna się od słów: „Kościół posłany przez Boga do narodów, aby był «powszechnym sakramentem zbawienia», usiłuje głosić ewangelię wszystkim ludziom z najgłębszej potrzeby własnej katolicykości oraz z nakazu swego Założyciela”. Natomiast odniesienia w konstytucji *Gaudium et spes* znajdują się w rozdziale IV pierwszej części, poświęconej roli Kościoła w świecie współczesnym:

Kościół zarówno pomagając światu, jak też wiele od niego otrzymując, zmierza ku temu jednemu, aby nadeszło Królestwo Boże i żeby urzeczywistniło się zbawienie całego rodzaju ludzkiego. Wszelkie zaś dobro, jakie Lud Boży w czasie swego ziemskiego pielgrzymowania może wyświadczyć rodzinie ludzkiej, wypływa

z tego, że Kościół jest „powszechnym sakramentem zbawienia”, ukazującym i zarazem realizującym tajemnice miłości Boga do człowieka.

Widzimy zatem, że wszystkie przedstawione tutaj przykłady włączenia rozumienia Kościoła jako sakramentu do tekstów soborowych pozwalają wyrazić zarówno jego wymiar statyczny, jak i dynamiczny. Pamiętając przy tym, że oba wymiary stanowią nierozdzielalną jedność. Congar, analizując te teksty, stwierdza, że „temat Kościoła jako Sakramentu Zbawienia był jednym z tych, które charakteryzowały soborową wizję, a jego waga przekracza ilościową obecność w tekstach”⁸. Takie spostrzeżenie moglibyśmy z całą pewnością odnieść także do twórczości autora tych słów⁹.

Congar, analizując recepcję pojęcia Kościoła jako sakramentu zbawienia na Soborze Watykańskim II, zauważa, że w teologii przedsoborowej to element statyczny był dominujący. Komentując pierwszy schemat konstytucji o Kościele Soboru Watykańskiego I, zredagowany przez Clementa Schradera, zauważa:

To prawda, że Kościół zależy od Chrystusa: to On złożył w nim obfitość środków zbawienia. Jednak ta perspektywa jest dosyć statyczna, eklezjocentryczna, a nawet zbyt materialna [uprzedmiotawiająca – przyp. M.J.]. To od Kościoła, od jego macierzyństwa, i to od Kościoła pojmowanego na sposób dosyć klerykalny, wierni będą mogli otrzymywać środki dla swojego zbawienia¹⁰.

A zatem chcemy poprzez analizę tekstów francuskiego dominikanina przyjrzeć się wartości dynamicznego wymiaru Kościoła rozumianego jako sakrament. W ten sposób chcemy spotkać się z pytaniem o Kościół tak, jak jest ono dzisiaj najczęściej stawiane.

⁸ Yves Congar, *Un peuple messianique: L'Église, sacrement du salut. Salut et liberation* [in French] (Paris: Éditions du Cerf, 1975), 13. Jeśli nie jest wskazane inaczej, tłumaczenie pochodzi od autora. W tytule polskiego wydania brak tego pierwszego określenia: Yves Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, trans. Tomasz Mazuś (Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1980).

⁹ Tak przecież możemy odczytać wydany po raz pierwszy w 1939 r. artykuł poświęcony eklezjologii św. Tomasza z Akwinu. Zob. Yves Congar, “L'idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin,” in *Esquisses du Mystère de l'Église*, Unam sanctam 8 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1953), 59–91. Polskie tłumaczenie: Yves Congar, “Pojęcie Kościoła według nauki św. Tomasza z Akwinu,” trans. Maria Stokowska, in *Mistyczne Ciało Chrystusa: Traktat o Kościele*, by Wincenty Zaleski (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1962), 259–73.

¹⁰ Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, 16.

Kościół jako sakrament, czyli w relacji do świata

Pierwszym wymiarem wynikającym z teologii Kościoła rozumianego jako sakrament w eklezjologii Congara będzie ukazanie Kościoła nie w nim samym, ale w odniesieniu do Boga i do świata. Congar, będąc współautorem wielu soborowych tekstów¹¹, stwierdził, że to, co najbardziej determinuje ukierunkowanie soboru, to poczucie, że jeśli Kościół istnieje sam w sobie – nosi w sobie wszystkie konstytutywne dla siebie elementy – to jednak nie istnieje sam dla siebie. Istotny jest tutaj z jednej strony moment doksologiczny – Kościół istnieje dla Boga, z drugiej – moment jego posłannictwa, jak podkreśla francuski dominikanin: „Kościół istnieje po to, aby nawrócić świat do Boga, a zatem istnieje dla świata i postrzega siebie w tym samym ruchu Historii, w której uczestniczy świat, znając jednak jej sens, a jest nim nadejście Królestwa Bożego”¹². Właśnie dlatego, odczytując teksty soborowe, Congar podkreśla:

Sobór przemówił wychodząc od nowego postrzegania świata, interpretowanego w świetle misterium Chrystusa i w konsekwencji narzucającego Kościołowi nową wizję jego relacji do świata: „jest w Chrystusie niejako sakramentem, to znaczy znakiem i narzędziem zjednoczenia człowieka z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”, jak czytamy w pierwszym akapicie Konstytucji Dogmatycznej o Kościele¹³.

Ta refleksja nad Kościołem jako sakramentem możliwa była na Soborze Watykańskim II dzięki temu, że ówczesne doświadczenie Kościoła podpowiadało rozróżnienie pomiędzy nim a światem. Wcześniejsza sytuacja – chociażby

¹¹ Odnośnie do swojego wkładu w redakcję tekstów soborowych sam Congar pisał: „*Lumen Gentium*, la première rédaction de plusieurs numéros du ch. I et les nos 9, 13, 16, 17 du ch. II, plus quelques passages particuliers. *De Revelatione* : a travaillé dans le ch. II et le n° 21 vient d’une première rédaction de moi. *De oecumenismo*, y ai travaillé ; le *proemium* et la conclusion sont à peu près de moi. *Déclaration sur les religions non-chrétiennes* : y ai travaillé ; l’introduction et la conclusion sont à peu près de moi. Schéma XIII : y ai travaillé : ch. I et IV. *De Missionibus* : le ch. I est de moi de A à Z, avec emprunts à Ratzinger, pour le n° 8. *De libertate religiosa* : coopération à tout, plus particulièrement aux nos de la partie théologique et au *proemium* qui est de ma main. *De presbyteris* : c’est une rédaction aux trois-quarts Lécuyer-Onclin-Congar. J’ai refait le *proemium*, les nos 4–6, 12–14, et celle de la conclusion dont j’ai rédigé le second alinéa. En sorte que, ce matin, ce qui a été lu venait très largement de moi. *Servi inutiles sumus*” (Yves Congar, *Mon journal du Concile*, ed. Éric Mahieu, vol. 2 [Paris: Les Éditions du Cerf, 2002], 511).

¹² Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, 20.

¹³ Congar, 21.

średniowiecznej *christianitas* – nie pozwalała na takie aktywne odniesienie Kościoła do świata, który bądź to wcale poza nim nie istniał, bądź też którego wcale poza sobą nie znał. W opublikowanym jeszcze w trakcie Soboru Watykańskiego II tekście, który potem został włączony do znanego nam zbioru *Kościół, jaki kocham*, Congar przywołał słowa Jeana-Jacquesa von Allmena:

O ile trwające przez wiele wieków życie społeczeństwa (na pozór) całkowicie chrześcijańskiego w ustalonym porządku „cywilizacji chrześcijańskiej” zatarto w Kościele świadomość, że stoi on wobec świata, o tyle wyjście z ery konstantyńskiej wzbudza bądź ożywia tę świadomość. [...] A zatem gdzie zaciera się rozróżnienie pomiędzy Kościołem a światem, tam zanika też idea Kościoła jako sakramentu, a rozwija się *intra muros* refleksję nad poszczególnymi sakramentami. Natomiast tam, gdzie żywo odczuwa się napięcie między Kościołem a światem, tam Kościół rozumie siebie jako zaczyn w cieście, jako nosiciela przestania i życia przeznaczonego dla całego świata¹⁴.

Congar również w komentarzu do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, opublikowanym w ramach założonej przez siebie jeszcze w latach 30. XX w. serii wydawniczej *Unam Sanctam*, zauważa, że Kościół przeszedł w opowiedzeniu relacji do świata z planu jurydycznego i politycznego na plan antropologiczny. Pytanie zostało przeniesione z perspektywy relacji pomiędzy autorytetami i strukturami na plan relacji pomiędzy wiarą wyznawaną przez Eklezję a wspólnotą ludzi. Nie chodzi już zatem o podporządkowanie Kościołowi dziedziny doczesnej, chodzi o odniesienie jej do eschatologii, do jej ostatecznego spełnienia w Bogu.

Odtąd nie wystarczy już widzieć Kościół i świat jako dwie potęgi jedna poza drugą jedna obok drugiej (jedna ponad drugą): „świat” nie jest już tylko władzą państwową, to ludzkość będąca w realizacji, w możliwości do bycia wezwaną przez Kościół, jeśli jest on rozumiany jako ten, który jej objawia, jej własny ostateczny sens¹⁵.

Widzimy zatem, że z perspektywy Kościoła jako sakramentu zbawienia nie możemy opowiedzieć go bez świata, nie możemy opowiedzieć Kościoła inaczej

¹⁴ Jean-Jacques von Allmen, *Prophétisme sacramental. Neuf études pour le renouveau et l'unité de l'Église* (Neuchâtel: Delachaux et Niestle, 1964), 12 i 35; polskie tłumaczenie za Yves Congar, „Kościół powszechnym sakramentem zbawienia,” in *Kościół, jaki kocham*, trans. Arkadiusz Ziernicki (Kraków: Cerf; Kairos; Wydawnictwo M; Znak, 1997), 60.

¹⁵ Yves Congar, „Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps, (Ire partie, chapitre IV),” in *Commentaires*, vol. 2 of *L'Église dans le monde de ce temps*, ed. Yves Congar and Michel Peuchmaur (Paris: Cerf, 1967), 315–16.

niż w jego misyjności, która nie jest rzeczywistością dodaną do już istniejącej uprzednio natury. Jak sam podkreśla to dominikanin z Saulchoir: „mówić o Kościele jako «sakramencie zbawienia», to wyjść poza czyste bycie w-sobie Kościoła, to potwierdzić jedność, jaka istnieje pomiędzy jego bytem a jego misją, krótko mówiąc, to ukazać, że istnieje on dla świata”¹⁶. Misja Kościoła wpisana jest zatem w jego tożsamość jako sakramentu odwiecznego zamiaru Ojca, a to prowadzi Congara nieuchronnie do pytania o drugi człon tego określenia, do pytania o to, czego sakramentem jest Kościół, czym jest zbawienie.

Kościół jako sakrament zbawienia, czyli wyzwanie wiarygodności

W cytowanym już tekście ze zbioru *Kościół, jaki kocham* Congar podkreśla, że zbawienie „nie jest tylko ratunkiem kilku rozbitków, ale wypełnieniem w Bogu całego widzialnego stworzenia, złączonego z człowiekiem, który jest jego ukierunkowaniem i wewnętrznym celem”¹⁷. Zbawienie jest zatem wypełnieniem tego odwiecznego zamiaru Ojca w znaczeniu doprowadzenia go do pełni. Congar dopowiada: „Jeśli zbawienie oznacza coś znacznie więcej niż indywidualne ocalenie i polega na osiągnięciu prawdy swego bytu, to Kościół rzeczywiście jest powszechnym sakramentem zbawienia”¹⁸.

Francuski teolog zauważa, że takie odczytanie Kościoła jako sakramentu zbawienia nie tylko dla nielicznych jest możliwe wyłącznie w uprzednim odczytaniu samego Chrystusa jako sakramentu zbawienia, ponieważ „Chrystus był nim przed nim”¹⁹. Chrystus swoją obecnością odsyłał do Ojca, będąc wypełnieniem Jego obietnicy. Mówiąc o Kościele jako sakramencie, Congar precyzuje:

Sakrament jest tam, gdzie świat mający nadejść, *vita venturi saeculi*, przyszedłszy do nas w Jezusie Chrystusie, dotyka obecnego świata, by włączyć go w eschatologiczne wypełnienie. By włączyć go w realizację Obietnicy. Sakrament jest tą rzeczywistością, która należy jednocześnie do naszego aktualnego świata poprzez swą niepozorną postać zewnętrzną, a zarazem do świata przyszłego – antycypowanego w Jezusie Chrystusie – poprzez moc działającą pod tą postacią²⁰.

¹⁶ Congar, *Un peuple messianique: L'Église, sacrement du salut. Salut et liberation*, 7.

¹⁷ Congar, „Kościół powszechnym sakramentem zbawienia,” 44.

¹⁸ Congar, 58.

¹⁹ Congar, 45.

²⁰ Congar, 49–50.

Dlatego Kościół jako wielki sakrament jest miejscem, w którym przeszłość, tzn. Chrystus – Przymierze i Zbawiciel, jest teraz obecna ze względu na przyszłość świata poprzez działanie Ducha Świętego. Przyszły kardynał stawia wprawdzie pytanie o sakramentalną wartość każdego człowieka, który może stać się dla nas okazją do spotkania z Bogiem, określając go „sakramentem bliźniego”²¹, dodaje jednak, że:

Kościół nie jest tylko okazją do spotkania z Bogiem. Jest on nośnikiem pozytywnego objawienia prawdy i środków łaski ustanowionych przez Chrystusa. Jest sakramentem publicznym i powszechnym zbawienia, podczas gdy spotkanie z drugim jest sakramentem tylko prywatnym, partykularnym i przypadkowym.

Wyciąga stąd wniosek: „Jedynie objawienie publiczne, jedynie sakrament publiczny zbawienia na skalę powszechną mogą zgromadzić widzialny Lud Boży i odpowiedzieć na Boży zamiar, który jest właśnie takim”²².

Jeśli zbawienie nie jest tylko indywidualnym ocaleniem, ale osiągnięciem pełni prawdy bytu, to rozumiemy doskonale, że widzialnym znakiem tego odwiecznego zamiaru wobec całego świata nie może być tylko instytucja zbawienia, czyli Kościół jako zespół obiektywnych środków łaski, ale cały Lud Boży w jego „niepozornej postaci”, będący wspólnotą tych, którzy dzięki tym środkom już stali się uczestnikami tego odwiecznego zamiaru zbawienia. „Wartość Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia sprawdza się w obu tych aspektach jego jednej i jedynej tajemnicy”²³. Przywołując cytowanego wcześniej von Allmena, Congar podkreśla: „Kościół odnajduje nowy sens misyjny i odkrywa siebie jako cały będący powszechnym sakramentem zbawienia dla tego ogromnego świata”²⁴.

²¹ Do tej intuicji Congara odsyła również Tadeusz Dola: „W całej stworzonej rzeczywistości szczególne miejsce zajmuje człowiek. On też – jako stworzony na obraz i podobieństwo Boga – funkcję sakramentu pełni w sposób wyjątkowy. W nim rzeczywiście chce być obecny sam Bóg. Stąd też kontakt z drugim człowiekiem jako osobą otwiera nowe przestrzenie, które pozwalają przeczuwać czy w jakimś sensie doświadczać istnienia rzeczywistości niemożliwych do bezpośredniego uchwycenia i przeniknięcia myślą. Y. Congar uważa za słuszne, a nawet konieczne mówienie w tych sytuacjach o «tajemnicy bliźniego», i to w tym sensie, jaki słowu «tajemnica» nadają Ojcowie oznaczając nim rzeczywistość, «która ma sens ponad sobą samą, w dziedzinie rzeczywistości ostatecznej»” (Tadeusz Dola, „Kościół Sakramentem Trójjedynego Boga,” *Roczniki Teologiczne* 43, no. 2 [1996]: 69–70).

²² Congar, „Kościół powszechnym sakramentem zbawienia,” 54–55.

²³ Congar, 51.

²⁴ Allmen, *Prophétisme sacramental. Neuf études pour le renouveau et l'unité de l'Église*, 12.

We wspomnianej już książce *Lud mesjaniczny* francuski dominikanin stawia następującą kwestię: Jeśli Kościół jest znakiem i narzędziem tego odwiecznego zamiaru pojednania świata dokonanego w Chrystusie, to rodzi się pytanie o czytelność tego znaku, mając świadomość jego „niepozornej postaci”. Bowiem „znak może być zafałszowany, może być nieczytelny, zaciemniający albo też niewystarczający, rozczarowujący”. I dodaje:

Mimo wszystko musimy uznać dość zatrważający dystans pomiędzy rzeczywistością a ideałem zawartym w byciu sakramentem braterstwa, jedności, nadziei, wyzwolenia, komunii, zbawienia. Nie chodzi jednak o to, by takie pytanie stawiać w imię nierealnego puryzmu, ale czynimy to w imię misji streszczonej w tytule i programie bycia „sakramentem zbawienia, to znaczy znakiem i narzędziem zjednoczenia człowieka z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”. Czy zdajemy sobie sprawę z wagi tej deklaracji, jeśli nie ma być ona tylko pobożnym życzeniem?²⁵

To ten rozdźwięk może czyni Kościół „bez-znaczenia” w oczach wielu ludzi, którzy w ten sposób stawiają pytanie: Po co Kościół? Stąd Y. Congar postuluje: „Trzeba najpierw odzyskać wiarygodność bycia znakiem, czego nie uzyska się samym odnowieniem struktur i języka Kościoła. Wiarygodność opiera się na zgodności pomiędzy życiem Kościoła, przesłaniem, które głosi i historią, z której wypływa”²⁶.

Autor *Prawdziwej i fałszywej reformy w Kościele* ma jednak świadomość, że powodem odrzucenia Kościoła w jego misji nie musi być w sposób konieczny nieczytelność znaku spowodowana brakiem zgodności. Chrystus, przyjmując we Wcieleniu drogę uniżenia, drogę kenozy, również nie stał się dla wszystkich czytelnym znakiem, skoro został odrzucony. Jednak Congar, nawiązując do Leonarda Boffa, zauważa, że „istnieje zgorszenie, które płynie z «mądrości krzyża», które pochodzi od Boga, a my szukamy raczej, jak się go pozbyć. I istnieje zgorszenie, które pochodzi od człowieka, a my cały czas dążymy do tego, by je ponawiać, chociaż powinniśmy starać się je usunąć”²⁷.

Nawiązanie do Boffa Congar łączy z odwołaniem się do Blaise’a Pascala, myśliciela, który także stawiał sobie pytanie o czytelność Chrystusa jako znaku. Według niego:

²⁵ Congar, *Un peuple messianique: L'Église, sacrement du salut. Salut et liberation*, 84–85.

²⁶ Congar, 86.

²⁷ Zob. Leonardo Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung: Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil* (Paderborn: Bonifacius, 1972), 476–98; Congar, *Un peuple messianique: L'Église, sacrement du salut. Salut et liberation*, 86.

Nie było słusznym, by Jezus Chrystus ukazał się w sposób boski i całkowicie zdolny do przekonania wszystkich ludzi, ale nie było także słusznym, by przyszedł do nas w sposób tak ukryty, by nie mógł być rozpoznany przez tych, którzy Go szczerze szukają. Dla nich chciał się uczynić w pełni poznawalnym. Jest wystarczająco dużo światła dla tych, którzy tylko chcą zobaczyć i wystarczająco dużo ciemności dla tych, którzy są usposobieni odwrotnie²⁸.

Skoro niewystarczające dla misji jest samo odnowienie struktur i języka, Congar wskazuje na potrzebę odnowienia świadomości roli Ducha Świętego nie tylko w życiu poszczególnych chrześcijan, ale w całej wspólnocie będącej sakramentem zbawienia. Francuski dominikanin podkreśla, że to, co wynika z ustanowienia, z instytucji, winno stać się wydarzeniem dla człowieka, gdyż w przeciwnym razie mamy do czynienia z rytualizmem, pozostawianiem na poziomie zewnętrznym i niejako mechanicznym. Dotyczy to tak celebracji sakramentów, jak i przepowiadania. Wszelka forma woła o tchnienie życia. A przepowiadanie pełni tu szczególną rolę, sprawia, że to pragnienie, to otwarcie na sens może się dokonywać. Duch jest dawany wszystkim i działa we wszystkich i przez wszystkich. Kościół nie buduje się tylko wertykalnie, ale w komunii darów poszczególnych osób czy Kościołów lokalnych. W ten sposób staje się znakiem tej niewidzialnej komunii Ojca i Syna, i Ducha Świętego, z której wypływa i do której prowadzi. To Duch Święty jest osobową duszą Kościoła – sakramentu zbawienia, który nieustannie realizuje wołanie Chrystusa: aby byli jedno.

„Lud mesjaniczny”, czyli o jeszcze jednym sformułowaniu

Wyszliśmy od pytań: Po co Kościół? Jaki jest sens Kościoła? Za każdym razem, gdy Congar pisze o Kościele jako sakramencie zbawienia, łączy to określenie z wyrażeniem „lud mesjaniczny”, które jeszcze rzadziej pojawia się w naszej teologicznej i duszpasterskiej przestrzeni. Możemy je jednak odnaleźć dwukrotnie w 9 numerze konstytucji *Lumen gentium*, a – co dla nas istotne – autorem jego pierwszej redakcji jest sam Y. Congar, który tak go komentuje: „Wyrażenie to należy starannie zapamiętać, gdyż wiem, że zostało ono użyte z rozmysłem

²⁸ Blaise Pascal, *Pensées* (Paris: France Loisirs, 1948), fr. 430. Congar, *Un peuple messianique: L'Église, sacrement du salut. Salut et liberation*, 86.

dla podkreślenia czegoś, co zasługuje na naszą uwagę²⁹. Co jednak oznacza to wyrażenie w perspektywie samorozumienia Kościoła jako sakramentu zbawienia? Co oznacza, że jesteśmy nazwani ludem mesjanicznym? Francuski dominikanin dopowiada:

„Mesjanicznym” nazwiemy lud powołany przez Boga do niesienia światu obietnicy zbawienia, w której odnajdziemy dwie wartości: pełni (rozkwit i zwycięstwo życia nad złem) oraz jedności czy też braterskiej wspólnoty. Obietnica ta wyraża się w przesłaniu, które karmi i pobudza nadzieję związaną ze zbiorowym przeznaczeniem ludzkości³⁰.

W tej perspektywie możemy odczytywać 9 numer Konstytucji dogmatycznej o Kościele:

Lud ów mesjaniczny ma za głowę Chrystusa, „który wydany został za grzechy nasze i zmartwychwstał dla usprawiedliwienia naszego” (Rz 4,25), a teraz, posiadłszy imię, które jest ponad wszelkie imię, chwalebnie panuje w niebie. Udziałem tego ludu stała się godność i wolność synów Bożych, w których sercach Duch Święty mieszka jak w świątyni. Prawem jego stało się przykazanie nowe miłowania, jak Chrystus nas umiłował (por. J 13,34). Celem jego wreszcie – Królestwo Boże, zapoczątkowane na ziemi przez samego Boga i mające się dalej rozszerzać, aż na końcu wieków dopełnione zostanie również przez Boga, gdy objawi się Chrystus, życie nasze (por. Kol 3,4), a „samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych” (Rz 8,21). Toteż ów lud mesjaniczny, choć nie obejmuje aktualnie wszystkich ludzi, a nieraz nawet okazuje się małą trzódką, jest przecież potężnym załączkiem jedności, nadziei i zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego.

²⁹ Por. Yves Congar, „Kościół – lud mesjaniczny, załączek jedności i nadziei dla całego rodzaju ludzkiego,” in *Kościół, jaki kocham*, trans. Arkadiusz Ziernicki (Kraków: Cerf; Kairos; Wydawnictwo M; Znak, 1997), 80–81. Na temat historii włączenia tego sformułowania do numeru 9 Konstytucji dogmatycznej o Kościele czytamy: „C’est moi qui ai mis par deux fois l’expression ‘populus messianicus’ dans *Lumen Gentium* n° 9. Je voulais ainsi donner satisfaction à un désir de Mgr Marty, archevêque de Reims (Suite, je crois à un entretien avec le P. Chenu). J’avais introduit aussi cette expression dans un passage de *Gaudium et Spes* et dans le n° 5 de *Ad Gentes divinitus*, mais elle en a été gommée lors des corrections et révisions de ces documents. Je l’ai regretté” (Congar, *Un peuple messianique: L’Église, sacrement du salut. Salut et libération*, 84, przyp. 50). Zob. także Marie-Dominique Chenu, „Un peuple messianique. Constitution de l’Église, chap. 2, n. 9,” *La nouvelle revue théologique* 89, no. 2 (1967): 178–82.

³⁰ Congar, „Kościół – lud mesjaniczny, załączek jedności i nadziei dla całego rodzaju ludzkiego,” 79.

Sobór, używając tego określenia, jak podkreśla Congar, przyjął postawę pasterską w perspektywie nadziei – właśnie w perspektywie rozumienia Kościoła wewnątrz Bożej obietnicy. W aktualnej sytuacji możemy przeżywać żalobę po poczuciu obecnym w *christianitas* bycia nie tylko załączkiem, ale już wypełnieniem; nie tyle sakramentem, ale już oczekiwaną, zrealizowaną rzeczywistością; nie tyle sakramentem dla świata, ile już nowym w pełni objawionym światem. Być może samoświadomość Kościoła jako sakramentu pomoże odnaleźć się nam wszystkim w kontekście przynajmniej mentalnie często mniejszościowym i pluralistycznym. Congar konfrontuje aktualne sobie doświadczenie z doświadczeniem Soboru Trydenckiego, zauważając, że dał on wówczas nowy typ biskupa – typ duszpasterski – i dopowiada: „coś podobnego mogłoby się wydarzyć również podczas Soboru Watykańskiego II. Na ile moglibyśmy wówczas to odgadnąć, byłby to typ biskupa na miarę potrzeb Kościoła, który odzyskał świadomość, że stanowi «ów lud mesjaniczny»?»³¹. Dzisiaj papież Franciszek nie ogranicza tego pytania wyłącznie do sposobu sprawowania posługi biskupa, ale odnosi je do całego Ludu Bożego, gdy pisze w swoim programowym dokumencie: „Marzę o opcji misyjnej zdolnej przemienić wszystko, aby zwyczaje, style, rozkład zajęć, język i wszystkie struktury kościelne stały się odpowiednią drogą bardziej ewangelizowania współczesnego świata, niż do zachowania stanu rzeczy”³². Rozumiejąc, że „jesteśmy misją” – jak to często powtarza nie tylko do młodych – a nie tylko, że „mamy misję”³³, tym bardziej odkrywamy, że nie jest dla nas możliwe odnalezienie odpowiedzi na pytanie, czym Kościół jest, jeśli nie wsłuchujemy się w pytanie, które nieustannie do nas powraca: „Po co Kościół?”.

³¹ Congar, 80–81.

³² Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii Gaudium* (2013), nr 27, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii_gaudium.html.

³³ „To powołanie misyjne dotyczy naszego bycia dla innych. Nasze życie na ziemi osiąga bowiem swoją pełnię, kiedy staje się ofiarą. Przypominam, że «misja w sercu ludu nie jest częścią mojego życia ani ozdobą, którą mogę zdjąć; nie jest dodatkiem ani jeszcze jedną chwilą w życiu. Jest czymś, czego nie mogę wykorzenić z siebie, jeśli nie chcę siebie zniszczyć. Ja jestem misją na tym świecie, i dlatego jestem w tym świecie». Zatem musimy myśleć, że wszelkie duszpasterstwo jest duszpasterstwem powołaniowym, wszelka formacja jest powołaniowa i wszelka duchowość jest powołaniowa” (Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit* [2019], nr 254, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html).

Zakończenie

W przestrzeni teologicznej i duszpasterskiej określenie Kościoła jako sakramentu zbawienia pozostaje cały czas w fazie recepcji, chociaż zmiana w samoświadomości Kościoła jako sakramentu widoczna jest i tutaj³⁴. W niniejszym artykule, analizującym teologię Yvesa Congara, chcieliśmy ukazać jej trafność i przydatność. Skupiając się na dynamicznym wymiarze tej teologii Kościoła jako sakramentu zakorzenionej głęboko w tekstach Soboru Watykańskiego II, Congar podkreśla, że perspektywa sakramentalna pozwala w sposób teologiczny ukazać misję Kościoła jako integralnie wpisaną w naturę Kościoła. Stąd niezbędnym wydaje się przedstawienie Kościoła najpierw w relacji do Boga – jako posłanego, niemającego początku w sobie, by następnie ukazać go jako posłanego do świata, w relacji do świata. Jak podkreśla Congar, taka perspektywa była możliwa dopiero wtedy, gdy Kościół i świat nie utożsamiały się ze sobą. To dynamiczne rozumienie Kościoła wyzwala nas z eklezjocentryzmu i prowadzi do pytania o to, co jest treścią obecności Kościoła jako sakramentu zbawienia w świecie. W ten sposób wyprowadza nas także z indywidualistycznego rozumienia zbawienia, a w konsekwencji z indywidualnego rozumienia naszej obecności w Kościele. Rozumienie zbawienia jako planu Boga względem całego stworzenia zrealizowanego w Chrystusie stawia pytanie o naszą czytelność jako znaku – o jego realizację w całym ludzie Bożym, choćby był niewielką trzódką. W ten sposób może ważniejsze staje się pytanie o wiarygodność Kościoła jako sakramentu, gdy uznajemy, że sakrament nigdy nie jest w pełni zrealizowaną rzeczywistością. I tak dochodzimy do określenia „lud mesjaniczny”, które było szczególnie bliskie francuskiemu dominikaninowi. Kościół jako sakrament zbawienia niesie w sobie obietnicę – misję obietnicy, a zatem chrześcijańskiej nadziei. Tym Kościołem – tym sakramentem jest pielgrzymujący Lud Boży odczytujący siebie – a poprzez siebie i całe stworzenie – wewnątrz Bożej obietnicy.

Bibliografia

XVI Assemblée générale Ordinaire du Synode des Évêques. Comment être une Église synodale en mission ? *Instrumentum laboris pour la deuxième session (octobre 2024)*. 2024. <https://>

³⁴ W *Instrumentum laboris* przygotowanym na drugą sesję synodu – październik 2024, pojęcie Kościoła jako sakramentu jest jednym z kluczowych. Zob. XVI Assemblée générale Ordinaire du Synode des Évêques, Comment être une Église synodale en mission ? *Instrumentum laboris pour la deuxième session (octobre 2024)* (2024), <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/07/09/0560/01156.html>.

- press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/07/09/0560/01156.html%5C#fr.
- Allmen, Jean-Jacques von. *Prophétisme sacramentel. Neuf études pour le renouveau et l'unité de l'Église*. Neuchâtel: Delachaux et Niestle, 1964.
- Boff, Leonardo. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung: Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*. Paderborn: Bonifacius, 1972.
- Chenu, Marie-Dominique. "Un peuple messianique. Constitution de l'Eglise, chap. 2, n. 9." *La nouvelle revue théologique* 89, no. 2 (1967): 164–82.
- Congar, Yves. "L'idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin." In *Esquisses du Mystère de l'Église*, 59–91. Unam sanctam 8. Paris: Les Éditions du Cerf, 1953. Polskie tłumaczenie: "Pojęcie Kościoła według nauki św. Tomasza z Akwinu," trans. Maria Stokowska, in *Mistyczne Ciało Chrystusa: Traktat o Kościele*, by Wincenty Zaleski (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1962), 259–73.
- Congar, Yves. "Kościół – lud mesjaniczny, załączek jedności i nadziei dla całego rodzaju ludzkiego." In *Kościół, jaki kocham*, translated by Arkadiusz Ziernicki, 62–81. Kraków: Cerf; Kairos; Wydawnictwo M; Znak, 1997.
- Congar, Yves. *Kościół jako sakrament zbawienia*. Translated by Tomasz Mazuś. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1980.
- Congar, Yves. "Kościół powszechnym sakramentem zbawienia." In *Kościół, jaki kocham*, translated by Arkadiusz Ziernicki, 39–61. Kraków: Cerf; Kairos; Wydawnictwo M; Znak, 1997.
- Congar, Yves. "Moja droga w teologii laikatu i posługiwań." In *Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka: W 750-lecie służby polskich dominikanów Bogu i ludziom*, by Joachim Badeni et al., 223–42. Poznań: Polska Prowincja Dominikanów, 1974.
- Congar, Yves. *Mon journal du Concile*. Edited by Éric Mahieu. Vol. 2. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.
- Congar, Yves. "Pojęcie Kościoła według nauki św. Tomasza z Akwinu." Trans. Maria Stokowska. In *Mistyczne Ciało Chrystusa: Traktat o Kościele*, by Wincenty Zaleski, 259–73. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1962.
- Congar, Yves. "Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps, (Ire partie, chapitre IV)." In *Commentaires*. Vol. 2 of *L'Église dans le monde de ce temps*, edited by Yves Congar and Michel Peuchmaurd, 305–28. Paris: Cerf, 1967.
- Congar, Yves. *Un peuple messianique: L'Église, sacrement du salut. Salut et liberation*. Paris: Éditions du Cerf, 1975.
- Dola, Tadeusz. "Kościół Sakramentem Trójjedynego Boga." *Roczniki Teologiczne* 43, no. 2 (1996): 67–78.
- Fouilloux, Étienne. "Comment devient-on expert à Vatican II ? Le cas du père Yves Congar." In *Le deuxième Concile du Vatican (1959–1965)*, 307–31. Rome: École française de Rome, 1989.
- Franciszek. Adhortacja apostolska *Evangelii Gaudium*. 2013. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazioneap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Franciszek. Posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit*. 2019. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html.

- Kubiś, Adam. "Geneza pojęcia Kościół-Sakrament w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele." *Analecta Cracoviensia* 10 (1978): 211–72. <https://doi.org/10.15633/acr.2954>.
- Kubiś, Adam. "Kościół jako sakrament w przedprzygotowawczej dokumentacji II Soboru Watykańskiego." *Analecta Cracoviensia* 8 (1976): 189–216. <https://doi.org/10.15633/acr.2913>.
- Kubiś, Adam. "Sakramentalna struktura Kościoła w schematach komisji przygotowawczych II Soboru Watykańskiego." *Analecta Cracoviensia* 9 (1977): 237–90. <https://doi.org/10.15633/acr.2932>.
- Melloni, Alberto. "Yves Congar à Vatican II. Hypothèses et pistes de recherche." In *Cardinal Yves Congar 1904–1995*, edited by André Vauchez, 117–64. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999.
- Nichols, Aidan. "An Yves Congar Bibliography 1967–1987." *Angelicum* 66, no. 3 (1989): 422–66.
- Pascal, Blaise. *Pensées*. Paris: France Loisirs, 1948.
- "Rapport final." In *Synode extraordinaire: Célébration de Vatican II*, 549–67. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.
- Routhier, Gilles. "Kościół jako sakrament zbawienia: W oczekiwaniu na recepcję." Trans. Mariusz Jagielski. In *Recepcja i wyzwania Soboru Watykańskiego II*, edited by Mariusz Jagielski, 61–78. Biblioteka Instytutu Filozoficzno-Teologicznego im. Edyty Stein w Zielonej Górze 7. Zielona Góra: Instytut Filozoficzno-Teologiczny im. Edyty Stein, 2018.
- Routhier, Gilles. "Quelques orientations de recherche en ecclésiologie." *Transversalités* 154, no. 3 (2020): 129–41. <https://doi.org/10.3917/trans.154.0129>.
- Sobór Watykański II. Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*. 1965.
- Sobór Watykański II. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. 1964.
- Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. 1965.
- Sobór Watykański II. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*. 1963.

MARIUSZ JAGIELSKI (KS. DR) – prezbiter diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, rektor Zielonogórsko-Gorzowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Paradyżu, adiunkt w Instytucie Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego. Studiował w Instytucie Katolickim w Paryżu i na Uniwersytecie Laval w Quebecu. Zajmuje się teologią dogmatyczną, a zwłaszcza eklezjologią.

Krzysztof Mętlewicz

Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie, Włochy

krzysiek.metlewicz@wp.pl

ORCID: 0000-0002-8148-0119

Od *Dei verbum* do *Verbum Domini*: kształtowanie rozumienia objawienia w myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI

From *Dei Verbum* to *Verbum Domini*:
The Shaping of the Understanding of Revelation
in the Thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI

ABSTRACT: The article is intended to present the understanding and development of the concept of Divine Revelation in the writings of Joseph Ratzinger/Benedict XVI and the impact of his findings on contemporary theological discourse on this subject. Ratzinger's revelationist views are analyzed against two magisterial documents: the Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei Verbum* and the Apostolic Exhortation *Verbum Domini*. It was pointed out that Ratzinger's theoretical and practical involvement as a professor, a cardinal, the prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith and the pope in the question of understanding Revelation in relation to Scripture, Tradition and Christology provided a genuine bridge between the teaching of the Second Vatican Council and its development and deepening in *Verbum Domini*. The article aims to demonstrate Ratzinger/Benedict XVI's contribution to the theological discourse spanning several decades, especially in the field of the irreplaceable role of Scripture in the Church, the presentation of Tradition as a living and dynamic transmission of Revelation, as well as in the aspect of God's self-revelation in Jesus Christ – the discovery of this self-revelation is considered the real meaning behind the existence of Scripture and Tradition. The novelty of the research is the detailed analysis of how Ratzinger's theology of Revelation progressed over the timeframe marked by the two magisterial documents.

KEYWORDS: Christology, Logos, Tradition, Scripture, Revelation, *Dei Verbum*, *Verbum Domini*, theology of revelation, Joseph Ratzinger/Benedict XVI

ABSTRAKT: W artykule przedstawiono rozumienie i rozwój pojęcia Bożego Objawienia w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI oraz wpływ jego myśli na współczesny dyskurs teologiczny w tej materii. Poglądy rewelacjonistyczne niemieckiego teologa

ukazano w odniesieniu do dwóch czasowo odległych dokumentów magisterialnych – konstytucji *Dei verbum* oraz adhortacji *Verbum Domini*. Wskazano, że teoretyczne i praktyczne zaangażowanie Ratzingera jako profesora, kardynała, prefekta Kongregacji Nauki Wiary i papieża w kwestie rozumienia Objawienia w relacji do Pisma, Tradycji i chrystologii stanowiło realny pomost między nauczaniem Soboru Watykańskiego II a jego rozwinięciem i pogłębieniem w *Verbum Domini*. Artykuł przedstawia wkład Ratzingera/Benedykta XVI w trwający kilka dekad dyskurs teologiczny, zwłaszcza w zakresie niezastępowalnej roli Pisma Świętego w Kościele, ukazania Tradycji jako żywego i dynamicznego przekazu Objawienia, a także w aspekcie samoobjawienia się Boga w Jezusie Chrystusie, którego odkrycie jest sensem istnienia Pisma i Tradycji. *Novum* badań jest szczegółowa analiza rozwoju Ratzingera teologii Objawienia w ramach czasowych wyznaczonych tytułowymi dokumentami Magisterium.

SŁOWA KLUCZOWE: chrystologia, Logos, Tradycja, Pismo Święte, Objawienie, *Dei verbum*, *Verbum Domini*, teologia Objawienia, Joseph Ratzinger/Benedykt XVI

Wstęp

Objawienie jest bez wątpienia jednym z podstawowych pojęć chrześcijańskich. Dyskusja wokół teologii Objawienia zyskała wiele zarówno dzięki obradom Soboru Watykańskiego II, jak i poszerzonej refleksji teologów w drugiej połowie XX wieku¹. Wśród tych, którzy wnieśli najwięcej wartościowych myśli w ten obszar, wyróżnił się jeden z najwybitniejszych teologów XX/XXI w. – Joseph Ratzinger/Benedykt XVI. W swojej bogatej twórczości teologicznej przyczynił się do głębszego rozumienia tajemnicy bosko-ludzkiego dialogu, natomiast w swoim nauczaniu w czasie pontyfikatu wielokrotnie wskazywał na potrzebę teologicznego rozwoju w kluczu poszanowania tego, co w Kościele zmienne i niezienne². Jako soborowy *peritus*, prefekt Kongregacji Nauki Wiary,

¹ Dokładniej dyskurs przed, w trakcie i po Soborze opisuje Waldemar Linke, “Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*. Wprowadzenie i komentarz,” in *Żywe dziedzictwo Soboru: Komentarze do tekstów Vaticanum II*, ed. Robert J. Woźniak and Piotr Roszak (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2023), 153–219.

² W szczegółowym poznaniu rozumienia przez Ratzingera podstawowych pojęć rewelacjonistycznych mogą pomóc następujące publikacje polskie: Sławomir Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O’Collinsa i Josepha Ratzingera* (Lublin: Wydawnictwo Academicum, 2022); Rafał Pokrywiński, “Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera,” in *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, ed. Krzysztof Kaucha and Jacenty Mastej (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017), 81–102; Bogdan Ferdek, “Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI,” in *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, ed. Bogusław Kochaniewicz, *Studia Theologiae Fundamentalis* 1 (Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 2010), 169–81; oraz zagraniczne: Joshua R. Brotherton,

a wreszcie papież praktycznie, a nie tylko teoretycznie, wpłynął na właściwe rozumienie tego, czym w swej istocie jest Boże Objawienie³.

Wczytując się dokładnie w dzieła niemieckiego teologa, można wyprowadzić tezę, iż zasadnicze punkty w rozwijanej przez niego teologii rewelacjonistycznej stanowią dwa kluczowe dokumenty magisterialne: soborowa Konstytucja o Objawieniu *Dei verbum* oraz posynodalna adhortacja *Verbum Domini*. Pierwszy dokument wyznacza fundament i punkt wyjścia dla współczesnej refleksji nad Objawieniem, ukierunkowując teologię ku pogłębionemu rozumieniu tego tematu. Z kolei *Verbum Domini*, wydane już za pontyfikatu Benedykta XVI, stanowi zwieńczenie i syntezę współczesnych refleksji nad Objawieniem, będąc jednocześnie inspiracją do dalszego poszukiwania wyjaśnień, jak Objawienie – niezmiennie w swej istocie – wciąż żywo przemawia do Kościoła w obliczu zmieniających się realiów świata. Choć oczywiście sam teolog zagadnieniem Objawienia zajmował się jeszcze przed zwołaniem Vaticanum II⁴, to okres

“Development(s) in the Theology of Revelation: From Francisco Marin-Sola to Joseph Ratzinger,” *New Blackfriars* 97, no. 1072 (2016), 661–76, <https://doi.org/10.1111/nbfr.12222>; Francis Martin, “Revelation and Understanding Scripture: Reflections on the Teaching of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI,” *Nova et Vetera* 13, no. 1 (2015), 253–72; Sławomir Zatwardnicki, “One Source of Revelation and Two Currents of the Revelation Transmission and Cognition: The Apological Dimension of Joseph Ratzinger’s Theology,” *Wrocław Theological Review* 28, no. 2 (2020), 63–93, <https://doi.org/10.34839/WPT.2020.28.2.63-93>; Mauro Gagliardi, “Rivelazione, Ermeneutica e Sviluppo Dottrinale in Joseph Ratzinger. Un Contributo Indiretto Alla Sinodalità,” *Alpha Omega* 25 (2022), 37–63; Marianne Schlosser and Franz-Xaver Heibl, *Gegenwart der Offenbarung: Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers* (Regensburg: Pustet, 2011); Pablo Sicouly, “El Dios de la revelación y la metafísica en la reflexión de Joseph Ratzinger, hoy Benedicto XVI: Una primera aproximación,” *Studium. Filosofía y Teología* 9, no. 18 (2006), 253–77; Lieven Boewe, “La vraie réception du Vatican II n’a pas encore commencé. Joseph Ratzinger, Révélation et autorité du Vatican II,” *Ephemeride Theologicae Lovanienses* 85, no. 4 (2009), 305–39, <https://doi.org/10.2143/ETL.85.4.2044763>. W artykule, z oczywistych względów, zarysowane będą jedynie główne tezy teologiczne Ratzingera, aby pomóc uchwycić cel badawczy, tj. ukazanie co dokładnie wpłynęło na szerszą dyskusję wokół tematów wyodrębnionych zarówno przez Sobór Watykański II, jak i w całej drugiej połowie XX wieku.

³ Wkład ten jest opisany zwłaszcza w następujących publikacjach: Jared Wicks, “Six Texts by Prof. Joseph Ratzinger as Peritus Before and During Vatican Council II,” *Gregorianum* 89, no. 2 (2008), 233–311; Emery de Gaál, “The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II: His Theological Vision and Role,” *Lateranum* 78, no. 3 (2012), 515–48; Pablo Blanco Sarto, “Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962–1965),” *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2018), 43–66, <https://doi.org/10.15581/007.15.10252>; Grzegorz Bachanek, “Ksiądz Profesor Joseph Ratzinger na Soborze Watykańskim II,” in *Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, ed. Michał Białkowski (Toruń: GroupMedia, 2014), 93–122.

⁴ Wskazać tu należy chociażby osobiste zainteresowanie Ratzingera teologią św. Bonawentury, który zainspirował go do szerszego i konkretniejszego zajęcia się tematem Objawienia.

między tymi dokumentami stanowi w pewien sposób linię chronologiczną, na której można wskazać istotne przyczynki Ratzingera/Benedykta XVI do odkrywania coraz głębszego sensu teologii Objawienia.

Głównym celem niniejszych badań będzie rozwiązanie następującego problemu: w jaki sposób Joseph Ratzinger/Benedykt XVI rozumiał i rozwijał pojęcie Bożego Objawienia oraz jaki miało to wpływ na współczesny dyskurs teologiczny w tej materii? Artykuł zostanie podzielony na trzy części podejmujące następujące po sobie pytania badawcze, prowadzące do końcowych konkluzji. Najpierw udzielona zostanie odpowiedź na pytanie: jak Joseph Ratzinger/Benedykt XVI rozumie relację Pisma do Objawienia? Następnie podjęta zostanie kwestia: w jaki sposób należy rozumieć Tradycję w stosunku do tajemnicy rewelacjonistycznej? Ostatnią część stanowi refleksja nad pytaniem: jak rozumieć tezę Josepha Ratzingera/Benedykta XVI o samoobjawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie? Umieszczone w podsumowaniach punktów wnioski będą stanowić możliwie pełną odpowiedź na podstawowy problem badawczy. Dla osiągnięcia zamierzonego celu wykorzystana zostanie metoda analizy krytyczno-porównawczej (zestawiająca nauczanie Ratzingera z tezami magisterialnymi oraz spojrzeniami innych teologów) i metoda historyczno-teologiczna pozwalająca widzieć rozwój myśli niemieckiego teologa.

Relacja Pisma Świętego do Objawienia

Przyjmując jedynie dość powierzchowne rozumienie chrześcijańskiego Objawienia, można wyprowadzić tezę, że wszystko, co Bóg objawił człowiekowi o sobie samym, jest zawarte w Piśmie Świętym. Choć oczywiście prawdą jest, iż wszystko, co zostało zawarte w księgach kanonicznych, wprost odnosi się do Objawienia, to jednak nie można stwierdzić, iż cała tajemnica Bożego samoobjawienia zamknęła się jedynie w materialnej zasadzie – Piśmie. Należy więc zapoznać się z podejściem, jakie w tej kwestii prezentował Joseph Ratzinger/Benedykt XVI.

Niemiecki teolog podzielił się refleksjami na temat Objawienia już w 1962 r., jeszcze zanim podjął współpracę jako soborowy *peritus* przy powstaniu

Z perspektywy lat pisał następująco: „Te zdobyte podczas lektury dorobku św. Bonawentury pojęcia stały się dla mnie bardzo ważne przy soborowej dyskusji o objawieniu, Piśmie św. i tradycji” (Joseph Ratzinger, *Moje życie: Wspomnienia z lat 1927–1977* [Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 1999], 87).

Konstytucji o Objawieniu Bożym⁵. W swoich uwagach do powstającego w tamtym czasie schematu sporo miejsca poświęcił samemu zagadnieniu źródeł Objawienia. Po pierwsze, dla Ratzingera „to nie Pismo i Tradycja są źródłami objawienia, lecz objawienie – mowa i samoodślanianie się Boga stanowi *unus fons*, z którego wypływają oba nurty Pisma i Tradycji”⁶. Tym samym teolog poddaje krytyce już sam tytuł schematu, który brzmiał *De fontibus revelationis* (O źródłach objawienia). Druga myśl Ratzingera dotyczy kolejności, w jakiej należy widzieć historyczne zaistnienie Objawienia – Pisma i Tradycji. Jak zauważył, „Objawienie nie jest rzeczywistością, znajdującą się na drugim miejscu, po Piśmie i Tradycji, lecz jest mową i działaniem samego Boga, który uprzedza wszelkie historyczne ujęcia tej mowy: jest źródłem, które posiłkuje Pismo i Tradycję”⁷. Stąd za Ratzingerem trzeba wyprowadzić tutaj jeszcze jedną tezę: „omawiania objawienia nie można rozpoczynać po prostu od Pisma i Tradycji [...]. Zanim coś powie się o jego świadectwach, w pierw trzeba coś powiedzieć o samym objawieniu jako takim”⁸. Postawione przez niemieckiego teologa tezy świadczą wprost, iż tajemnica Objawienia jest dla niego rzeczywistością niemogącą się zamknąć w historycznych ujęciach. Choć oczywiście Bóg wyraża się przez dwie formy przekazu – Pismo i Tradycję – to nieporozumieniem byłoby myślenie, iż poza nimi Bóg nie jest w stanie dotrzeć do człowieka, a całą prawdę o sobie ograniczył do tych dwóch form. W tym też znaczeniu Ratzinger porządkuje na początku dyskusji o Objawieniu pewne znaczące fakty: Bóg w absolutnie wolny sposób odśłania prawdę o sobie, czyniąc to na różne sposoby, aby przybliżyć się do swoich stworzeń. Objawienie staje się zasadniczą przyczyną zaistnienia nie tylko Pisma i Tradycji, ale również Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Dla-

⁵ Praca ta polegała głównie na merytorycznym recenzowaniu tekstów schematu o Objawieniu; por. Bachanek, „Ksiądz Profesor Joseph Ratzinger na Soborze Watykańskim II,” 93–122. Z Karlem Rahnerem przygotowali własne wersje schematów, wspierając prace soborowe; zob. Joseph Ratzinger, „De voluntate Dei erga hominem,” in *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Joseph Ratzinger, ed. Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, trans. Jarosław Merecki, vol. 1, Opera Omnia 9.1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018), 159–63; Joseph Ratzinger, „De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta,” in *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Joseph Ratzinger, ed. Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, trans. Jarosław Merecki, vol. 1, Opera Omnia 9.1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018), 164–88.

⁶ Joseph Ratzinger, „Uwagi do schematu *De fontibus revelationis*,” in *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja*, Joseph Ratzinger, ed. Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, trans. Wiesław Szymona, vol. 1, Opera Omnia 7.1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016), 140.

⁷ Ratzinger, „Uwagi do schematu *De fontibus revelationis*,” 141.

⁸ Ratzinger, 141.

tego Ratzinger zauważył, iż tych trzech rzeczywistości „nie można statycznie ustawiać obok siebie, lecz należy w nich widzieć jeden żywy organizm słowa Bożego, który dzięki Chrystusowi żyje w Kościele”⁹.

Kilka lat później, w 1965 r., Joseph Ratzinger podjął próbę zdefiniowania pojęcia Tradycji. Przy okazji omawiania tego zagadnienia teolog wyjaśnił, na czym dokładnie polega różnica między trzema zasadniczymi pojęciami: Pismem, Tradycją i Objawieniem. Podobnie jak w tekście sprzed trzech lat, Ratzinger zauważył:

Objawienie odnosi się [...] do całości mówienia i działania Boga w stosunku do człowieka, odnosi się do *rzeczywistości*, o której *mówi* Pismo. Pismo nie jest jednak po prostu tą rzeczywistością. Dlatego Objawienie przekracza Pismo w takiej samej mierze, w jakiej rzeczywistość przekracza mówienie o niej¹⁰.

Na czym Joseph Ratzinger opiera tę tezę? W pierwszej kolejności na założeniu, że Objawienie jest rzeczywistością, która pochodzi „od Boga i sięga Bożego działania”¹¹, choć również jest to „rzeczywistość, która w człowieku wydarza się w wierze, wychodzi też niejako ku innej stronie poprzez pośredniczący fakt Pisma”¹². Nie można zrozumieć, w jaki sposób Pismo stanowi „materialną zasadę Objawienia”¹³, jeśli wprawdzie nie rozumie się, iż jej zawartość powinna być odczytywana w duchu wiary, przez co zawarta w Piśmie tajemnica Objawienia staje się realna, obecna tu i teraz. Tylko przez wiarę ma się udział w Objawieniu, a samo Pismo o tyle staje się dla odbiorcy tradentem Bożej mocy, o ile rzeczywistość zapisaną w materialnej formie widzi głębiej i szerzej¹⁴.

W tekście „Pośredniczenie wiary i źródła wiary” z 1983 r. Ratzinger, podobnie jak przed dwoma dekadami, prezentuje swoje refleksje na temat relacji Pisma do Objawienia. Traktując o pośredniczeniu wiary, stawia następującą tezę: „Wszystko, co można wyrazić słowami, a zatem również Pismo, jest [...] świadectwem

⁹ Ratzinger, 147.

¹⁰ Joseph Ratzinger, „Próba zdefiniowania pojęcia Tradycji,” in *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Joseph Ratzinger, ed. Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, trans. Jarosław Merecki, vol. 1, Opera Omnia 9.1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018), 356.

¹¹ Ratzinger, 357.

¹² Ratzinger, 357.

¹³ Ratzinger, 356.

¹⁴ Ratzinger wyraża tę prawdę następująco: „Objawienie pojawia się dopiero tam, gdzie oprócz wyrażających je materialnych twierdzeń, dzięki wierze realna stała się również ich wewnętrzna rzeczywistość. W tym sensie do Objawienia należy też w pewnym stopniu również przyjmujący je podmiot, bez którego Objawienie nie istnieje” (Ratzinger, 357).

Objawienia, ale nie samym Objawieniem. I tylko samo Objawienie jest źródłem we właściwym znaczeniu tego słowa, źródłem, którym posiłkuje się Pismo”¹⁵. Co ważne, słowa te opatrzył podpisem już nie tylko profesor teologii z Niemiec, ale ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary. To sprawia, iż tezę tę można odczytać jako wyraz troski o właściwą interpretację katolickiej doktryny¹⁶. Na poparcie tego przypuszczenia warto przywołać również same sformułowania redagowanego niewiele później przez kard. Ratzingera *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Poznając historię powstania tekstu oraz zgłębiając naturę redagowanych tekstów, nie sposób nie odnieść wrażenia, iż niemiecki teolog zaznaczył tu swój wpływ, zwłaszcza w stosunku do wyjaśniania doktrynalnych pojęć¹⁷. W numerach poświęconych tajemnicy Objawienia pojawia się stwierdzenie: „*Pismo święte* jest mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego

¹⁵ Joseph Ratzinger, „Pośredniczenie wiary i źródła wiary,” in *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Joseph Ratzinger, ed. Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, trans. Jarosław Merecki, vol. 2, Opera Omnia 9.2 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018), 832.

¹⁶ Zasadniczymi zadaniami Kongregacji Nauki Wiary w świetle obowiązującej wówczas konstytucji apostolskiej *Pastor bonus* Jana Pawła II (1988) były: promowanie i ochrona nauki dotyczącej wiary i moralności w całym świecie katolickim; wspieranie badań, aby pogłębiać rozumienie wiary i udzielać odpowiedzi w świetle wiary na nowe pytania; troska o to, aby wiara lub moralność nie doznały szkody przez błędy rozpowszechnione w jakikolwiek sposób (nr. 48–55). Choć oczywiście funkcjonowanie kongregacji nie jest uzależnione od działania jednej osoby (choćby samego prefekta), to nie sposób nie zauważyć istotnej roli, jaką Ratzinger włożył we właściwą i pożyteczną działalność watykańskiej dykasterii. Wyakcentowane wyżej zdanie zdaje się być tego czytelnym potwierdzeniem.

¹⁷ „Dwunastoosobowa Komisja ds. Katechizmu została powołana przez Jana Pawła II 10.07.1986. Na czele komisji stanął kard. Joseph Ratzinger” (Andrzej Kiciński, „Katechizm Kościoła katolickiego,” in *Słownik katechetyczny*, ed. Joseph Gevaert and Kazimierz Misiaszek [Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 2007], 478). Z perspektywy Ratzingera powstanie *Katechizmu* było konieczne i zasadne. Jako przewodniczący ówczesnej komisji genezę powstania tekstu magistralnego ujął następująco: „Przełom, który dokonał się na Soborze Watykańskim II, sprawił, że dotychczasowe pomoce wykorzystywane w katechezie stały się niewystarczające, gdyż nie odpowiadały stanowi rozumienia wiary, który znalazł wyraz w dokumentach Soboru. Zaczęto więc eksperymentować, biorąc wzór z liturgii. Chociaż mnożyły się cenne inicjatywy, brakowało pewnego spojrzenia całościowego. Ciężko było zrozumieć, co tak naprawdę jest obowiązujące po tak wielkim przełomie. Duszpasterze i wierni czekali więc na przewodnik, który byłby punktem odniesienia w katechezie i zawierał syntezę wiary katolickiej zgodnej z nauczaniem Soboru [...] W takiej sytuacji katechizm, który powstał przy współudziale wszystkich Kościołów partykularnych, biskupów, kapłanów i świeckich, został przyjęty z jednej strony z wielką wdzięcznością, z drugiej zaś – z niechęcią, a nawet wrogością, którą starano się ciągle na nowo uzasadniać” (Joseph Ratzinger, „Aktualność doktrynalna Katechizmu Kościoła Katolickiego,” *L’Osservatore Romano* 24, no. 3 [2003], 48).

na piśmie”¹⁸. W innym miejscu, być może nawet dzięki teologicznej inspiracji myślą Ratzingera, pojawia się niezwykle ważne spostrzeżenie:

Wiara chrześcijańska nie jest jednak religią Księgi. Chrześcijaństwo jest religią Słowa Bożego: Słowa niespisanego, lecz Słowa Wcielonego i żywego. Aby słowa Pisma świętego nie pozostawały martwą literą, trzeba, by Chrystus, wieczne Słowo Boga żywego, przez Ducha Świętego oświecił nasze umysły, abyśmy rozumieli Pisma (Łk 24,45)¹⁹.

Odwołując się do teologicznej myśli Ratzingera, nie można żadną miarą wyprowadzić tezy, iż całe Objawienie zawiera się jedynie w materialnej zasadzie, tj. Piśmie Świętym. Pełnia Objawienia urzeczywistnia się w Osobie Jezusa Chrystusa – Słowa Wcielonego, stąd za *Katechizmem* można przypomnieć: „Przez wszystkie słowa Pisma świętego Bóg wypowiada tylko jedno Słowo, swoje jedyne Słowo, w którym wypowiada się cały”²⁰. Tym jedynym Słowem i głównym objawiającym tajemnicę Boga jest wyłącznie Jezus Chrystus. W referacie z 2003 r., w którym Joseph Ratzinger wyjaśnia cel i konieczność powstania *Katechizmu*, dzieli się również spostrzeżeniami na temat wpływu dokumentu na pełniejsze rozumienie relacji Pisma do Objawienia. Z pełnym przekonaniem mówił o tym, jak znaczące było wyjaśnienie w numerze 108 tezy, iż „wiara chrześcijańska nie jest [...] religią Księgi”. To osobiste przekonanie przewodniczącego redakcji co do słuszności ciągłego i jasnego pogłębiania tej kwestii wyraził w następującym zdaniu:

W centrum wiary chrześcijańskiej jest nie księga, lecz osoba Jezusa Chrystusa, wieczne Słowo Boga, żywego i wyjaśniającego siebie samego poprzez słowa Pisma Świętego. Te zaś mogą być właściwie rozumiane tylko dzięki życiu ze Słowem, w żywej relacji z Nim. [...] Katechizm akcentuje ten związek, wskazując jednocześnie na rolę autorytetu Kościoła w interpretacji Pisma Świętego²¹.

Na szczególną uwagę zasługuje teza Ratzingera o inkarnacyjnym charakterze ksiąg natchnionych. Ogłoszony na Soborze Chalcedońskim dogmat o podwójnej naturze wcielonego Logosu Ratzinger zestawia z podwójnym charakterem natury Pisma Świętego. Opiera się on na przekonaniu, że Jezus Chrystus,

¹⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań: Pallottinum, 2001), nr 81 (dalej: KKK).

¹⁹ KKK 108.

²⁰ KKK 102.

²¹ Ratzinger, „Aktualność doktrynalna Katechizmu Kościoła Katolickiego,” 51.

wcielony Bóg, istniejąc w dwóch naturach doprowadził do pełni w sobie samym to, co w bosko-ludzki sposób zostało wyrażone w natchnionym kanonie. W tym kontekście zatem ludzki język jako wyraziciel Bożych prawd miałby przez analogię być rozumiany jako prawdziwe słowo Boga²². Zdaniem Sławomira Zatwardnickiego, który podjął się szerszej analizy tej kwestii, Ratzinger owocnie opracowywał analogię inkarnacji, co stawia go wśród innych wielkich nazwisk utrzymujących podobne stanowisko, jak Karl Rahner, Karl Barth czy Hans Urs von Balthasar²³.

Benedykt XVI w czasie swego pontyfikatu (2005–2013) wielokrotnie zabiegał o to, aby relacje między Pismem a Objawieniem były odczytywane w duchu wiary całego Kościoła. Temat ten stał się jednym z fundamentalnych punktów dyskusji w ramach zwołanego przez niego XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Biskupów w dniach 5–26 X 2008 roku. Na tej sesji zwyczajnej Synodu Biskupów podjęto ogólny temat: „Słowo Boże w życiu i misji Kościoła”. Owocem prac była posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*, w której Benedykt XVI, w łączności z biskupami całego świata, wyraził najbardziej aktualne spojrzenie Kościoła na temat Bożego Objawienia. W jednym z pierwszych numerów wyjaśnia, jak można rozumieć pojęcie „słowo Boże”. Z jednej strony jest nim Jezus Chrystus – wcielony Logos, będący centrum Bożego Objawienia; z drugiej strony samo stworzenie jest symfonią Boga, która nosi w sobie ślady działającego Boga; wreszcie słowem Bożym określa się Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu²⁴.

Niezwykle ważne jest przypomnienie przez Benedykta XVI związku, jaki zachodzi między wiarą a Objawieniem. Podejmowana przed laty refleksja, teraz rozwinięta w mocy autorytetu papieskiego, wybrzmiała następująco:

Aby przyjąć Objawienie, człowiek musi otworzyć umysł i serce na działanie Ducha Świętego, który pozwala mu pojąć słowo Boże obecne w świętych Pismach. Istotnie, dzięki głoszeniu słowa Bożego rodzi się wiara, z którą całym sercem przyjmujemy objawioną nam prawdę i powierzamy całych siebie Chrystusowi [...]. Całe dzieje zbawienia pokazują nam stopniowo ten ścisły związek między słowem Bożym i wiarą, który urzeczywistnia się w spotkaniu z Chrystusem. Dzięki Niemu bowiem wiara przybiera kształt spotkania z Osobą, której powierzamy własne życie²⁵.

²² Dokładniej takie podejście Ratzingera opisuje Pokrywiński, „Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera,” 99.

²³ Szerzej na ten temat Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, 460.

²⁴ Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini* (2010), nr 7 (dalej: VD).

²⁵ VD 25.

Zatem Pismo Święte stanowi dla papieża istotny wyraz odwiecznego dialogu Boga z człowiekiem i jeden ze sposobów odkrywania istoty Objawienia. Niemniej jednak ważniejsze od tego, co niesie w sobie kanon świętych ksiąg, jest sama postawa przyjmującego Objawienie, który z wiarą wkracza w tę tajemnicę i w Pismo Święte, rozumiejąc je tak, jak pojmuje je cały Kościół prowadzony przez Ducha Świętego²⁶. Stąd w innym miejscu tego samego dokumentu Benedykt XVI zaapelował, aby wszelkie studium

słowa Bożego, przekazanego i spisanego, przebiegało zawsze w głębokim duchu kościelnym, w należyty sposób uwzględniając w formacji akademickiej wypowiedzi na ten temat Urzędu Nauczycielskiego, który nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając jedynie tego, co zostało przekazane²⁷.

Troska o właściwe rozumienie tego, czym jest Pismo Święte, zwłaszcza w relacji do Objawienia, wyraziła się także we współpracy Benedykta XVI z Papieską Komisją Biblijną. W jednym z przemówień skierowanych do jej członków papież, kilka miesięcy po obradach synodu o Słowie Bożym, odwołuje się zarówno do propozycji synodalnych, jak i wypowiedzi magisterialnych sprzed pięciu dekad. Nawiązując do słusznych spostrzeżeń *Dei verbum* odnośnie do zasad interpretacji Pisma Świętego, przypomina trzy tezy: 1) choć Pismo składa się z wielu ksiąg, to można je nazwać całością tylko, gdy się je odczytuje razem (holistycznie); 2) należy je odczytywać w odniesieniu do żywej i niespisanej Tradycji Kościoła, z którą Pismo tworzy jedność; 3) trzeba pamiętać o tzw. analogii wiary, czyli przekonaniu, że poszczególne prawdy wiary są spójne zarówno z Objawieniem, jak i same pomiędzy sobą²⁸. W gruncie rzeczy, chcąc znaleźć wspólną logiczną wieź między tymi tezami, można za Benedyktem XVI zauważyć: „Jedynie Kościół stwarza warunki, które pozwalają rozumieć Pismo Święte jako prawdziwe Słowo Boże, odgrywające rolę przewodnika, normy i zasady w życiu Kościoła w duchowym rozwoju ludzi wierzących”²⁹. Najpełniejsze rozumienie tego, czym jest tajemnica Objawienia i jakie jest jej odniesienie do Pisma, można odkryć dzięki Kościołowi, który prowadzony przez Ducha Świętego, posiada Bożą asystencję ku odkrywaniu pełni natchnionej prawdy.

²⁶ VD 15.

²⁷ VD 47; por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (1965), nr 10 (dalej: KO).

²⁸ Por. KO 12; Benedykt XVI, „Przemówienie *Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem*,” *L'Osservatore Romano* 30, no. 6 (2009), 34.

²⁹ Benedykt XVI, 36.

Tradycja Kościoła wobec tajemnicy Objawienia

To, co na ogół określa się pojęciem tradycji, bywa najczęściej kojarzone z pewnym celowym zabiegiem powracania do czasów minionych, kultywowania zamierzonych zasad i obyczajów czy też zachwytem nad tym, jak cudowna była przeszłość, zwłaszcza, gdy porówna się ją z tym, co niosą ze sobą czasy najnowsze³⁰. Czym innym jednak zdaje się być tradycja kościelna, będąca wyrazem wielowiekowej historii, a czym innym, celowo sygnalizowana w tekście dużą literą, Tradycja apostołska. W tej części artykułu należy więc bardziej szczegółowo wyjaśnić, jak temat ten rozumiał Joseph Ratzinger/Benedykt XVI i w jaki sposób, jego zdaniem, Tradycja koresponduje z tajemnicą Objawienia.

Punktem wyjścia będzie rozumienie Tradycji zawarte w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Magisterium przypomina, iż:

Przez Tradycję Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest, i to wszystko, w co wierzy. Wypowiedzi Ojców świętych świadczą o obecności tej życiodajnej Tradycji, której bogactwa przelewają się w działalność i życie wierzącego i modlącego się Kościoła³¹.

„To żywe przekazywanie, wypełniane w Duchu Świętym”³², realizowane jest przez Kościół od jego początku w sposób niespisany, tj. ustnie. Oznacza to, iż poza materialnym tradentem Objawienia (Pismem), musi istnieć rzeczywistość, która wyraża żywą, dynamiczną i uniwersalną wiarę całego Kościoła katolickiego³³.

Podobnie jak w przypadku Pisma Świętego, tak i w przypadku Tradycji Kościół przypomina, iż oba sposoby wyrażania prawdy o Bogu wynikają z tego samego źródła, tj. Bożego Objawienia. To z kolei sprawia, iż „Tradycja święta i Pismo święte ściśle się z sobą łączą i komunikują, wypływając z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu. Tradycja

³⁰ Jedno ze słownikowych wyjaśnień przedstawia się następująco: „Tradycja – przekazywane z pokolenia na pokolenie historycznie ukształtowane obyczaje, poglądy, wierzenia, zasady postępowania, sposoby myślenia, zwyczaj” (Bogusław Dunaj, ed., *Wielki słownik języka polskiego* [Warszawa: Buchmann, 2007], 717).

³¹ KKK 78; por. KO 8.

³² Por. KKK 78.

³³ „Przez *Tradycję* Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest, i to wszystko, w co wierzy” (KKK 78).

i Pismo święte uobecniają i ożywiają w Kościele misterium Chrystusa”³⁴. Co ważne, rozumienie tego, co właściwie jest przekazane w Piśmie i Tradycji należy przede wszystkim do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, czyli kolegium biskupów wraz ze swą widzialną głową – papieżem. Skoro bowiem Objawienie zostało przekazane Kościołowi i stanowi jego święty depozyt, to każde zindywidualizowane interpretowanie Objawienia i jego tradentów, zwłaszcza przez oderwanie tego procesu od powszechnej wiary Kościoła, może stanowić poważne niebezpieczeństwo odejścia od tego, co właściwie chciał pozostawić swoim uczniom Jezus Chrystus. Istnienie Urzędu Nauczycielskiego nie wynika zatem z czysto ludzkiego budowania autorytetów spośród wyświęconego kleru, ale z samego istotnego rozumienia Kościoła, w którym apostołowie, na mocy sukcesji apostoelskiej, przekazali swym następcom to wszystko, co sami przyjęli, tj. depozyt wiary³⁵. Dlatego też istnienie świętej Tradycji, jak i urzędu, który ją poznaje i przekazuje, są realnym zapewnieniem, że to, w co wierzy Kościół dzisiaj, jest w gruncie rzeczy dokładnie tym, w co Kościół, choćby i w załączku rozwoju, wierzył w czasach apostoelskich.

Joseph Ratzinger we wspomnianym już wyżej tekście z 1965 r. podjął wyrażnie temat Tradycji. Swoje rozważania o sensie istnienia niespisanego przekazu Objawienia rozpoczyna od wskazania trzech płaszczyzn (źródeł), na podstawie których można w ogóle wyprowadzić tezę o potrzebie tego pojęcia w teologii. Pierwszym powodem konieczności Tradycji jest „naddatek rzeczywistości *Objawienia* wobec *Pisma*”³⁶. Ów „naddatek” został wyjaśniony już wcześniej i oznacza, iż rzeczywistość Objawienia nie może być zamknięta w materialnej zasadzie przepowiadania. Drugim uzasadnieniem tezy o istnieniu Tradycji jest dla Ratzingera „specyficzny charakter nowotestamentalnego Objawienia jako *Pneuma* wobec *gramma*”³⁷. Niemiecki teolog przyjmuje tezę, iż właściwym sensem, treścią i wypełnieniem tego, co określano mianem *gramma* – Starego Przymierza – jest sam Chrystus (Pan, który jest Duchem – *Pneumą*). Stąd logicznym następstwem tego ujęcia będzie przyjęcie pewnej konieczności rozumienia i wykładania Pisma w jego fundamentalnym – chrystocentrycznym, a nawet trynitarnym wymiarze. By zatem dobrze odkryć ten porządek, konieczne jest również głębokie odkrycie chrzcielnego wyznania wiary, które jest niczym

³⁴ KKK 80.

³⁵ „Urząd ten Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane. Z rozkazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego słucha on pobożnie słowa Bożego, święcie go strzeże i wiernie wyjaśnia. I wszystko, co podaje do wierzenia jako objawione przez Boga, czerpie z tego jednego depozytu wiary” (KKK 86).

³⁶ Ratzinger, „Próba zdefiniowania pojęcia Tradycji,” 364.

³⁷ Ratzinger, 364.

innym jak jedynym „kluczem hermeneutycznym do Pisma”³⁸. Trzecim źródłem rzeczywistości Tradycji jest „teraźniejszy charakter wydarzenia Chrystusa”³⁹, który nie tylko poprzez widzialne znaki, ale przez osobistą i aktualną obecność w Kościele, pozwala rozumieć rzeczywistość Objawienia jako konstytutywną dla swego Mistycznego Ciała.

W tym samym roku Ratzinger przygotował również artykuł w *Lexikon für Theologie und Kirche*. Opracowując pojęcie Tradycji w sposób usystematyzowany, rozpoczyna od pokazania specyficznego dla chrześcijaństwa rozumienia samej Tradycji⁴⁰. Według niego jest to rzeczywistość, która ma „wyzwolić człowieka z niewoli ludzkich tradycji historycznych [...]”; ma ona otworzyć wolność człowieka na prawdę jednego Boga przez to, że uniezależnia go od niemiarodajnych ludzkich spekulacji”⁴¹. Według Ratzingera to właśnie chrześcijaństwo ukazało Tradycję jako rzeczywistość dynamiczną i żywą, złożoną z szeregu elementów wzajemnie się uzupełniających. Gdy oczywiście przyjmie się podstawowe założenie, iż Pismo i Tradycja nie stanowią dla siebie przeciwieństw, łatwiej zrozumie się także fakt, iż od początku Kościoła to, co dziś przyjmuje się za Nowy Testament spisany, uznawano za żywy przekaz Tradycji. Pismem we właściwym rozumieniu był Stary Testament, a jego interpretowanie dokonywało się przez żywy przekaz pierwszych świadków. Stąd te dwie rzeczywistości od zawsze są dla siebie komplementarne i ku sobie skierowane.

Ratzinger, pisząc o temacie Tradycji i jej związku z Kościołem, zauważył, iż zasadne jest również wykazanie, że rzeczywistość Urzędu Nauczycielskiego jest obecna od początków chrześcijaństwa. Szczególną okolicznością do jego zaistnienia była charakterystyczna dla pierwszych wieków otwartość starotestamentowych pism na dokonywaną przez apostołów „chrystologiczną interpretację” tych tekstów. Ratzinger, odwołując się do tego faktu, jasno zaznaczył: „słowo Pana może, a nawet musi być rozumiane jako teraźniejsze i odniesione do

³⁸ Ratzinger, 364. Co ważne podkreślenia, Joseph Ratzinger regułę wiary widział szeroko – nie tyle jako formułę słowną, ale jako wiarę Kościoła przejawiającą się w liturgii i wyznaniach wiary. Temat ten szerzej i dokładniej omawia Sławomir Zatwardnicki, „Regula Fidei in the Light of Joseph Ratzinger’s Writings,” *Verbum Vitae* 42 (2024), 20–22, <https://doi.org/10.31743/vv.16744>.

³⁹ Ratzinger, „Próba zdefiniowania pojęcia Tradycji,” 364.

⁴⁰ Joseph Ratzinger dokonuje tu analizy elementów właściwych dla Tradycji, co bardziej szczegółowo i dokładniej rozwija Zatwardnicki, „Regula Fidei in the Light of Joseph Ratzinger’s Writings,” 8–10.

⁴¹ Joseph Ratzinger, „Tradycja [Artykuł w leksykonie, 1965],” in *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Joseph Ratzinger, ed. Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, trans. Jarosław Merecki, vol. 1, Opera Omnia 9.1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018), 384.

teraźniejszości. Rozwija się ono nadal, chociaż nie wolno go oczywiście odrywać od jego historycznej podstawy”⁴². Zrozumiałe jest zatem, iż Ratzinger nieco dalej w tym samym tekście porusza kwestię *successio apostolica*, która „rozumiana jest jako zabezpieczenie raz danego słowa przed jego arbitralną likwidacją”⁴³. Dzięki temu, iż pierwsi świadkowie zachowali wiernie prawdę Tradycji, można ich przekaz rozumieć jako świadectwo, „w którym *jedno* słowo zostaje przyswojone w każdorazowej teraźniejszości właśnie w ten sposób wiernie zachowane, przy czym oczywiście historia coraz wyraźniej ukazuje wewnętrzne (i nieusuwalne) napięcie pomiędzy zachowaniem i uobecnieniem”⁴⁴. Cały Kościół bowiem wierzy i musi zakładać, iż to, co jest mu przekazane przez apostołów, stanowi prawdę uniwersalną. Ratzinger wyraźnie odwołuje się tutaj do nauczania *Dei verbum*, co słusznie zauważył Zatwardnicki w następujących słowach:

Za Soborem Watykańskim II łączy Ratzinger genezę chrystologiczną Tradycji z komponentem pneumatologicznym – Apostołowie przekazują wszystko, co zostało подарowane Kościołowi przez Chrystusa i Ducha Świętego. [...] Objawienie obejmuje także to, czego sami Apostołowie nie byli w stanie wypowiedzieć, a co nadało charakter rozpoczętej przez nich chrześcijańskiej egzystencji⁴⁵.

Dlatego też interpretacja tej jedynej prawdy musi mieć swoje logiczne ograniczenia polegające na korygowaniu tego, co niezgodne z pierwotnym przekazem z czasów apostoelskich.

Według Ratzingera nierozłącznym elementem Tradycji są również *regula fidei* oraz *symbolum*, czyli utrwalone przez wieki formy wyznawania wiary Kościoła. To, co dla niemieckiego myśliciela jest szczególnie ważne, to związek, jaki zachodzi między doktryną katolicką a realnym życiem kultycznym Kościoła. W owym życiu „liturgiczno-sakramentalnym Kościół urzeczywistnia swoją wiarę, a zarazem wciąż na nowo doświadcza jej przypieczętowania przez zbawiające działanie Pana”⁴⁶. Ratzinger idzie jeszcze dalej, stwierdzając: „W liturgicznym życiu Kościoła można zatem doszukiwać się najbardziej skutecznej

⁴² Ratzinger, 386.

⁴³ Ratzinger, 386.

⁴⁴ Ratzinger, 386.

⁴⁵ Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia*, 252–53.

⁴⁶ Ratzinger, „Tradycja [Artykuł w leksykonie, 1965],” 387. Nie sposób nie zauważyć tu nawiązania do numeru 59 Konstytucji o liturgii Soboru Watykańskiego II, który naucza: „Sakramenty wiarę nie tylko zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają. Słusznie więc nazywają się sakramentami wiary” (Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* [1963], nr 59 [dalej: KL]).

formy czynnego przekazu”⁴⁷. Zastosowana tu wyraźnie zasada *lex orandi – lex credendi* pozwala zrozumieć, iż doktryna katolicka, wynikająca z Objawienia, nie może być ze swej natury zamknięta w katechizmie i podręcznikach dogmatycznych. Kościół najlepiej realizuje misję żywego przekazu Objawienia (Tradycji), gdy sprawuje liturgię i z niej czerpie swe podstawowe siły⁴⁸. Nie dokona się to jednak bez działania Ducha Świętego, który nie tylko dokonuje uświęcenia przez sakramenty, ale również nieustannie udziela Kościołowi darów potrzebnych do właściwego pojmowania podstaw wiary. To, co Kościół od zawsze wyznawał w regule wiary i symbolach, urzeczywistnia się przez liturgiczne „tu i teraz”. Stąd „obecność Ducha Świętego jest konstytutywną częścią Tradycji chrześcijańskiej, która tym właśnie różni się od Tradycji czysto ludzkiej i z płynącego z niej podporządkowania minionej historii”⁴⁹.

Dla Ratzingera oczywiste jest, że pojęcie Tradycji wiąże się jednoznacznie z tajemnicą istnienia Kościoła. W swojej publikacji z 1982 r. zaznacza wprost, iż żywy przekaz Objawienia „zakłada zawsze tradenta Tradycji, czyli przekazującą ją wspólnotę, która stanowi wspólny, ponadjednostkowy podmiot Tradycji i przez tożsamość danego kontekstu historycznego jest tradentem konkretnej pamięci. Takim podmiotem w przypadku Tradycji Jezusa jest Kościół”⁵⁰. Właściwym odbiorcą Tradycji i jej przekazicielem jest więc nie jedna osoba, choćby pełniącą urząd papieża, ale cały podmiot – Kościół, którego Głową jest Jezus Chrystus. To właśnie ustanowiony przez niego bosko-ludzki organizm Kościoła „jest warunkiem możliwości realnego uczestniczenia w *traditio Jesu*, która bez takiego podmiotu nie istnieje jako historyczna i tworząca historię rzeczywistość, lecz jedynie jako prywatne wspomnienie. [...] Kościół jest Tradycją, konkretnym miejscem *traditio Jesu*”⁵¹. Dlatego, idąc tym tokiem logicznego wnioskowania, w innym tekście z tego samego roku Ratzinger wyraził się następująco: „Do tożsamości chrześcijańskiej w sensie katolickim należy istotna treść chrześcijańskiej liturgii, czyli sakramenty i wzorcowo wyrażona w *Ojciec nasz* relacja

⁴⁷ Ratzinger, „Tradycja [Artykuł w leksykonie, 1965],” 387.

⁴⁸ Por. KL 10: „Liturgia jednak jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc. [...] Z liturgii więc, a zwłaszcza z Eucharystii, jako ze źródła, spływa na nas łaska i z największą skutecznością dokonuje się to uświęcenie ludzi w Chrystusie i uwielbienie Boga, do którego, jako do celu, zmierzają wszelkie inne działania Kościoła”.

⁴⁹ Ratzinger, „Tradycja [Artykuł w leksykonie, 1965],” 388.

⁵⁰ Joseph Ratzinger, „Antropologiczne uzasadnienie pojęcia Tradycji,” in *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Joseph Ratzinger, ed. Krzysztof Gózdź and Małgorzata Górecka, trans. Jarosław Merecki, vol. 1, Opera Omnia 9.1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018), 440.

⁵¹ Ratzinger, 440–41.

chrześcijan z Bogiem”⁵². Kościół urzeczywistnia się jako tradent Tradycji przez właściwie sprawowaną liturgię. To z kolei oznacza, iż powinien on nieustannie zabiegać o jasne rozróżnienie tego, co w samym Kościele, a zatem i w przestrzeni jego sakramentalnego życia, jest zmienne, a co nienaruszalne.

Przyjmując, że zadaniem Kościoła jest nieustanne trwanie w Tradycji przyjętej od apostołów oraz wyrażanie wynikającego z niej depozytu poprzez liturgię, należy stwierdzić za Ratzingerem, iż Kościół „z jednej strony jest zmienny, naznaczony zmieniającymi się w czasie pokoleniami ludzi. Ale w tym wszystkim musi pozostać Kościołem i w tym sensie być podmiotem, który ulega zmianom i pośród nich zachowuje swoją tożsamość”⁵³. Tylko w ten sposób można rozumieć istotę chociażby zmian w formie rytu liturgii, która przecież zachowuje swój sens i naturę niezmiennie przez wieki, przechodząc jednak różne reformy i odnowę. Być tradycjonalistą w Kościele nie oznacza dla Ratzingera zastygłego przywiązania do określonej historycznej formy czy martwego schematu, ale dynamiczną więź z Tym, który przez posługę Kościoła samoobjawia się w przestrzeni liturgicznych znaków. Bycie tradycjonalistą, czyli uczestnikiem właściwie rozumianej Tradycji, oznacza bycie częścią Kościoła, który staje się sobą „dzięki liturgii, w której włącza się w modlitwę Jezusa i w ten sposób wraz z Nim znajduje się w sferze Ducha Świętego, mówi do Ojca”⁵⁴. Wskazany tu trynitarny wymiar liturgii jest dokładnie tym, co Ratzinger próbował wyrazić w teologii Objawienia: przez sprawowanie liturgii Kościół odkrywa swoją pełną podmiotowość, gdyż właśnie w jej przestrzeni może wyrazić to, co stanowi jego fundament – depozyt wiary. Stąd właśnie Ciało Mistyczne Chrystusa, zwłaszcza przez Eucharystię, odkrywa dzień po dniu Tego, który trwając w Trójcy Osób, nieustannie udziela się Jemu i trwa w Nim „po wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20).

Na uwagę zasługuje także wpływ niemieckiego teologa na głębsze rozumienie Tradycji w czasie jego papieskiej posługi. Benedykt XVI w *Verbum Domini* bardzo wyraźnie przypomina nauczanie Magisterium o istocie żywego przekazu Objawienia. Powtarzając tezy Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu, zauważył, iż:

⁵² Joseph Ratzinger, „To, co w Kościele zmienne i niezienne,” in *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Joseph Ratzinger, ed. Krzysztof Gózdź and Marzena Górecka, trans. Jarosław Merecki, vol. 1, Opera Omnia 9.1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018) 578.

⁵³ Ratzinger, 578.

⁵⁴ Ratzinger, 579.

Tradycja, zapoczątkowana przez Apostołów, jest żywą i dynamiczną rzeczywistością: rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego; nie w sensie, że ulega zmianie w swej prawdzie, która jest wieczna. Przede wszystkim wzrasta [...] zrozumienie zarówno przekazanych spraw, jak i słów, dzięki kontemplacji i studium, dzięki lepszemu pojmowaniu, które rodzi się z głębszego doświadczenia duchowego i dzięki przepowiadaniu tych, co wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy⁵⁵.

Bardzo wyraźnie widać tu odniesienie do myśli, jakie Ratzinger podjął wiele lat wcześniej. Podobnie będzie w przypadku wyjaśnienia przez niego relacji, jaka zachodzi między dwoma sposobami przekazu Objawienia:

[...] żywa Tradycja Kościoła pozwala nam zrozumieć we właściwy sposób Pismo święte jako słowo Boże. Chociaż słowo Boże poprzedza i przewyższa Pismo święte, to jednak, jako natchnione przez Boga, Pismo zawiera słowo Boże (por. 2 Tm 3, 16) w sposób absolutnie wyjątkowy⁵⁶.

Nie inaczej będzie również w przypadku papieskich przemówień, które pobudzały odbiorców do pogłębionej refleksji nad Tradycją. W jednym z nich, papież powrócił do swojej myśli o Kościele jako rzeczywistym i jedynym podmiocie Tradycji. Opierając swój wywód na nauczaniu soboru i dokonując tym samym jego potwierdzenia i rozwinięcia z pozycji autorytetu papieskiego, zauważył: „Jedynie Kościół stwarza warunki, które pozwalają rozumieć Pismo Święte jako prawdziwe Słowo Boże, odgrywające rolę przewodnika, normy i zasady w życiu Kościoła w duchowym rozwoju ludzi wierzących”⁵⁷. Nie da się zatem ukryć, iż jego teologiczne propozycje zaistniałe w czasie między *Dei verbum* a *Verbum Domini* stanowiły znak doskonałej recepcji nauczania soboru oraz wyraz rzeczywistego zakorzenienia w rozwiniętej przez wieki kościelnej doktrynie rewelacjonistycznej. Mając świadomość wagi Tradycji i wierności depozytowi wiary, nie szczędził wysiłków, aby przez swoją posługę przekazywać to, co sam przejął i co dzięki łasce Ducha Świętego zdołał właściwie zrozumieć i przekazać.

⁵⁵ VD 17; por. KO 7.

⁵⁶ VD 17.

⁵⁷ Benedykt XVI, „Przemówienie *Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem*,” 36.

Tajemnica samoobjawienia się Boga w Jezusie Chrystusie

Zdecydowanie centralną osią katolickiej nauki o Objawieniu jest teza o Bogu, który się objawił, tj. wypowiedział się cały we Wcielonym Logosie – Jezusie Chrystusie. Chcąc w pełni zrozumieć sens istnienia Pisma i Tradycji we wzajemnym odniesieniu, należy najpierw odkryć, w jaki sposób przyjście Syna Bożego na świat i Jego obecność w Kościele uzasadnia istnienie jakiegokolwiek Objawienia i jego sposobów przekazu. Po zarysowaniu nauczania katechizmowego, podjęta zostanie refleksja nad tym, jak tezę o samoobjawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie podejmował Joseph Ratzinger/Benedykt XVI.

Doktryna katolicka niezmiennie przez wieki wyznaje, iż Jezus Chrystus stanowi centrum całego Objawienia. Wszystko, co w jakikolwiek sposób dotyczy rzeczywistości Objawienia, ostatecznie zmierza ku Chrystusowi i w Nim znajduje swoje ostateczne wyjaśnienie. Konstytucja *Dei verbum* stanowi o tym wyraźnie:

Przez to Objawienie najgłębsza prawda zarówno o Bogu, i o zbawieniu ludzi jaśniej dla nas w Chrystusie, który jest zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia⁵⁸. [...] On to samą swoją obecnością i ujawnieniem się, [...] wypełniając Objawienie, kończy je oraz Bożym świadectwem potwierdza, że Bóg jest z nami⁵⁹.

Prawdę tę przejął bardzo wyraźnie *Katechizm*, powtarzając niejako za ojcami soborowymi: „Chrystus, Syn Boży, który stał się człowiekiem, jest jedynym, doskonałym i ostatecznym Słowem Ojca. W Nim powiedział On wszystko i nie będzie już innego słowa oprócz Niego”⁶⁰. Nie oznacza to jednak w żaden sposób, że skoro Objawienie doszło w Nim do swej pełni, to Chrystus po wniebowstąpieniu opuścił świat i niejako istniejąc poza nim, oczekuje na nas „biernie” w niebieskiej chwale. Magisterium stanowi jasno, iż właśnie Osoba Jezusa Chrystusa zjednoczona z Ojcem w Duchu Świętym zechciała, aby Objawienie „pozostało na zawsze zachowane w całości i przekazywane było wszystkim pokoleniom”⁶¹ przez misyjne posłannictwo całego Kościoła.

⁵⁸ KO 2.

⁵⁹ KO 4.

⁶⁰ KKK 65.

⁶¹ KO 7. Sobór wyjaśnił również, iż związek Tradycji, Pisma i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła rozumie się jedynie przez ich chrystocentryzm: „Albowiem Pismo święte jest słowem Boga, utrwalonym na piśmie pod natchnieniem Ducha Bożego; święta zaś Tradycja słowo Boga powierzone Apostołom przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego przekazuje w całości

Misyjność Kościoła zasadza się w gruncie rzeczy na przekonaniu, że mając swoje pochodzenie od Boga, przyjął on pełnię Objawienia, która nie jest rzeczywistością zamierchłą, ale wiecznie żywą i dynamiczną. Właściwej recepcji soborowej doktryny rewelacjonistycznej, nadającej sens misyjności Kościoła XX w., dokonał Jan Paweł II, ucząc w encyklice *Redemptor hominis*:

W Chrystusie i przez Chrystusa najpełniej objawił się ludzkości Bóg, najbardziej się do niej przybliżył – i równocześnie w Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania⁶²;

oraz w encyklice *Redemptoris missio*:

W tym ostatecznym Słowie swego Objawienia Bóg dał się poznać w sposób najpełniejszy: powiedział ludzkości *kim jest*. To ostateczne samoobjawienie się Boga jest podstawowym motywem, dla którego Kościół jest misyjny ze swej natury. Nie może on nie głosić Ewangelii, czyli pełni prawdy, jaką Bóg dał nam poznać o samym sobie⁶³.

Mówiąc o samoobjawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie, Jan Paweł II używa wyraźnie sformułowań, które później podejmował w swojej refleksji także Joseph Ratzinger/Benedykt XVI⁶⁴. Należy więc zastanowić się, jak dokładnie temat pełni Objawienia w Jezusie Chrystusie widzi niemiecki teolog.

Już w tekście z 1965 r. Joseph Ratzinger pisał następująco: „Rzeczywistością, która wydarza się w Objawieniu chrześcijańskim, nie jest nic innego i nikt inny jak sam Chrystus. To On jest Objawieniem w sensie właściwym. [...] Przyjęcie Objawienia jest zatem równoznaczne z wejściem w rzeczywistość Chrystusa”⁶⁵. Teolog nie tylko stawia znak równości między pojęciem Objawienia a Chrystusem, ale przede wszystkim mówi o „rzeczywistości, która się wydarza”. Bóg

następcom Apostołów, aby w swoim przepowiadaniu oświeceni Duchem prawdy wiernie go strzegli, ukazywali je i szerzyli. Dzięki temu Kościół swoją pewność odnośnie do wszystkich spraw objawionych czerpie nie z samego tylko Pisma świętego. Toteż i Pismo święte i Tradycję należy przyjmować z jednakim pietyzmem i otaczać taką samą czcią” (KO 9).

⁶² Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979), nr 11.

⁶³ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (1990), nr 5.

⁶⁴ Pojęcia samoobjawienia oraz samoudzielania Boga w Chrystusie znane są także teologii współczesnej, o czym pisze szerzej Krzysztof Gózdź, „Chrystus samoobjawieniem Boga,” *Roczniki Teologiczne* 70, no. 4 (2023), 9–20, <https://doi.org/10.18290/rt2023.22>.

⁶⁵ Ratzinger, „Próba zdefiniowania pojęcia Tradycji,” 359–60.

w Jezusie Chrystusie wkracza zatem w historię i ją bezpowrotnie odmienia. To „wydarzenie Chrystusa” stało się dostępne człowiekowi i nigdy nie przeminęło. Bóg we Wcielonym Logosie niejako „wydarza się” nieustannie, tj. udziela się w pełni na różne sposoby. Jezus Chrystus – odwieczne Słowo Ojca – jest Tym, który w najpełniejszy sposób odsłania samą najgłębszą naturę Trójcy. Ratzinger wypowiedział to wprost: „Bóg jest taki, jakim widzimy Go w Jezusie, gdyż sam Jezus należy w boski sposób do Boga [...]. To, że Bóg jest rzeczywisty, oznacza, że istnieje prawda człowieka, w której swoją granicę i swoją miarę znajdują cele jego rozumu praktycznego”⁶⁶. Ratzinger wykazuje zatem, że ludzie mający przez Jezusa stały przystęp do Boga mogą w tym Bożym odbiciu odkryć najgłębszy sens własnego „ja”.

Ratzinger zaznaczał, iż „samoobjawienie” i „samoudzielanie” Boga w Jezusie Chrystusie ma swoje miejsce we wspólnocie wiary Kościoła. Naturalną konsekwencją tego założenia jest jego następująca teza: „Wspólnota wierzących – Kościół – przedstawia przebywanie Chrystusa na tym świecie, w którym gromadzi On ludzi i dzięki któremu czyni ich uczestnikami swojej przemożnej obecności [...]; obecność Objawienia jest istotnie związana z wiarą i Kościołem”⁶⁷. Wypełnione w Chrystusie i przekazane Kościołowi Objawienie domaga się pewnej jasnej odpowiedzi wiary po stronie odbiorcy – tak całej wspólnoty, jak i pojedynczej osoby. Stąd też

wiara jest „Tak” powiedzianym Bogu w Jezusie Chrystusie, który na mnie patrzy, otwiera mnie i obdarza mnie darem, dzięki któremu potrafię Mu ostatecznie zawierzyć. [...] Osoba Jezusa Chrystusa daje mi się poznać w swoich słowach i swoich czynach. Dlatego wiara ma określoną treść⁶⁸.

Ratzinger w tym samym tekście zauważył nieco dalej bardzo ważną kwestię: „Treść wiary wyrażona jest w wyznaniu Kościoła, które jest wspólną formą wiary [...]; w wierze istnieje wspólne porozumiewanie się we wspólnym słowie wyznania

⁶⁶ Ratzinger, „Antropologiczne uzasadnienie pojęcia Tradycji,” 439.

⁶⁷ Ratzinger, „Próba zdefiniowania pojęcia Tradycji,” 360; por. Waldemar P. Dziedzina, *Wiara jako odpowiedź na objawienie Boże w publikacjach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)* (Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 2023); Antonio Panaro, „Wiara w teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI,” *Studia Theologica Varsaviensia* 57, no. 1 (2019), 44, <https://doi.org/10.21697/stv.2019.57.1.02>; Gózdź, „Chrystus samoobjawieniem Boga,” 13.

⁶⁸ Joseph Ratzinger, „Czym jest wolność wiary?,” in *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Joseph Ratzinger, ed. Krzysztof Gózdź and Marzena Górecka, trans. Jarosław Merecki, vol. 1, Opera Omnia 9.1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018), 293.

Jezusa Chrystusa przez Kościół”⁶⁹. Samoobjawiający się Bóg, powierzając się całemu Kościołowi, oczekuje odpowiedzi całego Kościoła i każdego pojedynczego członka. W ten sposób być częścią Kościoła, oznacza wejść w Objawienie Boga, którego wszyscy wspólnie są odbiorcami i tradentami. W konsekwencji zatem każdy katolik jest wezwany nie tylko do przyjmowania Objawienia, ale do Jego urzeczywistniania przez swoje życie. Jak zauważył Ratzinger,

jeżeli w wierze jesteśmy rzeczywiście obdarowani Bożą miłością i Bożą prawdą, to z tego doświadczenia wynika potrzeba dzielenia się tą prawdą, tak aby dla wszystkich ludzi stała się ona czymś ważnym. Dlatego musimy stawiać ją wszystkim ludziom przed oczyma, przed sercem⁷⁰.

Ratzinger w wywiadzie z 1999 r., odpowiadając na pytanie o przyczyny kryzysu wiary i teologii u początku trzeciego tysiąclecia, wskazał na konieczność nieustannego podejmowania refleksji nad Objawieniem. Właśnie szczególnie w czasach najnowszych trzeba z przekonaniem odkrywać, iż centrum chrześcijaństwa stanowi nie konkretna administracja, fenomeny socjologiczne czy ludzkie idee, ale samoobjawiający się Bóg. Mocno i stanowczo brzmią zatem słowa prefekta:

Jeśli rzeczywiście nie wierzymy, że Jezus Chrystus jest Synem żywego Boga, Logosem Boga, że prawdą jest to, co On nam mówi, to całe chrześcijaństwo jest tylko tradycją. Wówczas chrześcijaństwo może być piękne, estetyczne lub jeszcze inne, ale traci swoją żywotną siłę [...]; istotą pozostaje zawsze to, żeby żyć miłością do Chrystusa, żyć w wewnętrznej jedności Kościoła, pielęgnować modlitwę, sakramenty i życie wewnętrzne⁷¹.

Odkryć Objawienie to coś więcej niż przyjąć je w teorii, czysto racjonalnie. Objawienie wyznaje się przez życie duchowe, dlatego czynne zanurzenie się w tajemnicę samoobjawienia Boga będzie zawsze kierować do coraz doskonalszego przeżywania liturgii oraz przejawiać się w osobistej postawie chrześcijanina.

W 2000 r. opublikowana została deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Iesus*. Co szczególnie zasługuje

⁶⁹ Ratzinger, 295.

⁷⁰ Joseph Ratzinger, „Bez wiary w Chrystusa wszystko staje się jedynie tradycją,” in *Wiara w Pismo i Tradycję. Teologiczna nauka o zasadach*, Joseph Ratzinger, ed. Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, trans. Jarosław Merecki, vol. 1, Opera Omnia 9.1 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018), 398.

⁷¹ Ratzinger, 404.

na uwagę, to fakt, iż dokument ten stanowi bardzo wyraźny wyraz troski Magisterium o właściwe przyjęcie przez katolików niezmiennego nauczania o Objawieniu. Kierowana wówczas przez Ratzingera Kongregacja Nauki Wiary zadbała zatem o to, aby nie pozostawiać żadnych wątpliwości w sprawach tak wielkiej wagi jak pełnia Objawienia dokonana w Chrystusie oraz pośrednictwo zbawcze Syna Bożego. Sam dokument zaczyna się od jasnej tezy: „Aby przeciwstawić się tej relatywistycznej mentalności, która rozpowszechnia się coraz bardziej, należy przede wszystkim potwierdzić ostateczny i pełny charakter objawienia Jezusa Chrystusa”⁷². Główną deklaracją wiary, jaką czyni Kongregacja, jest wyrażenie:

Słowo, które stało się ciałem, w całej swej tajemnicy, która dokonuje się od wcielenia do uwielbienia, jest rzeczywistym – choć pośrednim – źródłem i dopełnieniem wszelkiego zbawczego objawienia się Boga ludzkości, oraz że Duch Święty, będący Duchem Chrystusa, nauczył apostołów „całej prawdy” (J 16,13), a przez nich cały Kościół wszystkich czasów⁷³.

Dokument sygnowany podpisem Ratzingera przypomina również, za *Katechizmem*, na czym polega istota wiary: „jest najpierw osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił”⁷⁴. Skutkiem tego, iż Bóg objawił się w Jezusie Chrystusie i przez Niego zapoczątkował istnienie Kościoła, można mówić o ścisłym związku między tajemnicą Objawienia i Kościołem katolickim. Deklaracja, powołując się na wiele wypowiedzi Magisterium, postawiła zatem następującą tezę:

istnieje historyczna ciągłość – zakorzeniona w sukcesji apostoelskiej – pomiędzy Kościołem założonym przez Chrystusa i Kościołem katolickim: To jest jedyny Kościół Chrystusowy [...], który Zbawiciel nasz po zmartwychwstaniu swoim powierzył do pasienia Piotrowi (por. J 21, 17), zlecając jemu i pozostałym apostołom, aby go krzewili i nim kierowali (por. Mt 28, 18 nn.), i który założył na wieki jako „filar i podwalinę prawdy” (1 Tm 3, 15). Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, trwa w (*subsistit in*) Kościele katolickim⁷⁵.

⁷² Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Iesus* (2000), nr 5 (dalej: DI).

⁷³ DI 6.

⁷⁴ DI 7; KKK 150.

⁷⁵ DI 16; por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964), nr 20 (dalej: KK).

Troska o tak wyrażoną prawdę katolicką stanowiła także ważny czynnik nauczania papieskiego, nawiązującego w sposób oczywisty do teologicznych tez, jakie niemiecki teolog stawiał na wiele lat przed przyjęciem urzędu Piotrowego.

Treść *Verbum Domini*, stanowiąca bezsprzecznie wyraz stanowiska Magisterium w temacie Objawienia, dotyka tematu samoobjawienia się Boga w Jezusie Chrystusie w swojej pierwszej zasadniczej części. Papież swój wywód rozpoczyna od zauważenia, iż „Słowo, które od początku jest u Boga i jest Bogiem, objawia nam samego Boga w dialogu miłości między Osobami Boskimi i zaprasza nas do uczestnictwa w nim”⁷⁶, co w rezultacie oznacza, że „w centrum Bożego Objawienia jest wydarzenie Chrystusa”⁷⁷. To z kolei prowadzi go do konkluzji, iż u początku bycia chrześcijaninem jest „spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”⁷⁸. U początku pojawienia się Tradycji ustnej i materialnej zasady Objawienia (Pisma) jest zatem wola przyjscia Boga na świat⁷⁹. Według Benedykta XVI najpiękniejszym wyrazicielem ostatecznego wypełnienia się Objawienia w Chrystusie jest stwierdzenie ukute w pierwszych wiekach chrześcijaństwa: „Słowo stało się krótkie”⁸⁰. Wyjaśnienie papieża w tej materii przypomina, iż dzięki samoobjawieniu się Boga przestał On istnieć tylko jako rzeczywistość abstrakcyjna i w pełni niedostępna człowiekowi. W zamian za to „Odwieczne Słowo stało się małe – tak małe, że zmieściło się w żłobie. Stało się dzieckiem, aby Słowo było dla nas uchwytne. Słowo jest teraz nie tylko słyszalne, nie tylko posiada głos, obecnie Słowo ma widzialne oblicze Jezusa z Nazaretu”⁸¹.

Nauczanie o pełni objawienia dokonanego w Chrystusie stało się tematem homilii Benedykta XVI, zwłaszcza w okresie liturgicznego przeżywania uroczystości Narodzenia Pańskiego (25 grudnia) oraz Objawienia (6 stycznia). Dzieląc się rozważaniami o Uroczystości Epifanii w 2006 r., papież w bardzo głęboki sposób podkreślił dogmatyczny rys liturgicznych obchodów:

⁷⁶ VD 6.

⁷⁷ VD 7; zostało to wyrażone zwłaszcza w numerze 14: „Specyficzny charakter chrześcijaństwa wyraża się w wydarzeniu, którym jest Jezus Chrystus, szczyt Objawienia, spełnienie obietnic Bożych i pośrednik w spotkaniu człowieka i Boga. On, „który objawił nam Boga” (por. J 1,18), jest jedynym i ostatecznym Słowem przekazanym ludzkości”.

⁷⁸ VD 11; por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (2005), nr 1.

⁷⁹ Por. KK 3–5; VD 17: „Wypowiedziane w czasie Słowo Boże oddało się i «powierzyło» Kościołowi w sposób ostateczny, aby orędzie zbawienia mogło być skutecznie przekazywane w każdym czasie i w każdym miejscu”.

⁸⁰ Autorem tego sformułowania jest Orygenes; w oryginale greckim brzmi ono: *Ho Logos pachynetai lub brachynetai* (VD 12).

⁸¹ VD 12; por. Benedykt XVI, „Homilia Boże Dziecię prosi o naszą miłość,” *L'Osservatore Romano* 28, no. 2 (2007), 45–47.

Wcielona Osoba Słowa objawia się jako zasada pojednania i zjednoczenia wszystkiego (por. Ef 1,9–10). Chrystus jest ostatecznym celem dziejów, punktem, do którego prowadziło „Wyjście”, opatrnościową drogą odkupienia, osiągającą swój szczyt w Jego śmierci i zmartwychwstaniu⁸².

W bardzo podobnym tonie wybrzmiały rozważania z roku 2012, gdy papież zauważył, iż Mędrcy zmierzający do Betlejem są symbolem tych, którzy w języku stworzenia i historii, niejako bez konieczności sięgania do pełni Objawienia, chcą odkryć sens życia. Papież wyjaśnił, iż

sam język stworzenia nie wystarcza. Tylko Słowo Boże, które spotykamy w Piśmie Świętym, mogło im ostatecznie wskazać drogę. Stworzenie i Pismo Święte, rozum i wiara muszą być razem, aby nas doprowadzić do Boga żywego. Wielką gwiazdą [...] która nas prowadzi, jest sam Chrystus. On jest, że tak powiem, eksplozją miłości Boga, która rozsiewa nad światem wielki blask Jego serca⁸³.

To znaczące wezwanie może pomóc odnaleźć sens swego istnienia tym, którzy szukają Go nie tylko poza Kościołem, ale przede wszystkim poza dialogiem, który rozpoczął Odwieczny Bóg.

Samoobjawienie się Boga jest dla Benedykta XVI tajemnicą, dzięki której można skutecznie odkryć prawdę o człowieku, świecie, sensie istnienia. W jednej z katechez w 2013 r. papież zaznaczył, jak ważną kwestią dla ludzkości jest zrozumienie sensu ukazania się jej Boga. Ponieważ, jak to ujął papież, każdy człowiek (nawet ateista) nosi w sobie pragnienie poznania Boga, tym głośniejszą zatem powinna wybrzmieć prawda o możliwości dotarcia do Niego przez Osobę Jezusa: „Objawienie Boga osiąga w nim swój punkt kulminacyjny, swoją pełnię. [...] Jezus nie mówi nam czegoś o Bogu, nie mówi po prostu o Ojcu, lecz jest objawieniem Boga, ponieważ jest Bogiem, i tym samym objawia nam oblicze Boga”⁸⁴. Wygłoszone w ostatnich tygodniach pontyfikatu słowa stanowią także dziś ważny przyczynek do refleksji nad tym, czy Kościół jest czytelnym znakiem Objawienia dla wielu zagubionych w świecie. Spotkanie z samobjawiającym się Bogiem nie było przecież tylko doświadczeniem pierwszych świadków sprzed dwudziestu wieków. Jest ono możliwe i „wydarza się” także dziś, jednak „tylko

⁸² Benedykt XVI, „Homilia Chrystus objawia się wszystkim narodom,” *L'Osservatore Romano* 27, no. 2 (2006), 26.

⁸³ Benedykt XVI, „Homilia Mędrcy byli ludźmi o niespokojnym sercu,” *L'Osservatore Romano* 33, no. 2 (2012), 24.

⁸⁴ Benedykt XVI, „Katecheza Nawet ci, którzy nie wierzą, szukają oblicza Boga,” *L'Osservatore Romano* 34, nos. 3–4 (2013), 37.

wtedy, gdy dobrze znamy prawdziwe oblicze Chrystusa dzięki słuchaniu Jego słowa, wewnętrznemu dialogowi z Nim, zagłębianiu się w to Słowo tak bardzo, by rzeczywiście Go spotkać i, naturalnie, dzięki tajemnicy Eucharystii”⁸⁵.

Wnioski

Podsumowując, należy stwierdzić, iż przeprowadzone badania pozwoliły uchwycić kluczowe osiągnięcia teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, który – z pełną świadomością wymogów współczesnej teologii – na różnych poziomach osobistego zaangażowania wyrażał swoją troskę o właściwe i pogłębione rozumienie tajemnicy Bożego Objawienia. Jednym ze znaczących odkryć jest wyjaśnienie roli, jaką według niemieckiego teologa pełni w Kościele Pismo Święte. Jako materialna zasada Objawienia, która istnieje w stałej relacji do żywej Tradycji, nie powinna nigdy tracić swego istotnego wkładu w poznawanie i rzeczywiste spotkanie się z Wcielonym Logosem, który w ten właśnie sposób wciąż prowadzi bosko-ludzki dialog. Ukazanie przez Ratzingera/Benedykta XVI tego dialogu na płaszczyźnie realności Pisma i dynamizmu Tradycji oraz mocne podkreślanie pierwszeństwa Objawienia przed jego tradentami jest dziś bardzo cennym teologicznym dokonaniem.

W podjętej analizie ukazano także sposób, w jaki Ratzinger postrzegał Tradycję – żywy tradent Objawienia. Jako dynamiczny przekaz wiary, nieprzerwanie przekazywany przez pokolenia, stanowił on dla niemieckiego teologa aktualizujący się proces, który nie tylko przechowuje depozyt wiary, ale prowadzi Kościół do głębszego zrozumienia jego tajemnic w zmieniających się kontekstach historycznych i kulturowych. Teologiczna myśl Ratzingera/Benedykta XVI, rozwinięta dzięki dyskusji nad *Dei verbum*, pozwoliła wyprowadzić tezę, iż właśnie ten żywy przekaz jest nie tyle źródłem Objawienia, co jego realnym nośnikiem i przekazicielem (tradentem).

Fundamentalnym dokonaniem myśli Ratzingera/Benedykta XVI jest również klarowne i inspirujące ukazanie Chrystusa jako pełni i źródła Objawienia. Jezus Chrystus, jako żywe Słowo Boga, jest dla niemieckiego teologa ostateczną odpowiedzią na wszystkie egzystencjalne pytania człowieka, a zarazem źródłem, do którego nieustannie odwołuje się całe życie Kościoła. Analiza przeprowadzona w artykule pozwoliła wskazać na głęboką wierność Ratzingera wobec teologii chrystocentrycznej, która stanowi rdzeń jego refleksji nad Objawieniem.

⁸⁵ Benedykt XVI, 38.

W świetle tak zarysowanych osiągnięć badawczych można uznać, że myśl Ratzingera stanowi próbę powiązania soborowej myśli o Objawieniu ze współczesnym dyskursem teologicznym. Najpierw jako ostrożny i konkretny krytyk przedsoborowej dyskusji na temat źródeł Objawienia, następnie jako zadeklarowany zwolennik nauczania soboru, a wreszcie jako zaangażowany w przekaz właściwego nauczania prefekt Kongregacji Nauki Wiary i papież przełożył teologiczną syntezę na konkretne magisterialne teksty w postaci *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, encyklik czy adhortacji. Jego podejście, wierne teologicznym tezom Magisterium, otwiera nowe perspektywy badawcze i inspiruje teologów do dalszego zgłębiania tej problematyki. Liczni współcześni badacze i teologowie kontynuują refleksję nad myślą Ratzingera, uznając ją za źródło zarówno refleksji akademickiej, jak i duchowego odnowienia, która niezmiennie wywiera głęboki wpływ na współczesną teologię katolicką.

Bibliografia

- Bachanek, Grzegorz. "Ksiądz Profesor Joseph Ratzinger na Soborze Watykańskim II." In *Studia Soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, edited by Michał Białkowski, 93–122. Toruń: GroupMedia, 2014.
- Benedykt XVI. Adhortacja apostolska *Verbum Domini*. 2010.
- Benedykt XVI. Encyklika *Deus caritas est*. 2005.
- Benedykt XVI. "Homilia *Boże Dziecię prosi o naszą miłość*." *L'Osservatore Romano* 28, no. 2 (2007): 45–47.
- Benedykt XVI. "Homilia *Chrystus objawia się wszystkim narodom*." *L'Osservatore Romano* 27, no. 2 (2006): 25–27.
- Benedykt XVI. "Homilia *Mędrzy byli ludźmi o niespokojnym sercu*." *L'Osservatore Romano* 33, no. 2 (2012): 22–24.
- Benedykt XVI. "Katecheza *Nawet ci, którzy nie wierzą, szukają oblicza Boga*." *L'Osservatore Romano* 34, nos. 3–4 (2013): 36–38.
- Benedykt XVI. "Przemówienie *Tradycja i Pismo Święte przenikają się nawzajem*." *L'Osservatore Romano* 30, no. 6 (2009): 33–36.
- Blanco Sarto, Pablo. "Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962–1965)." *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2018): 43–66. <https://doi.org/10.15581/007.15.10252>.
- Boewe, Lieven. "La vraie réception du Vatican II n'a pas encore commencé. Joseph Ratzinger, Révélation et autorité du Vatican II." *Ephemeride Theologicae Lovanienses* 85, no. 4 (2009): 305–39. <https://doi.org/10.2143/ETL.85.4.2044763>.
- Brotherton, Joshua R. "Development(s) in the Theology of Revelation: From Francisco Marin-Sola to Joseph Ratzinger." *New Blackfriars* 97, no. 1072 (2016): 661–76. <https://doi.org/10.1111/nbfr.12222>.
- Dunaj, Bogusław, ed. *Wielki słownik języka polskiego*. Warszawa: Buchmann, 2007.

- Dziedzina, Waldemar P. *Wiara jako odpowiedź na objawienie Boże w publikacjach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 2023.
- Ferdek, Bogdan. "Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI." In *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, edited by Bogusław Kochaniewicz, 169–81. *Studia Theologiae Fundamentalis* 1. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 2010.
- Gaál, Emery de. "The Theologian Joseph Ratzinger at Vatican II: His Theological Vision and Role." *Lateranum* 78, no. 3 (2012): 515–48.
- Gagliardi, Mauro. "Rivelazione, Ermeneutica e Sviluppo Dottrinale in Joseph Ratzinger. Un Contributo Indiretto Alla Sinodalità." *Alpha Omega* 25 (2022): 37–63.
- Góźdz, Krzysztof. "Chrystus samoobjawieniem Boga." *Roczniki Teologiczne* 70, no. 4 (2023): 9–20. <https://doi.org/10.18290/rt2023.22>.
- Jan Paweł II. Encyklika *Redemptor hominis*. 1979.
- Jan Paweł II. Encyklika *Redemptoris missio*. 1990.
- Jan Paweł II. Konstytucja apostolska *Pastor bonus*. 1988.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 2001.
- Kiciński, Andrzej. "Katechizm Kościoła katolickiego." In *Słownik katechetyczny*, edited by Joseph Gevaert and Kazimierz Misiaszek, 478–81. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 2007.
- Kongregacja Nauki Wiary. Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Iesus*. 2000.
- Linke, Waldemar. "Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum. Wprowadzenie i komentarz." In *Żywe dziedzictwo Soboru: Komentarze do tekstów Vaticanum II*, edited by Robert J. Woźniak and Piotr Roszak, 153–219. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2023.
- Martin, Francis. "Revelation and Understanding Scripture: Reflections on the Teaching of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI." *Nova et Vetera* 13, no. 1 (2015): 253–72.
- Panaro, Antonio. "Wiara w teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI." *Studia Theologica Varsaviensia* 57, no. 1 (2019): 33–51. <https://doi.org/10.21697/stv.2019.57.1.02>.
- Pokrywiński, Rafał. "Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera." In *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, edited by Krzysztof Kaucha and Jacek Mastej, 81–102. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017.
- Ratzinger, Joseph. "Aktualność doktrynalna Katechizmu Kościoła Katolickiego." *L'Osservatore Romano* 24, no. 3 (2003): 48.
- Ratzinger, Joseph. "Antropologiczne uzasadnienie pojęcia Tradycji." In *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Ratzinger, Joseph, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Jarosław Merecki, 1:423–41. Opera Omnia 9.1. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Ratzinger, Joseph. "Bez wiary w Chrystusa wszystko staje się jedynie tradycją." In *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Ratzinger, Joseph, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Jarosław Merecki, 1:393–405. Opera Omnia 9.1. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Ratzinger, Joseph. "Czym jest wolność wiary?" In *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Ratzinger, Joseph, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Jarosław Merecki, 1:288–301. Opera Omnia 9.1. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.

- Ratzinger, Joseph. "De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta." In *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Ratzinger, Joseph, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Jarosław Merecki, 1:164–88. Opera Omnia 9.1. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Ratzinger, Joseph. "De voluntate Dei erga hominem." In *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Ratzinger, Joseph, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Jarosław Merecki, 1:159–63. Opera Omnia 9.1. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Ratzinger, Joseph. *Moje życie: Wspomnienia z lat 1927–1977*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 1999.
- Ratzinger, Joseph. "Pośredniczenie wiary i źródła wiary." In *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Ratzinger, Joseph, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Jarosław Merecki, 2:830–39. Opera Omnia 9.2. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Ratzinger, Joseph. "Próba zdefiniowania pojęcia Tradycji." In *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Ratzinger, Joseph, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Jarosław Merecki, 1:349–83. Opera Omnia 9.1. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Ratzinger, Joseph. "To, co w Kościele zmienne i niezienne." In *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Ratzinger, Joseph, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Jarosław Merecki, 1:577–80. Opera Omnia 9.1. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Ratzinger, Joseph. "Tradycja [Artykuł w leksykonie, 1965]." In *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Ratzinger, Joseph, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Jarosław Merecki, 1:384–92. Opera Omnia 9.1. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Ratzinger, Joseph. "Uwagi do schematu *De fontibus revelationis*." In *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – przekaz – interpretacja*, Ratzinger, Joseph, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, translated by Wiesław Szymona, 1:140–55. Opera Omnia 7.1. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016.
- Schlösser, Marianne, and Franz-Xaver Heibl. *Gegenwart der Offenbarung: Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers*. Regensburg: Pustet, 2011.
- Sicouly, Pablo. "El Dios de la revelación y la metafísica en la reflexión de Joseph Ratzinger, hoy Benedicto XVI: Una primera aproximación." *Studium. Filosofía y Teología* 9, no. 18 (2006): 253–77.
- Sobór Watykański II. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. 1964.
- Sobór Watykański II. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*. 1965.
- Sobór Watykański II. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*. 1963.
- Wicks, Jared. "Six Texts by Prof. Joseph Ratzinger as Peritus Before and During Vatican Council II." *Gregorianum* 89, no. 2 (2008): 233–311.
- Zatwardnicki, Sławomir. *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*. Lublin: Wydawnictwo Academicum, 2022.
- Zatwardnicki, Sławomir. "One Source of Revelation and Two Currents of the Revelation Transmission and Cognition: The Apological Dimension of Joseph Ratzinger's

Theology.” *Wrocław Theological Review* 28, no. 2 (2020): 63–93. <https://doi.org/10.34839/WPT.2020.28.2.63-93>.

Zatwardnicki, Sławomir. “Regula Fidei in the Light of Joseph Ratzinger’s Writings.” *Verbum Vitae* 42 (2024): 7–46. <https://doi.org/10.31743/vv.16744>.

KRZYSZTOF MĘTLEWICZ (KS. DR) – prezbiter diecezji wrocławskiej, członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków, doktorant Wydziału Prawa Kanonicznego na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie; badania naukowe koncentruje wokół teologii sakramentów, zwłaszcza w ujęciu Josepha Ratzingera. Jest kapłanem sieradzkiego hufca ZHP.

Lilin Wu

University of Wrocław, Poland

lilin.wu@uwr.edu.pl

ORCID: 0009-0001-0094-8489

Jesuit Missionary Matteo Ricci: Bridge Between Faith and Culture^{*}

Jezuicki misjonarz Matteo Ricci – pomost między wiarą a kulturą

ABSTRACT: This article aims to explore the dynamic relationship between faith and culture, through the example of Jesuit missionary Fr. Matteo Ricci. The research topic centres on how Ricci's method exemplifies the potential for harmonizing the Christian faith with Chinese culture, which in turn fosters mutual enrichment. This article tries to answer the question of the encounter between faith and culture, what drives their integration, and what creates resistance between them. Again, facing both the integration and obstacles, how did Ricci manage to maximize strengths and minimize weaknesses? Following this *fil rouge*, the first part of the article presents Ricci's testimony on the complex interplay and mutual enrichment between faith and culture. The second part describes his missionary method of *accomodatio*, including learning Chinese languages, dressing as Confucian literates, making Chinese friends, and so on. The conclusion summarizes Ricci's transformative role in demonstrating how faith can elevate culture while culture, in turn, enriches the expression of faith. Despite the limitations, Ricci's missionary success is credited to his deep understanding of and respect for Chinese culture, which allowed the Chinese to accept Christianity as a harmonious addition to their identity.

KEYWORDS: Matteo Ricci, faith, culture, China; cultural accommodation, inculturation, Jesuit missionary, missionary methods

ABSTRAKT: Niniejszy artykuł ma na celu zbadanie dynamicznej relacji między wiarą a kulturą na przykładzie działalności jezuickiego misjonarza o. Matteo Ricciego. Temat badawczy koncentruje się na tym, w jaki sposób metoda Ricciego stanowi przykład potencjału harmonizacji wiary chrześcijańskiej z kulturą chińską, co z kolei sprzyja

^{*} I express my deep gratitude to Fr. James Corkery SJ, and Fr. Janusz Kowal SJ, for taking their precious time and energy to discuss and correct this article. I also wish to acknowledge Fr. Matteo Ricci SJ, whose efforts to establish connections between faith and culture encouraged my new life journey in Poland.

ich wzajemnemu ubogaceniu. Niniejszy artykuł stara się odpowiedzieć na pytanie o spotkanie wiary i kultury oraz o elementy wzmacniające i hamujące ich integrację. Kolejnym zagadnieniem postawionym w artykule jest, w jaki sposób Ricci zdołał zmaksymalizować strony mocne i zminimalizować elementy hamujące integrację. Realizując zasadniczy cel artykułu, autorka przedstawia w pierwszej części świadectwo Ricciego na temat złożonej interakcji i wzajemnego wzbogacania się wiary i kultury. Druga część opisuje jego misyjną metodę akomodacji, w tym naukę języków chińskich, ubieranie się jak konfucjańscy literaci, nawiązywanie chińskich przyjaźni. Część końcowa podsumowuje transformacyjną rolę Ricciego w pokazaniu, w jaki sposób wiara podnosi kulturę na wyższy poziom, podczas gdy kultura wzbogaca wyrażanie wiary. Pomimo ograniczeń, sukces misyjny Ricciego przypisuje się jego głębokiemu zrozumieniu i szacunkowi dla chińskiej kultury, co pozwoliło Chińczykom zaakceptować chrześcijaństwo jako harmonijne uzupełnienie ich tożsamości kulturowej.

SŁOWA KLUCZOWE: Matteo Ricci, wiara, kultura, Chiny, akomodacja kulturowa, inkulturacja, jezuicki misjonarz, metody misyjne

Introduction

Christianity has always engaged in a dynamic relationship with various cultures. From its earliest days in Jewish settings, through its encounters with the Greek and Roman worlds, the faith has continuously adapted and interacted with the cultural landscapes it entered. When Jesus commanded his disciples to spread the Gospel to all nations, they faced the ongoing and urgent challenge of making the faith understood and accepted within diverse cultural settings — a process known as the inculturation of faith, which remains vital today.

This article focuses on Jesuit missionary Matteo Ricci as a prime example of how faith and culture can not only coexist but also enrich one another. Specifically, it will explore how Ricci preached the Christian faith within a completely heterogeneous culture in China's Ming dynasty. It will also analyze the dynamic interplay between faith and culture revealed by Ricci's evangelical effort. By studying Ricci's approach, we can better understand how to communicate the Christian faith effectively in a diverse and secular world. The findings of this research can enhance the development of new apologetics and theological approaches that are relevant and engaging for contemporary audiences.

While a considerable body of research on Ricci exists, particularly in areas such as his missionary life (e.g., Jonathan Spence's *The Memory Palace of Matteo Ricci* and Michela Fontana's *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*) and his cultural accommodation strategies (e.g. Nicolas Standaert's various works), the intersection of faith and culture remains a rich field for further exploration.

This article builds on previous studies by examining Ricci's legacy within his historical context and considering how his methods can add value to contemporary challenges. Through the lens of Pope John Paul II's reflections on Ricci, we will address the following questions:

- a) What challenges did Matteo Ricci face during his mission in China?
- b) How did he resolve the obstacles preventing the acceptance of Christianity among the Chinese?
- c) What methods did he employ in his missionary work, and how effective were they?
- d) What lessons can we learn from Ricci for transmitting the Christian faith in increasingly secular societies?

Matteo Ricci's testimony on faith and culture

Fr. Matteo Ricci, SJ, was born on October 6, 1556, in Macerata, a beautiful small city in central Italy. Ricci entered China as a Jesuit missionary during the Ming dynasty. There he spent the remainder of his life, never returning to his homeland. Known to the Chinese as Li Madou (利玛窦), he died in Beijing on May 11, 1610. Ricci's mission to spread the Christian faith shows how faith and culture interact. Immersing himself in the study of ancient classics of the Middle Kingdom, Ricci recognized that Chinese moral teaching aligned with reason and natural law. This profound realization shaped his approach to evangelization. It also led him to appreciate the inherent inclination of the Chinese people toward goodness. The more he learned Chinese philosophy and explored the Chinese mind-set, the more he grew convinced that the Chinese people had already embraced the Divine Mercy and found salvation, guided by both natural law and Chinese moral teachings.¹ These observations echo the intuition expressed by John Paul II:

From his first contacts with the Chinese, Father Ricci based his entire scientific and apostolic methodology upon two pillars, to which he remained faithful until his death, despite many difficulties and misunderstandings, both internal and external: *first*, Chinese neophytes, in embracing Christianity, did not in any way

¹ Cf. Matteo Ricci, "Lettera al p. Francesco Pasio vice provinciale (15 febbraio, 1609)," in *Le lettere dalla Cina, 1580-1610, con appendice di documenti inediti*, vol. 2 of *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.* Matteo Ricci, ed. Pietro Tacchi Venturi (Macerata: Filippo Giorgetti, 1913), 385.

have to renounce loyalty to their country; *second*, the Christian revelation of the mystery of God in no way destroyed but in fact enriched and complemented everything beautiful and good, just and holy, in what had been produced and handed down by the ancient Chinese tradition.²

Faith enriches and elevates culture

Matteo Ricci recognized the mutually beneficial relationship between the Christian faith and Chinese culture. Immersing in Chinese culture, Ricci dedicated much time to engage with his Chinese interlocutors. Through his remarkable command of the Chinese language and his cultivated manner of interacting with others, Ricci earned the esteemed title of “Western Literates (泰西儒士 *Tai Xi Ru Shi*) — 西泰 (Xi Tai).”³ His virtue and gentle communication style endeared him to many Chinese people, particularly the literati. Even the Chinese Emperor of that era acknowledged Ricci’s knowledge and virtue, and upon the latter’s passing, he allocated a plot of land in Beijing for the construction of Ricci’s tomb. The imperial decision astounded a chancellor, who remarked, “Nor has it ever happened in the history of China that a foreigner, so eminent in science and virtue as Father Ricci, has come here.”⁴ Furthermore, thanks to Ricci’s influence, the Emperor bestowed on the Jesuits a residence and a place of worship, concurrently offering protection of the Catholic Church in China,

² John Paul II, “Message of Pope John Paul II to the Participants in the International Conference Commemorating the Fourth Centenary of the Arrival in Beijing of Father Matteo Ricci,” 2001, no. 3, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2001/october/documents/hf_jp-ii_spe_20011024_matteo-ricci.html.

³ “Xi Tai- Sage of the West” means an excellent Master from the West, which was an honoured name that the Chinese offered to Ricci mainly due to his cultural contributions. Later, Ricci identified this name as the name of the sign (号, hao). Pasquale M. D’Elia recognized Xitai as a nickname. See: Pasquale M. D’Elia, ed., *Fonti ricciane: Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l’Europa e la Cina (1579–1615)*, vol. 1 (Roma: Libreria dello Stato, 1942), 227–28; Giulio Aleni recognized it as a “polite name.” According to Aleni, in ancient China, personal excellence was reflected in receiving a new name. See Giulio Aleni, *Vita del Maestro Ricci, xitai del Grande Occidente*, ed. Gianni Criveller, trans. Stanislaus Lee, Savio Hon, and Gianni Criveller (Brescia: Fondazione Civiltà Bresciana: Centro Giulio Aleni, 2010), 39, n. 27.

⁴ John Paul II, “Pope John Paul II’s Address on the Work of Father Ricci in China,” in *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S. J. in China* (Taipei: Fu Jen Catholic University, 1983), 7.

which facilitated its serene and successful operation.⁵ Had the Christian faith been at odds with Chinese culture, Ricci would not have earned the respect of the Chinese people, nor would he have received honours from the Emperor. Since the very beginning of his missionary journey in China, Ricci had openly embraced his identity as a Catholic missionary and openly declared his purpose of sharing the Gospel. He immersed himself in the rich Chinese culture and developed an approach to evangelization that was characterised by due regard for the unique context of China. Consequently, John Paul II firmly believed that “the Church can orientate itself without fear along this path with her gaze turned toward the future,”⁶ as Ricci “succeeded in establishing a bridge between the Church and Chinese culture, a bridge that still appears firm and secure notwithstanding the incomprehension and the difficulties that arose in the past and that are again reasserting themselves.”⁷

For instance, Ricci sought to revive the value of friendship in Chinese culture by infusing it with transcendent elements and biblical principles. In the 56th section of *De Amicitia*, he suggested that God had fitted humans out with two eyes, two ears, two hands, and two feet because it was God’s intention that success be achieved by friends. Furthermore, in the 16th section, Ricci wrote that since individuals cannot accomplish everything by themselves, God commands people to form friendships for mutual assistance and protection against misfortune. Ricci thus introduced the idea of a benevolent and friendly God to the Chinese, in contrast to their perception of a punishing deity.

While Chinese intellectuals often overlooked the transcendental or divine dimension of reality, Ricci encouraged them to recognize that God grants everything as grace, including the gift of friendship.⁸ In Chinese tradition, friendship is one of the five principal relationships, but it is considered to be less significant than the relationships between father and son, husband and wife, or elder brother and younger brother. That is why the Chinese often solidify their friendships by becoming sworn brothers or sisters. When Ricci defined a friend as a “second self”, the Chinese scholar of Ricci’s time, Jiao Hong (in Chinese: 焦竑) (1540–1620) commented that, “a friend as a second self: Ricci’s

⁵ Cf. John Paul II, 7.

⁶ John Paul II, 7.

⁷ John Paul II, 7.

⁸ Cf. David W. Y. Dai, “Matteo Ricci and Hsu Kuang-Chi,” in *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S. J. in China* (Taipei: Fu Jen Catholic University, 1983), 183–94.

words are indeed remarkable and very appropriate” [“西域利君言：友者，乃第二我也，其言甚当”⁹].

Another noteworthy example is the presence of the Ten Commandments in Christianity, which emphasize the love for God and one's neighbours. In ancient Chinese culture, there were also beliefs and teachings related to the reverence of heaven, sacrificial rituals, emulation of heavenly virtues, and the fear of punitive consequences resulting from failure to live by these principles. For instance, *The Book of Chow* 尚书, one of China's oldest political texts, illustrates the ancient belief in the heavenly mandate and the perception that the governance of the Shang 商 and Yin 殷 dynasties stemmed from the will of heaven: “The destiny of Heaven has its virtue, and the Heaven punished the sin (天命有德，天讨有罪).” In this book, the term ‘Heaven’ appears 107 times, often accompanied by the term ‘King’ which occurs 34 times. For the Chinese, the concept of God was embodied in Heaven or the King of Heaven. Consequently, the first three commandments of Christianity enriched ancient Chinese culture and introduced the term ‘God’ into the Chinese lexicon. When Matteo Ricci attempted to translate this term into Chinese, he drew inspiration from *The Book of Chow* and creatively rendered “God” as the “Lord of Heaven 天主.” In addition, the remaining seven commandments primarily concern human relationships, such as honouring parents, refraining from killing, committing adultery, stealing, bearing false witness, and coveting someone's wife or property. Filial piety is prominent in Chinese culture, occupying the highest level among all interpersonal relationships. The Ten Commandments reinforced the importance of filial piety at a transcendental level.¹⁰

Conveyance of the concept of life after death to the Chinese is problematic as they appear to have limited interest in these profound existential questions. In a recorded dialogue, Confucius, when questioned about death, responded, “So long as you don't understand life, how can you comprehend death 未知生，焉知死？”¹¹ This shows the typical Chinese mindset: contemplating life is more meaningful than thinking about death. In the same way, when Emperor Kangxi 康熙 (1661–1772) discussed such an issue with the court Jesuits, he showed little enthusiasm for the kingdom of God or the afterlife.

⁹ Jiao Hong, *Dan yuan Ji*, A Collection of Danyuan 2 (Beijing: Zhonghua Shuju, 1999), 735.

¹⁰ Cf. Aloysius Chang, “Father Matteo Ricci and the Enculturation of The Catholic Church in China,” in *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S. J. in China* (Taipei: Fu Jen Catholic University, 1983), 79–83.

¹¹ Confucius, *The Analects of Confucius*, trans. William Edward Soothill (Yokohama: The Fukuin Printing Company, 1910), 523.

Kangxi questioned the Jesuits' interest in a remote world: he urged them to value the world in which they lived. His advice was to use better the opportunities Heaven bestowed upon them in this life and postpone the concerns about the afterlife till those concerns became truly relevant.¹²

To better understand this discrepancy of opinion, we can turn to Ricci's dialogue with his Confucian literate friend, Feng Yingjing 冯应京. When Feng Yingjing, a minister of the rites, asked Ricci for his views on human beings, Ricci replied that humanity is born with tears and experiences a life filled with fatigue and suffering. "Those who work with their mind struggle with the mind, and those who work with their labour struggle with their labour."¹³ Although there are moments of joy in this life, they are fleeting and unstable. Time passes swiftly, and death is everyone's destiny. No one can escape death. Ricci asked, "If we constantly worry about this inevitable fate, when can we find peace in our hearts?"¹⁴ Humans are plagued by four emotions—love, hate, anger, and worry—much like a tree on a hill is buffeted by winds from all directions. Chinese traditional religions such as Confucianism, Taoism, and Buddhism developed numerous branches, leading to confusion among the people. In Christianity, the God of Heaven allows human beings to strengthen their souls in this world after enduring tests. This world is not the eternal home of humans, and if one considers this world as the permanent abode, one is no different from animals. The exceptionalism of humans resides in their eternal home—paradise.¹⁵ Upon listening to Ricci's discourse, Minister Feng remarked,

If this doctrine were to spread throughout China, there would be no grievances against Heaven! Yet, what is the fault of Heaven?... If the Creator were to let human bodies decay after death, like herbs and trees, rather than prepare a paradise of eternal life and happiness, what would be the reward for the toils and hardships they have endured?¹⁶

¹² Cf. Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, trans. Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 72.

¹³ Matteo Ricci, *Dieci capitoli di un uomo strano: Seguito da Otto canzoni per manicordo occidentale*, ed. Filippo Mignini and Suna Wang (Macerata: Quodlibet, 2010), 19.

¹⁴ Ricci, 21. (My translation).

¹⁵ Cf. Ricci, 17–29.

¹⁶ Ricci, 31. (My translation).

Thus, faith not only enriches culture but also saves it. As Pope John Paul II stated, “Since culture is a human creation and is therefore marked by sin, it too needs to be healed, ennobled, and perfected.”¹⁷

Ricci and his successors’ most significant contribution to Chinese heritage was to articulate their faith experience and comprehension of Biblical events, by defining senses and meanings that the Chinese did not readily understand due to different cultural perspective. The main method Ricci applied was humanity’s way.

As Fr. Adolfo Nicolás said,

A true child of his time, Matteo Ricci was a humanist from the West. The sphere of human and natural sciences thus constituted the meeting point with Chinese culture and the terrain for spreading the Gospel. This never took place in a functional or tactical way, however, as though seeking to win the people over prior to evangelization, but rather in the conviction that the world was, and is, the place of God’s presence.¹⁸

This profound understanding of the evangelical message undoubtedly enriches both the missionaries and all who encounter it. One of Ricci’s well-known works, *Catechismus Sinicus*, also demonstrated this point – Ricci reinterpreted Saint Thomas Aquinas’ natural and cosmological arguments for the existence and meaning of God through a Sinicized lens.¹⁹ Consequently, culture emerges as an inexhaustible resource and fertile ground for faith, imbuing it with boundless vitality.

Nurturing faith: Culture as a transformative journey

Matteo Ricci’s influence extends beyond his role as a Jesuit missionary. He is celebrated for introducing advanced scientific knowledge to China and is hailed

¹⁷ John Paul II, Encyclical Letter *Redemptoris Missio* (1990), no. 56, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html.

¹⁸ Adolfo Nicolás, “Father Matteo Ricci: A Son of the Society of Jesus,” in *Matteo Ricci: A Jesuit, Scientist and Humanist in China*, ed. Michela Fontana, trans. Paul Metcalfe (Roma: De Luca Editori D’Arte, 2010), 7.

¹⁹ See the modern Chinese version of *Catechismus Sinicus*: Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven: A Modern Commentary*, ed. by Thierry Meynard, revised by Jie Tan (Beijing: Commercial Press, 2014).

as the pioneer of Chinese studies in the Western world and the harbinger of Christianity in China. As Cesare Romiti, the previous president of the Italy-China Foundation, mentioned,

The Jesuit Matteo Ricci is considered both the father of Chinese studies in the West and the father of Christianity in China. He arrived in China four centuries ago bearing not only the most advanced scientific and technological knowledge of the age but also and above all the experience of humanism and the Renaissance, which had enabled Europe to take the leap forward towards modernity after the tribulations of the Middle Ages. These cultural movements of immense value were focused on man and respectful of human rights.²⁰

Under the influence of St. Ignatius's *Spiritual Exercises*, the Jesuits firmly believed that this world is where God reveals Himself.²¹ Consequently, during Ricci's time, the Jesuits were trained to see God in everything and recognize the beauty of God in all aspects, such as science, art, mathematics, and nature. For them, studying nature was equivalent to studying God Himself because God manifests his Beauty in nature. In the late 16th and early 17th centuries, theological training included natural science studies. Jesuits like Matteo Ricci, influenced by Thomistic theology, believed that studying the natural world was a way to understand God's creation and strengthen their faith. For them, scientific exploration was not merely about discovering the physical universe but it was also a way to know more about God. That is why theology and science could be studied together at the Roman College.

They viewed science and the Christian faith as complementary forces, despite occasional conflicts. When Ricci chose to introduce science to China, he saw it as a parallel process to introducing God. As a Western humanist and a product of his time—the Renaissance—Ricci, like his fellow Jesuits, recognized that human and natural sciences were not pursued merely as a means to win people over before evangelization. Rather, they held the conviction that the world itself was and continues to be a manifestation of God's presence.²² Consequently, giving attention to both science and faith leads to a comprehensive understanding of the natural world and the divine. Just as Jerónimo Nadal, a collaborator of

²⁰ Cesare Romiti, "Father Matteo Ricci: A Bridge Between East and West," in *Matteo Ricci: A Jesuit, Scientist and Humanist in China*, ed. Michela Fontana, trans. Paul Metcalfe (Roma: De Luca Editori D'Arte, 2010), 13.

²¹ Cf. Nicolás, 7.

²² Cf. Nicolás, 7.

St. Ignatius, expressed, Jesuits were to be contemplative in action.²³ For them, work and prayer naturally converged, and no task was considered profane since, in their view, every form of work could be transformed into prayer. This attitude aligned with Christian Humanism, exemplified by statements like “The glory of God is a living man” (*Gloria Dei est vivens homo!*) and “The life of a man is the vision of God” (*Vita hominis visio Dei*), written by Irenaeus in the Third Century.²⁴ Thus, in the Roman College, students learned mathematics, observed the stars in an observatory, and created maps of uncharted regions.²⁵ Mathematics and science were in harmony with the Jesuits’ calling because their vocation was to “seek God in all things.”²⁶

Ricci’s mission in China indeed expanded well beyond cultural engagement. He consequently integrated science with faith. This approach can be attributed to his education at the Roman College, where Matteo Ricci enrolled on September 17, 1572 after a short stay at the Jesuit College in Florence.²⁷ At the time of Ricci’s enrolment, the Roman College boasted a student population of 920, distributed across various disciplines. Among them were 60 Jesuit and 100 non-Jesuit theology students, 215 philosophy students, and the remainder studying rhetoric, humanities, and grammar.²⁸ Alongside them were 26 scholastics, including Ricci,²⁹ under the guidance of Claudio Acquaviva, a future General of the Society.³⁰ At the Roman College, Ricci studied a variety of subjects, including mathematics, astronomy, mapmaking, and music.³¹ In 1572, Vincenzo Bonni was the Rector of the College to be later succeeded by Ludovico Maselli. Maselli held a doctorate in Civil Law and was Rector at the Jesuit College in Loreto prior to coming to Rome. Juan Ledesma, a Spaniard who passed away in 1575, was Prefect of Studies at the Roman College during Ricci’s time. Ledesma founded a Plan of Studies known as the *Ratio Studiorum*, which became an authoritative document in 1599, signed by General Superior

²³ Cf. Aldo Altamore and Sabino Maffeo, *Angelo Secchi: L'avventura scientifica del Collegio Romano* (Foligno: Quater, 2012), 17.

²⁴ Cf. Tsz Wong, “Matteo Ricci’s Xiqin Quyi – A Jesuit’s Expert Musicking in Ming China” (PhD diss., Georg-August-Universität, 2017), 77.

²⁵ Cf. Altamore and Maffeo, *Angelo Secchi*, 18.

²⁶ Altamore and Maffeo, 18.

²⁷ Wong, “Matteo Ricci’s Xiqin Quyi,” 71.

²⁸ Cf. Ronnie Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552–1610* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 12.

²⁹ Cf. Hsia, 13.

³⁰ Cf. Hsia, 13.

³¹ Cf. Altamore and Maffeo, *Angelo Secchi*, 22–23.

Claudio Acquaviva (1543–1615).³² The *Ratio Studiorum* outlined six guiding educational principles. They read:

- 1) St. Thomas Aquinas (1225–1274) shall be the benchmark for professors in theology.
- 2) Professors shall consistently reinforce faith and piety in their teaching manner.
- 3) Teachers shall offer practical wisdom in education and encourage students to put knowledge into practice. St Ignatius of Loyola stated, “When they have experienced in themselves the effects thereof,” students “will be qualified for the rest, for understanding the plan itself on which they have been formed, and enjoying all the practical results of it.”³³
- 4) Principle of public expression of opinions shall be abided by; the legal defence of Jesuit values in the light of public opposition.
- 5) The method of discreet development shall be applied, the Prefect of Studies, is responsible for decision-making in Jesuit schools.
- 6) The two mainstays and supports of the Society of Jesus shall be an ardent pursuit of piety and an eminent degree of learning (*Ardens pietatis stadium et prastans rerum scientia*).³⁴

The aforementioned observations show without a shadow of a doubt that Ricci’s intellectual prowess was intricately intertwined with this disciplinary framework. In China, Ricci established connections and gained the support of the literati because he recognized the unifying power of science. Consequently, Ricci and other Jesuit missionaries broke new ground in a variety of scientific domains, including astronomy, mathematics, geography, and cartography, which turns out to be one of the most glorious chapters in Chinese history.

One notable achievement that significantly improved Chinese comprehension of the cosmos was Ricci’s introduction of Western astronomy instruments, such as the armillary sphere and the celestial globe. A momentous event occurred on December 15, 1610, when an astronomer at the imperial observatory made a grave error in predicting a solar eclipse. With the assistance of Matteo Ricci, Jesuit missionary Sabatino de Ursis flawlessly corrected the prediction, resulting in immense recognition for the Jesuits. As a result, in 1629, they were entrusted by the Chinese emperor with the responsibility of reforming the Chinese calendar.

³² Cf. Altamore and Maffeo, 14.

³³ Thomas Hughes, *Loyola and the Educational System of the Jesuits* (New York: C. Scribner, 1892), 149.

³⁴ Cf. Hughes, 148–53.

From 1634 to 1773, Jesuits consistently held the position of presidents of the astronomical office in China. Following that, from 1773 until 1949, a religious missionary consistently filled the role of president.³⁵ Ricci's creation of a World Map proved invaluable in providing the Chinese with a broader understanding of the world, rectifying misconceptions about the shape and size of various regions. By introducing Western scientific knowledge and instruments, Ricci and his fellow Jesuits facilitated a profound development of science in China.

Matteo Ricci's success as a scientist proved that culture is the vehicle leading to faith. It is not only a missionary method to enter into a dialogue with other cultures but also a theological approach: God ought to be sought in cultures and in everything, for God is present in this world and the cultures. What Matteo Ricci did was to bring the most advanced culture to China, even though he did not say the name of God explicitly so long as he passed himself for a scientist. Indeed, Ricci presented God to the Chinese by making them familiar with science. As a Jesuit, he believed that science was the manifestation of God's glory.

Ricci's influence in China transcended the scientific and academic realms. He also introduced European cultural practices such as mechanical theory, musical instruments, art, techniques, and customs. It was thanks to Ricci that Emperor Wanli 万历 (1573–1620) developed a fascination for mechanical devices. Struggling with the repair of clocks, he summoned Matteo Ricci and Diego de Pantoja to the Forbidden City for help. Their task was to instruct four eunuch mathematicians on how to properly tune and maintain the clocks.³⁶ Emperor Wanli also expressed a desire to listen to Western music played on the clavichord. Pantoja, prepared for this occasion, became the instructor of four eunuch musicians, while Ricci translated eight European songs into Chinese. These translated songs became known as the famous Xiqin Quyi Bazhang 西琴曲意八章 (*Eight Songs for a Western String Instruments*).³⁷

Jesuit colleges provided comprehensive education, encompassing not only mathematics, astronomy, and physics but also training in theatre, dance, and music.³⁸ Music held a significant role as it enhanced the solemnity of Christian worship.³⁹ From a cultural standpoint, music was not merely an object of study, but also a human activity. It reflected the creative capacity of individuals as the act of composing and performing music simultaneously involved self-expression and self-creation.

³⁵ Cf. Altamore and Maffeo, *Angelo Secchi*, 22.

³⁶ Cf. Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City*, 207.

³⁷ Cf. Hsia, 207.

³⁸ Cf. Wong, "Matteo Ricci's Xiqin Quyi," 18.

³⁹ Cf. Wong, 101.

According to the teachings of Confucius, “Start (self-cultivation) with the inspiration of the Book of Poetry, gain a firm footing with the regulation of the rules of propriety and strive for perfection with the edification of music (兴于诗,立于礼,成于乐).”⁴⁰ There is a famous saying attributed to Confucius, “enjoying the music Shao in the State of Qi, the Master found meat tasteless in those three months, and said, ‘Never expected that music playing should be charming to that extent.’”⁴¹ (子在韶闻乐, 三月不知肉味, 曰: “不图为乐之至于斯也”). In Confucian cultivation, poetry serves as the language of instruction, rites as the daily practice, and music as the highest expression of virtue.⁴²

Music played a significant role in Chinese daily life and may have served as a bridge for Ricci to embark on his mission. Ricci’s mastery of Chinese and literature allowed him to translate Xiqin Quyi Bazhang, bringing the Christian faith into the local language. The collection includes songs such as “My Wish Above (吾愿在上),” “A Young Shepherd Wandering over the Hills (牧童游山),” “Better Plan for a Longer Life (善计寿修),” “The Valiant Art of Virtue (德之勇巧),” “Regretting an Old Age without Virtue (悔老无德),” “Inner Balance (胸中中庸平),” “Shouldering Two Sacks (肩负双囊),” and “Destiny Reaches in All Directions (定命四达).” The theme of “time and death” is particularly prominent among these eight songs,⁴³ especially in “A Young Shepherd Wandering over the Hills (牧童游山),” “Regretting of an Old Age Without Virtue (悔老无德),” and “Destiny reaches in all directions (定命四达).” Spence even compares Ricci’s most of the eight songs with Horace’s poems.⁴⁴ In this way, Ricci transferred the message of Christian eschatology to the Chinese.

According to the former Superior General of the Society of Jesus, A. Nicolás, Matteo Ricci’s actions marked a turning point in the dissemination of the Gospel through cultural adaptation.⁴⁵ While Ricci did not construct a comprehensive theory, his methodology attempted to recognize the intrinsic worth of every human civilization and make use of the positive characteristics found in them without sacrificing any fundamental parts but promoting their full growth:

⁴⁰ Confucius, *A New Annotated English Version of the Analects of Confucius*, trans. Guozhen Wu (Fuzhou: Fujian Education Press, 2015), 216.

⁴¹ Confucius, 189.

⁴² Cf. Guoping Zhao and Zongyi Deng, eds., *Re-envisioning Chinese Education: The Meaning of Person-Making in a New Age* (New York: Routledge, 2016), 97. Quoted in Wong, “Matteo Ricci’s Xiqin Quyi,” 80.

⁴³ Cf. Wong, “Matteo Ricci’s Xiqin Quyi,” 118.

⁴⁴ Cf. Wong, 118. Cf. Jonathan D. Spence, “Matteo Ricci and the Ascent to Peking,” in *Chinese Roundabout: Essays in History and Culture*, Jonathan D. Spence (New York: Norton, 1992), 49.

⁴⁵ Cf. Nicolás, “Father Matteo Ricci,” 7.

The discovery made by Matteo Ricci and his successors was therefore the ability to express their experience of faith and understanding of Biblical events through the identification of senses and meanings that westerners cannot “read and write” precisely because they express themselves in a different way. This is the still awaited fulfilment of cultural accommodation: a culture that receives the Gospel, understand it and communicates it in a way that may be different from another culture but is equally true at the same time. The ever-deeper understanding of the evangelical message is certainly enrichment for all but first and foremost for the missionary involved, who is evangelized in turn. This is the true sense of working together in the common endeavour to serve the Word.⁴⁶

This perspective aligns with the sentiments expressed by John Paul II:

For four centuries, China has highly esteemed Li Madou, “the Sage of the West”, the name by which Father Matteo Ricci was known and continues to be known today. Historically and culturally, he was a pioneer, a precious connecting link between West and East, between European Renaissance culture and Chinese culture, and between the ancient and magnificent Chinese civilization and the world of Europe.⁴⁷

Matteo’s testimony illustrates how culture can serve as a path toward faith. However, it is crucial to discern the specific instances when the culture was intentionally employed to prepare individuals for embracing faith. The humanities and natural sciences intersected with Chinese culture, which provided fertile ground for the dissemination of the Gospel.

Matteo Ricci made a conscious effort to avoid imposing on the East Western systems of oppression or a bellicose spirit. He was flabbergasted that Chinese society viewed the military as having a lower social status. As noted by Spence, “The side of Ricci that admired martial display and had been impressed by the military prowess of European armies could never accept the ultimate fact that the elite Chinese civil bureaucrats seemed to despise both the military officers and their troops.”⁴⁸ In his own words, Ricci observed, “Whereas amongst our people the noblest and bravest become soldiers, in China it is the vilest and most cowardly who attend to matters of war.”⁴⁹

⁴⁶ Cf. Nicolás, 8.

⁴⁷ John Paul II, “Message of Pope John Paul II.”

⁴⁸ Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (London: Faber & Faber, 1985), 46.

⁴⁹ Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, 46.

Ricci made deliberate efforts to learn the Chinese language and chose Chinese philosophy and literature as conduits for conveying Christian beliefs. This approach highlights that not all cultures naturally incline towards faith; instead, it is when a culture has already revealed glimpses of God's beauty that faith can be effectively grafted. Matteo Ricci, exemplified the discernment necessary to differentiate among cultures before engaging in cultural accommodation.

The “accomodatio” approach of Matteo Ricci: Bridging cultures for the spread of faith

Cultural accommodation refers to the process of receiving, understanding, and communicating the Gospel in a culturally relevant and authentic manner.⁵⁰ Faced with significant obstacles such as unfriendliness towards foreigners, in order to gain acceptance, Ricci had to immerse himself in Chinese culture and internalise a Chinese identity. This profound act of cultural accommodation demonstrated his exceptional intelligence and humility. As noted by Nicolás, who recognized Ricci as a pioneering figure of *accommodation*:⁵¹

Matteo Ricci. No longer the name you were known by in Macerata and Rome or on arriving in Macao, but Li Madou, not only a new name but also a new man, becoming another in order to be yourself: a Jesuit, scientist, and humanist come all the way from a small town in the Marche region of Italy to live in the capital of the Chinese empire.⁵²

Accommodation meant that he learnt the Chinese language, spoke and wrote in Chinese, wore Chinese clothes, adopted Chinese names, and made Chinese friends. As Nicolás said, “He was not concerned primarily with preaching but with incarnating the Gospel and entering into relations with people so that its seeds might grow.”⁵³ In this way, “His ability to adapt and a keen interest in the culture and the people constituted the key ingredients in this.”⁵⁴

⁵⁰ Cf. Nicolás, “Father Matteo Ricci,” 8.

⁵¹ Cf. Nicolás, 7.

⁵² Franco Imoda, “Father Matteo Ricci: Jesuit, Scientist, Humanist,” in *Matteo Ricci: A Jesuit, Scientist and Humanist in China*, ed. Michela Fontana, trans. Paul Metcalfe (Roma: De Luca Editori D'Arte, 2010), 9.

⁵³ Nicolás, “Father Matteo Ricci,” 7.

⁵⁴ Nicolás, 7.

Adapting external attire: A practice of cultural accommodation

For the first twelve years Matteo Ricci dressed like a Buddhist monk or wore Eastern clothes. He did this to better fit in and to effectively carry out his missionary work. Wearing native clothes as a means of cultural accommodation was not unique to Ricci. Historical accounts of Jesuit missionaries reveal that they all chose to wear Chinese garments, which were by the way similar to their own religious habits. These were long robes with voluminous sleeves.⁵⁵ In a letter to Claudio Acquaviva, the general of his order, dated February 13th, 1583, Ricci mentioned a historical context: when his colleague, Fr. Michele Ruggieri, was seeking to gain the trust of the Chinese by explaining that he had come to China as vassals seeking a place to rest of the world under the Emperor's protection, the superior of the provinces Guang Dong 广东 and Guang Xi 广西 encouraged him and his Jesuit brothers to adopt the attire of Buddhist monks, even promising to order such clothing from Peking.⁵⁶ As a result, Jesuit missionaries in China became known and recognized as Buddhist monks, embracing this external adaptation as part of their cultural integration efforts.

During Ricci's time in China, Buddhist monks were not revered or held in high regard. Ricci was aware of the challenges posed by his attire resembling that of a Buddhist monk, and tended to align his clothing with Confucian tradition. He understood that the Chinese people deeply respected intellectuals known as the "Confucian literati."⁵⁷ Ricci also knew that the Temple of Confucius served as the prestigious gathering place for the esteemed and exclusive literati class.⁵⁸

The law demands that a temple be built to the Prince of Chinese Philosophers in every city, and in that particular part of the city which has been described as the center of learning. These temples are sumptuously built and adjoining them is the palace of the magistrate who presides over those who have acquired their first literary degree. In the most conspicuous place in the temple, there will be a statue of Confucius, or if not a statue, a plaque with his name carved in large

⁵⁵ Cf. Matteo Ricci and Nicolas Trigault, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583–1610*, trans. Louis J. Gallagher (New York: Random House, 1953), 154.

⁵⁶ Matteo Ricci, "Lettera al P. Claudio Acquaviva a Roma," Macao 13 febbraio 1583," in *Le lettere dalla Cina, 1580–1610, con appendice di documenti inediti*, vol. 2 of *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.* Matteo Ricci, ed. Pietro Tacchi Venturi (Macerata: Filippo Giorgetti, 1913), 33.

⁵⁷ Cf. Ricci and Trigault, *China in the Sixteenth Century*, 260.

⁵⁸ Cf. Ricci and Trigault, 96.

letters of gold. Near to this are placed the statues of certain of his disciples whom the Chinese revere as saints, but of an inferior order.⁵⁹

That is why Ricci found it imperative to adopt a new strategy: he embraced the attire associated with Confucius, as noted by Fr. Franco Imoda,

A Jesuit. The word conjures up a background of evocative images and recalls the names and faces of exceptional men, the roots of a mission running through the centuries: Ignatius Loyola, the Basque convert, a brilliant strategist and mystic innovator but also a faithful and obedient servant; Francis Xavier from Navarre, who explored new territories and wore himself out in the zealous pursuit of the mission in the Asian continent; Roberto De Nobili, who went to live with the sages in India; Alessandro Valignano, the great visionary who dreamed of the meeting of worlds and cultures previously considered remote; and now you, Li Madou, increasingly integrated into the reality of a new world and dressed as a Confucian sage.⁶⁰

Nadine Amsler indicated that abundant facial hair was barely accepted by Chinese mentality; it was bushy beards that were seen as symbols of a man's social standing and biological seniority. In Chinese mythology, beards represented supernatural power (ling), a trait reserved for divine figures such as Taoist immortals or Confucian sage kings. Thus, men's beards imply sagacity and reflect ultimate moral cultivation.⁶¹

Matteo Ricci not only adopted the attire of the literati but also grew a long beard, which contributed to the high regard in which he was held by the Chinese, who referred to him as "a sage from the West (泰西儒士, 西泰 *Xi Tai*).” Even non-Catholic literati admired the Jesuits for their gentlemanly demeanour. “The late Ming eccentric Li Zhi lauded Matteo Ricci as a ‘most urbane person,’ who was ‘most intricate and refined in his interior, and very plain and modest in his exterior.’”⁶²

⁵⁹ Ricci and Trigault, 96.

⁶⁰ Imoda, “Father Matteo Ricci: Jesuit, Scientist, Humanist,” 9.

⁶¹ Cf. Nadine Amsler, *Jesuits and Matriarchs: Domestic Worship in Early Modern China* (Seattle, WA: University of Washington Press, 2018), 26.

⁶² Amsler, *Jesuits and Matriarchs*, 26.

Matteo Ricci's linguistic adaptation: Learning the Chinese language

One significant aspect of Ricci's cultural acclimatisation in China was his dedication to learning the Chinese language. He not only aimed to speak the language but also to make himself heard and gain acceptance among the Chinese people.⁶³

Progress was slow. Ricci was stunned when he first saw Chinese characters in Macao in 1582. He was "similarly struck by their incredible potentiality for serving as universal forms that could transcend the differences in pronunciation that inhered in language."⁶⁴ Based on this observation, it is possible that Ricci recognized that the Chinese language could serve as a potential tool to transmit the Christian faith, given that the truth of faith is universal and shared across all cultures. Similar to the Chinese language, where one singular ideograph might have different pronunciations depending on the vernacular usage, its written form remains consistent.

In a letter to Fr. Martino de Fornari S.J. on February 13th, 1583, Ricci discussed his discovery and expressed his strong desire to learn the Chinese language:

This language resembles neither Greek nor German; it is absolutely another language: The pronunciation of the vocabulary is ambiguous. One pronunciation yields more than one meaning, and these meanings have one thousand sub-meanings. Sometimes the difference between two words is in the tones. That is why even the Chinese prefer to write down what is in their mind when they communicate orally to make it clear.⁶⁵

Following his arrival in China in 1583, Ricci embarked on a continuous journey of learning the Chinese language.

In 1595, by which time he had become fluent in the Chinese language...At the very end of 1595, he gave expression to his newfound confidence in his own language skills by writing out, in Chinese ideographs, a book of maxims on friendship drawn from various classical authors and from the church fathers...

⁶³ Cf. Nicolás, "Father Matteo Ricci," 7.

⁶⁴ Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, 21.

⁶⁵ Matteo Ricci, "Lettera al Martino De Fornari S.J.," in *Le lettere dalla Cina, 1580-1610, con appendice di documenti inediti*, vol. 2 of *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.* Matteo Ricci, ed. Pietro Tacchi Venturi (Macerata: Filippo Giorgetti, 1913), 27. (My translation).

At the same time, he was beginning to discuss his theories on memory with local Chinese scholars and to give lessons in mnemonic techniques. His description of the memory palace can be found in a short book on the art of memory which he wrote out in Chinese the following year and gave as a present to the governor of Jiangxi, Lu Wangai, and to Governor Lu's three sons.⁶⁶

When he had mastered Chinese and Confucianism, he was “immediately appreciated by the Chinese, with whom the Jesuit missionary entered into such deep communion as to become one of the very few Western figures considered worthy of the greatest respect and veneration.”⁶⁷ Evidently, Ricci never forgot his identity as a Jesuit missionary. His way of transmitting the Christian faith was not preaching or teaching in public; rather, he did it by “meeting, friendly conversion, and personal relations, seeking above all to see the other through his own culture, his way of looking at the world.”⁶⁸ After dedicating his time and efforts to learn Chinese philosophy and literature, he also reread the Gospel in Chinese: “not simply translating a text but rediscovering it through the symbolic categories of this millennial culture.”⁶⁹ Just like St. Paul the Apostle, “Although I am free in regard to all, I have made myself a slave to all so as to win over as many as possible” (1 Cor 9:19).

Ricci translated *The Four Books* 四书⁷⁰ into Latin for his European readers. His translation showed that these Chinese classics were capable of knowing the great origin of everything.⁷¹ That is to say, Chinese culture could be transformed into a Christian culture. Ricci's mastery of the Chinese language was enough to make him the precursor of sinology.

⁶⁶ Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, 3–4.

⁶⁷ Nicolás, “Father Matteo Ricci,” 7.

⁶⁸ Nicolás, 7.

⁶⁹ Nicolás, 8.

⁷⁰ The Four Books indicate the four classic Confucian texts/the Confucian canon: *The Analects of Confucius* 论语, *Mencius* 孟子, *The Great Learning* 大学 and *The Doctrine of the Mean* 中庸. The Confucian philosopher Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) of the dynasty of Nan Song formed the name *The Four Books*.

⁷¹ Cf. Aleni, *Vita del Maestro Ricci*, 32.

Matteo Ricci's social accommodation: Building friendships with the Chinese

He would make friends with the Chinese. One of the first books that Ricci wrote in Chinese was the treatise on friendship *De Amicitia* 交友论 (Nanchang 南昌, 1595). This work includes a set of 100 maxims drawn from the ancient European classics. "He sought to show that the Chinese and European civilizations were in agreement on fundamental issues."⁷² He "understood that his mission and his attempt to establish a dialogue between East and West could only rest on the solid foundations of the mutual understanding and the human friendship."⁷³

While residing in Shao Zhou 韶州, he made friends with a Confucian scholar, Qu Taisu 瞿太素 (also named Qu Rukui 瞿汝夔). Qu Taisu was both a student of and teacher to Matteo Ricci. On the one hand, Qu learned mathematics, science, and the Catholic doctrine from Ricci. Sometimes, he showed a profound interest in the latter than the former. On the other hand, Qu was an unpaid and unacknowledged tutor in Ricci's study of Chinese philosophical and religious ideas.⁷⁴ Again, "Qu evidently helped him to select the standard Confucian texts prepared in the twelfth century by Zhu Xi and to discover in the process the possibility of dividing Confucianism into the early and later parts for his own purposes."⁷⁵ From then on, Ricci was inspired to take Confucianism as his standpoint to defend Christianity. Besides, "when Ricci and Ruggieri arrived in Zhaoqing in September 1583, they were tonsured and clad in the style of Buddhist priests (*Seng* 僧)."⁷⁶ When Ruggieri returned to Rome in 1588, Ricci kept the same visual and sartorial affiliation with Buddhism. He made a significant change in 1595 when he chose "the costume and the hairstyle of a Confucian scholar (*Rushi* 儒士)."⁷⁷ Though Ricci never mentioned the exact person who helped him to make this change exteriorly, "both Li Zhizao and Giulio Aleni (1582–1649) identified that pivotal person many years later as Qu Taisu."⁷⁸

What Ricci transmitted to the Chinese on friendship was "friendship as something beyond financial gain and other material considerations, a bond that

⁷² Nicolás, "Father Matteo Ricci," 8.

⁷³ Nicolás, 7.

⁷⁴ Cf. Yu Liu, *Harmonious Disagreement: Matteo Ricci and His Closest Chinese Friends* (New York: Peter Lang, 2015), 113.

⁷⁵ Liu, 113.

⁷⁶ Liu, 112.

⁷⁷ Liu, 112.

⁷⁸ Liu, 112.

united two discrete bodies in one heart.”⁷⁹ His friendship with Xu Guangqi 徐光启 should be placed in such a category, and he appreciated Xu as “the major pillar of Christianity in China.”⁸⁰

Xu Guangqi (1562–1633), hailing from Shanghai, was deeply impacted by the invasion of Japanese pirates in his hometown during childhood. As a result, he became very determined to learn how to protect his village. Notable for his bravery and boundless curiosity, Xu studied a broad spectrum of books, including military treatises in addition to the classics that were necessary for the imperial examinations. Although Wang Yangming 王阳明的 Study of Mind 心学 was the focus of his main academic pursuits, Xu Guangqi’s journey was not without difficulties. He failed official exams many times, so he had to spend many years tutoring private students in his hometown. In 1581, he participated again in the official examinations. Finally, he was granted the title “Xiu Cai 秀才,” and in the same year, he married Wu Xiaoxi 吴小溪, the daughter of a prosperous family.

Even with his talents and fortune, Xu Guangqi still had a long way to go before becoming a minister. He regretted that his mother passed away in 1592 and never got to see her son’s achievements. Finally, in 1597, Xu surprised everyone by passing the most challenging and deciding imperial exams, which made him realize his dream of being a minister, as almost all Chinese literates dreamed.⁸¹

In 1595, Xu Guangqi first encountered Jesuits while working in Shao Zho 韶州. By chance, he discovered and encountered a Catholic Church, where Ricci had lived before, which became a significant turning point in his life. There, he met Lazzaro Cattaneo and was captivated by the image of Jesus Christ. In 1600, Xu visited Matteo Ricci in Nanjin 南京, where he was introduced to Ricci’s remarkable World Map, a project that Ricci had worked on since 1584. This encounter further solidified Xu’s admiration for Ricci, whom he regarded as the most knowledgeable “Jun Zi 君子” (gentleman). Xu became so moved that night he vividly dreamed of three altars, two of which were empty and one of which held an image. Xu Guangqi kept an enduring memory of this particular event. Following his return to Nanjing in 1603, he engaged with Fr. João da Rocha (1587–1639) to further his knowledge of Christianity, which resulted in his baptism under the name “Paolo Xu.” In 1604, Xu was chosen to work at the National Academy (Han Lin an 翰林院) after receiving the esteemed “Jin Shi

⁷⁹ Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, 150.

⁸⁰ Matteo Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, 3rd ed., ed. Maddalena Del Gatto and Piero Corradini (Macerata: Quodlibet, 2010), 458.

⁸¹ Cf. Shangyang Sun, *Li Madou and Xu Guangqi* (Beijing: Xinhua, 1993), 84–96.

进士” title. During his time in Beijing, Xu had the opportunity to reunite with Matteo Ricci, and their friendship flourished and grew deeper from then on.⁸²

As recounted by Philippe Couplet, Xu Guangqi initially had only one son and had considered taking another woman as his concubine in order to have more sons. According to Chinese culture, filial piety means to keep the family name alive by having more sons. After being baptized, he learned that having multiple wives went against the Christian faith. He gave up on his intention of living in polygamy. Surprisingly, Xu was granted a grandchild eventually, which satisfied his desire. He believed it was a gift from the Christian God, so this event strengthened his Christian faith.⁸³

Xu Guangqi was known as a man of discerning intellect because of his critical thinking abilities. His conversion to Catholicism was a result of his profound questioning and an earnest quest for understanding. In Ricci's work, *The Ten Chapters of a Strange Man*, two chapters highlight the thought-provoking dialogues between Ricci and Xu on themes such as death and the universal judgment that follows. Xu deeply admired Western science and collaborated closely with Ricci, contributing to the translation of Euclid's *Stoicheia*.

After Ricci's death, deprived of any support, Xu continued his journey of absorbing Western knowledge by collaborating with Sabatino de Ursis and Diego de Pantoja in that he learnt technologies to solve water-related challenges. This cooperation resulted in the publication of the book *Western Hydraulic Engineering* (*Taixi Shuifa*, 泰西水法), which had been Ricci's dream. Xu also devoted his life to agricultural studies until he had achieved significant progress in rice cultivation in China's northern areas. His extensive research results were collected in the book on agricultural operations written by Xu himself – *Encyclopedia of Agriculture* (*Nong Zheng Quan Shu*, 农政全书).⁸⁴

The friendship between Xu Guangqi and Matteo Ricci has already become a landmark of cross-cultural communication. Their friendship is evergreen and everlasting; they were again honoured together on May 9, 2023, during a ceremony at the Cathedral St. John of Macerata. The Vatican Secretary of State, Cardinal Pietro Parolin, said their friendship developed naturally because it was grounded in mutual respect and admiration. Together they dealt with the task of enculturating the Christian faith in Chinese culture. In the modern

⁸² Cf. Sun, *Li Madou and Xu Guangqi*, 84–96; Cf. Fabrizio Lombardi, “Xu Guangqi. Un grande cinese cattolico al servizio del suo popolo e del suo paese,” April 3, 2021, accessed July 6, 2023, <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/xu-guangqi-un-grande-cinese-cattolico-al-servizio-del-suo-popolo-e-del-suo-paese/>.

⁸³ Cf. Sun, *Li Madou and Xu Guangqi*, 93–94.

⁸⁴ Cf. Sun, 84–106; Cf. Lombardi, “Xu Guangqi.”

era, the Church faces the same difficulty,⁸⁵ balancing faith with modernity. Ricci's experience of "cultural accommodation" continues to be a guideline in the complexities of our contemporary world, which is why it is worthwhile to keep Ricci's legacy alive even today.

Conclusion

By examining Matteo Ricci's testimony left in China and his missionary strategy of cultural accommodation, we can confirm that the Christian faith can be integrated into Chinese culture. Rather than being in conflict, faith and culture can mutually enrich and promote each other. Drawing from *Dei Verbum*, we can see that "God, who through the Word creates all things (see John 1:3) and keeps them in existence, gives men an enduring witness to Himself in created realities (see Rom. 1:19–20)." (no. 3). God communicates Himself in a natural way that humans can understand. If faith is not rooted in culture, it risks dying. As John Paul II noted: "A faith which does not become culture is a faith which has not been fully received, not thoroughly thought through, not fully lived out."⁸⁶ Authentic culture, therefore, is inseparable from a vibrant faith, as it moulds the human voice that responds to the call of Christ. Culture is an effort to contemplate the world's mysteries, particularly of the human person: "It is a way of giving expression to the transcendent dimension of human life."⁸⁷

Immersed in rich and authentic Chinese culture, Ricci repeatedly confirmed that Chinese Culture has the inherent seeds of Christianity. Guided by this belief, Ricci dedicated himself to mastering the Chinese language, adopting the dress of a Confucian scholar, while making friends with the Chinese. Ultimately, he successfully became "a Chinese for Chinese," much like Saint Paul the Apostle, who said, "To the weak I became weak, to win over the weak. I have become all things to all, to save at least some." (1 Cor 9:22).

⁸⁵ Cf. Alessandro Di Bussolo, "Parolin: Matteo Ricci e Xu Guangqi, due scintille di luce, portatori della pace di Dio," May 9, 2003, <https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2023-05/parolin-macerata-inaugurazione-statue-matteo-ricci-xu-guangqi.html>.

⁸⁶ Giovanni Paolo II, "Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al Congresso Nazionale del Movimento ecclesiale di impegno culturale (16 gennaio 1982)," January 16, 1982, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/january/documents/hf_jp-ii_spe_19820116_impegno-culturale.html

⁸⁷ Cf. Michael Paul Gallagher, *Clashing Symbols: An Introduction to Faith and Culture*, New and rev. ed (London: Darton, Longman & Todd, 2003), 55.

Ricci's life and experiences have already become a testament to the fruitful exchange between faith and culture, while also highlighting the complexities and risks involved in such encounters. He expanded the transcendental dimension of Chinese culture by introducing the concept of life after death. He brought the most advanced science and technology of his time to Chinese scholars, encouraging them to explore mathematics, astronomy, and other fields. He also reinterpreted the ideas of friendship in *De Amicitia* for the Chinese, gaining many true friends, such as Xu Guangqi (徐光启). For Ricci, everything shines with the glory of God. Also the transmission of the natural sciences and the humanities is a transmission of the Gospel. His identity as a scientist and humanist harmonized with his identity as a Jesuit missionary. Divine contemplation does not run counter to secular action. One could be contemplative in action and experience Heaven on Earth. Ricci's method was successful; the measure of success is not only the number of baptisms, but also the level of civilisational promotion. It is Ricci who introduced to China a fresh perspective on Christian eschatology, morality, and ethics, as well as Christian views on friendship and cosmology, along with the most advanced technologies grounded in the Christian faith. Again, it is Ricci who opened the Chinese mind to the glory of God, the Christian God, through his profound knowledge of astronomy, mathematics, and the humanities. Ricci, through his modest, gentle, and open-minded attitude of love and acceptance towards others, demonstrated to the Chinese what it meant to embody the qualities of a Christian—someone shaped and guided by the Christian faith. He is attractive because of his deep faith in God. Believing in God leads to becoming a more integrated and whole person, which overlaps with the teachings of Confucianism.

Despite its innovative nature, Ricci's method of accommodation inevitably had its limitations, as evidenced by the Chinese Rites Controversy that arose from the "Rule of Matteo Ricci." Ricci allowed Chinese Catholics to honour heaven, their ancestors, and Confucius, viewing these Chinese traditional customs as philosophical matters rather than religious practices. Fung Yu-lan 冯友兰, the modern Chinese philosopher, also noted that "the place which philosophy has occupied in Chinese civilization has been comparable to that of religion in other civilizations."⁸⁸

Other religious orders did not accept the "Rule of Matteo Ricci" and reported the Jesuit approval for the Chinese veneration of the ancestors to the Vatican. This prompted the Vatican to engage in negotiations with Emperor Kangxi 康熙,

⁸⁸ Yu-lan Fung, *A Short History of Chinese Philosophy*, ed. Derk Bodde (New York: The Free Press, 1948), 1.

which directly angered the Chinese emperor. According to Chinese tradition, it is not allowed for Chinese Catholics to worship their ancestors, which is seen as disloyal and unfilial, completely contradicting Confucian teachings. This resulted in a deterioration of relations between the Qing Dynasty and the Vatican, and the expulsion of missionaries from China, which ultimately put an end to Catholic missionary efforts. Whether or not the “Rule of Matteo Ricci” is correct still requires a dedicated study. It is clear that if the “Rule of Matteo Ricci” had not been interrupted by the Vatican, Catholicism would likely have been more popular and accepted among the Chinese, much like Buddhism was during its historical spread in China.⁸⁹ Perhaps, the key question posed by Ricci is how to integrate faith and culture. This involves absorbing cultural nourishment to enrich the expression of faith while maintaining its purity and orthodoxy. The challenge lies in preserving a pure faith while also remaining open to cultural influences, rather than obstructing the process of evangelization, as occurred in China after the Chinese Rites Controversy.⁹⁰

Pope Francis, in his Apostolic Letter “*Motu Proprio*” *Ad Theologiam Promovendam*, indicates that theology must be contextualized with culture, being able to apply the Gospel to daily life (no. 4). Faith needs to become culture (no. 8). Therefore, theology should not be self-referential; instead, it should adopt a transdisciplinary approach. It must integrate all forms of knowledge within the framework of divine revelation (no. 5). Theology must maintain its scientific stature and strive to expand theological reason toward wisdom, thus avoiding dehumanization and impoverishment (no. 7).⁹¹ This shift in theological thinking aligns with the historical example set by figures like Matteo Ricci, who demonstrated that the gospel’s message can transform diverse cultures and undergo mutual enrichment through these encounters.

Ricci found, in certain aspects of Chinese culture and tradition, a pathway for proclaiming the Gospel while also enriching his own understanding of faith. During his pontificate, Pope John Paul II recognized the significance of this Jesuit missionary and the value of keeping Ricci’s legacy alive. The pope indicated,

⁸⁹ For further reading on the historical proliferation of Buddhism in China, see Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden: Brill, 2007).

⁹⁰ For an in-depth discussion of the Chinese Rites Controversy, I recommend Tiangang Li, *The Chinese Rites Controversy: History, Documents, and Significance* (Beijing: Renmin University Press, 2019).

⁹¹ Cf. Francis, *Ad theologiam promovendam*, Lettera Apostolica in forma di «*Motu Proprio*» del Sommo Pontefice (2023), https://www.vatican.va/content/francesco/es/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html.

historically and culturally, that “Father Matteo Ricci made himself so ‘Chinese with the Chinese’ that he became an expert Sinologist, in the deepest cultural and spiritual sense of the term, for he achieved in himself an extraordinary inner harmony between priest and scholar, between Catholic and orientalist, between Italian and Chinese.”⁹²

John Paul II also noted that faith could be accommodated within culture, while culture could be elevated by faith. Ricci’s legacy still stands as a great example to prove that Chinese culture itself has the seeds of Christianity. As a bridge between faith and culture, Ricci’s importance has only grown more evident as the Church faces contemporary challenges in transmitting the Christian faith in increasingly secular societies. His importance has also grown more significant for the Chinese population. In 2000, Matteo Ricci, together with Marco Polo, turned out to be the only two Westerners who were honoured at the China Millennium Monument (中华世纪坛) in Beijing. His missionary life deserves to be read and revisited by generations of both Europeans and Chinese, offering valuable lessons on the integration of faith and culture.

Bibliography

- Aleni, Giulio. *Vita del Maestro Ricci, xitai del Grande Occidente*. Edited by Gianni Criveller. Translated by Stanislaus Lee, Savio Hon, and Gianni Criveller. Brescia: Fondazione Civiltà Bresciana: Centro Giulio Aleni, 2010.
- Altamore, Aldo, and Sabino Maffeo. *Angelo Secchi: L'avventura scientifica del Collegio Romano*. Foligno: Quater, 2012.
- Amsler, Nadine. *Jesuits and Matriarchs: Domestic Worship in Early Modern China*. Seattle, WA: University of Washington Press, 2018.
- Chang, Aloysius. “Father Matteo Ricci and the Enculturation of The Catholic Church in China.” In *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S. J. in China*, 79–83. Taipei: Fu Jen Catholic University, 1983.
- Confucius. *The Analects of Confucius*. Translated by William Edward Soothill. Yokohama: The Fukuin Printing Company, 1910.
- Confucius. *A New Annotated English Version of the Analects of Confucius*. Translated by Guozhen Wu. Fuzhou: Fujian Education Press, 2015.
- D’Elia, Pasquale M., ed. *Fonti ricciane: Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l’Europa e la Cina (1579–1615)*. Vol. 1. Roma: Libreria dello Stato, 1942.

⁹² John Paul II, “Message of Pope John Paul II,” no. 2.

- Dai, David W. Y. "Matteo Ricci and Hsu Kuang-Chi." In *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S. J. in China, 183–94*. Taipei: Fu Jen Catholic University, 1983.
- Di Bussolo, Alessandro. "Parolin: Matteo Ricci e Xu Guangqi, due scintille di luce, portatori della pace di Dio," May 9, 2003. <https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2023-05/parolin-macerata-inaugurazione-statue-matteo-ricci-xu-guangqi.html>.
- Francis. *Ad theologiam promovendam*, Lettera Apostolica in forma di «Motu Proprio» del Sommo Pontefice. 2023. https://www.vatican.va/content/francesco/es/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html.
- Fung, Yu-lan. *A Short History of Chinese Philosophy*. Edited by Derk Bodde. New York: The Free Press, 1948.
- Gallagher, Michael Paul. *Clashing Symbols: An Introduction to Faith and Culture*. New and rev. ed. London: Darton, Longman & Todd, 2003.
- Gernet, Jacques. *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Translated by Janet Lloyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Giovanni Paolo II. "Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al Congresso Nazionale del Movimento ecclesiale di impegno culturale (16 gennaio 1982)," January 16, 1982. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1982/january/documents/hf_jp-ii_spe_19820116_impegno-culturale.html.
- Hong, Jiao. *Dan yuan Ji*. A Collection of Danyuan 2. Beijing: Zhonghua, 1999.
- Hsia, Ronnie Po-Chia. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552–1610*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Hughes, Thomas. *Loyola and the Educational System of the Jesuits*. New York: C. Scribner, 1892.
- Imoda, Franco. "Father Matteo Ricci: Jesuit, Scientist, Humanist." In *Matteo Ricci: A Jesuit, Scientist and Humanist in China*, edited by Michela Fontana, translated by Paul Metcalfe, 9–10. Roma: De Luca Editori D'Arte, 2010.
- John Paul II. Encyclical Letter *Redemptoris Missio*. 1990. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html.
- John Paul II. "Message of Pope John Paul II to the Participants in the International Conference Commemorating the Fourth Centenary of the Arrival in Beijing of Father Matteo Ricci," 2001. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2001/october/documents/hf_jp-ii_spe_20011024_matteo-ricci.html.
- John Paul II. "Pope John Paul II's Address on the Work of Father Ricci in China." In *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, S. J. in China*, 1–7 (In English), 8–11 (In Chinese). Taipei: Fu Jen Catholic University, 1983.
- Li, Tianguang. *The Chinese Rites Controversy: History, Documents, and Significance*. Beijing: Renmin University Press, 2019.
- Liu, Yu. *Harmonious Disagreement: Matteo Ricci and His Closest Chinese Friends*. New York: Peter Lang, 2015.
- Lombardi, Fabrizio. "Xu Guangqi. Un grande cinese cattolico al servizio del suo popolo e del suo paese," April 3, 2021. Accessed July 6, 2023. <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/xu-guangqi-un-grande-cinese-cattolico-al-servizio-del-suo-popolo-e-del-suo-paese/>.

- Nicolás, Adolfo. "Father Matteo Ricci: A Son of the Society of Jesus." In *Matteo Ricci: A Jesuit, Scientist and Humanist in China*, edited by Michela Fontana, translated by Paul Metcalfe, 7–8. Roma: De Luca Editori D'Arte, 2010.
- Ricci, Matteo. *Catechismo: Il vero significato di "Signore del cielo", Sommario: Un sincero dibattito su Dio*. Translated by Xuyi and Antonio Olmi. Bologna: Edizioni San Clemente; Edizioni Studio Domenicano, 2013.
- Ricci, Matteo. *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*. 3rd ed. Edited by Maddalena Del Gatto and Piero Corradini. Macerata: Quodlibet, 2010.
- Ricci, Matteo. *Dieci capitoli di un uomo strano: Seguito da Otto canzoni per manicordo occidentale*. Edited by Filippo Mignini and Suna Wang. Macerata: Quodlibet, 2010.
- Ricci, Matteo. "Lettera al Martino De Fornari S.J." In *Le lettere dalla Cina, 1580–1610, con appendice di documenti inediti*. Vol. 2 of *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.* Ricci, Matteo, edited by Pietro Tacchi Venturi, Macerata: Filippo Giorgetti, 1913.
- Ricci, Matteo. "Lettera al P. Claudio Acquaviva a Roma," Macao 13 febbraio 1583." In *Le lettere dalla Cina, 1580–1610, con appendice di documenti inediti*. Vol. 2 of *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.* Ricci, Matteo, edited by Pietro Tacchi Venturi, Macerata: Filippo Giorgetti, 1913.
- Ricci, Matteo. "Lettera al p. Francesco Pasio vice provinciale (15 febbraio, 1609)." In *Le lettere dalla Cina, 1580–1610, con appendice di documenti inediti*. Vol. 2 of *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.* Ricci, Matteo, edited by Pietro Tacchi Venturi, Macerata: Filippo Giorgetti, 1913.
- Ricci, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven: A Modern Commentary*. Edited by Thierry Meynard. Revised by Jie Tan. Beijing: Commercial Press, 2014.
- Ricci, Matteo, and Nicolas Trigault. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583–1610*. Translated by Louis J. Gallagher. New York: Random House, 1953.
- Romiti, Cesare. "Father Matteo Ricci: A Bridge Between East and West." In *Matteo Ricci: A Jesuit, Scientist and Humanist in China*, edited by Michela Fontana, translated by Paul Metcalfe, 13. Roma: De Luca Editori D'Arte, 2010.
- Spence, Jonathan D. "Matteo Ricci and the Ascent to Peking." In *Chinese Roundabout: Essays in History and Culture*, Spence, Jonathan D., 37–49. New York: Norton, 1992.
- Spence, Jonathan D. *The Memory Palace of Matteo Ricci*. London: Faber & Faber, 1985.
- Sun, Shangyang. *Li Madou and Xu Guangqi*. Beijing: Xinhua, 1993.
- Wong, Tsz. "Matteo Ricci's Xiqin Quyi – A Jesuit's Expert Musicking in Ming China." PhD diss., Georg-August-Universität, 2017.
- Zhao, Guoping, and Zongyi Deng, eds. *Re-envisioning Chinese Education: The Meaning of Person-Making in a New Age*. New York: Routledge, 2016.
- Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Brill, 2007.

LILIN WU (DR.) – Assistant Professor at the University of Wrocław, PhD from Peking University, and STD candidate at the Pontifical Gregorian University. Her monography includes *Thomas Merton's Journey of Contemplation* (Hong Kong-Macerata, 2019). Her research interests focus on the relationship between philosophy and theology, faith and reason, faith and culture, interreligious dialogue, monasticism, and Christian mysticism.

Adelajda Sielepin

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska

adelajda.sielepin@upjp2.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2511-4218

Symptomy duchowości liturgicznej w Kościele antycznym. Studium wybranych świadectw

Signs of Liturgical Spirituality in the Early Church:
A Study of Selected Testimonies

ABSTRACT: The article refers to the spirituality in the ancient Church with particular regard to the influence of liturgy on the life of Christians. Though the notion of liturgical spirituality does not appear in the early Church, yet we discover signs of this reality, which prove that celebration of the sacraments, mainly Baptism and Eucharist, functioned as a key and pattern of attitudes in the life of faith. The aim of this article is to present and characterise those signs of spirituality which point to the theological attributes of liturgy, i.e.: christocentrism, paschality, eschatological perspective, and ecclesiality. The study is based particularly on Christian testimonies found in selected texts of martyrs who explicitly refer to celebrations of the Eucharist and whose words, attitudes, and gestures in decisive moments of their lives evoke those liturgical attributes. The subject matter of this article is concerned not so much with the liturgy as a phenomenon, but with motivation and conscious participation in the Mystery of liturgy as well as the spirit of this participation. The article is meant to be a contribution justifying thereasons for drawing from the ancient sources by the precursors of Vaticanum II, who intended to vivify the Church's faith and awareness of the importance of liturgy for the purposes of spiritual and moral progress.

KEY WORDS: liturgical spirituality, liturgy, paschal words, formulas, attitudes, liturgical gestures, martyrs, Eucharist, faith

ABSTRAKT: Artykuł dotyczy specyfiki duchowości w Kościele antycznym ze szczególnym uwzględnieniem wpływu liturgii na życie chrześcijan. Pojęcie duchowości liturgicznej wprawdzie nie występuje w początkowym okresie życia Kościoła, ale odkrywamy wyraźne oznaki tej rzeczywistości, które świadczą, że celebrowanie sakramentów, głównie chrztu i Eucharystii, stanowiły klucz i wzorzec dla życiowych postaw i praktyki wiary. Celem artykułu jest ukazanie i charakterystyka takich oznak duchowości, którą

znamionują teologiczne atrybuty liturgii, a należą do nich chrystocentryzm, paschalność, eschatologia i eklezjalność. Studium opiera się przede wszystkim na świadectwach ówczesnych chrześcijan zamieszczonych w wybranych aktach męczenników, którzy w sposób jednoznaczny odwołują się do celebracji Eucharystii i których słowa, postawy i gesty w decydującym momencie ich życia wykazują owe znamiona liturgii. Nie tyle sam obraz liturgii jako fenomen, co motywacja i świadomość uczestnictwa w misterium liturgii oraz duch tego uczestnictwa są przedmiotem niniejszego opracowania. Stanowi ono przyczynek potwierdzający słuszność sięgania do źródeł antycznych przez prekursorów Soboru Watykańskiego II, którzy pragnęli ożywić wiarę Kościoła oraz świadomość znaczenia liturgii w postępie duchowym i moralnym.

SŁOWA KLUCZOWE: duchowość liturgiczna, liturgia, paschalne słowa, formuły, postawy, gesty liturgiczne, męczennicy, Eucharystia, wiara

Coraz częściej dostrzegamy zjawisko rozdźwięku między wiarą deklarowaną a życiem zgodnie z wiarą. I nie jest to nawet kwestia wewnętrznej sprzeczności postawy „wierzący i niepraktykujący”, lecz konflikt między „praktykujący”, czyli uczęszczający na liturgię, a niedający czytelnego świadectwa w życiu. Zadajemy sobie pytania, co można zrobić, na co zwrócić uwagę, co lepiej zrozumieć, aby osiągnąć ów szczytny cel, jakim jest rzeczywiste czerpanie z liturgii określanej jako „źródło” i „szczyt” życia (KL 10; KK 11), do czego zresztą obecnie Kościół prowadzi, zwłaszcza w nauczaniu ostatnich trzech papieży¹. Myślę, że nie chodzi tu o coraz to bardziej wybujałą pomysłowość pastoralną, a nawet o samo nauczanie o liturgii, ale o sięgnięcie do tego, co – wydaje się – zostało w znacznej mierze zagubione, a przynajmniej niedocenione, a jest nią osobista żywa wiara w obecność Chrystusa w sakramentach, dzięki której może zaistnieć uzdrawiająca relacja z Jezusem w liturgii i z liturgii jako odzwierciedlenie się jej w życiu.

Warto zauważyć, że liturgiczna dominanta odnowy soborowej ma swoje główne ugruntowanie w doświadczeniu pierwszych chrześcijan, którzy opierali żywotność swojej wiary przede wszystkim na liturgii, głównie chrztu i Eucharystii. Pomimo że termin „liturgia” nie pojawia się w ówczesnej literaturze w znaczeniu całokształtu kultu Kościoła, to jednak sakramenty, a szczególnie Eucharystia i chrzest, występują na tyle znacząco, że można je objąć tym dzisiaj bardzo często używanym terminem „liturgia”, do której oba te sakramenty wraz z innymi należą.

¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* (2003); Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003); Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis* (2007); Franciszek, List apostolski *Desiderio desideravi* (2022).

Niektóre źródła starożytne dostarczają na to dowodów i pozwalają bardziej szczegółowo poznać wpływ liturgii na życie chrześcijańskie. Należą do nich przede wszystkim katechezy chrzcielne i mistagogiczne oraz homilie ojców, a także wcześniejsze pisma, takie jak: *Didache*, *Ody Salomona*, *Apologia* św. Justyna, *Listy* św. Ignacego z Antiochii czy starożytne anafory i euchologie, które znajdujemy w sakramentarzach. Nieobojętna na tę zależność była również ikonografia starochrześcijańska.

W aktualnej literaturze teologicznej spotykamy nieliczne² opracowania, które ukazują tę zależność odnośnie do duchowości i formacji na przestrzeni dziejów Kościoła³. Nieco częściej występują publikacje z dziedziny posoborowej duchowości eucharystycznej lub ogólnie liturgicznej, zwłaszcza w kontekście pastoralnym i teologiczno-spiritualnym⁴, ukazujące wpływ liturgii, a głównie

² Gruntownej kwerendy na ten temat podjął się francuski benedyktyn Patrick Prétot, por. Patrick Prétot, "Benchmarks for a History of Liturgical Formation," *Studia Liturgica* 46, nos. 1–2 (2016), 14–38, <https://doi.org/10.1177/00393207160461203>.

³ Por. np: Gabriel M. Braso, *Liturgy and Spirituality*, trans. Leonard J. Doyle (Collegeville, MN, 1960); Eligius Dekkers, "Liturgie et vie spirituelle aux premiers siècles," *La Maison-Dieu* 69 (1962), 29–38; François Vandenbroucke, "Liturgie et piété personnelle. Les prodromes de leur tension à la fin du Moyen-Âge," *La Maison-Dieu* 69 (1962), 56–66; Claude Savart, "Vie spirituelle et liturgie au 19e siècle," *La Maison-Dieu* 69 (1962), 67–77; Marie-Joseph Le Guillou, "Liturgie et vie spirituelle dans les Eglises d'Orient," *La Maison-Dieu* 72 (1962), 85–98; Matias Augé, *Spiritualità liturgica* (Milano: San Paolo, 1998); Lorenzo Artuso, *Liturgia e spiritualità. Profilo storico* (Padova: EMP, 2002); Adelajda Sielepin, *Między „źródłem” a „szczytem”: Szkice z duchowości liturgicznej* (Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2004); Jan Słomka, *Historia duchowości: Czas Ojców Kościoła* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2017); Waldemar Bartocha, "Liturgia w relacji do duchowości i mistyki chrześcijańskiej," *Studia Elckie*, no. 23 (2021), 305–26, <https://doi.org/10.32090/SE.230315>.

⁴ Por. Robert D. Duggan, "Liturgical Spirituality and Liturgical Reform," *Spiritual Life* 27, no. 1 (1981), 46–53; Kevin W. Irwin, *Liturgy, Prayer, and Spirituality* (New York: Paulist Press, 1984); Wacław Świerzawski, *Mistrzu, gdzie mieszkasz?: Człowiek istota mistyczna* (Sandomierz: Hodie, 1994); Marek Chmielewski, "Posoborowe koncepcje teologii duchowości," *Roczniki Teologiczne* 43, no. 5 (1996), 21–37; Jesus Castellano Cervera, "Liturgia e Spiritualità," in *Liturgia fondamentale*, vol. 2 of *Scientia liturgica*, ed. Anscar J. Chupungco (Casale Monferrato: Piemme, 1998), 63–82; Burghardt Neunheuser, "Spiritualité liturgique," in *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, ed. Domenico Sartore, Achille M. Triacca, and Henri Delhougne, vol. 2 (Turnhout: Brepols, 2002), 416–17; Bogusław Nadolski, "Duchowość Liturgii godzin," in *Mirabile laudis canticum. Liturgia Godzin: Dzieje i teologia*, ed. Helmut Jan Sobeczko (Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego, 2008), 191–200; Bogusław Migut, "Duchowość eucharystyczna jako duchowość komunii," *Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne* 59, no. 3 (2012), 81–90; Bogusław Migut, "Eklezjotwórczy charakter Eucharystii jako ofiary," *Seminare* 23 (2006), 11–28; Bogusław Migut, "Eucharistic Dimension of Christian Spirituality," *Questions Liturgiques*

Eucharystii na życie człowieka, które dzięki temu całe może być kultem, jak i uczestnictwo w samej Mszy Świętej. W konsekwencji takiego nurtu badań, opartego głównie na wykładni doktrynalnej, ważne byłoby znalezienie potwierdzenia wspomnianych twierdzeń w rzeczywistym materiale ilustrującym konkretne postawy wiary jednoznacznie wypływające z natury liturgii. Okazuje się, że wpływ liturgii był obecny od początku istnienia Kościoła⁵. Nie darmo zarówno Sobór Watykański II, jak i myśl teologiczna poprzedniego stulecia, która była inspiracją i przygotowaniem soboru, nawiązywały do doświadczenia wiary pierwszych chrześcijan, szczególnie męczenników.

Celem niniejszego studium jest ukazanie relacji liturgii do życia na przykładzie niektórych świadectw męczenników pierwszych wieków. Źródłem opracowania są wybrane teksty z literatury patrystycznej. Posłużą nam one do wyłonienia pewnych elementów duchowości, które można by określić jako cechy duchowości liturgicznej. Duchowość ta została już wszechstronnie omówiona, o czym traktują wymienione w przypisie publikacje⁶, dlatego w tym miejscu zwrócimy uwagę jedynie na typowe atrybuty duchowości liturgicznej, które wynikają z natury liturgii: chrystocentryzm, paschalność, eklezjalność i eschatologia. Celem tego studium będzie wskazanie znamion tych atrybutów w świadectwach chrześcijan, którzy w decydujących momentach swojego życia wyrażali swoją wiarę w słowach, postawach i gestach. Dlatego znaczną część niniejszego opracowania będą stanowiły akta męczenników, którzy w sposób najbardziej wyrazisty odwołują się do liturgii, czyli do celebracji chrztu, a zwłaszcza Eucharystii. W tych sakramentach uczestniczyli i one ukształtowały ich sposób życia i przygotowały do konfrontacji ze światem.

Z racji ograniczeń wynikających z parametrów właściwych dla artykułu zostaną wybrane tylko niektóre, najbardziej reprezentatywne przykłady lub podane jedynie odsyłacze. W zakres tego opracowania nie wchodzi również literatura teologiczna tego okresu, gdyż ze względu na jej ilość i znaczenie, wymagałoby to innego i obszernego opracowania. Na początku nieodzowne

103, nos. 1–2 (2023), 75–89, <https://doi.org/10.2143/QL.103.1.3291655>; Zbigniew Głowacki, „Duchowość eucharystyczna,” *Roczniki Teologiczne* 65, no. 8 (2018), 27–38, <https://doi.org/10.18290/rt.2018.65.8-2>; David W. Fagerberg, *Liturgical Mysticism* (Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2019); Adelajda Sielepin, „Duchowość liturgiczna – ukryty postulat Vaticanum II,” *Roczniki Teologiczne* 68, no. 5 (2021), 35–53, <https://doi.org/10.18290/rt.21685-2>.

⁵ Ciekawe opracowanie dotyczące wpływu liturgii na kształtowanie się modlitwy Kościoła, zob. Andrzej Żądło, „Liturgia szczytem i źródłem modlitwy uczniów Chrystusa w Kościele starożytnym,” *Teologia i Człowiek* 53, no. 1 (2021), 135–56, <https://doi.org/10.12775/ticz.2021.007>.

⁶ Por. przypis 4.

będzie ogólne przybliżenie liturgicznego charakteru życia pierwszych chrześcijan; w kolejnych częściach artykułu omówione zostaną: chrystocentryzm i paschalność w modlitwach i wypowiedziach, eklezjalny wymiar duchowości męczenników, a następnie postawy i gesty liturgiczne. W zakończeniu wysunięte zostaną wnioski i postulaty teologiczno-pastoralne.

Liturgiczny profil pierwszych wspólnot chrześcijańskich

W starożytnym Kościele trudno o określenie „duchowość liturgiczna”, podobnie jak i „liturgia”, natomiast zazwyczaj posługiwano się terminami „sakrament” lub „znak”, a najczęściej używano nazw własnych oznaczających chrzest, namaszczenie Duchem i „łamanie Chleba”, czyli Eucharystię. Poszukując najwcześniejszych oznak duchowości liturgicznej, Lorenzo Artuso wskazuje na dwa etapy jej rozwoju w dziejach Kościoła: zapowiedzi (*I preludi*) oraz potwierdzenia (*l'affermazione*), kiedy ta duchowość stała się rozpoznawalna w duchowości chrześcijanina⁷. W niniejszym opracowaniu interesuje nas pierwszy okres, kiedy możemy mówić jedynie o początkach życia duchowego zakorzenionego i rozwijającego się w kontekście sakramentów, czyli – jak dzisiaj moglibyśmy powiedzieć – w liturgii i z liturgii. Dokonywało się to w harmonijnej jedności i spójności kultu publicznego oraz pobożności prywatnej⁸. Jedność teologii, liturgii i ascetyki⁹ była nierozzerwalna i oczywista dzięki pasterzom-mistagogom, którymi byli ówczesni biskupi, dzisiaj uznawani za ojców Kościoła, i dzięki liturgii, która stanowiła podstawową treść życia duchowego. Właściwie nie można sobie było wyobrazić duchowości poza wspólną celebracją przeżywaną w łączności z braćmi i siostrami. Świętość pierwszych chrześcijan dojrzewała w sprzyjającym klimacie liturgii¹⁰ i mocno docierała do serc poszczególnych ludzi, którzy świadomie i ściśle wiązali się z Chrystusem i czerpali z liturgii inspirację do osobistego życia i świadectwa, które bezwiednie i z wyjątkowym autentyzmem oddziaływało na innych.

Środowisko, w którym żyli pierwsi chrześcijanie, nie mogło przejść obok nich obojętnie, a nawet w pewnym sensie mogło odczuwać zagrożenie z ich strony, które polegało na wzbudzaniu niepokoju sumienia, często racjonalizowane

⁷ Por. Artuso, *Liturgia e spiritualità*, 46.

⁸ Por. Braso, *Liturgy and Spirituality*, 30.

⁹ Por. Bogusław Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007), 37.

¹⁰ „[...] ripened in the warmth of the liturgy” (Braso, *Liturgy and Spirituality*, 31).

w stronę oskarżania chrześcijan o wprowadzanie zamętu społecznego i kontestacji panującego porządku. To stało się w efekcie jedną z przyczyn prześladowania chrześcijan, niezrozumienia ich, podobnie jak Jezusa, którego posądzano o to, czego nie czynił. Lecz chrześcijanie nie dziwili się temu, pamiętając, że „nie jest uczeń nad Mistrza” (Mt 10,24).

Pomimo przeciwności i nieufności otoczenia, wierność Chrystusowi owocowała bogactwem charyzmatów, wyraźnie widocznych i charakterystycznych dla chrześcijaństwa. Ideał dziewictwa, żarliwość miłości Chrystusa, która udzielała się męczennikom, subtelność braterskiej miłości tworzącej pierwsze wspólnoty „jednego serca i jednego ducha” (Dz 4,32), wielkie pragnienie osobistej relacji z Bogiem, które przejawiało się w sercach pierwszych pustelników i mnichów Egiptu i Azji Mniejszej, rodziły się i kształtowały w liturgicznych celebracjach. Dowody ścisłej więzi i wpływu liturgii na duchowość znajdujemy w życiu wspólnot chrześcijańskich epoki patrystycznej¹¹, a także w źródłach dziejów Kościołów orientalnych¹². Zapowiedź paschy życiowej wywoływała w nich ducha wiary i nadziei, dzięki którym mogli mężnie stawiać czoła okrutnym wyzwaniom i złożyć ofiarę już w duchu zmartwychwstania.

Starożytne martyrologia ukazują wzniesłego ducha pierwszych chrześcijan, a proste opisy ich męczeństwa odsłaniają ich wrażliwe, poruszone miłością serca, gotowe do najwyższych aktów oddania i wierności umiłowanemu Bogu. W tego rodzaju pismach nie mamy do czynienia z traktatami mistycznymi lub teologicznymi, ale często z krótkimi wyznaniem wyrażonymi w okrzykach lub aktach strzelistych z ostatnich momentów ich życia przed męczeńską śmiercią. Słynne słowa wyznawców z Abiteny w Numidii (304), gdy w czasie prześladowań odpowiedzieli prokonsulowi na pytanie, dlaczego się gromadzą pomimo zakazów: „Bez niedzieli nie możemy” (*Sine dominico non possumus*), unaocznia jednoznacznie istotę życia chrześcijan – była nią Eucharystia. Tę bardzo wczesną świadomość rangi Eucharystii w życiu Kościoła wyeksponował Benedykt XVI w swojej adhortacji *Sacramentum caritatis*¹³, przywołując niezwykle zdanie św. Ignacego Antiocheńskiego z *Listu do Magnezjan*¹⁴, w którym określił on chrześcijan jako tych, którzy żyją „na sposób dnia Pańskiego” (*iuxta dominicam viventes*). Wyrażenia te są dla nas cenniejsze niż relikwie, bo odkrywają duszę Kościoła zjednoczonego z Chrystusem i świadomego wyjątkowej, całkowitej i realnej komunii z Nim jako warunkiem ich tożsamości i istnienia. Papież

¹¹ Por. Dekkers, „Liturgie et vie spirituelle aux premiers siècles,” 33.

¹² Por. Le Guillou, „Liturgie et vie spirituelle dans les Eglises d'Orient,” 85–98.

¹³ Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis*, nr 72.

¹⁴ Ignacy z Antiochii, *List do Magnezjan* 9, 1 (PG 5, 670), cyt. za Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis*, nr 72.

wyjaśnia w swojej adhortacji, że życie „na sposób dnia Pańskiego” oznacza życie w świadomości odkupienia, a dokładnie – „realizowanie własnej egzystencji jako ofiary składanej Bogu z samego siebie, aby Jego zwycięstwo objawiało się w pełni wszystkim ludziom poprzez postępowanie odnowione wewnętrznie”¹⁵. Zdanie to bezpośrednio wprowadza nas w tematykę kolejnej części artykułu dotyczącej paschalności.

Chrystocentryzm i paschalność w modlitwach i wypowiedziach

Liturgia jest szczególnym uobecnieniem paschalnego misterium Chrystusa (KL 6–7), co wyrażają euchologie i aklamacje wypowiedziane w czasie celebracji. Odnoszą się one do zbawczej śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, a także do szczęścia zbawionych w komunii z Bogiem. Drogą do tej pełni jest zazwyczaj krzyż, rozumiany jako cierpienie duchowe i fizyczne, nie wykluczając śmierci. Śmierć jednak nie jest ostatnim słowem, lecz eschatologiczne światło Bożej chwały, w której wierni mają udział, jeśli są zjednoczeni z Chrystusem. Literatura patrystyczna pozwala nam przypuszczać, że zarówno słowa, jak i gesty męczenników w sytuacjach wyznania wiary, czy to podczas sądu, czy tuż przed męczeństwem, miały swoje źródło właśnie w tak rozumianej liturgii. Były to często wyrażenia, które wypowiadali, i gesty, które znali, ponieważ wykonywali je podczas świętego zgromadzenia na Eucharystii. Częstą odpowiedzią na wyrok śmierci była wdzięczność wywołana świadomością, co on oznacza w świetle wiary. Fileasz, biskup Thmuis, miał zareagować tymi słowami: „Ja składam cesarzom i prezesowi wielkie dzięki, że stałem się współdziedzicem Jezusa Chrystusa”¹⁶. Eucharystia, będąc dziękczynieniem przez Ducha Świętego, przenika umysły i pozwala rozumieć, że największym i koniecznym darem, którego powinniśmy pragnąć, jest Chrystus, bo tylko On, przyjmowanie Jego Ciała i Krwi, daje życie wieczne (por. J 6,33–34). Dziękczynienie za ten dar Kościół wyraża w każdej Mszy Świętej, zwłaszcza w modlitwie po Komunii. Udział w dziedzictwie Chrystusa rozpoczyna się w sakramencie chrztu¹⁷,

¹⁵ Benedykt XVI, nr 72.

¹⁶ Ewa Wipszycka and Marek Starowieyski, eds., „Męczeństwo Fileasza biskupa Tmuis, 8” in *Męczennicy*, Ojcowie Żywi 9 (Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1991), 412.

¹⁷ Por. kolekta z Mszy przy udzielaniu chrztu (*Mszal rzymski dla diecezji polskich* [Poznań: Pallottinum, 1986]). W modlitwie tej występują elementy ze starszych źródeł, por. Leo Cunibert Mohlberg, Leo Eizenhöfer, and Peter Siffrin, eds., *Sacramentarium Veronense*

a dopełnia się w komunii eucharystycznej, antycypując spotkanie z Nim już bez zasłony – po śmierci w wymiarze eschatologicznym¹⁸. W świetle tych źródeł liturgii Kościoła lepiej możemy zrozumieć wiarę męczenników, którzy więcej niż o stracie życia myśleli o realizmie Eucharystii i bliskości Chrystusa, który był dla nich największym dobrem. Dziękowali za nie z góry, rozumiejąc w wyroku niejako znak zbliżającego się dla nich spotkania z Panem.

Jak podaje tradycja¹⁹, Cyprian, biskup Kartaginy, po usłyszeniu wyroku śmierci miał powiedzieć: „Bogu niech będą dzięki” (został ścięty 14 IX 258 r. za panowania cesarza Waleriana). Z przekazów wiadomo, że przeżywał egzekucję bardzo świadomie i spokojnie. Modląc się na kolanach, jakby w kapłańskim akcie oddania, tuż przed śmiercią z wiarą dał jasne świadectwo swojego rychłego spotkania z Chrystusem. Widząc nadchodzącego kata, poprosił obecnych chrześcijan, by dali katowi 25 sztuk złota²⁰, gdyż ten właśnie był sprawcą owej łaski pełnego spotkania męczennika z Chrystusem.

Postawa ta potwierdza stanowisko św. Cypriana, który w swoim traktacie *De mortalitate*, napisanym dla umocnienia wiernych przed zagrożeniem śmiercią podczas panującej w Kartaginie zarazy, tak zapisał:

dla sług Bożych wtedy dopiero nastaje pokój i odpoczynek niezamącony i pełen swobody, kiedy z pośród wirów świata tego wyrwani, do portu wieczności zdążają i kiedy śmierć zwyciężywszy do nieśmiertelności dochodzą. Tam to bowiem prawdziwy pokój i cisza nieprzerwana; tam trwałe, silne i wieczne bezpieczeństwo²¹.

(*Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80]*) 210, 2nd ed., *Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Major. Fontes 1* (Rome: Herder, 1966). Szerzej na ten temat, por. m.in. Adelajda Sielepin, *Rola Ducha Świętego w kształtowaniu nowego człowieka: Studium liturgiczno-teologiczne tekstów Mszału Pawła VI* (Kraków: Unum, 2008), 108.

¹⁸ Wśród wielu eucharystii na ten temat warto zwrócić uwagę na kolektę z czwartku 1. tygodnia Adwentu, która jest prośbą o łaskę niejako przyspieszenia tego, „co nasze grzechy opóźniają”, czyli komunii z Chrystusem, a w ostateczności Paruzji.

¹⁹ Por. Ewa Wipszycka and Marek Starowieyski, eds., „Akta prokonsularne św. Cypriana,” in *Męczennicy, Ojcowie Żywi* 9 (Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1991), 398; por. Józef Boubée, „Słowo wstępne,” in *O śmiertelności* (*De mortalitate*), Św. Cyprian (Kraków: Ultra Montes, 2020), 18.

²⁰ Por. Wipszycka and Starowieyski, „Akta prokonsularne św. Cypriana,” 398; Józef Boubée, „Przed Kongresem Eucharystycznym w Kartaginie. Św. Cyprjan, biskup kartagiński,” *Niedziela*, no. 7 (1930), 30.

²¹ Św. Cyprian z Kartaginy, *O śmiertelności*, accessed January 28, 2024, https://www.ultramontes.pl/cyprian_o_smiertelnosci.htm.

Z tego też powodu i śmierć męczeńską można było przeżywać jako pewnego rodzaju wyzwolenie. Formułą *Deo gratias*, którą na liturgii chrześcijanie witali słowo Boże jako objawienie Jego woli, przyjmowali wyrok skazujący ich na śmierć męczeńską jako wolę Pana zapowiadającą rychle spotkanie z Nim już bez doczesnych ograniczeń.

Natrafiamy też na modlitwy męczenników inspirowane modlitwą eucharystyczną, które wypowiadali w chwili swojej rozpoczynającej się ofiary. Modlitwa ta jako dziedzictwo hebrajskiej *berakah* ma charakter wielbiąco-dziękczynny (eulogijno-dziękczynny)²². Jest to ekspresja Bożego błogosławieństwa przez Chrystusa w Duchu Świętym, którego przywołujemy w epiklezie. Za owo błogosławieństwo wyrażone w dziełach zbawczych dziękujemy i uwielbiamy Boga, wspominając te dzieła (anamneza) zwieńczone przez Chrystusa w Duchu Świętym i prosząc o duchowe owoce tych dzieł w sercach ludzkich z ufnością, że się stanie to możliwe dzięki komunii z Chrystusem. Dlatego anafora jest jednocześnie akcją i wykracza swoją treścią poza formę samej modlitwy słownej. Znaczenie tej modlitwy pomaga nam zrozumieć, jak głęboko ówczesni chrześcijanie przeniknięci byli treściami liturgii i jak głęboko zanurzeni byli w realia misterium Chrystusowej Paschy, jak bliskie było dla niech życie w Chrystusie i uczestnictwo w trynitarnej relacji Boga. Świadomość ofiary paschalnej Chrystusa i pragnienie pełnego w niej uczestnictwa, a tym samym kształtowanie życia w duchu tej ofiary jest typowym rysem duchowości eucharystycznej, którą określamy także mianem duchowości liturgicznej²³. Świadełstwo św. Afry z Augsburga²⁴ przywołuje klimat duchowości tej męczennicy, która niejako odzwierciedlała w swoim ciele liturgiczną ofiarę Chrystusa. Pascha Chrystusa

²² Por. Michael Kunzler, *Liturgia Kościoła*, trans. Lucjan Balter (Poznań: Pallottinum, 1999), 364–65; Stanisław Czerwik, "Modlitwa eucharystyczna," in *Msza święta*, ed. Wacław Świerżawski (Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, 2012), 313–18; Bogusław Nadolski, "Eucharystyczna modlitwa," in *Leksykon liturgii*, ed. Bogusław Nadolski (Poznań: Pallottinum, 2006), 436; Joseph Ratzinger, *Święto wiary: O teologii mszy świętej*, 2nd ed. (Kraków: Salwator, 2021), 61, 68–75.

²³ Na temat ofiarniczego aspektu duchowości eucharystycznej por. Zbigniew Głowacki, "Duchowość eucharystyczna," *Roczniki Teologiczne* 65, no. 8 (2018), 27–38, <https://doi.org/10.18290/rt.2018.65.8-2>. Także: Rudolf Pierskała, "Duchowość eucharystyczna," in *Liturgia culmen et fons vitae missionisque Ecclesiae*, ed. Ireneusz Celary (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2023), 159–60.

²⁴ Bruno Krusch, ed., "Converso et passio Afrae," in *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot*, vol. 3 of *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum rerum Merovingicarum* (Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1886), 63, accessed March 17, 2024, [https://www.dmgh.de/mgh_ss_rer_merov_3/index.htm#page/\(III\)/mode/iup](https://www.dmgh.de/mgh_ss_rer_merov_3/index.htm#page/(III)/mode/iup).

staje się paschą osobistą w jej własnych realiach życia. Zachował się tekst tej modlitwy²⁵, którą poniżej przytaczamy w tłumaczeniu własnym:

„Dziękuję Ci, Panie, Jezu Chryste, że uznałeś za słuszne przyjąć mnie jako ofiarę dla chwały Twojego Imienia. Ty, który zostałeś ofiarowany jako jedyna ofiara na krzyżu dla zbawienia świata, Sprawiedliwy za niesprawiedliwych, Jedyny dobry za nikczemnych, błogostawiony za odrzuconych, Jedyny słodki za gorzkich, Jedyny nietknięty przez grzech za grzeszników. Tobie oddaję się w ofierze, który z Ojcem i Duchem Świętym żyjesz i królujesz na wieki wieków. Amen”. To wypowiedziawszy, oddała ducha.

Warto zauważyć, że każda taka modlitwa kończy się słowem „amen”, które w kontekście tak podniosłym i zobowiązującym funkcjonuje jako najkrótsze wyznanie wiary, potwierdzenie przyjęcia Chrystusa i pójścia za Nim. Słowo to – zazwyczaj występujące w liturgii na zakończenie modlitw, a także przed przystąpieniem do Komunii eucharystycznej w momencie przyjmowania Ciała Chrystusa – męczennicy wypowiadali tuż przed złożeniem ofiary z życia, oddając się niejako i pieczętując swoje całkowite ofiarowanie Bogu i uczestnictwo w paschalnym misterium Chrystusa.

Przytoczone przykłady ukazują znamienne cechy duchowości świadków Chrystusa, których charakteryzowała głęboka świadomość obecności Chrystusa Kapłana i uczestnictwa w Jego ofierze nie tylko podczas celebracji, ale w realiach własnego życia. W ich doświadczeniu ujawnia się paschalność, eschatologiczna wiara i dziękczynienie za łaskę spotkania Boga i udział w Jego życiu.

Eklezyjalny wymiar duchowości męczenników

Liturgia łączy nie tylko z Chrystusem, ale z całym Kościołem powszechnym, z żywymi i ze świętymi w niebie (KL 8, 33, 53). Kościół mówi o jednej liturgii, sprawowanej przez jednego liturga, którym jest Chrystus, a liturgię ziemską traktuje jako przedsmak (*praegustatio*) liturgii niebiańskiej (KL 8). Pojęcie to, jak i jego synonimy – „zadatek”, „pierwociny” (*pignus, primitiae*) wywodzące się z języka biblijnego – od starożytności znajdowały swoje zastosowanie

²⁵ „«Gratias tibi, domine Iesu Christe, qui me dignatus es hostiam habere pro nomine tuo, qui pro toto mundo solus hostia oblatus es in cruce, iustus pro iniustis, bonus pro malis, benedictus pro maledictis, dulcis pro amaribus, mundus a peccato pro peccatoribus universis. Tibi offero sacrificium meum, qui cum Patre et Spiritu sancto vivis et regnas in secula seculorum. Amen». Et haec dicens, emisit spiritum” (Krusch, „Conversio et passio Afrac,” 63).

w euchologiach mszalnych²⁶, przypominając, że w każdej celebracji występuje cały Kościół – ziemski i niebiański. Podtrzymywana była tym samym realna łączność ze świętymi. Testimonia starożytności dowodzą, że uczniowie Chrystusa od początku mieli tę świadomość. Męczennica Teodozja, jako młoda dziewczyna, w czasie okrutnych mąk nakłaniana do złożenia ofiary bożkom, miała odpowiedzieć oprawcy: „Czemu ty się jeszcze łudzisz, człowiecze? Czy nie widzisz, że mam teraz to, o co prosiłam, bo stałam się godną połączenia z męczennikami bożymi?”²⁷. Męczeńską śmierć utożsamia niejako z komunią eucharystyczną, dzięki której – jak mówi modlitwa eucharystyczna – uczestniczymy w uczcie niebiańskiej całego Kościoła, włącznie ze świętymi w niebie²⁸.

Wyznanie znanego męczennika Polikarpa (zm. 155), biskupa Smyrny, wskazuje na wywodzące się z liturgii chrztu i Eucharystii zmysł eklezjalny i miłość braterską. Przekazy chrześcijańskie mówią, że święty przyprowadzony na miejsce stracenia wznosił oczy ku niebu i wypowiedział następującą modlitwę:

Ojcze umiłowanego i błogostawionego Syna Swego, Jezusa Chrystusa, który nas nauczył znać Ciebie! Boże Aniołów i moc i wszystkiego stworzenia, całego rodu ludzi sprawiedliwych, którzy żyją przed obliczem Twojem! Błogostawię Ciebie, że mnie uczyniłeś godnym tego dnia i tej godziny, bym pośród liczby męczenników miał udział w kielichu Chrystusa Twego, na zmartwychwstanie do żywota wiecznego, duszą i ciałem, w nieskazitelności Ducha Świętego. Obym wśród nich dzisiaj stanął przed obliczem Twojem jak ofiara piękna i przyjemna, tak właśnie jak mnie przygotowałeś, i już naprzód mi objawiłeś, i jak to spełniłeś, Boże niekłamliwy i prawdy pełen. Za to i za wszystko chwalę Ciebie, błogostawię

²⁶ Zwłaszcza w prefacji *De pignore aeterni Paschalis*, w formularzu Mszy obrzędowej przy udzielaniu sakramentu bierzmowania oraz w tekstach euchologicznych Niedzieli Zmartwychwstania Pańskiego i Adwentu. Na ten temat szerzej por. Sielepin, *Rola Ducha Świętego w kształtowaniu nowego człowieka*, 172–75; Adelajda Sielepin, *Chrystus pośród was – nadzieja chwały: Eschatologiczna chwała zbawionych w sakramentach chrześcijańskiego wtajemniczenia* (Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne, 1996), 198–99.

²⁷ Euzebiusz z Cezarei, „Ajdesios – Teodozja 7, 2,” in *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, Euzebiusz z Cezarei, trans. Arkadiusz Lisiecki, Pisma Ojców Kościoła (Poznań: Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka, 1924), 502.

²⁸ Wyrażają to głównie epiklezy komunijne po przeistoczeniu, które eksponują jednoczącą rolę Ducha Świętego w budowaniu komunii eucharystycznej. Por. na ten temat m.in. Kazimierz Matwiejuk, „Epikleza w modlitwach eucharystycznych,” in *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego*, ed. Helmut Jan Sobeczko (Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2005), 160; Lawrence Feingold, *The Eucharist: Mystery of Presence, Sacrifice, and Communion* (Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2020), 517.

Ciebie i uwielbiam Ciebie, przez wiekuistego Arcykapłana, Jezusa Chrystusa, umiłowanego Syna Twego, przez którego Tobie, z Nim razem i Duchem Świętym, chwala, i teraz, i na przyszłe wieki. Amen²⁹.

Struktura i terminologia tej modlitwy jednoznacznie ujawniają styl modlitwy eucharystycznej, w której dominuje aspekt wielbiący Boga za Jego miłość i dzieła zbawcze, a jednocześnie wyraźne odniesienie do Chrystusa pośrednika i odkupiciela z uwzględnieniem własnej gotowości włączenia się w Jego misję³⁰. Wyrażają to słowa anamnezy *Memores... offerimus*, wskazując na aktywne uczestnictwo (*participatio actuosa*) w Eucharystii (KL 48).

Świadectwa podają, że św. Polikarp tuż przed wyruszeniem na miejsce męczeństwa poprosił o godzinę czasu, by się mógł spokojnie pomodlić, ugościwszy wcześniej tych, którzy po niego przyszli, jakby rozpoczynając liturgię, którą pragnął przeżyć teraz we własnym ciele razem z Chrystusem Arcykapłanem. W tej modlitwie „pamiętał o wszystkich znajomych swoich, małych i wielkich, dostojnych i pospolitych, oraz o całym, po świecie rozproszonym Kościele katolickim”³¹. Ten rodzaj modlitwy przypomina jednoznacznie *oratio fidelium*, które zapoczątkowuje modlitwę wiernych w czasie Eucharystii, oraz embolizm o charakterze wstawienniczym w modlitwie eucharystycznej. Taka modlitwa, spotykana u wielu męczenników, świadczy, że nie pamiętali wtedy o sobie, ale w kapłańskim akcie ofiary obejmowali wstawiennictwem wszystkich, których znali i nie znali. W podniosłym i decydującym momencie oddania życia za wiarę zachowywali się jak prawdziwi chrześcijanie objawiający Kościół, który w bólach rodzi nowe dzieci Boże. Benedykt XVI stwierdza, że „męczeństwo jest źródłem życia” i że w ten sposób męczennicy wchodziłi w tajemnicę Eucharystii³². Świadczy to także o ich uważnym uczestnictwie w liturgii, która wpoila w nich pewien model modlitwy i kształtowała intencje, ale także – w nie mniejszym stopniu – poczucie przynależności do Kościoła oraz miłość do jego członków.

²⁹ Ewa Wipszycka and Marek Starowieyski, eds., „Męczeństwo św. Polikarpa 15, 33–35,” in *Męczennicy*, Ojcowie Żywi 9 (Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1991), 168–69.

³⁰ Por. Feingold, *The Eucharist*, 426.

³¹ Wipszycka and Starowieyski, „Męczeństwo św. Polikarpa 15, 15,” 165.

³² „Włączenie się w ciało Chrystusa pokonało potęgę śmierci, męczennik żyje i daje życie, daje życie właśnie przez swą śmierć i w ten sposób on sam wszedł w tajemnicę Eucharystii” (Joseph Ratzinger, *Teologia liturgii: Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, ed. Krzysztof Gózdź and Marzena Górecka, trans. Wiesław Szymona, Opera Omnia 11 [Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012], 392).

Święty Paweł z Gazy przed śmiercią długo modlił się za chrześcijan, Żydów, Samarytan, pogan, rządzących, a także za tych, którzy wydali okrutny wyrok śmierci, i za wykonawców tego wyroku. Euzebiusz z Cezarei relacjonuje tymi słowami:

Jakżeż będę mógł godnie opowiedzieć następujące potem męczeństwo trzykroć błogostawionego Pawła! W tej samej chwili został i on objęty tym samym wyrokiem śmierci. W ostatnim momencie życia zwrócił się do kata, który już miał go ścinać, z prośbą, by mu jeszcze darował krótką chwilę. Gdy ją uzyskał, wzniosł do Boga głośno i dobitnie najserdeczniejsze błaganie najpierw za swoich rodaków o pojednanie, prosząc, by co prędzej raczył dać im wolność. Następnie modlił się za Żydów, by przez Chrystusa zostali przywiezieni do Boga. Potem o tę samą łaskę błagał dla Samarytan i prosił, aby ci spośród pogan, którzy żyją w błędzie i nie znają Boga, do poznania Go doszli i prawdziwą przyjęli religię, przy czym i o tych pamiętał, którzy się tłumnie dokoła niego cisnęli. Po tych wszystkich, – wielka i niewystłowiona dobroci serca! – modlił się za sędziego, który wydał na niego wyrok śmierci, za najjaśniejszych cesarzy, a nawet za tego, który za chwilę miał mu głowę uciąć, także on sam i wszyscy mogli to słyszeć. Prosił Boga wszech rzeczy, błagając Go, by im zupełnie nie poczytywał tej zbrodni, jakiej na nim się dopuszczali. Te i tym podobne modlitwy zanosił donośnym głosem, a prawie wszyscy wzruszyli się do litości i do łez, jako że ginął niewinnie³³.

Święty Fruktuoz, biskup Tarragony, idąc na męczeństwo, podobnie modlił się za wszystkich na Wschodzie i Zachodzie: „Ja muszę pamiętać o całym Kościele katolickim od wschodu aż po zachód”³⁴. Modlitwa wstawiennicza połączona z aktem ofiary z życia oddawanej w obronie wiary w Chrystusa i dla zbawienia ludzi świadczy o kapłańskim powołaniu chrześcijan i determinacji, by łączyć się z ofiarą Chrystusa, z Nim i w Jego Duchu, a przez Niego modlić się za siebie wzajemnie. Postawa wstawiennicza, rodząca się na liturgii, jest też ważnym czynnikiem budującym jedność wspólnoty we wszystkich okolicznościach życia. Pius XII w swojej przełomowej dla liturgii encyklice *Mediator Dei* (1947) dostrzegał kapłański wymiar uczestnictwa Ludu Bożego w Eucharystii³⁵. Nauka soborowa kontynuuje ten rys, mówiąc o powszechnym kapłaństwie wiernych

³³ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościoła: O męczennikach palestyńskich*, trans. Arkadiusz Lisiecki (Warszawa: Fronda, 2022), 424–25.

³⁴ Ewa Wipszycka and Marek Starowieyski, eds., „Akta świętych męczenników biskupa Fruktuozza i diakonów Auguriusza i Eulogiusza,” in *Męczennicy*, Ojcowie Żywi 9 (Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1991), 303.

³⁵ Pius XII, Encyklika *Mediator Dei* (1947), nr 86.

i kapłańskiej misji realizowanej najpierw w Eucharystii, a potem w życiu (KL 14, 48); kształtuje tym samym ważny rys duchowości chrześcijańskiej³⁶.

Nie tylko same modlitwy bezpośrednio poprzedzające męczeństwo świadczą o liturgicznej duchowości pierwszych chrześcijan. Świadomość eucharystyczna przenikała wypowiedzi wyznawców Chrystusa zdających sobie sprawę z zagrożenia życia lub czekającego ich już wyroku. Cenili sobie ten stan i ten czas przygotowania, wykorzystując go w formacji pozostałych braci i siostr. Odzwierciedlają to zwłaszcza listy duszpasterskie duchownych. Święty Ignacy z Antiochii w swoim *Liście do Rzymian* prosi wręcz swoich podopiecznych, by nie próbowali go ratować, lecz docenili ten zaszczyt, jaki biskup pocztywał sobie za najwyższe wyróżnienie – spełnić dosłownie kapłańską ofiarę także w ciele. Stosując eucharystyczną metaforę, pragnął, by przez męczeństwo od dzikich zwierząt mógł stać się pszenicą dla Eucharystii i przyczynić się w ten sposób do budowania jedności Kościoła:

Oddajcie mi przysługę największą i pozwólcie mi złożyć siebie samego Bogu w ofierze, jako że ołtarz już jest przygotowany. Wy tedy miłością przepojeni, stańcie chórem, i śpiewajcie w Chrystusie Jezusie Ojcu na chwałę że Bóg biskupa Syrii raczył wyszukać, i zawezwać go ze Wschodu na Zachód... Pozwólcie mi być żerem dzikich zwierząt, bo przez nie dojdę do Boga. Jestem pszenicą bożą i na mąkę mnie ścierają zęby dzikich zwierząt, bym się stał czystym chlebem Chrystusa... Płynie we mnie tylko „woda żywa”, i mówi, i odzywa się w sercu moim: „Pójdź do Ojca!”... Pragnę Chleba Bożego, to znaczy Ciała Jezusa Chrystusa... A jako napoju pragnę Krwi Jego, to znaczy Miłości Nieskazitelnej³⁷.

Była to swoista forma naśladowania Chrystusa, a dzięki liturgii naśladowanie to nabiera szczególnej intensywności. Jak pisze David W. Fagerberg, misteria celebrowane liturgicznie stają się misteriami umiłowanymi i przeżywanymi. Rodzi się jedność liturgii sakramentalnej z liturgią osobistą³⁸, czyli Chrystus uobecniany w liturgii żyje w naszym życiu i tak spełnia się Pawłowe „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20).

W innych listach św. Ignacy pisał o wyjątkowym i centralnym znaczeniu Eucharystii, która jednoczy z Chrystusem: „Starajcie się więc o to, by się częściej gromadzić na Eucharystię Bożą i na modlitwę pochwalną. Gdy się bowiem

³⁶ Por. Feingold, *The Eucharist*, 428–29.

³⁷ Por. Św. Ignacy z Antiochii, „Do Kościoła w Rzymie II, 1; IV, 1,” in *Pierwsi świadkowie*, ed. Marek Starowieyski, trans. Anna Świderkówna, Ojcowie Żywi 8 (Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1988), 157–58.

³⁸ Por. Fagerberg, *Liturgical Mysticism*, 89.

często schodzicie, słabną siły szatana, i zgubna moc jego kruszy się jednością wiary waszej”³⁹.

Słowa te mówią same za siebie, obnażając słabość ducha ciemności wobec komunii miłości, boskiej *agape* wypełniającej serca wiernych i jednoczącej ich z Chrystusem i ze sobą wzajemnie. Duch chrześcijański uwydatnia się przede wszystkim w Komunii eucharystycznej oznaczającej komunię z Chrystusem i komunię osób, stanowiąc tym samym podstawową rękojmię pokoju zakorzenionego w Chrystusie.

W liście do bp. Polikarpa widzimy zachętę do wiernego kontynuowania troski o powierzony Kościół ze względu na przymierze z Bogiem oraz wynikające z tego faktu zobowiązania i sposób życia: „Chrzest niech wam będzie jakby tarczą, wiara – hełmem, miłość – włócznią, a cierpliwość zbroją”⁴⁰. Duchowość liturgiczna okazuje się być duchowością pokoju, która nie posługuje się środkami tego świata, lecz dzięki sakramentom, czerpiąc ze źródła życia Bożego, odznacza się łagodną, mądrą miłością, rodzącą postawy mężne, wyrozumiałe, niemającą w sobie nic z metod tego świata, do których należy pośpieszny osąd, dzielenie, odrzucenie, podejrzliwość, agresja, broń i eksterminacja. Joseph Ratzinger w jednej ze swoich homilii mówi o życiu chrześcijańskim zakorzenionym w Eucharystii jako o „ruchu pokoju”. Jest to uwarunkowane obecnością Chrystusa, który sam jest naszym pokojem (Ef 2,14), dlatego święto Eucharystii nazywano „Pokojem”⁴¹. Ratzinger, uzasadniając, pisał dalej: „Eucharystia była przecież obecnością Chrystusa, a tym samym płaszczyzną nowego pokoju, płaszczyzną przekraczającej granice gościnności, gdzie każdy wszędzie był u siebie w domu”⁴².

Przywołanie powyższych świadectw, pochodzących z różnych regionów i tradycji ówczesnego Kościoła, pozwala zauważyć, że łączy je wszystkie wiara zrodzona na chrzcie i podtrzymywana Eucharystią. Jest to duchowość przeniknięta i nasycona liturgią, której ślady są wyczuwalne w sformułowaniach teologicznych prosto i bezpośrednio wyrażanych przez chrześcijan różnego stanu, świeckich i duchownych. Przemawiają za tym takie pojęcia, jak: ofiara, zertwa,

³⁹ Św. Ignacy z Antiochii, „Do Kościoła w Efezie XIII, 1,” in *Pierwsi świadkowie*, ed. Marek Starowieyski, trans. Anna Świderkówna, Ojcowie Żywi 8 (Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1988), 139.

⁴⁰ Por. Św. Ignacy z Antiochii, „Do Polikarpa VI, 2,” in *Pierwsi świadkowie*, ed. Marek Starowieyski, trans. Anna Świderkówna, Ojcowie Żywi 8 (Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1988), 179.

⁴¹ Por. Joseph Ratzinger, „Chrześcijańska wiara jako ruch pokoju,” in *Eucharystia – Bóg blisko nas*, Joseph Ratzinger, ed. Stephan Otto Horn and Vinzenz Pfnür, trans. Monika Rodkiewicz (Kraków: Wydawnictwo M, 2005), 135.

⁴² Por. Ratzinger.

Eucharystia, komunია, oddanie, jedność braci i siostr, słowo Boże, zbawienie, oczyszczenie z grzechów, przebaczenie, pokój. Męczeństwo chrześcijan nigdy nie było oderwane od ofiary Chrystusa, z którym wtedy szczególnie się jednocyli, dodatkowo jeszcze przez doświadczenia cielesne upodabniali się do Niego, oddając się z miłością za innych, by i oni przeżyli i wytrwali przy Chrystusie.

Postawy i gesty liturgiczne

Najważniejsze w życiu duchowym to usposobienie serca i wewnętrzny stan duszy odpowiedzialny za intencje myśli i czynów. Najstarsze źródła chrześcijańskie podkreślają znaczenie autentyzmu duchowego, czyli spójności pełnego i świadomego uczestnictwa w liturgii z etyką. To właśnie świadomość wiary była weryfikowana przez akty zewnętrzne, postawa duchowa ukształtowana w spotkaniu z Chrystusem miała być potwierdzona w agapicznej postawie wobec bliźnich, ale także przez formę modlitw i aktów kultycznych. W *Didache* mamy słynny hymn dziękczynny, który był modlitwą po Komunii eucharystycznej, często dzisiaj śpiewany w czasie liturgii: „Dziękujemy Ci, Ojciec nasz”⁴³. Dowiadujemy się z niego, że wszystko, za co chrześcijanin dziękował Bogu, otrzymywał w Chrystusie, którego przyjmował w liturgicznym pokarmie: życie, wiara, poznanie, zbawienie, pokarm ziemski i duchowy, życie wieczne⁴⁴ – wszystko to, co stanowi całość egzystencji człowieka, było darem otrzymywanym w Jezusie Chrystusie eucharystycznym. Dlatego Eucharystia jawi się jako źródło życia człowieka, a w szczególności chrześcijanina.

Eucharystia podtrzymuje życie ochrzczonych i stanowi rację bytu dla odrodzonych w Chrystusie, karmiąc ich nieustannie nowym życiem Zbawiciela. Życie w komunii z Chrystusem uzdalnia do pokoju i miłości, dlatego autor *Didache* zabrania gromadzenia się na Eucharystii tym, którzy się Chrystusowym darem nie kierują i pozostają w konflikcie z innymi⁴⁵.

⁴³ Całość hymnu znajduje się w Marek Starowieyski, ed., „Nauka (Didachè) Dwunastu Apostołów IX–X,” in *Pierwsi świadkowie*, trans. Anna Świderkówna, Ojcowie Żywi 8 (Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1988), 45–48.

⁴⁴ Starowieyski, „Nauka (Didachè) Dwunastu Apostołów IX–X, 45–48”.

⁴⁵ „W dzień Pański zgromadzajcie się, łamcie chleb i czyńcie dziękczynienia, wypowiadawszy się pierwaj z grzechów swoich, ażeby czysta była ofiara wasza. A żaden, który żyje w nieporozumieniu z swym towarzyszem, niech się z wami nie gromadzi, dopóki się nie pojednają, ażeby się nie splamiła ofiara wasza” (Starowieyski, „Nauka [Didachè] Dwunastu Apostołów XIV, 1–2,” 50).

Gesty liturgiczne były głęboko zakorzenione w świadomości wyznawców Chrystusa, którzy niejako odruchowo kojarzyli swoje aktualne doświadczenia cierpień wynikających z prześladowania Kościoła z liturgicznym uobecnieniem ofiary Chrystusa. Opisy męczeństw często przywołują sceny, kiedy to skazani chrześcijanie modlili się przed oddaniem życia z rękami rozłożonymi jak ramiona krzyża. Wyrażali ducha ofiary w jedności z ukrzyżowanym Panem, jak to przeżywano na każdej Eucharystii, również wyrażając to gestem wyciągniętych ramion, jeśli tylko nie były one związane. Biskup Terragony Fruktuoz, który został skazany na spalenie wraz z dwoma diakonami – Auguriuszem i Eulogiuszem, w taki sposób oddawał swoje życie w płomieniach:

Gdy spłonęły im sznury, którymi mieli skrępowane ręce, wtedy Fruktuoz pamiętając o modlitwie Pańskiej, zgodnie ze swym codziennym zwyczajem, ufny w zmartwychwstanie, z radością padł na kolana i przyjmując pozycję znaku zwycięstwa Pana [krzyża], modlił się do Niego⁴⁶.

Niektórzy, jak podają pewne opracowania⁴⁷, mieli łaskę oddać życie w czasie Eucharystii, kiedy mogli jeszcze ściślej i dosłownie jednoczyć się z ofiarą Chrystusa, a niektórzy, jak św. Melania, mieli możliwość odchodzić z tego świata, słysząc nawet głos kapłana wypowiadającego modlitwy kanonu, co istotnie pomagało im w przejściu z tego świata i radosnym spotkaniu z Chrystusem w tajemnicy śmierci.

Wymownym gestem był pocałunek pokoju (*osculum pacis*) przekazywany przed ofiarą z życia jako znak miłości wzajemnej w Chrystusie. „Tak więc chrześcijanie podnieśli się i o własnych siłach przeszli tam, dokąd żądał lud. Wcześniej jeszcze ucałowali się nawzajem, aby tym uroczystym pocałunkiem pokoju przypieczętować swoje męczeństwo”⁴⁸.

Chrześcijanie byli tak przeniknięci znaczeniem sprawowanej Eucharystii, że w sytuacjach granicznych spontanicznie ujawniali najgłębsze odczucia i gesty wyrażające ich rozumienie życia, zbawienia, relacji, miłości, wierności i czystości. Szczególne znaczenie miała Eucharystia jako wyjątkowe źródło komunii i pojednania, pokoju Chrystusa, co nadal stanowi istotną cechę duchowości eucharystycznej⁴⁹. Była ona lekarstwem na odstępstwa i podtrzymywała

⁴⁶ Wipszycka and Starowieyski, „Akta świętych męczenników biskupa Fruktuoza i diakonów Auguriusza i Eulogiusza 4,” 304.

⁴⁷ Por. Braso, *Liturgy and Spirituality*, 34–35.

⁴⁸ Ewa Wipszycka and Marek Starowieyski, eds., „Męczeństwo Perpetuy i Felicyty 21,” in *Męczennicy, Ojcowie Żywi 9* (Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1991), 268.

⁴⁹ Por. np. Migut, „Duchowość eucharystyczna jako duchowość komunii,” 86–89; Pierskała, „Duchowość eucharystyczna,” 161–62.

wierność Chrystusowi, a przede wszystkim była miejscem doświadczenia komunii w Chrystusie, czego wymowny symbol stanowił liturgiczny znak pokoju wyrażany pocałunkiem.

W ramach widzialnych przejawów wrażliwości liturgicznej trzeba wspomnieć wizerunki w katakumbach, które przedstawiają motywy eucharystyczne, ale i chrzcielne, ukazujące braterską wspólnotę miłości w sferze zbawionych. Liturgiczny akcent można stwierdzić w obyczaju umieszczania relikwii męczenników w ołtarzu. Oznaczał on jedność między ofiarą Chrystusa i ofiarą męczennika, które spotykają się w liturgii eucharystycznej⁵⁰, ale także komunie świętych⁵¹. Ten znak przypomina, że istotą chrześcijańskiego życia jest całkowite oddanie i miłość Chrystusa obecnego i żyjącego w człowieku, a w sposób szczególny objawiającego się w życiu i czynach męczennika, w pełnej ofercie miłości i komunii Kościoła. Eucharystia była rozumiana jako misterium uobecniające naturę chrześcijaństwa i ożywiające go, jak zaczyn konstituujący i formujący ludzką kondycję ochrzczonych. Z tych faktów i ich świadomości tworzył się sposób życia uczniów Chrystusa, czyli duchowość zakorzeniona w liturgii.

Oprócz świadectw życia chrześcijan mamy też wielki dział świadectw pisanych, reprezentujących oficjalne nauczanie Kościoła pierwszych wieków. Problematyka wpływu liturgii na życie stanowiła główny wątek katechez, homilii i mów ówczesnych pasterzy Kościoła. Zakres ten jednak wychodzi poza obszar niniejszego opracowania, które skupia się przede wszystkim na testimoniach męczenników i prowadzi do poniższej konkluzji.

Wnioski

Pierwsze wieki chrześcijaństwa odznaczają się spójnością życia liturgicznego i codziennej egzystencji. Życie chrześcijańskie koncentrowało się wokół katechumenatu i Eucharystii, nawiązywało do motywów inicjacji chrześcijańskiej i braterskiej *agape* w Chrystusie. Pomimo prześladowań w początkowym okresie chrześcijaństwa, duchowość nabierała specyficznych rysów chrystologicznych i eklezjalnych, które jednoznacznie odzwierciedlały doświadczenie misterium liturgii. Dla pierwszych chrześcijan liturgia stała się naturalną szkołą duchowości, a duchowość chrzcielna i eucharystocentryczna – zasadniczą duchowością

⁵⁰ Por. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, 253–54; Bogusław Nadolski, *Eucharystia*, vol. 4 of *Liturgika* (Poznań: Pallottinum, 1992), 117.

⁵¹ Por. Joseph Ratzinger, *Duch liturgii*, trans. Eliza Pieciul (Poznań: Klub Książki Katolickiej, 2002), 71.

uczniów Chrystusa. Podjęte studium jest uzasadnione tym bardziej, że to właśnie do tego okresu sięgnęli pionierzy ruchu liturgicznego, szukając inspiracji do duchowej odnowy Kościoła, a Sobór Watykański II skorzystał z tych propozycji, promując liturgię jako „źródło i szczyt” chrześcijańskiego życia. Lektura świadectw Kościoła antycznego pozwala zrozumieć szczegóły tego wpływu liturgii na relację z Bogiem i etykę chrześcijan. Możemy w nich rozpoznać istotne symptomy duchowości liturgicznej. Tym bardziej jest to celowe przy badaniu okresu, w którym to pojęcie nie funkcjonowało w świadomości Kościoła, natomiast rodziła się rzeczywistość jednoznacznego wyznawania wiary w duchu liturgicznego doświadczenia.

Słowa, gesty, postawy wyrastające z liturgicznej celebracji potwierdzały usposobienie serca kształtowane przez spotkanie z Chrystusem w sakramentach zarówno w stosunku do Boga, jak i do bliźniego. Symptomy duchowości liturgicznej okazują się pełnić funkcję źródła i istoty, swoistego *arche* duchowości, której kanony zostały ustalone pod wpływem uczestnictwa w celebracji sakramentów, głównie chrztu i Eucharystii. Analizowany materiał pozwala na wyszczególnienie takich cech duchowości, jak: świadome uczestnictwo w paschalnym misterium Chrystusa, kapłańska ofiarność, włącznie z gotowością oddania życia, pamięć wstawiennicza, chrystocentryzm, eschatologiczna wizja Kościoła, komunია z Chrystusem i Kościołem, włącznie ze świętymi w niebie (męczennicy), dziękczynienie, otwarte wyznawanie wiary i przyjmowanie okoliczności jako przejaw Bożej woli. Sięgnięcie do autentycznych świadectw braci i sióstr w wierze okazuje się być szczególnie motywującym światłem, inspiracją i umocnieniem w życiu wiarą, nie wspominając już o realnym orędownictwie pierwszych świętych Kościoła.

Bibliografia

- Artuso, Lorenzo. *Liturgia e spiritualità: Profilo storico*. Padova: EMP, 2002.
- Augé, Matias. *Spiritualità liturgica*. Milano: San Paolo, 1998.
- Bartocha, Waldemar. „Liturgia w relacji do duchowości i mistyki chrześcijańskiej.” *Studia Ełckie*, no. 23 (2021): 305–26. <https://doi.org/10.32090/SE.230315>.
- Benedykt XVI. Adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis*. 2007.
- Boubée, Józef. „Przed Kongresem Eucharystycznym w Kartaginie. Św. Cyprjan, biskup kartagiński.” *Niedziela*, no. 7 (1930): 29–31.
- Boubée, Józef. „Słowo wstępne.” In *O śmiertelności* (De mortalitate), Św. Cyprian. Kraków: Ultra Montes, 2020.
- Braso, Gabriel M. *Liturgy and Spirituality*. Translated by Leonard J. Doyle. Collegeville, MN, 1960.

- Cervera, Jesus Castellano. "Liturgia e Spiritualità." In *Liturgia fondamentale*. Vol. 2 of *Scientia liturgica*, edited by Anscar J. Chupungco, 63–82. Casale Monferrato: Piemme, 1998.
- Chmielewski, Marek. "Posoborowe koncepcje teologii duchowości." *Roczniki Teologiczne* 43, no. 5 (1996): 21–37.
- Czerwik, Stanisław. "Modlitwa eucharystyczna." In *Msza święta*, edited by Wacław Świerżawski. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, 2012.
- Dekkers, Eligius. "Liturgie et vie spirituelle aux premiers siècles." *La Maison-Dieu* 69 (1962): 29–38.
- Duggan, Robert D. "Liturgical Spirituality and Liturgical Reform." *Spiritual Life* 27, no. 1 (1981): 46–53.
- Euzebiusz z Cezarei. "Ajdesios – Teodozja." In *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, Cezarei, Euzebiusz z, translated by Arkadiusz Lisiecki, 501–2. Pisma Ojców Kościoła. Poznań: Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka, 1924.
- Euzebiusz z Cezarei. *Historia Kościoła: O męczennikach palestyńskich*. Translated by Arkadiusz Lisiecki. Warszawa: Fronda, 2022.
- Fagerberg, David W. *Liturgical Mysticism*. Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2019.
- Feingold, Lawrence. *The Eucharist: Mystery of Presence, Sacrifice, and Communion*. Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2020.
- Franciszek. List apostolski *Desiderio desideravi*. 2022.
- Głowacki, Zbigniew. "Duchowość eucharystyczna." *Roczniki Teologiczne* 65, no. 8 (2018): 27–38. <https://doi.org/10.18290/rt.2018.65.8-2>.
- Irwin, Kevin W. *Liturgy, Prayer, and Spirituality*. New York: Paulist Press, 1984.
- Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*. 2003.
- Jan Paweł II. Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*. 2003.
- Krusch, Bruno, ed. "Conversio et passio Afrae." In *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot*. Vol. 3 of *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum rerum Merovingicarum*, 41–64. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1886. Accessed March 17, 2024. [https://www.dmgh.de/mgh_ss_rer_merov_3/index.htm#page/\(III\)/mode/1up](https://www.dmgh.de/mgh_ss_rer_merov_3/index.htm#page/(III)/mode/1up).
- Kunzler, Michael. *Liturgia Kościoła*. Translated by Lucjan Balter. Poznań: Pallottinum, 1999.
- Le Guillou, Marie-Joseph. "Liturgie et vie spirituelle dans les Eglises d'Orient." *La Maison-Dieu* 72 (1962): 85–98.
- Matwiejuk, Kazimierz. "Epikleza w modlitwach eucharystycznych." In *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego*, edited by Helmut Jan Sobeczko, 147–65. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2005.
- Migut, Bogusław. "Duchowość eucharystyczna jako duchowość komunii." *Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne* 59, no. 3 (2012): 81–90.
- Migut, Bogusław. "Eklezjotwórczy charakter Eucharystii jako ofiary." *Seminare* 23 (2006): 11–28.
- Migut, Bogusław. "Eucharistic Dimension of Christian Spirituality." *Questions Liturgiques* 103, nos. 1–2 (2023): 75–89. <https://doi.org/10.2143/QL.103.1.3291655>.
- Migut, Bogusław. *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007.
- Mohlberg, Leo Cunibert, Leo Eizenhöfer, and Peter Siffrin, eds. *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80])*. 2nd ed. *Rerum Ecclesiasticarum Documenta*. Series Major. Fontes 1. Rome: Herder, 1966.
- Mszal rzymski dla diecezji polskich*. Poznań: Pallottinum, 1986.

- Nadolski, Bogusław. "Duchowość Liturgii godzin." In *Mirabile laudis canticum. Liturgia Godzin: Dzieje i teologia*, edited by Helmut Jan Sobeczko, 191–200. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego, 2008.
- Nadolski, Bogusław. *Eucharystia*. Vol. 4 of *Liturgika*. Poznań: Pallottinum, 1992.
- Nadolski, Bogusław. "Eucharystyczna modlitwa." In *Leksykon liturgii*, edited by Bogusław Nadolski, 430–46. Poznań: Pallottinum, 2006.
- Neunheuser, Burghardt. "Spiritualité liturgique." In *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, edited by Domenico Sartore, Achille M. Triacca, and Henri Delhougne, 2:416–17. Turnhout: Brepols, 2002.
- Pierskała, Rudolf. "Duchowość eucharystyczna." In *Liturgia culmen et fons vitae missionisque Ecclesiae*, edited by Ireneusz Celary, 151–65. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2023.
- Pius XII. Encyklika *Mediator Dei*. 1947.
- Prétot, Patrick. "Benchmarks for a History of Liturgical Formation." *Studia Liturgica* 46, nos. 1–2 (2016): 14–38. <https://doi.org/10.1177/00393207160461203>.
- Ratzinger, Joseph. "Chrześcijańska wiara jako ruch pokoju." In *Eucharystia – Bóg blisko nas*, Ratzinger, Joseph, edited by Stephan Otto Horn and Vinzenz Pfnür, translated by Monika Rodkiewicz, 134–35. Kraków: Wydawnictwo M, 2005.
- Ratzinger, Joseph. *Duch liturgii*. Translated by Eliza Pieciul. Poznań: Klub Książki Katolickiej, 2002.
- Ratzinger, Joseph. *Święto wiary: O teologii mszy świętej*. 2nd ed. Kraków: Salwator, 2021.
- Ratzinger, Joseph. *Teologia liturgii: Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*. Edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka. Translated by Wiesław Szymona. Opera Omnia 11. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- Savart, Claude. "Vie spirituelle et liturgie au 19e siècle." *La Maison-Dieu* 69 (1962): 67–77.
- Sielepin, Adelajda. *Chrystus pośród was – nadzieja chwały: Eschatologiczna chwała zbawionych w sakramentach chrześcijańskiego wtajemniczenia*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne, 1996.
- Sielepin, Adelajda. "Duchowość liturgiczna – ukryty postulat Vaticanum II." *Roczniki Teologiczne* 68, no. 5 (2021): 35–53. <https://doi.org/10.18290/rt.21685-2>.
- Sielepin, Adelajda. *Między „źródłem” a „szczytem”: Szkice z duchowości liturgicznej*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2004.
- Sielepin, Adelajda. *Rola Ducha Świętego w kształtowaniu nowego człowieka: Studium liturgiczno-teologiczne tekstów Mszału Pawła VI*. Kraków: Unum, 2008.
- Słomka, Jan. *Historia duchowości: Czas Ojców Kościoła*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2017.
- Starowieyski, Marek, ed. "Nauka (Didachè) Dwunastu Apostołów." In *Pierwsi świadkowie*, translated by Anna Świderkówna, 39–52. Ojcowie Żywi 8. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1988.
- Św. Cyprian z Kartaginy. *O śmiertelności*. Accessed January 28, 2024. https://www.ultramontes.pl/cyprian_o_smiertelnosci.htm.
- Św. Ignacy z Antiochii. "Do Kościoła w Efezie." In *Pierwsi świadkowie*, edited by Marek Starowieyski, translated by Anna Świderkówna, 132–43. Ojcowie Żywi 8. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1988.

- Św. Ignacy z Antiochii. "Do Kościoła w Rzymie." In *Pierwsi świadkowie*, edited by Marek Starowieyski, translated by Anna Świderkówna, 156–62. Ojcowie Żywi 8. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1988.
- Św. Ignacy z Antiochii. "Do Polikarpa." In *Pierwsi świadkowie*, edited by Marek Starowieyski, translated by Anna Świderkówna, 176–81. Ojcowie Żywi 8. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1988.
- Świerżawski, Wacław. *Mistrz, gdzie mieszkasz?: Człowiek istota mistyczna*. Sandomierz: Hodie, 1994.
- Świerżawski, Wacław, ed. *Msza święta*. 2nd ed. Mysterium Christi 3. Zawichost: Ośrodek Formacji Liturgicznej; Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, 2012.
- Vandenbroucke, François. "Liturgie et piété personnelle. Les prodromes de leur tension à la fin du Moyen-Âge." *La Maison-Dieu* 69 (1962): 56–66.
- Wipszycka, Ewa, and Marek Starowieyski, eds. "Akta prokonsularne św. Cypriana." In *Męczennicy*, 394–99. Ojcowie Żywi 9. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1991.
- Wipszycka, Ewa, and Marek Starowieyski, eds. "Akta świętych męczenników biskupa Fruktoza i diakonów Auguriusza i Eulogiusza." In *Męczennicy*, 299–306. Ojcowie Żywi 9. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1991.
- Wipszycka, Ewa, and Marek Starowieyski, eds. "Męczeństwo Fileasza biskupa Tmuis." In *Męczennicy*, 400–413. Ojcowie Żywi 9. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1991.
- Wipszycka, Ewa, and Marek Starowieyski, eds. "Męczeństwo Perpetuy i Felicyty." In *Męczennicy*, 244–68. Ojcowie Żywi 9. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1991.
- Wipszycka, Ewa, and Marek Starowieyski, eds. "Męczeństwo św. Polikarpa." In *Męczennicy*, 186–202. Ojcowie Żywi 9. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1991.
- Żądło, Andrzej. "Liturgia szczytem i źródłem modlitwy uczniów Chrystusa w Kościele starożytnym." *Teologia i Człowiek* 53, no. 1 (2021): 135–56. <https://doi.org/10.12775/ticz.2021.007>.

ADELAJDA SIELEPIN CHR (PROF. DR HAB.) – jadwizanka, profesor nauk teologicznych, liturgistka. Autorka publikacji z dziedziny teologii liturgicznej, chrześcijańskiej inicjacji, formacji liturgicznej, pneumatologii i eschatologii liturgicznej. Uczestniczy w formacji dorosłych w katechumenacie i formacji osób konsekrowanych. Jest kierownikiem sekcji Teologii Życia Konsekrowanego w Polskim Towarzystwie Teologicznym.

Jerzy Adamczyk

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
ksjerzyad@wp.pl
ORCID: 0000-0003-1415-7378

Wymagania prawne dotyczące budowy kościołów: zezwolenie biskupa diecezjalnego (kan. 1215 Kodeksu Prawa Kanonicznego)

Legal Requirements for the Construction of Churches:
Consent of the Diocesan Bishop
(Canon 1215 of the Code of Canon Law)

ABSTRACT: The subject of this article is the consent of the diocesan bishop to build a new church. In the first paragraph the canonical definition of a church is analyzed in the light of canon 1214. The evolution of the term “church” used to represent a sacred building is shown against the current canonical definition of “church” and its three essential elements. The second paragraph deals with the need for permission from the diocesan bishop to build a new church, which can only be granted by the diocesan bishop and those equivalent to him by law. The consent of the diocesan bishop, necessary for the legality of church construction, must be written, express and prior. The third paragraph was devoted to the conditions for issuing the church building consent: it can only be given after the diocesan bishop, having heard the opinion of the presbyteral council and the rectors of the neighboring churches, judges that the new church can serve the good of the faithful and that there will be no shortage of funds necessary to build the church and perform divine worship. The author of the article concludes that the conditions that the legislator imposes on the bishop before granting the church building permit are intended to prevent arbitrary and erroneous decisions, as well as to ensure that the church that is to be built will truly meet the needs of the faithful and the pastoral ministry.

KEYWORDS: Church, chapel, diocesan bishop, consultation, presbyteral council, church building permit, rector, parish priest, construction

ABSTRAKT: Przedmiotem artykułu jest zagadnienie dotyczące zezwolenia biskupa diecezjalnego na budowę nowego kościoła. W paragrafie pierwszym dokonano analizy kanonicznej definicji kościoła z kan. 1214. Ukazano ewolucję pojęcia „kościół” używanego na przedstawienie budynku sakralnego. Podano aktualną, kanoniczną definicję

„kościola” oraz trzy istotne elementy tego określenia. W paragrafie drugim zajęto się koniecznością zgody biskupa diecezjalnego na budowę nowego kościoła. Zezwolenia na budowę kościoła może udzielić wyłącznie biskup diecezjalny i ordynariusze z nim zrównani. Zgoda biskupa diecezjalnego, konieczna do legalności budowy kościoła, musi być: pisemna, wyraźna i uprzednia. Trzeci paragraf został poświęcony warunkom wydania zezwolenia na budowę kościoła. Biskup diecezjalny nie powinien udzielać zezwolenia, jeśli, po wysłuchaniu zdania rady kapłańskiej i rektorów sąsiednich kościołów, nie uzna, że nowy kościół może służyć dobru wiernych i że nie zabraknie środków koniecznych na wybudowanie kościoła i sprawowanie kultu Bożego. Autor artykułu stwierdza, iż warunki, jakie prawodawca stawia biskupowi przed wydaniem decyzji o budowie nowego kościoła, mają zapobiegać arbitralnym postanowieniom i uchronić przed decyzjami błędnymi, a także sprawić, że wybudowany kościół będzie rzeczywiście potrzebny i będzie owocnie służył duszpasterstwu.

SŁOWA KLUCZOWE: kościół, kaplica, biskup diecezjalny, konsultacja, rada kapłańska, zezwolenie, rektor, proboszcz, budowa

Wstęp

Chrystus przez swoje misterium paschalne stał się prawdziwą i doskonałą świątynią Nowego Przymierza i zgromadził lud święty, który zebrany w jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego, jest Kościołem, tzn. świątynią Boga, zbudowaną z żywych kamieni, gdzie Ojciec odbiera cześć w Duchu i prawdzie. Trafnie więc od dawna nazywa się „kościół” także budynek, w którym gromadzi się wspólnota chrześcijańska, aby słuchać słowa Bożego, wspólnie się modlić, przyjmować sakramenty oraz sprawować Eucharystię. Jako widzialna budowla dom ten jest szczególnym znakiem Kościoła pielgrzymującego na ziemi i obrazem Kościoła w niebie¹.

Kościół jako budynek przeznaczony wyłącznie i na stałe do gromadzenia się ludu Bożego i sprawowania liturgii należy poświęcić Bogu poprzez uroczysty obrzęd. Najpierw jednak należy kościół wybudować zgodnie z tym, czego wymaga jego natura, czyli powinien być on przystosowany do sprawowania świętych obrzędów, odznaczać się szlachetnym pięknem, bez przepychu, by przez to stał się prawdziwym symbolem i znakiem rzeczywistości nadprzyrodzonej².

Zaplanowanie, lokalizacja i budowa kościoła jest sprawą bardzo odpowiedzialną, wymaga wielkiej roztropności i konsultacji z przewidzianymi przez prawo gremiami i osobami. Za powyższe kwestie odpowiedzialny jest biskup

¹ Por. *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, Wydanie wzorcowe (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2001), nr I, 1–2.

² Por. *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, nr I, 3.

diecezjalny, od którego prawodawca kodeksowy wymaga wyraźnego zezwolenia wydanego na piśmie³.

Powstają zatem pytania: Jaka jest kanoniczna definicja kościoła i jakie są jej elementy? Dlaczego do budowy nowego kościoła czy przekształcenia budynku świeckiego na kościół potrzebna jest zgoda biskupa diecezjalnego? Jakie byłyby skutki prawne wybudowania kościoła bez zgody biskupa? Jakie warunki stawia prawodawca biskupowi, aby ten legalnie wydał wspomnianą zgodę?

Problematyce podjętej w niniejszym artykule nie poświęcono dotychczas większej uwagi. Zajmował się tym zagadnieniem Péter Erdő, który opublikował dwa artykuły, i częściowo Mario Mosconi, który wydał jeden artykuł. Pozycje te umieszczono w bibliografii. Inni autorzy traktują te kwestie w wielkim skrócie. Na gruncie polskim nikt nie podejmował wprost powyższej problematyki.

Kanoniczna definicja kościoła

Nazwa „kościół” (łac. *ecclesia*) została w pierwszych wiekach chrześcijaństwa przyjęta najpierw na oznaczenie wspólnoty wiernych, a następnie także miejsca, w którym gromadzą się wierni, aby słuchać słowa Bożego, sprawować Eucharystię i przyjmować sakramenty. Nazwę tę wprowadzono między I a IV w. celem odróżnienia miejsca gromadzenia się chrześcijan od pogańskiej i izraelskiej nazwy *templum* (świątynia). W następnych wiekach określenie *ecclesia* weszło do powszechnego użytku⁴.

³ *Codex Iuris Canonici: Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1989), kan. 1215 § 1; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski (Poznań: Pallottinum, 2022) (dalej: KPK).

⁴ Józef Krukowski, „Miejsca i czasy święte,” in *Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, vol. 3.2 of *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, ed. Józef Krukowski (Poznań: Pallottinum, 2011), 434–35. Prawdziwe terminy techniczne określające kościół jako budynek pojawiają się dopiero w III w., kiedy to chrześcijanie zaczęli spotykać się w domach przeznaczonych dla różnych działań wspólnoty, a przede wszystkim dla liturgii eucharystycznej. Na początku chrześcijanie odbywali spotkania w zwyczajnych domach. Ale już przed erą Konstantyna, tu i ówdzie, a zwłaszcza za panowania Galiena (253–68), budowano prawdziwe kościoły, czasem, jak się wydaje, dość duże i ważne. Jeśli prawdziwe terminy techniczne na określenie kościoła pojawiają się dość późno, to nie tylko z powodu konkretnych okoliczności, częściowo uwarunkowanych prześladowaniami, ale także z powodu czynników duchowych. Pierwszy tekst, w którym w języku łacińskim używa się w sposób dość naturalny – jako technicznego terminu – słowa *ecclesia* na oznaczenie budynku, to fragment z *Historia Augusta* Flawiusa Vopiscusa z Syracuz o życiu cesarza Aureliana, gdzie autor cytuje następujące słowa Aureliana: „Miror vos, patres sancti, tamdiu de aperiendis

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w kan. 1214 podaje kanoniczną definicję kościoła: „Nazwa kościoł oznacza budowlę świętą przeznaczoną do sprawowania kultu Bożego, do której wierni mają prawo wstępu w celu wykonywania w niej kultu, zwłaszcza publicznego” („*Ecclesiae nomine intellegitur aedes sacra divino cultui destinata, ad quam fidelibus ius est adeundi ad divinum cultum praesertim publice exercendum*”). Ta, zmodyfikowana nieco w stosunku do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.⁵, definicja wyróżnia w pojęciu „kościoła” trzy istotne elementy: materialny – budowlę; formalny – przeznaczenie budynku do kultu; oraz funkcjonalny – służbę wszystkim wiernym. Podkreślenie tego trzeciego elementu – odróżniającego kościół od kaplicy – sprawiło, że nowe pojęcie kościoła zostało nieco poszerzone, a w rezultacie obejmuje ono te miejsca święte, które dawne prawo określało dwiema różnymi nazwami, a mianowicie „kościołem” i „kaplicą publiczną”. Dotychczasowa kaplica publiczna, która według KPK/17 miała być również dostępna dla wszystkich wiernych⁶, stała się więc w nowym prawie automatycznie kościołem⁷.

Tak zatem istnieją trzy niezbędne warunki prawne, które muszą być spełnione jednocześnie, aby można mówić o kościele: a) budynek sakralny, b) jego przeznaczenie dla kultu Bożego, c) prawo wiernych do wstępu w celu wykonywania w niej kultu, zwłaszcza publicznego. Jeśli brakuje choćby jednego z tych trzech warunków, to dana budowla nie jest kanonicznie kościołem. Jest albo kaplicą (oratorium), kaplicą prywatną lub inną strukturą, którą w języku potocznym ludzie nazywają kościołem⁸.

Sibyllinis dubitasse Libris, proinde quasi in Christianorum ecclesia, non in templo deorum omnium tractaretis” („Jestem zdumiony, święci ojcowie, że tak długo wahaliście się nad kwestią otwarcia ksiąg Sibillii, tak jakbyście debatowali w chrześcijańskim kościele [*ecclesia*], a nie w świątyni wszystkich bogów”). Jeśli założymy, że korzystanie z terminu *ecclesia* sięga Vopiscusa, a nie Aureliana, to okaże się, że w 330 r. w Syrakuzach pojęcie *ecclesia* kościół-budynek było tak powszechne, że poganin mógł zapożyczyć to słowo od chrześcijan, podkreślając różnicę między świątynią pogańską (*templum*), a kościołem chrześcijańskim (*ecclesia*). Christine Mohrmann, “Les dénominations de l’église en tant qu’Édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens,” *Revue des sciences religieuses* 36 (1962), 155–57, 159–60.

⁵ *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1917), can. 1161 (dalej: KPK/17).

⁶ KPK/17, can. 1188 § 2, nr 2.

⁷ Józef Bakalarz, “Miejsca i czasy święte,” in *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, ed. Piotr Hemperek, vol. 3 (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1986), 385.

⁸ Paweł Malecha, “La riduzione di una chiesa a uso profano non sordido alla luce della normativa canonica vigente e delle sfide della Chiesa di oggi,” *JusOnline*, no. 3 (2018), 177, accessed November 22, 2020, <https://jusvitaepensiero.mediabiblos.it/news/allegati/Malecha%20-%20Jusonline%203-2018.pdf>.

Określenie „budynek” (*aedes*) nie stwarza żadnych trudności interpretacyjnych i wskazuje jedynie na konstrukcję architektoniczną przeznaczoną do użytku mieszkalnego lub innego użytku publicznego lub prywatnego. Należy zauważyć, że budynek jest konstrukcją materialną, o stabilnym charakterze, która jest przymocowana do podłoża; dlatego też nie jest to konstrukcja ruchoma, jak maszyna poruszająca się po ulicy, statek na morzu czy latający samolot⁹.

Prawodawca pod nazwą „kościół” rozumie ponadto budynek sakralny. W kan. 1214 nie jest to więc zwykła budowla, lecz budynek święty (sakralny). Innymi słowy, nie każdy budynek może być kościołem, ale tylko ten, który jest święty, czyli jawi się jako coś innego niż *profanum*, jest przeciwieństwem *profanum*. Wynika z tego, że budynek święty należy do ludu Bożego, wśród którego Pan jest obecny. Jego ściany, dach, plan są na usługach zgromadzenia; rzeczywiście można powiedzieć, że jego ściany tworzą – i to nie tylko materialnie – zgromadzenie chrześcijańskie, ponieważ oddzielają je od tego, co jest *profanum*. Budynek święty wskazuje więc na konstrukcję materialną, o stabilnym charakterze, która jest święta, ponieważ w niej wierni gromadzą się w imię Pana¹⁰.

Kościół jest budowlą przeznaczoną dla kultu Bożego przez poświęcenie czy błogosławieństwo, z wyłączeniem celów świeckich. Aby budynek święty był kościołem, nie może być przeznaczony do jakiegokolwiek kultu, ale tylko do kultu Bożego, który uznaje transcendencję Boga, a zatem należyte poddanie się Jego woli. Naturalnie katolicyzm widzi ową transcendencję w jedynym prawdziwym Bogu w trzech równych i odrębnych Osobach. Kościół pełni swoją misję przez liturgię i inną działalność, a przez to oddaje chwałę Bogu i uświęca ludzi. Należy również zaznaczyć, że w przypadku kościoła idzie o katolicki kult Boży, a nie o jakikolwiek chrześcijański kult Boży czy kult jakiegokolwiek innej religii. Katolicki kult Boży może być publiczny lub prywatny¹¹.

Wreszcie trzeci warunek kanoniczny dla budynku, aby był kościołem, to prawo wiernych wstępu do niego w celu wykonywania w nim kultu, zwłaszcza publicznego. Prawo to należy do wszystkich wiernych, bez różnicy, i odróżnia kościół¹² od oratorium¹³ i kaplicy prywatnej¹⁴. W rzeczywistości właściwe i wyróżniające się kryterium tych budynków odnosi się do wiernych, którzy mają prawo do korzystania z nich. Omówiony element definicji kościoła – prawo wiernych wstępu do niego w celu wykonywania w nim kultu, zwłaszcza

⁹ Malecha, 178.

¹⁰ Malecha, 178–79.

¹¹ Malecha, 179.

¹² KPK, kan. 1214.

¹³ KPK, kan. 1223.

¹⁴ KPK, kan. 1226.

publicznego – jest dla niego charakterystyczny i odróżnia go przede wszystkim od kaplic. Jeśli to prawo przysługuje wszystkim wiernym bez różnicy, to mamy wtedy do czynienia z kościołem; jeśli przysługuje ono określonej wspólnocie lub grupie wiernych, to jest to kaplica; wreszcie, jeśli dotyczy jednej lub kilku określonych osób lub rodziny, to wtenczas jest to kaplica prywatna. Podsumowując, jeśli chodzi o kościoły, należy zaznaczyć, że wierni mają prawo wstępu do nich zarówno dla celów kultu publicznego, jak i prywatnego¹⁵.

Konieczność zgody biskupa diecezjalnego na budowę kościoła

Gdy chodzi o powstanie kościoła to można brać pod uwagę różne sytuacje. Może chodzić zarówno o budowę od podstaw kościoła, jak i wykorzystanie istniejącego budynku jako kościoła. W związku z tym należy zauważyć, że biorąc pod uwagę wykorzystanie istniejącego budynku jako kościoła, mogą zaistnieć dwie sytuacje. Pierwsza sytuacja dotyczy budynku, który wcześniej był kościołem, ale z różnych powodów stracił swoje przeznaczenie dla kultu publicznego i rzeczywiście stracił sakralność. Chodzi np. o kościoły w krajach, gdzie przez dziesiątki lat zabierano budynki kultu prawowitym właścicielom, jak to miało miejsce w krajach Europy Wschodniej. Powszechnie wiadomo, że w tych krajach Kościół był ofiarą prześladowań i z tego powodu w niektórych z nich, jak na przykład w Związku Radzieckim, wiele budynków kultu zostało przekształconych w muzea, kina, teatry, sklepy, magazyny itp. Oprócz tych przypadków istnieją kościoły przeznaczone przez biskupa diecezjalnego do użytku świeckiego, ale nie niewłaściwego, które teraz, z różnych powodów, chce się ponownie otworzyć dla kultu Bożego. Druga sytuacja dotyczy budynków, które nigdy nie były kościołami. Chodzi o oratorium lub prywatną kaplicę, którą chce się legalnie przekształcić w kościół, albo o budynek, który jest przeznaczony do użytku świeckiego (np. sala gimnastyczna lub inna sala)

¹⁵ Malecha, "La riduzione di una chiesa," 180; zob. Tadeusz Pawluk, "Miejsca święte w świetle Kodeksu Jana Pawła II," *Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej* 41, nos. 1–2 (1986), 29–30. Kościół jest budynkiem publicznym. Jest to właściwość kościołów, do których – w przeciwieństwie do kaplic i prywatnych oratoriów – mogą wejść wszyscy wierni, aby uczestniczyć w kultie liturgicznym. Kościół (budynek) ma w rzeczywistości istotny wpływ na życie liturgiczne Kościoła (wspólnoty). Wpływ ten jest trwały, ponieważ po wybudowaniu kościoła musi być on jak najszybciej poświęcony lub przynajmniej pobłogosławiony. Péter Erdő, "I presupposti giuridici della costruzione delle chiese: il permesso del vescovo," *Folia Canonica* 13–14 (2010–2011), 188.

i zamierza się go zakupić dla kultu Bożego, czyli przekształcić w kościół. Należy zauważyć, że przypadki adaptacji istniejącego budynku są bardzo rzadkie, nawet jeśli w praktyce istnieją¹⁶. W niniejszym artykule chodzi wyłącznie o budowę nowego kościoła, od podstaw. Kan. 1215 § 1 („Nulla ecclesia aedificetur sine expresso Episcopi dioecesani consensu scriptis dato”), będący podstawowym źródłem niniejszej pracy, mówi o budowie kościoła, na którą biskup diecezjalny koniecznie musi wydać wyraźne, pisemne zezwolenie¹⁷.

Budowa nowego kościoła jest doniosłym wydarzeniem dla publicznego życia kościelnego. Stąd osąd w tej sprawie należy do biskupa diecezjalnego. Kan. 1215 § 1 postanawia zdecydowanie, że żaden kościół nie może być zbudowany bez wyraźnej i pisemnej zgody tegoż biskupa diecezjalnego¹⁸.

Zezwolenia na budowę kościoła może udzielić wyłącznie biskup diecezjalny i ordynariusze z nim zrównani¹⁹. Nie mogą zaś tego uczynić: wikariusz generalny, wikariusz biskupi czy administrator apostolski ustanowiony na określony czas, chyba że otrzymali na to specjalne zlecenie²⁰. Obowiązek uzyskania zezwolenia

¹⁶ Paweł Malecha, *Edifici di culto nella legislazione canonica e concordataria in Polonia*, Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2000), 93–94. Zezwolenie biskupa diecezjalnego jest wymagane również na przekształcenie lub przeznaczenie istniejącego budynku na funkcje kościelne. Erdő, „I presupposti giuridici della costruzione delle chiese,” 186.

¹⁷ Normy zawarte w kan. 1215 dotyczą zarówno budowy nowego kościoła, jak i kanonicznego powstania kościoła w miejscu, gdzie istnieje już oratorium lub kaplica. John M. Huels, „Sacred Places and Times: Canons and Commentary,” in *New Commentary on the Code of Canon Law*, ed. John P. Beal (New York: Paulist Press, 2000), 1429.

¹⁸ „Kiedy czy to instytuty zakonne i stowarzyszenia życia apostolskiego, czy instytucje lub inne osoby chcą wybudować kościół na terenie diecezji, muszą otrzymać pisemne zezwolenie biskupa” (Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi „Apostolorum Successores”* [22 febbraio 2004] [Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004], nr 215; tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”* [Kielce: Jedność, 2005] [dalej: AS]). W czasie rewizji KPK zasugerowano, aby decyzję biskupa o budowie kościoła nazwać „zezwoeniem” (*licitia*) zamiast „zgoda” (*consensus*). Konsultorzy preferowali słowo „zgoda”. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, “Adunatio IV a die 4 octobris 1979 habita,” *Communicationes* 12 (1980), 334; por. Mario Mosconi, “Chiesa e chiese: le norme canoniche relative alla costruzione di una nuova chiesa,” *Quaderni di diritto ecclesiale* 13, no. 3 (2000), 251.

¹⁹ KPK, kan. 1215 § 1. KPK/17 w kan. 1162, § 1 zastrzegał tę kompetencję dla ordynariusza miejsca, podczas gdy nowy Kodeks zastrzega ją jedynie dla biskupa diecezjalnego; zob. Stanisław Bista, “Przepisy prawa kanonicznego w zakresie budownictwa kościelnego,” *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 37, no. 3 (1984), 220, <https://doi.org/10.21906/rbl.1303>.

²⁰ KPK, kan. 134 § 3. Na mocy kan. 134 § 3 KPK wikariusz generalny i wikariusz biskupi mogą wyrazić zgodę na budowę kościoła jedynie na podstawie specjalnego mandatu biskupa

od biskupa diecezjalnego dotyczy wszystkich i wszelkiego rodzaju kościołów (*nulla ecclesia*) na terenie Kościoła partykularnego. Ważna modyfikacja prawna odnosi się tu jedynie do kleryckich instytutów zakonnych. Zgodnie z kan. 611, nr 3 („pro institutis clericalibus habendi ecclesiam, salvo praescripto can. 1215 § 3, et sacra ministeria peragendi, servatis de iure servandis”) zezwolenie biskupa diecezjalnego na założenie domu zakonnego jakiegoś instytutu kleryckiego zawiera w sobie prawo do posiadania kościoła oraz wykonywania świętych posług zgodnie z przepisami prawa. W ten sposób prawodawca gwarantuje kleryckiemu instytutowi zakonnemu podmiotowe uprawnienie do posiadania kościoła, które biskup ma obowiązek respektować. Jednakże uprawnienie to jest jeszcze determinowane przepisem kan. 1215 § 3, zgodnie z którym wspomniany instytut musi otrzymać od biskupa zezwolenie na budowę kościoła w ściśle określonym miejscu. Celem tego zezwolenia jest przede wszystkim zatwierdzenie „pewnego i określonego miejsca”²¹, czyli lokalizacji mającej powstać świątyni. Wszystkie inne instytuty życia konsekrowanego muszą otrzymać od biskupa diecezjalnego formalne zezwolenie na budowę kościoła według ogólnych norm prawa²².

Należy zauważyć, że zgoda na budowę musi być wyrażona i wydana na piśmie. Wynika z tego, że zgoda domniemana (milcząca lub domyślna) lub ustna musi być uznana za nieważną i niebyłą. Tak więc zgoda biskupa diecezjalnego musi być: pisemna, wyraźna i uprzednia. Gdy chodzi o promotora budowy kościoła, to ustawodawca nie ustanawia żadnych ograniczeń. W konsekwencji promotorem budowy może być każdy: jednostka, grupa wiernych, wspólnota itp.²³ Tak więc każdy, kto chce budować nowy kościół, tzn. zarówno osoba fizyczna, jak i osoba prawna, powinien uzyskać zgodę biskupa diecezji, na której terenie kościół ma być budowany²⁴. Oczywiście może się zdarzyć, że to sam biskup diecezjalny

diecezjalnego. Również administrator diecezjalny nie może udzielić takiej zgody, chyba że otrzyma specjalne upoważnienie od Stolicy Apostolskiej w przypadku, gdy sytuacja opróżnionej stolicy biskupiej ulegnie przedłużeniu w czasie. Natomiast wspomniana zgoda może być udzielona, biorąc pod uwagę kan. 134 § 3, przez wszystkich, którzy są w prawie zrównani z biskupem diecezjalnym (kan. 368, 381 § 2). Por. Malecha, *Edifici di culto nella legislazione canonica*, 94–95; Erdő, „I presupposti giuridici della costruzione delle chiese,” 186; por. Péter Erdő, „Il consenso del vescovo richiesto per la costruzione delle chiese. Osservazioni al can. 1215 CIC,” *Periodica* 101 (2012), 614.

²¹ KPK, kan. 1215 § 3; por. Huels, „Sacred Places and Times: Canons and Commentary,” 1429.

²² Bakalarz, „Miejsca i czasy święte,” 386–87; por. Malecha, *Edifici di culto nella legislazione canonica*, 98.

²³ Malecha, 95.

²⁴ „Kiedy czy to instytuty zakonne i stowarzyszenia życia apostolskiego, czy instytucje lub inne osoby chcą wybudować kościół na terenie diecezji, muszą otrzymać pisemne zezwolenie biskupa” (AS 215).

podejście inicjatywę budowy kościoła. Nawet w takich przypadkach wyraża zgodę, lecz nie na podstawie inicjatywę innych osób, ale swojej. Niezbędne warunki zgody mają również zastosowanie w tym przypadku²⁵.

Rozpoczęcie budowy kościoła bez pisemnej zgody biskupa diecezjalnego byłoby nielegalne²⁶. Zgodnie z kan. 10 KPK jedynie te ustawy należy uznać za unieważniające lub uniezdalniające, które wyraźnie postanawiają, że akt jest nieważny albo osoba niezdolna („*Irritantes aut inhabilitantes eae tantum leges habendae sunt, quibus actum esse nullum aut inhabilem esse personam expresse statuitur*”). Trzeba jednak dodać, że KPK, w stosunku do prawodawstwa świeckiego, zawiera niewielką liczbę przepisów kanonicznych mających charakter unieważniający. Kan. 1215 § 1, traktujący o zezwoleniu biskupa diecezjalnego na budowę kościoła, nie jest ustawą unieważniającą. Byłoby czymś absurdalnym, gdyby kościół wybudowany bez zezwolenia biskupa czy na podstawie zezwolenia wydanego bez zachowania przepisanej procedury, należało zburzyć. Wszystkie czynności prawne dokonane wbrew ustawom, które nie są unieważniające lub uniezdalniające, to jest te, które nie są wyraźnie usankcjonowane przez prawo jako nieważne, są nielegalne (niezgodne z prawem), ale skuteczne, ponieważ nie tracą swoich skutków prawnych. Sprawcy tych bezprawnych aktów mogą być upomniani, zganieni, a nawet ukarani przez władzę kościelną, w zależności od powagi dokonanego aktu i uporczywości sprawcy, ale nie oznacza to, że nielegalne akty prawne zostały pozbawione skuteczności prawnej. Władza kościelna stwierdza nieważność lub nieskuteczność tych aktów prawnych tylko wtedy, gdy są one sprzeczne z przepisami prawa unieważniającego czy uniezdalniającego²⁷. Tak więc istnieje zakaz budowy kościoła bez uprzedniego zezwolenia biskupa diecezjalnego oraz bez zachowania przez tego ostatniego przepisanej procedury. Stąd wzniesienie kościoła bez wypełnienia wymienionych warunków jest nielegalne, niezgodne z prawem, ale „ważne”. Stąd w niniejszym artykule, kiedy mówi się o nieważności zachowania procedury przez biskupa przed budową kościoła, ma się na myśli jedynie nielegalność wzniesienia wspomnianej budowli.

Powstaje pytanie: Dlaczego do budowy nowego kościoła czy przekształcenia budynku świeckiego na kościół potrzebna jest zgoda biskupa diecezjalnego?

²⁵ Por. Erdő, „Il consenso del vescovo richiesto per la costruzione delle chiese,” 622.

²⁶ Por. Krukowski, „Miejsca i czasy święte,” 437–38; por. Mosconi, „Chiesa e chiese: le norme canoniche relative alla costruzione di una nuova chiesa,” 251.

²⁷ Por. Alejandro W. Bunge, *Las claves del Código: El Libro I del Código de derecho canónico* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial San Benito, 2006), 72–73. Józef Bakalarz („Miejsca i czasy święte,” 387) słusznie zauważa, że forma pisemna zgody biskupa diecezjalnego na budowę kościoła wymagana jest do godziwości aktu, jest potrzebna ze względów dowodowych i ma wykluczyć wszelkie wątpliwości co do legalności budowy.

Dlatego że życie liturgiczne Kościoła lokalnego (partykularnego), a zwłaszcza sprawowanie Eucharystii, jest ściśle związane z biskupem diecezjalnym. Do jego kompetencji należy m.in. wydawanie norm w sprawach liturgicznych²⁸. Eucharystia i liturgia mają generalnie w Kościele charakter publiczny (lub w pewnym sensie oficjalny). Dlatego też władza i osobliwa teologiczna rola biskupa diecezjalnego w jego diecezji rozciąga się szczególnie na dziedzinę liturgii. Z tego faktu wynika prawo i obowiązek biskupa do określenia miejsca liturgii. W zgromadzeniu eucharystycznym lud Boży jest zapraszany do gromadzenia się pod przewodnictwem biskupa lub prezbitera zależnego od jego władzy, działającego w osobie Chrystusa²⁹. Czymś najbardziej charakterystycznym dla kościołów jest ich charakter publiczny, gdyż do nich – w przeciwieństwie do kaplic i prywatnych oratoriów – mogą wejść wszyscy wierni, aby uczestniczyć w kulcie liturgicznym. Kościół (budynek) ma w rzeczywistości istotny wpływ na życie liturgiczne Kościoła (wspólnoty). Wpływ ten jest trwały, ponieważ raz zbudowany kościół musi być jak najszybciej poświęcony lub przynajmniej pobłogosławiony. W związku z tym zasada, zgodnie z którą wydanie zezwolenia na budowę kościoła jest zadaniem i kompetencją biskupa diecezjalnego, jest szczególnie dobrze uzasadniona³⁰.

Warunki wydania zgody na budowę kościoła

Biskup diecezjalny nie może wydać zezwolenia na budowę kościoła, zanim się nie upewni, że nowy kościół jest w danym miejscu potrzebny ze względu na dobro duchowe wiernych. Wykładnikiem tego dobra są różnorodne i ważne racje duszpasterskie, przemawiające za budową nowej świątyni³¹. Drugim uwarunkowaniem wspomnianego zezwolenia jest roztropne przewidywanie biskupa co do wystarczalności tzw. uposażenia kościoła, czyli materialnej bazy dla egzystencji kościoła: jego budowy, utrzymania i konserwacji, a także dla sprawowania w nim kultu Bożego. Osąd biskupa w tej sprawie nie musi się

²⁸ KPK, kan. 838 § 4: „Ad Episcopum dioecesanum in Ecclesia sibi commissa pertinet, intra limites suae competentiae, normas de re liturgica dare, quibus omnes tenentur”.

²⁹ KPK, kan. 899 § 2. Biskup diecezjalny, w powierzonym mu Kościele partykularnym, wykonuje funkcję rządzenia w imieniu Chrystusa, a nie jako wikariusz Biskupa Rzymskiego. Erdő, „Il consenso del vescovo richiesto per la costruzione delle chiese,” 616.

³⁰ Por. Erdő, „I presupposti giuridici della costruzione delle chiese,” 187–88.

³¹ Niektórzy kanoniści uważają, że bliska obecność kościoła parafialnego od planowanej budowy nowego kościoła jest wystarczającym powodem do odmowy wydania takiego pozwolenia. Erdő, „Il consenso del vescovo richiesto per la costruzione delle chiese,” 615.

opierać na uprzednim zapewnieniu konkretnego uposażenia (np. fundacja), ale wystarcza tu jedynie roztropne przewidywanie, że ofiarność wiernych w danej okolicy umożliwi należyte funkcjonowanie nowej świątyni³².

W odniesieniu do kościołów zakonnych powyższe wymogi należy interpretować w kontekście przepisów o uprzedniej zgodzie biskupa na założenie domu zakonnego³³ oraz o pierwszorzędnej odpowiedzialności władz instytutu zakonnego za stan majątkowy własnych domów i dzieł. Wydaje się, że uposażenie kościoła wolno w tym wypadku domniemywać w ramach uposażenia domu zakonnego³⁴.

Z racji roztropności duszpasterskiej udzielenie zgody na budowę podlega warunkom wymienionym w kan. 1215 § 2 („*Episcopus dioecesanus consensus ne praebeat nisi, audito consilio presbyterali et vicinarum ecclesiarum rectoribus, censeat novam ecclesiam bono animarum inservire posse, et media ad ecclesiae aedificationem et ad cultum divinum necessaria non esse de futura*”). Biskup winien wyrobić sobie w miarę obiektywny osąd co do potrzeby nowego kościoła ze względu na dobro duchowe wiernych oraz co do wystarczalności jego wyposażenia czy wystarczającej liczby szafarzy. Aby biskupowi diecezjalnemu w tym pomóc, ustawodawca wymaga od niego uprzedniego wysłuchania opinii proboszczów i rektorów okolicznych kościołów, a także rady kapłańskiej. Rada kapłańska wyraża i reprezentuje ogólne dobro diecezji, podczas gdy rektorzy sąsiednich kościołów są wyrazicielami przede wszystkim lokalnych interesów duszpasterskich³⁵.

Konieczność wysłuchania opinii rady kapłańskiej jest wymogiem nowym, który nie występował w przepisach KPK/17³⁶. Wymóg ten został dodany do tekstu kanonu podczas prac nad rewizją poprzedniego Kodeksu.

Wypada dodać, że Dyrektorium *Ecclesiae imago* sugeruje, iż biskup diecezjalny, w celu ułatwienia mu osądu co do budowy kościoła, może powołać w diecezji komisję lub specjalny stały urząd, którego zadaniem będzie zajmowanie się, wraz z radą kapłańską i innymi zainteresowanymi komisjami, wszystkimi kwestiami dotyczącymi zarówno erekcji nowych parafii, jak i budowy nowych kościołów.

³² KPK, kan. 1215 § 2; Bakalarz, „Miejsca i czasy święte,” 387. „Dla podjęcia decyzji w tej sprawie [budowy kościoła – przyp. J.A.] biskup wysłucha zdania rady kapłańskiej i proboszczów pobliskich kościołów oraz będzie musiał ocenić, czy nowy kościół będzie służył dobru wiernych i czy inicjatorzy przedsięwzięcia mają wystarczającą liczbę szafarzy oraz środki potrzebne do budowy i sprawowania kultu” (AS 215).

³³ KPK, kan. 609–11.

³⁴ KPK, kan. 634–40. Bakalarz, „Miejsca i czasy święte,” 387.

³⁵ Por. AS 215. Erdő, „Il consenso del vescovo richiesto per la costruzione delle chiese,” 620.

³⁶ KPK/17, kan. 1162 § 3.

Komisja ta powinna być reprezentatywna dla całej diecezji³⁷. Podobnie stwierdza się w Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum Successores*:

Dla opracowania zagadnień związanych z erekcją nowych parafii i budową kościołów można powołać do istnienia biuro lub komisję, która współpracowałaby z innymi zainteresowanymi tymi zagadnieniami komisjami diecezjalnymi. Do pracy w tym biurze lub komisji należałoby powołać tak duchownych, jak i świeckich, wybranych ze względu na kompetencje zawodowe³⁸.

Natomiast biorąc pod uwagę drugi wymóg (konsultacje z rektorami sąsiednich kościołów), należy stwierdzić, że do kapłanów kierujących pobliskimi kościołami, z którymi biskup ma się konsultować, należy przede wszystkim zaliczyć proboszczów parafii zainteresowanych budową nowego kościoła³⁹.

Pojawia się pytanie odnośnie do rektorów sąsiednich kościołów: Które kościoły mają być uważane za bliskie (sąsiadujące) lub graniczące? Należy zauważyć, że parafia (z zasady posiada terytorium) może graniczyć z terytorium innej parafii, podczas gdy kościoły nieparafialne, nieposiadające terytorium, mogą być tylko blisko siebie. W świetle tego okazuje się, że z pewnością należy szukać opinii proboszcza tej parafii, na terenie której budowany jest nowy kościół. Zapewne za bliskie można uznać również kościoły parafialne parafii sąsiadujących z tą, na terenie której ma powstać nowy kościół, jak i inne kościoły znajdujące się na terenie tej samej parafii⁴⁰. Wyrażenie „kościół sąsiednie” należy interpretować ściśle, ponieważ zaniechanie konsultacji z rektorami tych kościołów skutkuje nielegalnością zezwolenia biskupiego⁴¹. Przepisy ograniczające korzystanie z praw

³⁷ Sacra Congregatio pro Episcopis, “Directorium Ecclesiae imago de pastorali ministerio Episcoporum (22 februarii 1973),” in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 4 (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1997), nr 1945–2328; tekst polski: Edward Szafrowski, ed., *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, vol. 6.1 (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1975), nr 10370–11035 (dalej: EI); por. Malecha, *Edifici di culto nella legislazione canonica*, 96.

³⁸ AS 215.

³⁹ Malecha, *Edifici di culto nella legislazione canonica*, 95–96. W tym miejscu warto zauważyć, że w kontekście kan. 1215 § 2, termin „rektor” oznacza zarówno proboszczów, przełożonych zakonnych, kapłanów, jak i rektorów kościołów, to znaczy wszystkich kapłanów, którzy odpowiadają za jakiś kościół, a nie tylko rektorów z kan. 556. Huels, “Sacred Places and Times: Canons and Commentary,” 1429.

⁴⁰ Por. Erdő, “I presupposti giuridici della costruzione delle chiese,” 189. Sąsiednie kościoły to tylko te w sensie kan. 1214, a nie oratoria, sanktuaria czy kaplice prywatne. Por. Huels, “Sacred Places and Times: Canons and Commentary,” 1429.

⁴¹ KPK, kan. 127 § 2, nr 3.

są bowiem interpretowane ściśle⁴². Co więcej, w wątpliwości prawnej ustawy nie obowiązują, nawet te unieważniające⁴³.

Biskup diecezjalny, zgodnie z normami zawartymi w kan. 127 § 2, nr 2 („si consilium exigatur, invalidus est actus Superioris easdem personas non audientis; Superior, licet nulla obligatione teneatur accedendi ad earundem votum, etsi concors, tamen sine praevalenti ratione, suo iudicio aestimanda, ab earundem voto, praesertim concordii, ne discedat”), ma ścisły obowiązek wysłuchać opinii zarówno rektorów i proboszczów okolicznych kościołów, jak i rady kapłańskiej, ponieważ w przeciwnym razie akt zezwolenia byłby nielegalny. Wprawdzie nie jest on obowiązany pójść za radą swych konsultantów, jednakże bez ważnego powodu nie powinien odstępować od ich zgodnego zdania. Niemniej jednak opinia osób konsultowanych pomaga biskupowi diecezjalnemu ocenić, po pierwsze, czy nowy kościół będzie służył dobru dusz, a po drugie, czy nie zabraknie środków na wzniesienie nowej budowli sakralnej dla kultu Bożego. Ponieważ prawo nie określa w tym wypadku formy konsultacji, biskup może ją przeprowadzić w sposób, jaki w danym wypadku uzna za odpowiedni, czy to na piśmie, czy też ustnie⁴⁴.

To prawda, że osoby konsultowane przez biskupa mają jedynie głos doradczy. Wprawdzie biskup nie ma żadnego obowiązku pójść za ich zdaniem, chociażby było zgodne, jednakże bez przeważającego powodu – przez siebie ocenianego – nie powinien odstępować od wyrażonego przez nich zdania, zwłaszcza gdy jest zgodne⁴⁵. Jan Dyduch pisze:

głos doradczy to życzliwa i kompetentna rada, to zarazem właściwa opinia, poprzedzona dokładnym i wszechstronnym rozeznaniem sytuacji. Głos doradczy posiada ogromne znaczenie dla podejmowania decyzji, jest poniekąd jej przygotowaniem. Warto przytoczyć zdanie Kard. Wojtyły na temat znaczenia głosu doradczego, które wypowiedział, zamierzając ustanowić Radę Kapłańską: „Wiadomo bowiem ile w życiu ludzkim – bardziej jeszcze w życiu społecznym – zależy od właściwego *concilium*: od rozeznania, od opinii, od naświetlenia spraw, którymi żyje dana społeczność i dla których działa. Bez tej funkcji ani prawa stanowione, ani podejmowane decyzje, ani też ich wykonywanie nie może być głęboko zakorzenione w życiu wspólnym”. Zadaniem więc wiernych,

⁴² KPK, kan. 18; por. Erdő, „Il consenso del vescovo richiesto per la costruzione delle chiese,” 620.

⁴³ KPK, kan. 14; por. Erdő, „I presupposti giuridici della costruzione delle chiese,” 190.

⁴⁴ Malecha, *Edifici di culto nella legislazione canonica*, s. 96; Bakalarz, „Miejsca i czasy święte,” 388.

⁴⁵ KPK, kan. 127 § 2, nr 2.

uczestniczących w synodzie diecezjalnym, jest przygotowanie ustaw synodalnych: przez rozeznanie, informację, opinię, przez to co nazywamy głosem doradczym⁴⁶.

Należy dodać, że wprawdzie nie wśród warunków wymienionych w kan. 1215, ale w kanonie odrębnym i szczegółowym (kan. 1216) znajduje się wymóg, aby podczas budowy i restauracji kościołów – po wysłuchaniu ekspertów – respektowano zasady liturgii i sztuki sakralnej. Jeśli konkretne plany są już dostępne w momencie składania wniosku o aprobatę biskupią przed budową kościoła, biskup musi je ocenić. Jeśli nie są one jeszcze gotowe, musi o nie poprosić lub zlecić ich przygotowanie (jeśli jest to budowa promowana przez samą diecezję), aby wysłuchać odpowiednich biegłych przed udzieleniem zezwolenia⁴⁷.

Ponadto biskup diecezjalny musi zapoznać się z planami zabudowy i industrializacji opracowanymi przez władze cywilne. Wiedza ta jest niezbędna, aby w planach nie brakowało miejsc na budowę nowych kościołów. Biskup musi zdać sobie sprawę z tego problemu w odpowiednim czasie, to znaczy, że nie może działać zbyt późno, gdy w projektach nie ma już żadnych obszarów nadających się do budowy kościołów lub gdy wierni w ich nowym osiedlu, z powodu braku należytej opieki duszpasterskiej, odeszli już od praktyki życia chrześcijańskiego⁴⁸.

Liczba kościołów i ich usytuowanie muszą być dostosowane do potrzeb duszpasterskich i właśnie z tego powodu biskup diecezjalny, w każdym razie przy wydawaniu zgody na budowę kościoła, musi wskazać dokładne miejsce, w którym zostanie on zbudowany. Kościół bowiem nie służy do ozdabiania miast czy osiedli, ale duszpasterstwu. W sytuacji, gdy budowa nowego kościoła nie jest możliwa, biskup diecezjalny może zakupić lub wynająć, tymczasowo, pomieszczenia prywatne, które oczywiście można dostosować do potrzeb kultu Bożego⁴⁹.

⁴⁶ Jan Dyduch, „Synod diecezjalny – narzędziem odnowy Kościoła partykularnego,” *Prawo Kanoniczne: Kwartalnik prawno-historyczny* 40, nos. 3–4 (1997), 26.

⁴⁷ Por. Erdő, „Il consenso del vescovo richiesto per la costruzione delle chiese,” 624.

⁴⁸ „Biorąc pod uwagę rozwój demograficzny na terenie diecezji, a także ustalone przez władze świeckie plany rozbudowy i industrializacji, biskup zadba o to, aby przewidziano także tereny pod lokalizację przyszłych kościołów i zatroszczy się o to, by w stosownym czasie został przydzielony odpowiedni areal oraz zostały dokonane niezbędne ustalenia prawne potrzebne do erygowania nowej parafii, tak aby nie okazało się, że z powodu zaniedbania nie ma już wolnego terenu i mieszkańcy danego rejonu oddalili się od praktyk religijnych, nie mogąc liczyć na odpowiednią pomoc w tym względzie. W takich przypadkach do opieki nad wiernymi lepiej skierować kapłanów jak najwcześniej, nie czekając na zakończenie prac” (AS 215); por. Malecha, *Edifici di culto nella legislazione canonica*, 96–97.

⁴⁹ Por. EI 180; por. Malecha, *Edifici di culto nella legislazione canonica*, 97.

Wnioski

1. Kościół-budowla jest budynkiem publicznym, do którego wstęp mają wierni w celu wykonywania w niej kultu, zwłaszcza publicznego. Jest to faktor istotnie odróżniający kościół od kaplic.
2. Budowa nowego kościoła jest doniosłym wydarzeniem dla publicznego życia kościelnego, dlatego decyzja w tej sprawie należy do biskupa diecezjalnego, który winien na nią wydać wyraźną i pisemną zgodę.
3. Zezwolenia na budowę kościoła może udzielić wyłącznie biskup diecezjalny i ordynariusze z nim zrównani, a nie wikariusz generalny, wikariusz biskupi czy administrator apostolski ustanowiony na określony czas, chyba że otrzymali na to specjalne zlecenie.
4. Do budowy nowego kościoła potrzebna jest zgoda biskupa diecezjalnego, dlatego że życie liturgiczne Kościoła lokalnego (partykularnego), a zwłaszcza sprawowanie Eucharystii, jest ściśle związane z biskupem diecezjalnym, on kieruje liturgią w swoim Kościele partykularnym i on określa miejsca celebracji liturgii.
5. Aby mógł powstać nowy kościół, biskup diecezjalny musi dojść do przekonania, że może on służyć dobru wiernych i że nie zabraknie ani środków koniecznych na wybudowanie kościoła i sprawowanie kultu Bożego, ani szafarzy w nim posługujących.
6. Aby biskup diecezjalny mógł wyrobić sobie w miarę obiektywny osąd o potrzebie budowy nowego kościoła, musi (do ważności zgody) uprzednio wysłuchać opinii proboszczów i rektorów okolicznych kościołów, czyli wszystkich kapłanów, którzy odpowiadają za konkretny kościół, a nie tylko rektorów, o których traktuje kan. 556, a także rady kapłańskiej. Mają oni jedynie głos doradczy, ale biskup winien uwzględnić ich opinię, zwłaszcza gdy jest zgodna.
7. Biskup ma czynić w odpowiednim czasie starania, aby w planach zagospodarowania przestrzennego tworzonych przez czynniki cywilne, znalazło się miejsce na nowy kościół.
8. Warunki, jakie prawodawca stawia biskupowi przed wydaniem decyzji o budowie nowego kościoła, mają zapobiegać arbitralnym postanowieniom i uchronić przed decyzjami błędnymi, a także sprawić, że wybudowany kościół będzie rzeczywiście potrzebny i będzie owocnie służył duszpasterstwu.

Bibliografia

- Bakalarz, Józef. "Miejsca i czasy święte." In *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, edited by Piotr Hemperek, 3:375–429. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1986.
- Bista, Stanisław. "Przepisy prawa kanonicznego w zakresie budownictwa kościelnego." *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 37, no. 3 (1984): 217–25. <https://doi.org/10.21906/rbl.1303>.
- Bunge, Alejandro W. *Las claves del Código: El Libro I del Código de derecho canónico*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial San Benito, 2006.
- Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1917.
- Codex Iuris Canonici: Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1989. Tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski (Poznań: Pallottinum, 2022).
- Congregatio pro Episcopis. Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi *Apostolorum Successores* (22 febbraio 2004). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004. Tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”* (Kielce: Jedność, 2005).
- Dyduch, Jan. "Synod diecezjalny – narzędziem odnowy Kościoła partykularnego." *Prawo Kanoniczne: Kwartalnik prawnohistoryczny* 40, nos. 3–4 (1997): 23–36.
- Erdő, Péter. "Il consenso del vescovo richiesto per la costruzione delle chiese. Osservazioni al can. 1215 CIC." *Periodica* 101 (2012): 597–626.
- Erdő, Péter. "I presupposti giuridici della costruzione delle chiese: il permesso del vescovo." *Folia Canonica* 13–14 (2010–2011): 175–93.
- Huels, John M. "Sacred Places and Times: Canons and Commentary." In *New Commentary on the Code of Canon Law*, edited by John P. Beal, 1424–48. New York: Paulist Press, 2000.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski. Poznań: Pallottinum, 2022.
- Kongregacja do spraw Biskupów. *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*. Kielce: Jedność, 2005.
- Krukowski, Józef. "Miejsca i czasy święte." In *Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*. Vol. 3, 2 of *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, edited by Józef Krukowski, 428–76. Poznań: Pallottinum, 2011.
- Malecha, Paweł. *Edifici di culto nella legislazione canonica e concordataria in Polonia*. Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2000.
- Malecha, Paweł. *Edifici di culto nella legislazione canonica: Studio sulle chiese-edifici*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2002.
- Malecha, Paweł. "La riduzione di una chiesa a uso profano non sordido alla luce della normativa canonica vigente e delle sfide della Chiesa di oggi." *JusOnline*, no. 3 (2018): 173–98. Accessed November 22, 2020. <https://jusvitaepensiero.mediabiblos.it/news/allegati/Malecha%20-%20Jusonline%203-2018.pdf>.
- Mohrmann, Christine. "Les dénominations de l'église en tant qu'Édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens." *Revue des sciences religieuses* 36 (1962): 155–74.
- Mosconi, Mario. "Chiesa e chiese: le norme canoniche relative alla costruzione di una nuova chiesa." *Quaderni di diritto ecclesiale* 13, no. 3 (2000): 248–67.

- Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*. Wydanie wzorcowe. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2001.
- Pawluk, Tadeusz. "Miejsca święte w świetle Kodeksu Jana Pawła II." *Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej* 41, nos. 1–2 (1986): 26–43.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo. "Adunatio IV a die 4 octobris 1979 habita." *Communicationes* 12 (1980): 334.
- Sacra Congregatio pro Episcopis. "Directorium *Ecclesiae imago* de pastorali ministerio Episcoporum (22 februarii 1973)." In *Enchiridion Vaticanum*, vol. 4, nr 1945–2328. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1997. Tekst polski: Edward Szafrowski, ed., *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, vol. 6.1 (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1975), nr 10370–11035.
- Sobór Watykański II. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*. 1963.
- Szafrowski, Edward, ed. *Posoborowe prawodawstwo kościelne*. Vol. 6.1, nr 10370–11035. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1975.

JERZY ADAMCZYK (KS. DR HAB.) – prezbiter diecezji radomskiej, doktor habilitowany nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, wykładowca prawa kanonicznego w WSD w Radomiu–KUL. Jest autorem opracowań z zakresu prawa małżeńskiego, hierarchicznego ustroju Kościoła, sakramentów świętych i miejsc świętych oraz Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Dawid Makowski

Papieski Uniwersytet św. Anzelma w Rzymie, Włochy
dawid.makowski@anselmianum.com
ORCID: 0009-0003-6007-0393

Emanuel Kwiatkowski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska
emanuel.kwiatkowski@gmail.com
ORCID: 0009-0009-5217-978X

Biskupi europejscy wobec odnowy święceń niższych. Postulaty dotyczące modyfikacji dyscypliny kościelnej względem święceń niższych w okresie przedprzygotowawczym Soboru Watykańskiego II (1959–1960) – słowo wstępu i tłumaczenie*

European Bishops and the Reform of Minor Orders:
Vota on the Modification of Ecclesiastical Discipline of Minor Orders
Prior to Vatican Council II (1959–1960) – Introduction and Translation

ABSTRACT: The presented translation work deals with the European bishops' vota sent to the Preparatory Commission of the Second Vatican Council in the years 1959–1960, which significantly influenced the subsequent reform of minor orders. The first part of the article presents the historical context of the issue in question. The main part of the article contains excerpts from letters sent by bishops and their first translation into Polish. They concern minor orders, tonsure, celibacy and the role of laity in the Church. The third part summarizes the main ideas concerning

* Dawid Makowski zebrał postulaty biskupów i je opracował, a Emanuel Kwiatkowski dokonał ich tłumaczenia z jednoczesnym podkreśleniem najczęściej występujących tematów, istniejących obok tezy wiodącej, dotyczącej reformy święceń niższych. Hipotezą badawczą obydwu autorów było stwierdzenie, iż nie wszyscy biskupi dobrze rozumieli istotę święceń niższych, co wpływało na ich odmienne zdania odnośnie do reformy święceń. Wniosek, którego autorem jest Dawid Makowski, został wysunięty na podstawie wspólnych studiów nad źródłami obydwu autorów.

the reform, which also provided its initial perspectives. The article aims to recognize both the initial situation for the reform and its original perspectives resulting from the vota of European bishops.

KEY WORDS: liturgical renewal, Second Vatican Council, minor orders, liturgical ministries, Vatican II Preparatory Commission, tonsure, celibacy

ABSTRAKT: Prezentowana praca translatorska została poświęcona postulatom biskupów europejskich nadsyłanym do Komisji Przedprzygotowawczej Soboru Watykańskiego II w latach 1959–1960, które znacząco wpłynęły na późniejszą odnowę święceń niższych. W pierwszej części artykułu przedstawiono kontekst historyczny przedmiotowego zagadnienia. Główna część artykułu zawiera fragmenty listów nadesłanych przez biskupów oraz pierwsze ich tłumaczenie na język polski. Dotyczą one święceń niższych, tonsury, celibatu i roli świeckich w Kościele. W trzeciej części syntetycznie ujęto główne idee dotyczące reformy, będące jednocześnie jej pierwszymi perspektywami. Artykuł ma na celu dostrzeżenie zarówno sytuacji wyjściowej dla reformy, jak i jej pierwotnych perspektyw wynikających z postulatów biskupów europejskich.

SŁOWA KLUCZOWE: odnowa liturgiczna, Sobór Watykański II, święcenia niższe, posługi liturgiczne, Komisja Przedprzygotowawcza Soboru Watykańskiego II, tonsura, celibat

Wstęp

Zagadnienie reformy liturgicznej jest dzisiaj często poruszane i omawiane, jednak nie zawsze w ujęciu całościowym. Zazwyczaj podkreśla się jedynie to, czego dokonano po II Soborze Watykańskim (1962–1965). Jednak wówczas można łatwo zatracić istotę zmian, gdyż modyfikacje nie wynikały jedynie z dokumentów soborowych, ale miały źródło również w postulatach formułowanych przez biskupów przed obradami soborowymi. Badanie posoborowej reformy liturgii nie może się opierać wyłącznie na analizie procesu zmian, ale musi być poprzedzone także namysłem nad ich źródłami. Niewątpliwie należą do nich propozycje biskupów, którzy sugerowali pewne modyfikacje w liturgii, ale także zwracali uwagę na ówczesne problemy liturgiczno-prawno-duszpasterskie.

Niniejsza praca ma charakter translatorski i opiera się na dokumentach soborowych zawartych w *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando* (dalej: ACV) wydawanych w latach 1960–1986. W artykule skupiono się jedynie na dokumentach biskupów Europy, gdyż kontekst europejski jest najbliższy polskiemu czytelnikowi. Pozwala to poznać idee zgłaszane przez biskupów Starego Kontynentu, oparte na ówczesnej praktyce Kościoła oraz tradycji i mentalności ludów europejskich. Poruszane zagadnienie w polskiej

literaturze jest stosunkowo nowe, a poniższa praca jest pierwszą, w której zawarto polskie tłumaczenia tych postulatów.

Celem artykułu jest zestawienie ze sobą propozycji biskupów europejskich i na tej podstawie wytyczenie ogólnych perspektyw reformy liturgicznej w zakresie tonsury, święceń niższych i subdiakonatu, sugerowanych przez biskupów w kontekście ich dotychczasowych doświadczeń pastoralnych. W badaniach posłużono się metodą chronologicznego zestawienia źródeł i ich tłumaczeń na język polski oraz metodą analityczno-syntetyczną, przedstawiającą idee reformy w kilku głównych punktach. Dalszym celem jest przedstawienie zarówno sytuacji wyjściowej dla posoborowej reformy liturgicznej w aspekcie święceń niższych, jak i jej pierwotnych perspektyw, wynikających z europejskich postulatów dotyczących reformy.

Tło historyczne święceń niższych

Przed reformą tonsury święceń niższych i subdiakonatu, która została dokonana 15 VIII 1972 r. na mocy motu proprio *Ministeria Quaedam* i motu proprio *Ad pascendum* papieża Pawła VI (†1978), duchowieństwo dzieliło się wewnętrznie na dwa stany: niższy (*minores*) i wyższy (*maiores*)¹. Ich hierarchia była następująca: prezbiterat – diakonat – subdiakon (święcenia wyższe) – akolit – egzorcysta – lektorat – ostiariat (święcenia niższe)². Jedynym stopniem, który w ciągu wieków został przeklasyfikowany z grupy niższej do wyższej był subdiakon, zaliczany do *ordines maiores* od około 1163 roku³. Przez wieki (ale nie od po-

¹ Zob. *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1917), kan. 949.

² Zob. Balthasar Fischer, "Der niedere Klerus bei Gregor dem Großen. Ein Beitrag zur Geschichte der Ordines Minores," *Zeitschrift für katholische Theologie* 62, no. 1 (1938), 37–75; Dawid Makowski, *Posługi współczesnego Kościoła: Refleksja w pięćdziesiątą rocznicę wydania listu apostolskiego Ministeria quaedam* (Kraków: Wydawnictwo Miles, 2023), 30–63.

³ Można to uznać za swoisty fenomen, gdyż do święceń wyższych, które nazywano także świętymi (łac. *sacri*), nie włączano stopni pochodzenia kościelnego. Trzeba jednak zauważyć, że zaliczenie subdiakonu do *ordines maiores* miało źródło w wyróżnianiu subdiakonów spośród innych duchownych niższych święceń: obligowano ich do odmawiania brewiarza, wymagano od nich wstrzemięźliwości seksualnej (później też celibatu), upodabniano ich w stroju i czynnościach do diakonów czy podkreślano ich rangę poprzez rozbudowany obrzęd święceń. Szeroko na ten temat zob. Dawid Makowski, "From 'ordines minores' to 'ordines maiores'. The Development of the Ordination of the Subdiaconate by the XIII Century," *Ephemerides Liturgicae* 138, no. 2 (2024), 214–29; Dawid Makowski, "Powstanie i wczesny rozwój celibatu duchownych pomiędzy IV a VI wiekiem," *Częstochowskie Studia Teologiczne* 50 (2023), 205–17, <https://doi.org/10.53120/czst.2023.205-217>; Dawid Makowski,

czątku) przyjęcie tych stopni poprzedzała tonsura, która nie była święceniem, lecz ceremonią wprowadzenia do stanu duchownego, podczas której kandydat pretendujący do duchowieństwa był do niego włączany, co symbolizowało przyjęcie włosów na głowie oraz przyjęcie stroju duchownego⁴. Cechami każdego z tych święceń, do których prowadziła tonsura, były: pochodzenie kościelne, a nie z Bożego ustanowienia, zarezerwowanie dla duchownych, przypisanie celu duchowego oraz obiektywna stałość⁵. Mimo że w teorii święcenia niższe były odzwierciedleniem hierarchicznego ustroju Kościoła, w praktyce najczęściej nie stanowiły szczególnych stopni. Już od Soboru w Trydencie (1545–1563) dostrzegano problemy związane z ich obecnością w Kościele, wzmiankując bardzo często o jedynie formalnym ich przyjmowaniu. Nic więc dziwnego, że w czasie zarówno przygotowań do reformy liturgicznej, jak i samego Soboru Watykańskiego II wielu biskupów postulowało, by święcenia niższe, subdiakoniat i tonsura zostały zmodyfikowane⁶. Stolica Apostolska zaprosiła bowiem biskupów z całego świata do współpracy i zgłaszania tematów, nad którymi miałby debatować przysły sobór⁷.

Wiele wniosków dotyczyło odnowy stopni niższych, jako że sytuacja poprzedzająca reformę liturgiczną – w kontekście posług przed diakonatem – była wysoce niezadowolająca. Przede wszystkim sama istota święceń niższych była rozumiana niejednakowo, a czasem nawet niewłaściwie (niniejsze listy wskazują bowiem na to, że nie każdy biskup wiedział, czym one były)⁸. Subdiakonów zastępowali bowiem często duchowni niższych święceń albo sami klerycy po tonsurze bez święceń, co znacząco wpływało na obniżenie znaczenia tego urzędu⁹. Sami zaś biskupi często nie umożliwiali swoim klerykom spełnienia

“Urząd subdiaconatu jako święcenie wyższe. Perspektywa historyczno-prawna rozwoju święceń subdiaconatu do XIII w.,” *Warszawskie Studia Teologiczne* 37, no. 1 (2024), 78–92, <https://doi.org/10.30439/wst.2024.1.4>.

⁴ Zob. Raphael Molitor, *Theologische Vorfragen, Tonsur, Niedere Weihen*, vol. 1 of *Vom Sakrament der Weihe: Erwägungen nach dem Pontificale romanum* (Regensburg: Friedrich Pustet, 1938), 101.

⁵ Zob. Libero Gerosa, *Prawo Kościoła*, trans. Ireneusz Pękalski, Amateca. Podręczniki Teologii Katolickiej 12 (Poznań: Pallottinum, 1999), 327.

⁶ Zob. Paulus VI, “Litterae Apostolicae Motu Proprio datae ‘Ministeria Quaedam’ disciplina circa primam tonsuram, ordines minores et subdiaconatus in Ecclesia Latina innovatur,” *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1972), 530.

⁷ Zob. Katarzyna Sitkowska, “Aspekty organizacyjne i komunikacyjne II Soboru Watykańskiego,” *Kultura – Media – Teologia* 12 (2013), 11.

⁸ Zob. Makowski, *Posługi współczesnego Kościoła*, 79.

⁹ Zob. Sacra Rituum Congregatio, “Decretum. De Clerico loco Subdiaconi vel Cappellani in Missa ministrante,” *Acta Sanctae Sedis* 39 (1906), 119–21.

funkcji przypisanych do poszczególnych stopni, gdyż często udzielali ich zbiorowo – jedna osoba otrzymywała kilka na raz¹⁰. Ogólnie więc rzecz ujmując, w praktyce Kościoła (również w Polsce) te stopnie jawiły się jedynie jako wymóg formalny w drodze do kapłaństwa¹¹.

Tę sytuację odzwierciedlają przedstawione poniżej 62 postulaty ułożone chronologicznie według dat ich powstania. Tematem tych opinii jest zasadniczo sakrament święceń oraz zagadnienia wprost lub pośrednio z nim związane, m.in.:

- wskazanie na nagłą potrzebę zdefiniowania sakramentu święceń;
- dostrzeżenie konieczności określenia roli i misji świeckich w Kościele;
- zauważenie problemów związanych z dyscypliną celibatu;
- różnice teologiczne w rozumieniu posług kościelnych;
- podkreślenie znaczenia Akcji Katolickiej oraz innych grup wiernych świeckich.

Mimo że te tematy nie dotyczą wprost reformy święceń niższych, to jednak poruszane zagadnienie funkcjonowało w pewnym kontekście (ściśle hierarchicznym), więc każde pytanie o ewentualne udzielanie tych urzędów świeckim, rodziło pytania z jednej strony o miejsce laikatu Kościele (a w konsekwencji o eklezjologię), a z drugiej o sakramentologię święceń (a w konsekwencji o dogmatykę). Treść postulatów pozwala dostrzec, jak bardzo złożone prace czekały Sobór Watykański II oraz posoborowe zespoły zajmujące się odnową liturgiczną.

Postulaty biskupów w sprawie święceń niższych

W poniższej tabeli zawarto 62 postulaty i ich tłumaczenie na język polski. Najwięcej postulatów pochodziło z Włoch, liczne napłynęły też z Hiszpanii, Niemiec, Polski, Francji i Belgii. Po jednym liście nadesłali biskupi irlandzcy, austriaccy, szwajcarscy, holenderscy, norwescy i islandzki. Przeważająca liczba głosów pochodziła z krajów Europy Zachodniej.

¹⁰ Zob. Joseph Lécuyer, "Les ordres mineurs en question," *La Maison-Dieu* 102 (1970), 97.

¹¹ Zob. Franciszek Małaczyński, "Wychowanie alumna i kapłana przez liturgię," *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 16, nos. 2–3 (1963), 120–21, <https://doi.org/10.21906/rbl.2927>.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatów (oryginał)	Treść postulatów (tłumaczenie)
Paul Con- stant Scho- enmaekers (Belgia) 18 VI 1959	Ordo diaconatus necnon forsitan ordines minores tamquam functiones ordinariae in Ecclesia varias operationes instaurandi videntur. Inter quas numerus insufficiens sacerdotum tamquam magis obvia videtur. Sed minime habenda est ut principalior. Etenim, sicut tempore quo condebatur Actio Catholica penuria sacerdotum communiter dicebatur ratio primaria apostolatus a laicis in Ecclesia exercendi, dum decursu temporis fundamentum huiusmodi vocationis imprimis ipsi characteri Baptismatis et Confirmationis inhaerere clarius apparuit, eodem modo nostris diebus restauratio diaconatus necnon ordinum minorum ex urgenti necessitate adiuuandi sacerdotes qui essentialibus muneris sui officiis sese devovere valeant originem videtur deducere, dum revera ex laicorum in Ecclesia crescentibus in dies apostolicis officiis nata est oriri ita ut rite ipsis tribuatur titulus qui eidem adnexo munere reapse perfunguntur. Incipiendum videtur ab ordine diaconatus cui competere variae et momentosae functiones liturgicae cum labore indolis catecheticae, caritativae et administrationis. Ordines autem minores, si modo autonomo instaurandi videntur, quoad essentiam immutentur et renoventur; ex illis abrogentur v. g. exorcistatus, aut noviter erigantur v. g. munus cantoris, custodis, organistae, prout functiones revera exercentur vel non. Clericis qui sacerdotio aspirant et ab Episcopo vocatis, signum distinctivum ipsa sacra tonsura remanet.	Diakonat oraz ewentualnie niższe święcenia wydają się pełnić funkcje zwyczajowe w Kościele, mające na celu przywrócenie różnych obrzędów. Wśród tych wszystkich spraw bardziej widoczny zdaje się jednak brak dostatecznej liczby kapłanów. Jednakże nie należy tego uznawać za główny problem. Podobnie w czasach, gdy tworzone Akcję Katolicką, brak kapłanów był powszechnie uważany za główny powód apostolstwa świeckich w Kościele. Z biegiem czasu stało się oczywiste, że fundamentem powołania są przede wszystkim charakter sakramentu chrztu oraz bierzmowania. Również w naszych czasach przywrócenie diakonatu oraz niższych święceń wynika z pilnej potrzeby wsparcia kapłanów, aby mogli w pełni poświęcić się swoim podstawowym obowiązkom. W rzeczywistości jednak potrzeba ta zrodziła się z coraz większego zaangażowania świeckich w apostołskie obowiązki w Kościele, co sprawia, że należy im przyznać tytuł odpowiadający rzeczywiście wykonywanym przez nich funkcjom. Należy rozpocząć od diakonatu, który obejmowałby różnorodne i istotne funkcje liturgiczne, a także zadania katechetyczne, charytatywne i administracyjne. Jeżeli niższe święcenia mają zostać przywrócone w sposób autonomiczny, konieczne jest wprowadzenie zmian i odnowienie ich istoty. Na przykład należy rozważyć zniesienie święcenia egzorcysty oraz ustanowienie nowych funkcji takich jak kantor, zakrystianin czy organista, w zależności od rzeczywistego wykonywania tych obowiązków.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatu (oryginał)	Treść postulatu (tłumaczenie)
	Decursu annorum qui in Seminario degunt quatuor recipient ordines: lectoratum, acolythatum, subdiaconatum et diaconatum, cum debitis intervallis ad obeunda munera eisdem ordinibus afferentia. Ceteri autem clerici, qui sacerdotium minime cupiunt aut illius recipiendi impares reperiuntur, nec onerentur lege celibatus nec peculiaris eis mponatur vestitus ¹² .	Dla kleryków, którzy aspirują do kapłaństwa i zostali powołani przez biskupa, charakterystycznym znakiem pozostaje sama święta tonsura. Podczas lat spędzonych w seminarium otrzymają więc cztery święcenia w ustalonych odstępach czasu: lektorat, akolitat, subdiakoniat i diakonat, aby pełnić obowiązki związane z tymi święczeniami. Pozostali klerycy, którzy nie pragną kapłaństwa lub są do niego niezdolni, nie powinni być obciążani obowiązkiem celibatu ani wyróżniającą stroju.
Achille Liénart (Francja) 27 VII 1959	Identidem accederet in meliore luce posita organica sacramenti Ordinis dispositio qualis in praefatis ad consecrandos episcopos, presbyteros, diaconos describitur. Quae faciliiori modo perspiceretur si in usum realem reducerentur Ordines minores et diaconatus [...]. In praxi concludendum est verum et insuperabile limen coelibatus obligationis in ordinatione sacerdotali esse positum, cum admittat haec Sacra Congregatio dispensari diaconos vel subdiaconos de hac lege et ad statum laicalem reduci si post receptos ordines aliquod dubium intercesserit de eorum aptitudine ad ulterius scrutinium subeundum ¹³ .	Należy nieustannie dążyć do lepszego przedstawiania strukturalnego ułożenia sakramentu święceń, jak opisano w prefacjach do konsekracji biskupów, kapłanów i diakonów. Byłoby to bardziej zrozumiałe, gdyby niższe święcenia i diakonat zostały ponownie wprowadzone do praktyki [...]. W rzeczywistości obowiązek celibatu jest formalnie i nieodwołalnie ustanawiany podczas święceń kapłańskich. Święta Kongregacja dopuszcza możliwość zwolnienia diakonów lub subdiakonów z tego obowiązku oraz ich powrotu do stanu świeckiego, jeżeli po przyjęciu święceń ujawnią się wątpliwości co do ich zdolności dalszego pełnienia obowiązków.

¹² Paul C. Schoenmaekers, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 1, 128–29.

¹³ Achillis Liénart, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 1, 301, nr 1c, 303, nr 2.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatu (oryginał)	Treść postulatu (tłumaczenie)
Marie- -Ludovic Morel (Belgia) 5 VIII 1959	Experientia annorum non paucorum in missionibus edoctus, scio Missionaries sacerdotes saepe curis temporalibus distrahi ita ut vires, si supersunt, vix sufficientes sint ad curam animarum cum fructu geren dam. Hic rerum status, nostris in regionibus etiam, sat frequenter oc currit. Nonne opportunum esset quaestionem de Diaconatu secundum mentem primitivae ecclesiae considerare? Hi diaconi possent „praedicare, baptizare [...] et ministrare mensis” (cf. Act. VI, 2). Mutatis mutandis, eadem quaestio pro subdiaconatu et ordinibus minoribus moveri posset. Ordines minores praesertim videntur finem ad quern spectant non attingere; satius sit dicere eos praeparare vel praeire sacerdotium. Nonne utilius adhiberi possent tamquam formae (les cadres) Actionis Catholicae omnis generis ¹⁴ .	Nauczony doświadczeniem wielu lat pracy na misjach wiem, że kapłani misjonarze często są rozpraszczeni troskami doczesnymi, tak że ich siły, o ile jeszcze pozostają, ledwo wystarczają na owocne sprawowanie duszpasterskiej opieki. Taki stan rzeczy ma miejsce dość często, również w naszych rejonach. Czy nie byłoby stosowne rozważyć kwestię diakonatu zgodnie z duchem pierwotnego Kościoła? Ci diakoni mogliby „głosić, chrzcić i służyć przy stołach” (por. Dz 6,2). Wprowadziwszy odpowiednie zmiany, to samo pytanie mogłoby być postawione w odniesieniu do subdiakonatu i niższych święceń. Niższe święcenia szczególnie wydają się nie osiągać celu, do którego zmierzają; lepiej byłoby powiedzieć, że przygotowują lub poprzedzają kapłaństwo. Czy niższe święcenia nie mogłyby być bardziej użyteczne jako wszelkiego rodzaju struktury organizacyjne Akcji Katolickiej?
José María Bueno y Monreal (Hiszpania) 12 VIII 1959	Tandem, fortasse quoque pertractari posset opportunitas simplificandi Sacras Ordinationes, quum minores Ordines nonnisi vestigia antiquae disciplinae revera manent, absque ulla practica utilitate et officio; ita ut sufficeret officium acolithorum, subdiaconatus et diaconatus [...] ¹⁵ .	Na koniec można by również rozważyć możliwość uproszczenia święceń, ponieważ niższe święcenia są obecnie jedynie śladem dawnej dyscypliny bez żadnej praktycznej użyteczności i funkcji. Wystarczyłoby więc ustanowić urzędy akolitów, subdiakonów i diakonów [...].

¹⁴ Ludovic Morel, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 1, 135–36, nr 2.

¹⁵ Joseph M. Bueno y Monreal, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 2, 329.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatu (oryginał)	Treść postulatu (tłumaczenie)
Rafael García y García De Castro (Hiszpania) 15 VIII 1959	Ordines Minores opportunum quoque erit ut a Sacerdotibus specialiter delegatis conferantur. Ordines Minores et Diaconatus conferantur, ut in primitiva Ecclesia, etiam iis qui nunquam ad Sacerdotium perventuri sint, iuxta necessitates actuales Ecclesiae ¹⁶ .	Będzie również stosowne, aby niższe święcenia były nadawane przez specjalnie delegowanych kapłanów. Niższe święcenia i diakonat powinny być nadawane, jak w pierwotnym Kościele, także tym, którzy nigdy nie zamierzają dojść do kapłaństwa, zgodnie z aktualnymi potrzebami Kościoła.
Isóse Souto Vizoso (Hiszpania) 20 VIII 1959	Magna cum sollicitudine providendum est speciali conditioni pastorum ecclesiarum occidentalium dissidentium, qui valide ordinati non sunt: si caelibes manent, per facilitatem ut apte instruantur et ordinentur, si velint, ritu catholico; si vero coniugati sunt et separari ab uxore (separari) nequeant aut nolint, per aliquod sacrum officium, veluti diaconale, aut per tonsuram et minores ordines, ut in ministeriis clericalibus cum sacerdotibus collaborent et ita victum familiarem acquirere valeant ¹⁷ .	Należy zadbać o sytuację pastorów dysydenckich zachodnich Kościołów, którzy nie zostali ważnie wyświęceni. Jeśli są celibatariuszami, mogą podjąć odpowiednie kształcenie i zostać wyświęceni w obrządku katolickim, o ile tego chcą. Jeśli są żonaci i nie mogą lub nie chcą rozstać się z żoną, mogą pełnić posługę duchową, na przykład jako diakoni, albo przez tonsurę i niższe święcenia, aby współpracować z kapłanami i w ten sposób zdobywać środki na utrzymanie rodziny.
Friderico Pezzullo (Włochy) 21 VIII 1959	Plene confirmanda lex de coelibatus obligatione, quae incipit a suscepta Subdiaconatus Ordinatione, et de habitu clericali servando ab iis, qui Presbyteratus ordinem sunt promoti ¹⁸ .	Całkowicie należy potwierdzić obowiązek celibatu od momentu przyjęcia święceń subdiaconatu oraz prawo dotyczące noszenia stroju duchownego przez tych, którzy zostali wyświęceni na prezbiterów.
Giuseppe Perniciaro (Włochy) 21 VIII 1959	Actionis Catholicae socios ad maiorem cum Clero collaborationem vocare, conferendo quoque Ordines minores, more antiquae disciplinae, loco eos reservandi tantummodo ad sacer ¹⁹ .	Członków Akcji Katolickiej wzywać do większej współpracy z duchowieństwem, również poprzez nadawanie niższych święceń, zgodnie ze starożytnym zwyczajem, zamiast rezerwowania ich jedynie dla kapłanów.

¹⁶ Raphaël García y García De Castro, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 2, 1978, nr. XXIII–XXIV.

¹⁷ Joseph Souto Vizoso, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 2, 256, nr 7.

¹⁸ Fridericus Pezzullo, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 3, 549, nr II, 5.

¹⁹ Joseph Perniciaro, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 3, 800, nr 2.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatu (oryginał)	Treść postulatu (tłumaczenie)
Aurelio Signora (Włochy) 24 VIII 1959	Minime levis habeatur obligatio sacerdotibus in Urbe et in Orbe coronam seu tonsuram apertam semper ferendi (can. 13 6); secus lex abrogetur ²⁰ .	Niech obowiązek noszenia tonsury przez kapłanów w Rzymie i na całym świecie nie będzie traktowany pobłażliwie (kan. 136); w przeciwnym razie prawo powinno zostać zniesione.
Vittorio Longo (Włochy) 25 VIII 1959	De templorum custodibus praecipua quaestio est ut Congregationes, ad ipsum constitutae, videant an „Tonsura” atque „Ostiarius” illis confereantur ²¹ .	Główna kwestia dotycząca kustoszów świątyń polega na tym, aby Kongregacje, które zostały powołane do tego celu, zbadały, czy należy im nadać tonsurę oraz ostiariat.
Benjamín De Arriba y Castro (Hiszpania) 25 VIII 1959	Canones 124 et ss. de obligationibus clericorum v. gr. circa tonsuram, habitum ecclesiasticum, simplicem cultum capillorum, adsistentiam spectaculis etc. ignorantur aut deridentur a pluribus ²² .	Kanony 124 i następne dotyczące obowiązków duchownych, np. w kwestii tonsury, stroju kościelnego, prostego układania włosów, uczestnictwa w widowiskach itd., są ignorowane lub wyśmiewane przez wielu.
Giuseppe Garneri (Włochy) 25 VIII 1959	Quoad vero tonsuram deferendam, praescriptio aut confirmanda videtur (quamvis sanctionum de hac re nihil sane exstiterit in Codice I. C. nisi sola verba), auto omnino abolenda; quod enim a prope universo Clero improprie neglecta fuerit, id profecto imminutae auctoritati futurum esse potest caeteris praescriptionibus sive parvi sive maioris momenti ²³ .	Co do noszenia tonsury, przepis ten wydaje się być albo potwierdzony (choć w Kodeksie Prawa Kanonicznego nie ma w tej kwestii żadnych sankcji poza samymi słowami), albo całkowicie zniesiony; ponieważ bowiem przez niemal całe duchowieństwo został on zaniedbany, co może realnie osłabić autorytet pozostałych przepisów, zarówno tych o mniejszym, jak i większym znaczeniu.

²⁰ Aurelius Signora, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 3, 760.

²¹ Victor Longo, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 3, 863.

²² Benjamín De Arriba y Castro, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 3, 348, Iie.

²³ Joseph Garneri, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 3, 620.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatu (oryginał)	Treść postulatu (tłumaczenie)
Michael Keller (Niemcy) 25 VIII 1959	Sacramentum Ordinis constare tribus gradibus, diaconatus nempe, presbyteratus, episcopatus definiatur. Item S. Synodus deliberet, prae oculis habens Decretum Concilii Tridentini, Sess. XXIII, cap. XVII, utrum minores ordines, excepto subdiaconatu, abrogari possint, „ne (functiones) ab haereticis tamquam otiosae traducantur” (Cone. Tridentinum I. c.), benedictionibus secundum functiones revera existentes noviter constitutis, e. g. lectoris, cantoris, custodis, vel etiam catechetae, quin tamen insinuant statum clericalem ²⁴ .	Sakrament święceń składa się z trzech stopni: diakonatu, prezbiteratu i biskupstwa. Również Święty Synod niech rozważy, mając na uwadze Dekret Soboru Trydenckiego, Sesja XXIII, rozdział XVII, czy niższe święcenia, z wyjątkiem subdiaconatu, mogą być zniesione, „aby funkcje te nie były przez heretyków uważane za bezczynne” (por. Sobór Trydencki, tamże) na tle błogosławieństw nowo ustanowionych, zgodnie z rzeczywistością istniejącymi funkcjami, np. lektora, kantora, kustosa, a nawet katechety, nie sugerujących jednak statusu duchownego.
Johannes Von Rudloff (Niemcy) 26 VIII 1959	Quomodo ordines minores, subdiaconatus et ipse diaconatus reformari possint vel potius in pristinum reduci ita ut constituent munera perpetua in Ecclesia nec tantum praeparatoria ad Ordinem Presbyteratus et liberi manere possint ab onere et presbyteri liberentur ab oneribus illis reservatis, nimis gravantibus ²⁵ .	Jak można zreformować niższe święcenia, subdiaconat i diakonat, lub raczej przywrócić je do pierwotnego stanu, tak aby stały się trwałymi urzędami w Kościele, a nie tylko etapem przygotowawczym do święceń kapłańskich? Chodzi o to, by były wolne od dodatkowych obowiązków, a prezbiterzy zostali odciążeni od zbyt ciężkich zadań z nimi związanych.
Cornelius Lucey (Irlandia) 27 VIII 1959	Ordines minores, subdiaconatus et diaconatus his temporibus officia nominalia potiusquam realia secumferunt. Forsitan noventur, e. g. ita ut apostolatui laicali directe subserviant. In specie in ecclesiis parochia libus nostris, propter multitudinem communicantium,	W obecnych czasach niższe święcenia, subdiaconat i diakonat, niosą ze sobą raczej funkcje nominalne niż rzeczywiste. Być może zostaną zmienione, na przykład tak, aby bezpośrednio służyły apostolatowi świeckiemu. Szczególnie w naszych parafiach, ze względu na liczbę

²⁴ Michaël Keller, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 1, 633, nr IV, 2.

²⁵ Ioannes Von Rudloff, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 1, 689, nr I, 5.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatu (oryginał)	Treść postulatu (tłumaczenie)
	singulis fere diebus requiritur qui sacerdotem in dispensanda eucharistia adiuvet: valde conveniens esset si Fratres Religionis Laicalis aut laici, ordine specialimuniti, mandatum eucharistiæ distribuendi haberent ²⁶ .	przystępujących do komunii, prawie każdego dnia potrzebny jest ktoś, kto pomoże kapłanowi w rozdawaniu Eucharystii. Byłoby dużą pomocą, gdyby bracia zakonów świeckich albo inni świeccy wyposażeni w specjalny mandat mogli rozdzielać komunię świętą.
Johannes Pohlschneider (Niemcy) 27 VIII 1959	Si status clericalis reducitur solummodo ad sacramentum ordinis, tonsura et gradus minores necnon subdiaconatus, si retinentur, illis conferantur, qui non intendunt recipere s. sacramentum Ordinis ²⁷ .	Jeśli status duchowny jest zredukowany wyłącznie do sakramentu święceń, tonsura oraz niższe stopnie, jak i subdiakoniat, jeśli są zachowane, powinny być nadawane tym, którzy nie zamierzają przyjąć sakramentu święceń.
Fiorenzo Angelini (Włochy) 28 VIII 1959	Ad omnia incommoda vitanda, quae facile praevideri in Seminariis possunt, ubi clerici caelibatum eligere debent, ut ad sacros ordines accedere possint, aetas aliqua statui potest pro iis qui novum minorem ordinem sumere intendunt ²⁸ .	Aby uniknąć wszelkich niedogodności, które łatwo można przewidzieć w seminariach, gdzie duchowni muszą wybrać celibat, aby móc przystąpić do święceń, można ustanowić jakiś wiek dla tych, którzy zamierzają przyjąć nowy niższy stopień.
Luciano Marcante (Włochy) 28 VIII 1959	Laici sacristae cum parochis adlaborantes vix hodie inveniri possunt. Attamen, ubi numerus suppetit, regularem congregationem ordines minores secumferentem pro ipsis instituere, quo facilius domus Dei decori provideri possit, consentaneum est ²⁹ .	Świeccy zakrystianie współpracujący z proboszczami są dziś rzadko spotykani. Jednakże tam gdzie ich liczba jest wystarczająca, warto byłoby utworzyć regularne zgromadzenie o niższych święceniach, aby łatwiej można było zapewnić godność domu Bożego.
Guido Tonetti (Włochy) 29 VIII 1959	Religiosis laicis, saltem quibusdam, v. gr. iis qui sacristiae vel educationi iuventutis addicti sunt, accedendi ad ordines minores facultas fiat ³⁰ .	Świeckim zakonnikom, przynajmniej niektórym, np. tym, którzy są zaangażowani w posługę zakrystii lub edukację młodzieży, należy umożliwić przystąpienie do niższych święceń.

²⁶ Corneli Lucey, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 2, 73, nr II.

²⁷ Ioannes Pohlschneider, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 1, 564, nr III, 24.

²⁸ Florentius Angelini, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 3, 881, nr 3.

²⁹ Lucian Marcante, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 3, 712, nr 7.

³⁰ Guidon Tonetti, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 1, 243, nr II, 10.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatu (oryginał)	Treść postulatu (tłumaczenie)
Ioannes Gunnarson (Islandia) 29 VIII 1959	Alia quaestio quae multis videtur magni momenti est utrum pos sint esse in Ecclesia «diaconi etiam nupti», et personae aliquae, sine intentione progrediendi ad statum sacerdotalem, possint recipere aliquos ordines minores ³¹ .	Inna kwestia, która wielu wydaje się bardzo ważna, to czy mogą istnieć w Kościele „diakoni również żonaci”, oraz czy pewne osoby, bez zamiaru przejścia do stanu kapłańskiego, mogą przyjąć niektóre niższe święcenia.
Marcell-Marie-Joseph-Henri-Paul Dubois (Francja) 29 VIII 1959	Quaedam Officia ecclesiastica laicis, independenter a sacerdotio, commenda-re possunt? Ita, si agatur de aliquibus minoribus officiis: de officiis ostiarii, lectoris, acolythi, et de officio „catechistae” ³² .	Czy pewne urzędy kościelne mogą być powierzane świeckim niezależnie od kapłaństwa? Tak, jeśli chodzi o niektóre niższe urzędy: ostiariusza, lektora, akolity oraz urząd „katechisty”.
Prymas Włoch (Włochy) 29 VIII 1959	Ad vestem sacerdotalem quad attinet, mihi opportunum esse videtur sacerdotibus permittere ut ea induantur qua in septentrionalibus Europae Nationibus sacri administri utuntur; ac talari veste tantum in sacris functionibus uti. Neque omnino iubendum mihi esse videtur ut sacram tonsuram con servent ³³ .	Jeśli chodzi o strój kapłański, wydaje mi się stosowne pozwolić kapłanom na noszenie tego, czego używają duchowni w północnych krajach europejskich, oraz używanie sutanny tylko podczas funkcji liturgicznych. Nie wydaje mi się też w pełni konieczne, aby zachowywali tonsurę.
Secondo Chiocca (Włochy) 29 VIII 1959	Item Episcopis plenissimum ius fateatur conferendi ordines, etiam minores, propriis alumnis dioecesis qui in Seminariis Regionalibus degunt ³⁴ .	Również biskupom należy przyznać pełne prawo nadawania święceń, w tym niższych, własnym alumnom diecezjalnym przebywającym w seminariach regionalnych.
Alfonso Castaldo (Włochy) 30 VIII 1959	„Votum castitatis uti temporaneum” habeatur pro clericis qui ad Sacrum Subdiaconatus Ordinem admittuntur; quod quidem „perpetuum” erit, quando ad Presbyteratus Ordinem elewantur, „completo vigesimo quinto aetatis anno” ³⁵ .	Przyrzeczenie czystości jako tymczasowe powinno być składane przez duchownych, którzy są przyjmowani do święceń subdiaconatu; to przyrzeczenie stanie się „wieczyste”, gdy zostaną podniesieni do święceń prezbiteratu po ukończeniu dwudziestego piątego roku życia.

³¹ Ioannes Gunnarson, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 1, 528, nr 7.

³² Marcel M. Dubois, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 1, 225, nr II, 10.

³³ Primus Principi, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 3, 754, nr VI.

³⁴ Secundus Chiocca, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 3, 804, nr 5.

³⁵ Alfons Castaldo, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 3, 419, nr II, G.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatów (oryginał)	Treść postulatów (tłumaczenie)
Augusto Gianfranceschi (Włochy) 30 VIII 1959	E il caso di mantenere l'obbligo, oggi generalmente trascurato, di portare la tonsura? ³⁶	Czy powinien zostać zachowany powszechnie zaniedbywany obowiązek noszenia tonsury?
Dominic Da Apresentação Fernandes (Hiszpania) 31 VIII 1959	Tonsura supprimatur, habitus ecclesiasticus simplicetur, tunica talaris tantum in officiis sacris utatur. Quoad ordines religiosos, habitus simplicetur ³⁷ .	Tonsura powinna być zniesiona, strój kościelny uproszczony, a sutanna używana jedynie podczas funkcji liturgicznych. Jeśli chodzi o zakony, stroje powinny zostać uproszczone.
Emanuele Trindade Salgueiro (Hiszpania) 31 VIII 1959	Etiam si minimum videatur quod praesentiam clericorum fidelium que sociale spectat, magni est momenti. Iuvat notare quoad certa mi nuta, utpote habitum ecclesiasticum tonsuramque, sacros canones adhuc leges Ecclesiae esse. Licet opus sit mutationes introducere iuxta rationem vivendi actualem, statutis essentialibus, quid mutandum esset sine characteris specialis Sacerdotis laesione, qui in mundo est, sed non est ex mundo, sicut dixit Dominus, determinate decet ³⁸ .	Nawet jeśli kwestie dotyczące obecności duchownych i wiernych [w życiu publicznym] oraz ich interakcji społecznych zdają się być niewielkie, to w istocie są bardzo ważne. Warto zauważyć, że pewne drobiazgi, takie jak strój kościelny i tonsura, wciąż są przepisami prawa kanonicznego Kościoła. Chociaż konieczne jest wprowadzenie zmian zgodnych z aktualnym stylem życia, należy dokładnie określić, co powinno zostać zmienione bez naruszania szczególnego charakteru kapłana, który – jak powiedział Pan – żyje w świecie, ale nie jest z tego świata.
Florentino De Andrade y Silva (Hiszpania) 31 VIII 1959	Legem tonsurae pro Clericis mitigare convenit vel etiam prudenter remittere; usus veto habitus ecclesiastici asservari debet iuxta consuetudinem locorum, cum apostolatus aliud non requirat ³⁹ .	Prawo dotyczące tonsury dla duchownych należy złagodzić lub nawet roztropnie znieść; natomiast stosowanie stroju kościelnego powinno być zachowane zgodnie z miejscowymi zwyczajami, chyba że apostołat wymaga inaczej.

³⁶ August Gianfranceschi, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 3, 191.

³⁷ Dominic Da Apresentação Fernandes, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 2, 573, nr IIF.

³⁸ Emmanuel Trindade Salgueiro, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 2, 586, nr 3d.

³⁹ Florentin De Andrade y Silva, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 2, 618, nr 4.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatu (oryginał)	Treść postulatu (tłumaczenie)
Ireneo Enrico Chelucci (Włochy) 31 VIII 1959	Inter quaestiones quae libere inter theologos disputantur tempus iam advenisse videtur ut eae praesertim dirimantur quae materiam et formam Sacramentorum necnon subdiaconatus et minorum ordinum, essentiam Sacrificii et Sacramenti Eucharistici, scientiam divinam, praedestinationem, gratiam actualem respiciunt ⁴⁰ .	„Wydaje się, że nadszedł czas, aby rozstrzygnąć szczególnie te kwestie, które są przedmiotem swobodnych dyskusji teologów, a które dotyczą materii i formy sakramentów, jak i subdiaconatu oraz niższych święceń, istoty Ofiary i Sakramentu Eucharystii, wiedzy boskiej, predestynacji oraz łaski aktualnej.
Charles-Marie-Joseph-Henri De Provenchères (Francja) 1 IX 1959	Gestatio tonsurae apud gentes permultas in desuetudinem abiit. Talis lex estne retinenda? ⁴¹	Noszenie tonsury wśród wielu narodów wyszło z użycia. Czy takie prawo powinno być zachowane?
Mario Longo Dorni (Włochy) 4 IX 1959	De minoribus ordinibus et de Subdiaconatu et Diaconatu disciplina melius studio subiiciatur ut hodiernis adiunctis aptetur ad incrementum servitii Ecclesiae, servatis servandis ⁴² .	Niższe święcenia oraz subdiaconat i diakonat powinny być lepiej przestudiowane, aby dostosować je do współczesnych okoliczności w celu liczebnego zwiększenia służby Kościoła, zachowując to, co należy zachować.
Giuseppe Amici (Włochy) 5 IX 1959	Videtur bonum esse maximi facere votum castitatis emittendum in Subdiaconatus Ordinem ⁴³ .	Wydaje się, że dobrym rozwiązaniem jest nadanie najwyższej wartości ślubowi czystości, który jest składany podczas święceń subdiaconatu.
Josef Frings (Niemcy) 6 IX 1959	Exquirendum erit, utrum utile sit ordines minores reviviscere ut gradus per se existentes et suis singulis muneribus fungentes, etiam utrum expediat diaconos coniugatos ecclesiastico munere fungi ⁴⁴ .	Należy zbadać, czy wskazane jest przywrócenie niższych święceń jako samodzielnie istniejących stopni, spełniających swoje odrębne funkcje, a także czy jest stosowne, aby diakoni żonaci pełnili postugę kościelną.

⁴⁰ Irenaeus Chelucci, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 3, 403–4.

⁴¹ Carol De Provencheres, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 1, 179, nr III, 2.

⁴² Mario Longo Dorni, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 3, 546, nr III, 2b.

⁴³ Iosephus Amici, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 3, 384, nr IV, 4a.

⁴⁴ Ioseph Frings, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 3, 617.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatu (oryginał)	Treść postulatu (tłumaczenie)
Luciano Pérez Platero (Hiszpania) 7 IX 1959	Maiori impetu irrumpit opinio valde propagata quae suppressionem clericalis tonsurae et habitus ecclesiastici propugnat. Absit cogitare modum vitae nostri temporis eiusque circumstantias suadere huius consuetudinis disciplinae transmutationem! Firmo animo teneamus habitum ecclesiasticum augere venerationem erga sacerdotes, illos tueri ad multa pericula et nullum impedimentum opponere dignae dilatationi sacri ministerii ⁴⁵ .	Coraz silniej rozprzestrzenia się opinia opowiadająca się za zniesieniem tonsury i stroju kościelnego wśród duchowieństwa. Niech nie przyjdzie nam na myśl, by sposób życia naszych czasów i jego okoliczności sugerowały zmianę tej praktyki dyscyplinarnej! Z przekonaniem stwierdzamy, że strój kościelny zwiększa szacunek wobec kapłanów, chroni ich przed wieloma niebezpieczeństwami i nie stanowi przeszkody w godnym rozwoju świętej postugi.
Francisco M. Da Silva (Hiszpania) 9 IX 1959	Habitus ecclesiasticus ac tonsura servanda sint, secundum legittimas locorum consuetudines et Ordinarii loci praescripta, saltem in regionibus ubi hoc motivum discessionis non affert ⁴⁶ .	Strój kościelny i tonsura powinny być zachowane zgodnie z istniejącymi miejscowymi zwyczajami i przepisami ordynariusza miejsca, przynajmniej w rejonach, gdzie nie jest to problematyczne.
Joseph Köstner (Austria) 10 IX 1959	Peto, ut tractetur quaestio, utrum laicis masculini generis pro officiis ecclesiae vel actionis catholicae destinatis ordines minores conferri possint ⁴⁷ .	Proszę, aby została rozpatrzona kwestia, czy mogą być przyznane niższe święcenia świeckim mężczyznom przeznaczonym do urzędów kościelnych lub innych działań o katolickim charakterze.
Geatano Malchiodi (Włochy) 10 IX 1959	Non apparet necessitas nec utilitas conferendi Ordines sive Sacros, sive Minores, iis qui ad Sacerdotium non tendunt; ut autem Sacerdotibus auxilium praestetur in quibusdam sacris, nunc ex iure ecclesiastico sacerdotibus, vel diacono reservatis (distributio communionis, baptismum sollemnne, ministerio ad altare fungi uti diaconus et subdiaconus et alia huiusmodi) poterit concedi	Nie wydaje się konieczne ani korzystne nadawanie święceń, ani wyższych, ani niższych, tym, którzy nie dążą do kapłaństwa; jednak aby wspierać kapłanów w niektórych świętych czynnościach, które są obecnie zgodnie z prawem kanonicznym zastrzeżone dla kapłanów lub diakonów (rozdawanie komunii, uroczysty chrzest, postuga przy ołtarzu jako diakon i subdiakon oraz inne tego rodzaju), można je

⁴⁵ Lucain Pérez Platero, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 2, 158, nr 4.

⁴⁶ Franciscus M. Da Silva, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 2, 624, nr 2a.

⁴⁷ Joseph Köstner, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 1, 71, nr A, 5.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatów (oryginał)	Treść postulatów (tłumaczenie)
	quibusdam laicis (sive religiosis, sive saecularibus) qui, vide, gratia, votum publicum obedientiae et castitatis emisierint (etiam temporaria), ut haec ministeria, veste speciali (ecclesiastica et liturgica) induti, exercent ⁴⁸ .	powierzyć wybranym laikom (zarówno zakonnikom, jak i świeckim), którzy złożyli publiczne śluby postuszeństwa i czystości (nawet tymczasowe), aby wykonywali te postęgi w specjalnym stroju (kościelnym i liturgicznym).
Władysław Suszyński (Polska) 10 IX 1959	In Codice Iuris Canonici, in parte tertia libri de personis, quae tractat de laicis, hodiernis temporibus opportunum esset definire locum, quem fideles per characterem sacramentalem baptismi et confirmationis necnon per gratiam sanctificantem in Ecclesia ut Corpore Mystico Christi occupant et obligationes inde provenientes, ut obligatio sanctificationis personalis per media supernaturalia, praesertim vero obligatio responsabilitatis pro fide catholica et Ecclesia Christi et cum hac responsabilitate connexa obligatione defensionis fidei catholicae et iurium Ecclesiae contra inimicos; apostolatus laicorum; christianae iuventutis educationis; cooperationis laicorum cum Ecclesia in fide per missiones propaganda necnon cooperationis cum hierarchia et clero in associationibus ecclesiasticis ⁴⁹ .	Współczesnym wyzwaniem jest jasne określenie w Kodeksie Prawa Kanonicznego, w trzeciej części księgi dotyczącej osób, która traktuje o świeckich, roli, jaką wierni zajmują w Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa poprzez sakrament chrztu i bierzmowania oraz łaskę uświęcającą. Z tego wynikają obowiązki, takie jak: osobiste uświęcenie poprzez nadprzyrodzone środki, odpowiedzialność za wiarę katolicką i Kościół Chrystusowy, obrona wiary katolickiej i praw Kościoła przed wrogami, apostołstwo świeckich, chrześcijańskie wychowanie młodzieży oraz współpraca świeckich z Kościołem i jego hierarchią w propagowaniu misji oraz w stowarzyszeniach kościelnych.
Stanisław Czajka (Polska) 12 IX 1959	Essentialis habitus Clericorum, tonsura scilicet et „collate album”, semper servari debet, quia habitus clericalis ad propriam sacerdotis dignitatem aestimandam multum confert ⁵⁰ .	Podstawowy strój duchownych, czyli tonsura i „biała koloratka”, powinny być bezwzględnie zachowane, ponieważ strój duchowny w dużym stopniu przyczynia się do szacunku dla godności kapłana.

⁴⁸ Caetan Malchiodi, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 3, 803, nr 4.

⁴⁹ Władysław Suszyński, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 2, 764, nr III.

⁵⁰ Stanisław Czajka, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 2, 693, nr II, 7.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatu (oryginał)	Treść postulatu (tłumaczenie)
Edmund Nowicki (Polska) 18 IX 1959	De tonsura a clericis deferenda ac quidem tertia saltem quavis hebdomada sub poena suspensionis latae sententiae tondenda, nisi Episcopus iusta de causa in scriptis dispensaverit ⁵¹ .	Tonsura powinna być noszona przez duchownych i musi być ścinana przynajmniej raz na trzy tygodnie pod groźbą suspensy, chyba że biskup z ważnego powodu udzielił pisemnej dyspensy.
Paulo Rota (Włochy) 20 IX 1959	Aliqualiter immutentur quaedam Episcopis ad Subdiaconum commentationes quae, Deo ferente, nostris temporibus diffformes evaserunt (e. g.: si antea ebriosus, nunc... ecc.) ⁵² .	W określony sposób należy zmienić pewne uwagi biskupów dotyczące subdiakonatu, które dzięki Bożej pomocy stały się w naszych czasach różnorodne (np.: jeśli wcześniej od-dawał się pijaństwu, teraz... itp.).
Marcelino Olaechea Loizaga (Hiszpania) 27 IX 1959	Ritus illi, quibus hodie opportunitas deest, videntur esse plane omittendi linmo, et illi ritus, quibus tale momentum inest, ita for-rent mutandi, ut, quin amitterent id quod mysterii habent, quodque ritui li turgico per se inhaeret, pervii intelligentiae perfacile evaderent. Inter eos, qui essent omittendi, recensentur v. gr. quatuor ordines minores et ipsorum collatio. Nunc temporis nec ostiarii, nec lectores, nec exorcistae, nec acolythi ex officio, vi ordinationis, dantur. Exorcismi a quibusdam tantum sacerdotibus, et nonnullis cautionibus adhibitis, peraguntur. Acolythorum munus a pueris altari deservientibus perficitur.	Te obrzędy, które dzisiaj nie mają praktycznego zastosowania, powinny być całkowicie pominięte. Natomiast te obrzędy, które mają istotne znaczenie, powinny być zmienione w taki sposób, aby bez utraty ich misteryjnej natury i tego, co nieodłącznie przynależy do obrzędu liturgicznego, stały się łatwo zrozumiałe. Wśród tych, które powinny być pominięte, wymienia się na przykład cztery niższe święcenia i ich nadawanie. Obecnie ani ostiariusze, ani lektorzy, ani egzorcysci, ani akolici nie są nadawani z urzędu na mocy święceń. Egzorcyzmy są przeprowadzane tylko przez niektórych kapłanów, z zachowaniem pewnych środków ostrożności. Posługę akolitów pełnią chłopcy służący przy ołtarzu.

⁵¹ Edmund Nowicki, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 1, 550, nr II, 17.

⁵² Paulus Rota, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 3, 267.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatu (oryginał)	Treść postulatu (tłumaczenie)
Marcelino Olaechea Loizaga (Hiszpania) 27 IX 1959	Ostiarius non est nisi aedituus. Ut quid ergo hi ordines? Ipsorum videretur obvia existentia, si eorum officia darentur. Inter eos autem ritus, qui mutationi obnoxii esse deberent, recensentur v. gr. exorcismi qui in baptismo fiunt, qui quidem aptiori ac intelligibili peragendi essent modo. Pro sale, saliva etc. alia essent adhibenda ⁵³ .	Ostiariusz jest nikim innym, jak po prostu kościelnym. Jaki więc jest sens tych święceń? Święcenia miałyby sens, gdyby pełniono przypisane im funkcje. Wśród tych obrzędów, które powinny być zmienione, wymieniam się na przykład egzorcyzmy wykonywane podczas chrztu, które powinny być przeprowadzane w bardziej odpowiedni i zrozumiały sposób. Zamiast soli, śliny itp. powinny być stosowane inne środki.
Ignacy Świrski (Polska) 28 IX 1959	Obligatio coelibatus cleri maxima cum cura retinenda est, sed non videtur necessaria esse eiusdem extensio ad subdiaconatum et diaconatum ⁵⁴ .	Obowiązek celibatu duchowieństwa powinien być zachowany z największą troską, ale nie wydaje się konieczne, aby był on rozszerzany na subdiakoniat i diakonat.
Jan Jaroszewicz (Polska) 28 IX 1959	Relaxandae sunt leges de habitu ecclesiastico necnon de tonsura deferenda.	Należy złagodzić przepisy dotyczące stroju duchownego oraz obowiązku noszenia tonsury ⁵⁵ .
Ernest Sena De Oliveira (Hiszpania) 30 IX 1959	Ideoque, puto expedite ut Sancta Ecclesia, per aliquot annos, et aliquando pro semper, poneret in exercitio Ordines Minores et Maiores infra Praesbyteratum, praesertim autem Diaconatum. Itaque modo stabili, per aliquot annos et aliquando definitive, Diaconus esset primus Coadiutor alicuius paroeciae seu aliquarum paroeciarum, cui cooperationem, prae sertim in paroeciis maiori- bus, dare posset Subdiaconus vel etiam Clerici in Minoribus [...]. Officium eius esset item, praesertim in magnis paroeciis,	Dlatego uważam za korzystne, aby święty Kościół przez kilka lat, a z czasem na stałe, wprowadził w praktykę niższe i wyższe święcenia poniżej prezbiteratu, a zwłaszcza diakonat. Dlatego przez ustalony okres, przez kilka lat, a z czasem na stałe, diakon pełniłby rolę głównego pomocnika w jednej lub kilku parafiach. W większych parafiach subdiakon i duchowni w niższych stopniach mogliby wspierać jego działania. Jego obowiązkiem byłoby również, zwłaszcza w dużych parafiach, samodzielnie lub z pomocą duchownych pomocniczych (subdiakonów i niższych duchownych),

⁵³ Marcellin Olaechea Loizaga, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 2, 369, nr VI, 2b.

⁵⁴ Ignacy Świrski, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 2, 672, nr 3.

⁵⁵ Jan Jaroszewicz, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 2, 728, nr 2b.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatów (oryginał)	Treść postulatów (tłumaczenie)
	curare de Registro paroe ciali, speciatim, de processibus matrimonialibus conficiendis, de catechisandis pueris et etiam adultis, de visitatione infirmis, de adistentia operibus apostolatus, et beneficentiae, de scholis parocialibus, etc. Perdurante hoc ministerio, Diaconi et coeteri Clerici sese profundius incumbere studio Theologiae Pastoralis, moderantibus Parochis et Magistris in reperitis. Praeterea accurate sese darent rursus videndi ea quae in Seminario didicerunt. Seminarium non obliuisceretur Subdiaconos et Clericos in Minoribus esse filios ipsius, qui per aliquot tempus degere debent in exercitio, sed qui rursus in Seminarium redire debent [...]. Hoc, ut clarius dicam, addam: A) Quoad Minoristas, Subdiaconos et Diaconos spectat: a) Alumni Seminarii, a primo anno theologico, ad Ordines Minores ascenderent, si signa dedissent disciplinae, probi sensus, bonorum morum, pietatis et apostolici zeli, uno verbo, verae vocationis; b) Studia abrumperent, in fine primi anni theologici. Perdurante primo anno, ut dictum manet, alumni acciperent, saltem, aliquos gradus Ordinum Minorum. Ponerentur ut Minoristae in ministerio, forsitan per unum annum, in parocciis bene et rite dispositis, quod esset prima experientia dotuum Clericorum; c) Postea alumni in Seminarium redirent ut facerent secundum et tertium annum cursu Theologici⁵⁶.	dbać o rejestr parafialny, w szczególności o prowadzenie procesów małżeńskich, katechizowanie dzieci i dorosłych, odwiedzanie chorych, wspieranie dzieł apostołstwa i dobroczynności, szkół parafialnych itd. Podczas sprawowania takiej posługi, diakoni i inni duchowni bardziej zaangażowaliby się w naukę teologii pastoralnej pod kierunkiem proboszczów i nauczycieli. Ponadto dokładnie powtórzyliby to, czego nauczyl się w seminarium. Dzięki temu seminarium nie zapominałoby, że subdiakoni i duchowni niższych stopni są jego dziećmi, którzy przez pewien czas muszą odbywać praktykę, ale którzy muszą także ponownie wrócić do seminarium. Aby wyjaśnić to bardziej szczegółowo, dodam: A) Jeśli chodzi o niższych duchownych, subdiakonów i diakonów: a) Alumni seminarium od pierwszego roku teologii awansowaliby do niższych święceń, jeśli wykazywaliby znaki dyscypliny, dobrej woli, dobrych obyczajów, pobożności i apostołskiego zapatu, jednym słowem, prawdziwego powołania. b) Przerywaliby studia pod koniec pierwszego roku teologii. W trakcie pierwszego roku, jak wcześniej wspomniano, alumni otrzymywaliby przynajmniej niektóre stopnie niższych święceń. Byłby to okres jednego roku, podczas którego pełniliby posługę jako niżsi duchowni w dobrze zorganizowanych parafiach, co stanowiłoby pierwsze doświadczenie ich umiejętności jako duchownych. c) Następnie alumni wracaliby do seminarium, aby odbyć drugi i trzeci rok kursu teologicznego.

⁵⁶ Ernest Sena De Oliveira, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 2, §82, nr IV, 3 i 5.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatu (oryginał)	Treść postulatu (tłumaczenie)
Rafael Gonzáles Moralejo (Hiszpania) 1 X 1959	Illae vero caerimoniae quae ad ordinationem spectant seorsim sunt considerandae. Reputamus namque in Concilio statuendum omnino esse, an et quo modo perdurare debeant minores ordines, et ipsemet subdiaconatus, an solummodo conservanda prima clericalis tonsura, diaconatus ac presbyteratus. In quolibet tamen casu, ordinationis ritus quam plurimis caerimoniis exuidebet, quae nimis praeteritos usus ac mores vere respiciunt, quaeque significatione et utilitate per se carent, immo, et in terdum inopportuna ac inadaequata adiunctis praesentibus sunt censendae ⁵⁷ .	Te ceremonie dotyczące święceń powinny być rozważane oddzielnie. Uważamy bowiem, że na Soborze należy zdecydować, czy i w jaki sposób powinny być zachowane niższe święcenia oraz sam subdiaconat, czy może jedynie pierwsza tonsura, diakonat i prezbiterat. W każdym jednak przypadku obrzęd święceń powinien być pozbawiony jak największej liczby ceremonii, które zbyt mocno odnoszą się do dawnych zwyczajów i obyczajów, które same w sobie nie mają znaczenia i użyteczności, a wręcz czasem są nieodpowiednie i niestosowne w obecnych warunkach.
Henri- René- Adrien Brault (Francja) 2 X 1959	Memorant etiam erga Ordines minores Concilium Tridentinum restitutionem in usu postulavisse ⁵⁸ .	Wspominają również, że w odniesieniu do niższych święceń Sobór Trydencki zażądał ich przywrócenia w praktyce.
Franciscus Jop (Polska) 10 X 1959	Grave periculum nostris sacerdotibus imminens est spiritus laicismi. In memoriam revocari et stricte exsequi debent praescripta Codicis quoad vestes clericales semper deferendas, tonsuram gestandam ac spectacula et theatra non frequentanda [...]. Ut in ordinatione subdiaconorum omittantur haec verba admonitionis: „si usque nunc ebriosi, amodo sobrii. Si usque nunc inhonesti, amodo casti”. Iuxta hodiernas exigentias Ecclesiae cum his defectibus, etsi praeteritis, non solum ad ordines, sed etiam ad clericatum nemo admitti potest ⁵⁹ .	Duch laicyzmu stanowi poważne zagrożenie dla naszych kapłanów. Należy przypomnieć i ściśle przestrzegać przepisów Kodeksu [Prawa Kanonicznego] dotyczących noszenia stroju duchownego, zachowywania tonsury oraz unikania widowisk i teatrów [...]. W święceniach subdiaconów należy pominąć słowa napomnienia: „Jeśli dotąd byli pijakami, odtąd niech będą trzeźwi. Jeśli dotąd byli nieuczciwi, odtąd będą czyści”. Zgodnie z dzisiejszymi wymaganiami Kościoła, z tymi wadami, nawet jeśli należą już do przeszłości, nikt nie może być dopuszczony nie tylko do święceń, ale także do stanu duchownego.

⁵⁷ Raphaël Gonzáles Moralejo, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 2, 434.

⁵⁸ Henric Brault, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 1, 397.

⁵⁹ Franciszek Jop, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 2, 701, nr. 6 i 28.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatów (oryginał)	Treść postulatów (tłumaczenie)
Biagio Budelacci (Włochy) 15 X 1959	Maiores disciplina exigatur a clericis, quoad usum vestitis talaris, tonsurae, ad totius vitae clericalis spiritum corroborandum ⁶⁰ .	Od duchownych wymaga się większej dyscypliny w zakresie noszenia sutanny i tonsury, aby umocnić ducha całego życia duchownego.
Guglielmo Motolese (Włochy) 15 X 1959	Ordines Minores pristino honori atque disciplinae restituantur ad aedificationem Christifidelium necnon ad cultum perfectius explendum et ad Clerum adiuvandum in temporalibus ⁶¹ .	Niższe święcenia powinny zostać przywrócone do pierwotnej godności i dyscypliny dla budowania wiernych w Chrystusie, doskonalszego sprawowania kultu oraz wsparcia duchowieństwa w sprawach doczesnych.
Johan Rùth (Norwegia) 16 X 1959	Ut praecipue ordo diaconatus immo et ordines minores magis novi reddantur ⁶² .	Aby przede wszystkim stan diaconatu, a nawet niższe święcenia, zostały bardziej odnowione.
Lorenzo Gargiulo (Włochy) 29 X 1959	Consulendi causa exiguo numero sacerdotum, qui omnia munera ipsis commissi obire nequeunt, considerate an opportunum sit conferre iuvenibus aptis et bene paratis ordines minores vel etiam subdiaconatum; et ipsis postea committere munera minoris momenti, sine onere tamen coelibatus ⁶³ .	Ze względu na niewielką liczbę kapłanów, którzy nie są w stanie wypełnić wszystkich powierzonych im obowiązków, rozważcie, czy byłoby stosowne udzielić odpowiednim i dobrze przygotowanym młodym mężczyznom niższych święceń, a nawet subdiaconatu; i powierzyć im później zadania o mniejszym znaczeniu, jednak bez obowiązku celibatu.
Julius Doepfner (Niemcy) 6 XI 1959	Omnis gradus S. Ordinis Sacramenti conferatur post Evangelium missae. Interruptio missae praeparatoriae, praesertim si diversi ordines conferuntur, vero symbolismo non pallet ⁶⁴ .	Każdy stopień święceń sakramentu powinien być udzielany po czytaniu Ewangelii. Przerwanie Mszy po części przygotowawczej, zwłaszcza gdy udzielane są różne święcenia, nie odpowiada prawdziwej symbolice.

⁶⁰ Blasius Budelacci, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 3, 887, nr 7.

⁶¹ Guillelmus Motolese, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 3, 822, nr 9.

⁶² Ioannes Rùth, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 2, 639, nr 4.

⁶³ Laurentius Gargiulo, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 3, 843, nr 7.

⁶⁴ Iulius Doepfner, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 1, 587.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatu (oryginał)	Treść postulatu (tłumaczenie)
Michał Blecharczyk (Polska) 7 XI 1959	Quae vestis talaris deferri debeat in omnibus functionibus sacris, sive in ecclesia sive extra ecclesiam peragendis, necnon in non nullis casibus, quando sacerdos extra functiones liturgicas, officiali tamen modo aliquibus sollemnitatibus sive ecclesiasticis sive civilibus interest. In conversatione vero quotidiana et in adimplendis officiis extraliturgeticis detur ipsis facultas utendi decenti vestitu more laicorum, salvis semper distinctoris status sacerdotalis prout tonsura et collate ⁶⁵ .	Sutanna powinna być noszona podczas wszystkich funkcjach sakralnych, zarówno w kościele, jak i poza nim, a także w niektórych przypadkach, gdy kapłan bierze udział w oficjalnych uroczystościach, zarówno kościelnych, jak i świeckich. W codziennych rozmowach i w wypełnianiu obowiązków pozaliturgicznych kapłani mają prawo nosić odpowiedni strój świecki, z zachowaniem zawsze odznak stanu duchownego, takich jak tonsura i koloratka.
Otto Spulbeck (Niemcy) 25 XI 1959	Utrum possibilitas viros et ecclesiae inservientes et bonis moribus instructos et debita scientia praeditos uxorem habentes necnon cursum theologicum non frequentantes ad sacros ordines minores admittendi in iure communi condenda sit ⁶⁶ .	Czy w prawie powszechnym powinna zostać ustanowiona możliwość dopuszczania do niższych święceń mężczyzn służących Kościołowi, o dobrych obyczajach, odpowiedniej wiedzy, posiadających żony oraz nieuczestniczących w kursie teologicznym?
Martien Antoon Jansen (Holandia) 1 XII 1959	Quattuor Ordines Minores revideantur, vel forsan ad unam Ordinationem reducantur ⁶⁷ .	Cztery niższe święcenia powinny zostać zrewidowane albo ewentualnie zredukowane do jednego ustanowienia.
Johannes Baptist Neuhäusler (Niemcy) 2 XII 1959	In eo Tractatu, quo agetur de Ecclesia, praesertim exponatur, quae sit natura condicioque christifidelis laici in Ecclesia, quae iura et munera sint ei propria. In demonstrando, quae ratio intercedat Ordini laicorum cum clero, non minus strenue confirmari oportebit, quam arcta necessitudine quamque paribus finibus ambo Ordines ecclesiastici colligantur in Christo Iesu, quod est Caput Ecclesiae (cf. Eph. 4, 15),	W tym traktacie, w którym będzie mowa o Kościele, szczególnie należy wyjaśnić, jaka jest natura i sytuacja świeckiego wiernego w Kościele, jakie są jego prawa i obowiązki. Podczas wykazywania, jaka relacja zachodzi między świeckimi a duchowieństwem, nie mniej stanowczo należy potwierdzić, jak ścisłym związkiem i wspólnym celem oba stany kościelne łączą się w Chrystusie Jezusie, który jest Głową Kościoła (por. Ef 4,15),

⁶⁵ Michał Blecharczyk, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 2, 724, nr 7.

⁶⁶ Otto Spulbeck, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 1, 627, nr III, 1.

⁶⁷ Martin A. Jansen, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 2, 503, nr B, 4.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatów (oryginał)	Treść postulatów (tłumaczenie)
	ad unam sanctorum communio- nem unumque corpus, quam qua distinctione inter se differant. Necnon contendendum erit Ecclesiam esse communionem et unum corpus, quod constet ex hierarchia et laicis, quae sit plebs Dei sancta ⁶⁸ .	w jedną komuniją świętych i jedno ciało, oraz jak odróżniają się między sobą. Ponadto należy podkreślać, że Kościół jest komuniją i jednym ciałem, które składa się z duchow- ieństwa i świeckich, będących świętym ludem Bożym.
Domenico Picchinenna (Włochy) 16 III 1959	Confrendi Ordines extra Tem- pora, sed diebus dominicis, festis duplicis praecepti et festis su- ppressis ⁶⁹ .	Udzielanie święceń poza określo- nymi czasami [głównym czasem udzielania święceń były Suche Dni cztery razy do roku], ale w niedzie- le, święta obowiązkowe podwójne- go rytu oraz święta zniesione.
Konferencja Episkopatu Fuldy (Niemcy) 27 IV 1960	Unde quaeritur, utrum opportu- num sit: 1) ut Ordines minores retineant solummodo tamquam gradus, quibus ascenditur ad. Presbyteratum, sive numerus eorum servetur sive minuat; 2) an ut etiam ad Ordines minores promoti in suo gradu, absque ascensione ad altiores, permane- ant ministerioque suo fungantur, sive sint caelibes sive uxorati, per primam Tonsuram in statum cle- ricalem recepti; 3) an quad magis expedite videtur, ut, Ordinibus minoribus solis promovendis ad Presbyteratum reservatis, quae- dam munera et functiones, per se Ordinibus minoribus adnexa, demandentur laicis, sive solis viris sive etiam mulieribus, adhibito pio aliquo ritu initiandis (cf. supra A V 3, pag. 4) ⁷⁰	Zatem pytanie brzmi: 1) Czy właści- we jest utrzymanie niższych świę- ceń jedynie jako stopni prowadzą- cych do kapłaństwa, bez względu na to, czy ich liczba jest zachowana czy ograniczona? 2) Czy osoby z ni- ższymi święceniami mają pozostać na swoim stopniu, bez otrzymywa- nia wyższych, i, po przyjęciu pierw- szej tonsury do stanu duchownego pełnić swoje obowiązki bez wzglę- du na to, czy są celibatariuszami czy żonatymi? 3) Czy bardziej celowe wydaje się, aby niższe święcenia były zarezerwowane jedynie dla osób zmierzających do kapłaństwa, a niektóre zadania i funkcje, z natu- ry przypisane niższym święceniom, były powierzone świeckim, zarów- no mężczyznom, jak i kobietom, wprowadzanym przy użyciu odpo- wiedniego obrzędu?

⁶⁸ Ioannes B. Neuhäusler, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 1, 693.

⁶⁹ Dominic Picchinenna, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 3, 5, nr A, 1, 7.

⁷⁰ Conferentia Episcopalis Fuldensis, "Litterae," ACV, vol. 2, bk. 1, 766, nr B, 3, 2.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatu (oryginał)	Treść postulatu (tłumaczenie)
Joseph Freundorfer (Niemcy) 29 IV 1960	Ut ordines sacri, etiam ordines s'altē minores, ad statum laicum extendantur, id quod a nonnullis discutitur, mihi non opportunum esse videtur. Quod ordines ad statum clericalem restringebatur, ex sapientia et experientia Ecclesiae ita facturū est. Scandala augerentur. Sacramentum ordinis pro laicis, qui ad actionem catholicam accedunt, sacramentum confirmationis est. Sed ego et ipse puto pensandum esse, an non laicis, qui cum amore et studio praecellenti operibus actionis catholicae sese dedunt et qui desiderium specialis consecrationis ad hoc opus habent, ritus missionis alicuius solemniter concedatur, in quo mandatum ecclesiae speciali modo accipiant et votum quoddam fortiter et perseveranter servandi Ecclesiae etiam publice dent ⁷¹ .	Aby święcenia, nawet te niższe, były rozciągnięte na stan świecki, co jest dyskutowane przez niektórych, wydaje mi się, że jest niewłaściwe. To, że święcenia są ograniczone do stanu duchownego, wynika z mądrości i doświadczenia Kościoła. Skandale by się mnożyły. Sakramentem święceń dla świeckich, którzy angażują się w Akcję Katolicką, jest sakrament bierzmowania. Ale myślę, że należy rozważyć, czy świeckim, którzy z miłością i wielkim zaangażowaniem poświęcają się pracom Akcji Katolickiej i mają pragnienie specjalnej konsekracji do tej pracy, nie należy udzielić jakiegoś uroczystego rytu misyjnego, w którym przyjęliby specjalne polecenie Kościoła i publicznie złożyli pewne przyrzeczenie gorliwego i wytrwałego służenia Kościołowi.
Joseph M. Reuss (Niemcy) 10 V 1960	Ordines sive minores sive maiores, quae consecrationem sacerdotum antecedunt, nostra aetate iam nihil sunt nisi gradus, quibus ad ordinem sacerdotalem ascenditur. Qui rationem certe rectam conservat, Christianum unoquoque ordine ad munus quoddam Iesu Christo et Ecclesiae praestandum aptum et autorizatum fieri, mutatio praxis hodiernae desiderabit, in qua omnes ordines consecrationem sacerdotalem praecedentes tamquam «transeunter» dantur et solis eis, qui sacerdotium aspirant.	Święcenia, zarówno niższe, jak i wyższe, które poprzedzają święcenia kapłańskie, w naszych czasach są już niczym innym jak stopniami, po których wchodzi się do stanu kapłańskiego. Ktokolwiek zachowuje właściwą rację, uzna, że każdy chrześcijanin na każdym stopniu jest odpowiedni i upoważniony do pełnienia pewnego zadania na rzecz Jezusa Chrystusa i Kościoła. Potrzeba będzie zmiany dzisiejszej praktyki, w której wszystkie święcenia poprzedzające święcenia kapłańskie są udzielane „przejdźciowo” i tylko tym, którzy aspirują do kapłaństwa.

⁷¹ Joseph Freundorfer, “Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 1, 570–71, nr 8.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulat (oryginał)	Treść postulat (tłumaczenie)
Joseph M. Reuss (Niemcy) 10 V 1960	Considerandum est, quibus Christianis ad sacerdotium non vocatis, sed ad nonnulla servitia ecclesiastica praestanda paratis unus alterve ordo minor vel subdiaconatus ad munera implenda conferri potest. Praecipue autem diligenter examinari opus est, quomodo diaco natus denuo tanti aestimari possit, quantum ei debetur, cum sit re vera gradus sacramentalis praeter presbyteratum et Episcopatum. Porro quae rendum erit, quomodo - similiter ac temporibus pristinis Ecclesiae perseveratio diaconi in suo ordine, ascensione ad presbyteratum omissa, in favorem praxis cedere posset. Ordo diaconatus ah initio non gradus quo ascenditur ad sacerdotium fuit sicut etiam presbyteratus non solum gradus est, quo ad episcopatum transitur. Ut certe aliquis ad presbyteratum vocatus esse potest quin ad episcopatum, ita quoque certum est aliquem vocatione ad presbyteratum carentem ad diaconatum vocatum esse. Etsi unum ordinis sacramentum tribus gradibus succedentibus distribuitur, duo gradus priores i. e. diaconatus et presbyteratus sine dubio tamquam transeuntes ad tertium gradum, nempe ad episcopatum ducere possunt, dummodo Iesus Christus quemlibet ad dignitatem episcopalem vocaverit; at essentialiter nequaquam sunt gradus solum, quibus ad dignitatem altiore ascenditur, sed gradus consecrationis, qui vocationi certae respondent. Quam ob rem disputandum erit, quae et qualia officia cum munere diaconi utpote adiutoris sacramentaliter	Należy rozważyć, którym chrześcijanom, niepowołanym do kapłaństwa, ale gotowym do wykonywania pewnych posług kościelnych, można powierzyć jeden lub drugi niższy stopień święceń albo subdiaconat do wypełniania obowiązków. Szczególnie jednak należy dokładnie zbadać, jak można na nowo ocenić diaconat na tyle, na ile mu się to należy, jako rzeczywisty stopień sakramentalny obok prezbiteratu i episkopatu. Należy również rozważyć, w jaki sposób – podobnie jak w dawnych czasach Kościoła – możliwość pozostania diakonem bez konieczności przejścia do prezbiteratu może być uznana za praktykę. Stopień diaconatu od początku nie był stopniem prowadzącym do kapłaństwa, tak jak prezbiterat nie jest wyłącznie stopniem prowadzącym do episkopatu. Tak jak ktoś może być powołany do prezbiteratu, ale nie do episkopatu, tak również pewne jest, że ktoś niepowołany do prezbiteratu może być powołany do diaconatu. Chociaż jedno święcenie jest rozdzielane na trzy następujące po sobie stopnie, dwa wcześniejsze stopnie, tj. diaconat i prezbiterat, niewątpliwie mogą prowadzić do trzeciego stopnia, mianowicie do episkopatu, pod warunkiem, że Jezus Chrystus powołał kogoś do godności biskupiej. Zasadniczo jednak nie są one jedynie stopniami, po których wchodzi się do wyższej godności, ale stopniami konsekracji, które odpowiadają określonemu powołaniu. Dlatego należy przedyskutować, jakie i które obowiązki odpowiadają funkcji diakona jako sakramentalnego

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatu (oryginał)	Treść postulatu (tłumaczenie)
	con secrati episcoporum et sacerdotum congruant. Quamquam profecto diaconatus nunc temporis, ut ita dicam „transeunter” recipi solet, etiam nunc diaconi est baptizare, verbum Dei annuntiare, s. Eucharistiam distribuere. Patres Concilii discernere poterunt, ut diacono complures novae potestates et mandata committantur exempli gratia: matrimoniis contrahendis assistere, mortuos sepelire, fidelibus benedicere cum Sanctissimo Sacramento. Diaconus talibus potestatibus et mandatis praeditus adiutor, ut hac voce utor, „qualificatus” sacerdotis evadet, etsi pro tempore totius vitae suae in diaconatu permaneret, eodem modo, quo etiam plurimi sacerdotes semper gradum presbyteratus obtinent et conservant, remoto episcopatu. Ii vero, qui sacerdotium anhelant, per complures annos munere diaconi fungantur, priusquam ad sacerdotium admittantur. Officiis, ut supra, nominatis ad diaconos delatis et nonnullis mutationibus administratoriis facile patris penuria sacerdotum qua laboramus multo diminuetur. Argumentum vix afferri potest numerum sacerdotum hoc modo minui. Nam „procedura” supra proposita et commendata recta esse videtur, quia non est de natura diaconatus „gradus ascensionis” esse. Ordinationi huius materiae ut hucusque explanatae sine dubitatione Patres assentiri poterunt, cum numerus consecratorum, qui in futurum constabunt ex episcopis, sacerdotibus, diaconis, omnino non diminuatur.	pomocnika biskupów i kapłanów. Chociaż diakonat w dzisiejszych czasach, że tak powiem, przyjmowany jest „przejściowo”, to nadal obowiązkiem diakona jest chrzcić, głosić słowo Boże, rozdawać Eucharystię. Ojcowie Soboru będą mogli postanowić, aby diakonowi powierzyć wiele nowych uprawnień i zadań, na przykład: asystowanie przy zawieraniu małżeństw, pochówek zmarłych, błogosławienie wiernych Najświętszym Sakramentem. Diakon wyposażony w takie uprawnienia i zadania stanie się, używając tego wyrażenia, „kwalifikowanym” pomocnikiem kapłana, nawet jeśli przez cały czas swojego życia pozostanie w diakonacie, podobnie jak wielu kapłanów zawsze pozostaje w stopniu prezbiteratu, nie osiągając episkopatu. Ci natomiast, którzy pragną kapłaństwa, przez kilka lat pełnią obowiązki diakona, zanim zostaną dopuszczeni do kapłaństwa. Dzięki powierzeniu diakonom obowiązków wymienionych powyżej oraz wprowadzeniu niektórych zmian administracyjnych, problem braku kapłanów, z którym się borykamy, znacznie się zmniejszy. Trudno przyjąć argument, że liczba kapłanów mogłaby się aż tak zmniejszyć. Proponowana i rekomendowana powyżej procedura wydaje się właściwa, ponieważ nie leży w naturze diakonatu, aby był „stopniem awansu”. Ojcowie Soboru z pewnością zgodzą się na takie rozwiązanie, ponieważ liczba święconych, która w przyszłości będzie obejmować biskupów, kapłanów i diakonów, w żadnym wypadku się nie zmniejszy.

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulatów (oryginał)	Treść postulatów (tłumaczenie)
	Diaconis coniugium permittatur, ita, ut in posterum ad legem caelibatus, quae non iuris divini, sed ecclesiastici est ideoque iurisdictioni Ecclesiae subest, demum ad presbyteratum promovendi obligentur neve caelibatus cum ordine subdiaconatus coniungatur. Quad in favorem sacerdotii et caelibatus cedet. Nam diaconus liberius et expeditius caelibatum eligit, si compluribus annis in cura animarum peractis se illam obligationem suscipere liceat et si munera hucusque administrata et diacono convenientia in posterum obtinere possit, quin matrimonium contractum eum impediatur. Experientia docet non paucos sacerdotes, quamvis scienter et libere et optima fide in subdiaconatu caelibatum susceperint, postea tamen hanc obligationem aliquatenus «capere» nequeunt neque sciunt, quo pacto caelibatum cum sua natura, indole, ingenio et etiam pietate conciliare possint. Obligatio caelibatus aetate maturiore post aliquot annos in sacra servitio animarum elapsos suscepta pie, salubriter, laete perferretur, si propositum ut supra approbaretur. Non dubium est, quin caelibatus ipse fructus multo uberiores produceret atque vita et operatio sacerdotalis non mediocriter ditaretur. Quae mutatio, quae diaconos in statu maritali existentes agnoscit, etiam in matrimonii favorem eveniet. Etenim si recte attenditur et censetur, magno emolumento erit, si laici plerumque in coniugio viventes comperiunt unum e tribus gradibus consecratorum, qui caractere indelebili signati sunt, una cum	Diakonom należy zezwolić na zawieranie małżeństw, aby w przyszłości dopiero po przejściu do prezbiteratu byli zobowiązani do przestrzegania prawa celibatu, które nie jest prawem Bożym, lecz kościelnym, a zatem podlega jurysdykcji Kościoła, oraz aby celibat nie był powiązany z subdiakonatem. To będzie sprzyjać zarówno kapłaństwu, jak i celibatowi. Diakon chętniej i łatwiej wybierze celibat, jeśli będzie miał możliwość podjęcia tego zobowiązania po kilku latach posługi duszpasterskiej i jeśli będzie mógł kontynuować wykonywanie dotychczasowych obowiązków, które są odpowiednie dla diakona, nawet jeśli zawarł małżeństwo. Doświadczenie uczy, że wielu kapłanów, chociaż świadomie i dobrowolnie oraz w najlepszej wierze przyjęło celibat na etapie subdiaconatu, później jednak nie jest w stanie sprostać temu zobowiązaniu ani nie wie, w jaki sposób mogą pogodzić celibat ze swoją naturą, charakterem, temperamentem i nawet pobożnością. Obowiązek celibatu przyjęty w późniejszym wieku, byłby pobożnie, zdrowo i radośnie znoszony po kilku latach świętej posługi duszpasterskiej, gdyby powyższa propozycja została zatwierdzona. Nie ma wątpliwości, że sam celibat przynosiłby o wiele obfitsze owoce i w znacznym stopniu wzbogaciłby życie oraz działalność kapłańską. Ta zmiana, która uznaje diakonów żyjących w stanie małżeńskim, również przyczyni się korzystnie małżeństwu. W rzeczywistości, jeśli przyjrzymy się temu dokładnie i ocenimy, będzie to wielkim pożytkiem, jeśli świeccy, którzy na ogół żyją

Biskup (kraj) data tekstu	Treść postulat (oryginał)	Treść postulat (tłumaczenie)
	ipsis ratione coniugum ad caelum ambulate, onera coniugalia portare, eisque iter matrimonii ad Deum ducens non solum verbis, sed etiam factis praedicare. Non nisi obscure indicetur novitatem huius rei Unioni Christianorum multum favere⁷².	w małżeństwie, zobaczą, że jeden z trzech stopni osób konsekrowanych, które zostały naznaczone niezatartym charakterem, kroczy razem z nimi w roli małżonków do nieba, dźwiga ciężary małżeńskie i naucza ich drogi małżeństwa prowadzącej do Boga nie tylko słowami, ale także czynami. Zmiana ta może być wskazana jedynie w sposób ogólny, jednak przyniosłaby wiele korzyści dla jedności chrześcijan.
Alfredo Pacini (Szwajcaria) 26 V 1960	Multum, ultimis temporibus loquitur – ad deficientiam sacerdotum supplendam – de institutione „diaconatus” laicorum. Quod, si pro prio verborum sensu accipitur, contradictio est in terminis, uti patet: clerici enim a laicis sunt distincti. Melius esset, urgentibus animarum ne cessitatibus, ordines minores in pristinum vigorem restituere, et ministris, ita in clerum adlectis, speciales facultates ordini adnexae vel singulis delegandae tradantur. Munera haec prae aliis eis concedi possunt: ubi adest sacerdos eum in omnibus negotiis ita adiuvent ut ipse reservetur tantum Sacro Ministerio; ubi vero sacerdos habitualiter deest, eius vicem gerere, sed non in rebus quae ordinem sacrum requirunt. Posset ergo catecheticam institutionem sibi adsumere, mortuos sepelire, processiones ducere etc. Quinimmo, ex speciali S. Pontificis concessionem, quaedam sacramenta administrare, ut baptismum, matrimonio assistere, S. Communionem distribuere⁷³.	W ostatnich czasach dużo mówi się o wprowadzeniu „diakonatu” świeckich w celu zaspokojenia braku kapłanów. Jeśli jednak przyjmujemy dosłowne znaczenie słów, jest to sprzeczność terminów, jak to jasno wynika: duchowni bowiem są odrębni od świeckich. Lepszym rozwiązaniem byłoby, wobec pilnych potrzeb duszpasterskich, przywrócenie niższych święceń do dawnej świętości i powierzenie specjalnych uprawnień osobom włączonym w stan duchowny albo delegowanie tych uprawnień indywidualnie. Mogą one pełnić następujące obowiązki: tam, gdzie jest obecny kapłan, wspierać go we wszystkich czynnościach, aby był on zarezerwowany wyłącznie do posługi sakramentalnej; tam, gdzie kapłana brakuje na stałe, zastępować go, ale nie w sprawach wymagających święceń. Mogą zatem katechizować, pochować zmarłych, przewodzić procesjom itp. Co więcej, na podstawie specjalnego zezwolenia świętego papieża, mogą udzielać niektórych sakramentów, takich jak chrzest, asystować przy małżeństwach, rozdawać Komunię Świętą.

⁷² Joseph M. Reuss, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 1, 729, nr II, 6.

⁷³ Alaphridid Pacini, „Litterae,” ACV, vol. 2, bk. 2, 55.

Perspektywy odnowy

Analizując powyższe postulaty biskupów, można dojść do bardzo interesujących wniosków na temat późniejszej odnowy. Za kluczowe dla niej uważano pięć aspektów odpowiadających głównym tematom zawartym w nadesłanych propozycjach. Były nimi:

1) Zagadnienie reformy święceń niższych i subdiakonatu

Biskupi postulowali uproszczenie lub zniesienie święceń niższych. Uproszczenie rozumieli przede wszystkim jako modyfikację dyscypliny względem tych stopni; najczęściej wskazywali na zawężenie ich liczby do najbardziej istotnych (akolita i subdiakon). Zniesienie rozumieli przeważnie jako redukcję wszystkich święceń niższych i uzasadniali ją ich niepraktycznością w obecnych czasach.

2) Zagadnienie celibatu i tonsury

We wnioskach pojawiały się głosy dotyczące modyfikacji obowiązku celibatu dla subdiakonów (oraz diakonów), dopuszczenia żonatych mężczyzn do diakonatu i złączenia celibatu ze święceniami prezbiteratu. Biskupi proponowali, by celibatu nie łączyć ze święceniami subdiakonatu, gdyż nie wszyscy potrafili sprostać temu zobowiązaniu jako subdiakoni.

W postulatach widoczna jest różnica zdań odnośnie do tonsury. Ci, którzy wskazywali konieczność jej zachowania, argumentowali to potrzebą ukazania godności duchowieństwa; ci, którzy postulowali jej zniesienie, wskazywali przede wszystkim na jej przestarzały zwyczaj. Inni biskupi proponowali jej zachowanie z jednoczesnym dostosowaniem przepisów (zwłaszcza w wymiarze kanonicznym) do współczesnych realiów.

3) Zagadnienie stroju duchownego

W kwestii stroju duchownego biskupi zajęli dwa odmienne stanowiska: pierwsze podkreślało konieczność jego uproszczenia, a zwłaszcza odstąpienia od jego obligatoryjnie ciągłego noszenia przez osoby duchowne i np. ograniczenia tego obowiązku jedynie do czynności liturgicznych; drugie domagało się bezwzględnej konieczności zachowania tego stroju przede wszystkim ze względu na funkcję wzbudzania szacunku wobec duchowieństwa.

4) Zagadnienie posługi świeckich

Biskupi zauważyli, że misja osób świeckich, wynikająca z sakramentów chrztu i bierzmowania, winna być przez nich spełniana we współpracy z duchowieństwem. Uznali, że z pożytkiem można udzielić im (świeckim dorosłym, jak i młodzieży zaangażowanej w działalność kościelną) pewnych stopni posługi kościelnej, jeśliby zmieniono dyscyplinę względem święceń niższych (proponowano dopuszczanie do nich świeckich na sposób stały). Dostrzegali potrzebę zaangażowania świeckich w te czynności liturgiczne, które mogą być przez nich sprawowane przy nieobecności kapłana (m.in. prowadzenie pogrzebu, asystowanie przy sakramencie małżeństwa).

5) Praktyczność wykonywania święceń

Obok propozycji usunięcia, modyfikacji czy pozostawienia święceń niższych oraz subdiakonu pojawiały się głosy związane z ich praktycznością. Biskupi postulowali, aby osoby posiadające poszczególne stopnie święceń mogły rzeczywiście wykonywać przypisane do nich funkcje; proponowali, by kierować kleryków na praktyki parafialne, podczas których mogliby oni nie tylko realnie wykonywać władzę święceń, ale także zdobywać wiedzę pastoralną. Postulowali także utworzenie nowych posług (np. katechisty), które wpisywałyby się w realia współczesnego świata i wychodziły naprzeciw jego potrzebom.

Wszystkie powyższe tematy przenika troska biskupów o Kościół. Zdiagnozowali oni problem dotyczący ówczesnej dyscypliny, obecności tonsury, święceń niższych i subdiakonu i przedstawili różne, czasem odmienne kierunki reformy, chociaż nie zaproponowali praktycznych form jej realizacji.

Zakończenie

Podsumowując, przedstawione przez biskupów postulaty, których ważność zarysowano w artykule, rzucają nowe światło na temat soborowej reformy liturgicznej i kontekstu jej rozpoczęcia (temat mało znany w polskiej literaturze). Podkreślić należy konieczność unikania skrajności: idealizowania przeszłości, jak też bezkrytyczne przyjmowanie owoców reformy. Należy też zauważyć, że aby w ogóle mówić o pierwotnych założeniach reformy liturgicznej, trzeba poznać jej motywacje. Powyższe postulaty wychodzą naprzeciw poszukiwaniom pierwszych pastoralnych źródeł reformy, gdyż biskupi formułowali swoje propozycje

głównie na podstawie pastoralnego doświadczenia ówczesnej rzeczywistości⁷⁴. Artykuł otwiera również pole do dalszych badań, m.in. w kwestii tego, czy dokonane modyfikacje w liturgii i dyscyplinie kościelnej były do końca zgodne z pierwotnymi założeniami.

Bibliografia

- Amici, Iosephus. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 383–85. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Angelini, Florentius. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 879–82. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Blecharczyk, Michał. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 722–28. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Botte, Bernard. *Il Movimento liturgico: Testimonianza e ricordi*. Translated by Marco Gallo. Cantalupa: Effatà, 2009.
- Brault, Henric. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 391–98. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Budelacci, Blasius. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 886–87. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Bueno y Monreal, Ioseph M. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 325–29. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Castaldo, Alfons. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 417–22. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Chelucci, Irenaeus. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 403–6. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Chiocca, Secundus. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 804–5. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1917.
- Conferentia Episcopalis Fuldensis. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 271–78. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Czajka, Stanisław. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 691–94. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Da Apresentação Fernandes, Dominic. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 572–74. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Da Silva, Franciscus M. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 624–25. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.

74

Szeroko na ten temat zob. Bernard Botte, *Il Movimento liturgico: Testimonianza e ricordi*, trans. Marco Gallo (Cantalupa: Effatà, 2009), 190–205.

- De Andrade y Silva, Florentin. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 618–19. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- De Arriba y Castro, Benjamín. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 344–52. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- De Oliveira, Ernest Sena. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 580–85. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- De Provencheres, Carol. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 174–79. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Doepfner, Iulius. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 577–93. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Dubois, Marcel M. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 219–28. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Fischer, Balthasar. "Der niedere Klerus bei Gregor dem Großen. Ein Beitrag zur Geschichte der Ordines Minores." *Zeitschrift für katholische Theologie* 62, no. 1 (1938): 37–75.
- Freundorfer, Joseph. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 568–71. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Frings, Joseph. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 611–18. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- García y García De Castro, Raphaël. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 175–78. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Gargiulo, Laurentius. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 842–43. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Garneri, Joseph. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 620–21. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Gerosa, Libero. *Prawo Kościoła*. Translated by Ireneusz Pękalski. Amateca. Podręczniki Teologii Katolickiej 12. Poznań: Pallottinum, 1999.
- Gianfranceschi, August. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 188–204. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Gunnarson, Ioannes. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 527–29. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Jansen, Martin A. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 498–504. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Jaroszewicz, Jan. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 728–29. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Jop, Franciszek. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 698–702. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Keller, Michaël. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 629–33. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Köstner, Joseph. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 61–62. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Lécuyer, Joseph. "Les ordres mineurs en question." *La Maison-Dieu* 102 (1970): 97–108.

- Liénart, Achillis. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 298–306. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Loizaga, Marcellin Olachea. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 364–70. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Longo, Victor. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 860–65. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Longo Dorni, Maro. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 543–47. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Lucey, Corneli. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 73–74. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Makowski, Dawid. "From 'ordines minores' to 'ordines maiores'. The Development of the Ordination of the Subdiaconate by the XIII Century." *Ephemerides Liturgicae* 138, no. 2 (2024): 214–29.
- Makowski, Dawid. *Posługi współczesnego Kościoła: Refleksja w pięćdziesiąt rocznicę wydania listu apostolskiego Ministeria quaedam*. Kraków: Wydawnictwo Miles, 2023.
- Makowski, Dawid. "Powstanie i wczesny rozwój celibatu duchownych pomiędzy IV a VI wiekiem." *Częstochowskie Studia Teologiczne* 50 (2023): 205–17. <https://doi.org/10.53120/czst.2023.205-217>.
- Makowski, Dawid. "Urząd subdiakonu jako święcenie wyższe. Perspektywa historyczno-prawna rozwoju święceń subdiakonu do XIII w." *Warszawskie Studia Teologiczne* 37, no. 1 (2024): 78–92. <https://doi.org/10.30439/wst.2024.1.4>.
- Malchiodi, Caietan. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 802–3. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Małaczyński, Franciszek. "Wychowanie alumna i kapłana przez liturgię." *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 16, nos. 2–3 (1963): 113–23. <https://doi.org/10.21906/rbl.2927>.
- Marcante, Lucian. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 712–14. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Molitor, Raphael. *Theologische Vorfragen, Tonsur, Niedere Weihen*. Vol. 1 of *Vom Sakrament der Weihe: Erwägungen nach dem Pontificale romanum*. Regensburg: Friedrich Pustet, 1938.
- Moralejo, Raphaël Gonzáles. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 430–39. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Morel, Ludovic. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 135–36. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Motolese, Guillelmus. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 821–22. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Neuhäusler, Ioannes B. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 690–709. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Nowicki, Edmund. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 604–6. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Pacini, Alaphridid. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 49–58. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Paulus VI. "Litterae Apostolicae Motu Proprio datae 'Ministeria Quaedam' disciplina circa primam tonsuram, ordines minores et subdiaconatus in Ecclesia Latina innovatur." *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1972): 529–34.

- Perniciaro, Ioseph. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 800–801. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Pezzullo, Fridericus. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 547–50. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Picchinenna, Dominic. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 3–13. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Platero, Lucain Pérez. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 157–60. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Pohlschneider, Ioannes. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 561–68. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Principi, Primus. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 752–58. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Reuss, Ioseph M. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 724–31. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Rota, Paulus. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 263–68. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Rüth, Ioannes. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 639. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Sacra Rituum Congregatio. "Decretum. De Clerico loco Subdiaconi vel Cappellani in Missa ministrante." *Acta Sanctae Sedis* 39 (1906): 119–21.
- Schoenmaekers, Paul C. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 126–30. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Signora, Aurelius. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 3, 758–62. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Sitkowska, Katarzyna. "Aspekty organizacyjne i komunikacyjne II Soboru Watykańskiego." *Kultura – Media – Teologia* 12 (2013): 8–21.
- Souto Vizoso, Ioseph. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 255–56. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Spulbeck, Otto. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 624–28. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Suszyński, Władysław. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 763–65. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Świrski, Ignacy. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 672–73. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Tonetti, Guidon. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 243–45. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Trinidad Salgueiro, Emmanuel. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 2, 586–89. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- Von Rudloff, Ioannes. "Litterae." In *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: Series I (Anteparaeparatoria)*, vol. 2, bk. 1, 687–90. Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.

DAWID MAKOWSKI – student teologii na Papieskim Uniwersytecie św. Anzelma w Rzymie, członek Komisji Liturgicznej Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej, koordynator projektu „Z pasji do liturgii”.

EMANUEL KWIATKOWSKI – diakon diecezji toruńskiej, student teologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (UMK); absolwent studiów pierwszego stopnia z filologii klasycznej i studiów śródziemnomorskich na UMK.

Damian Bednarski

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska
damian.bednarski@us.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0002-5063-7785>

Duchowni wśród absolwentów Gimnazjum Królewskiego w Bytomiu (1867–1914)

Clergymen Among Graduates of the Royal Grammar School in Bytom (1867–1914)

ABSTRACT: In this article Silesia, Prussia, and the classical grammar school in Bytom at the turn of the 20th century, form the background for the presentation of a typical intellectual formation of young men from the region, many of whom viewed the school's exit exam as a gateway to higher education at the University of Wrocław. Those who pursued Catholic theology underwent seminary training in Wrocław and were ordained priests. The first section of the article outlines the structure of the educational system in 19th-century Prussia. It then narrows its focus to the grammar school in Bytom in Upper Silesia. The author provides insights into the typical profile of the school's student, including their social background, nationality, and religion. The section also explores the school's operational methods and the financial support available to students through scholarship funds. The article goes on to spotlight graduates of the Bytom grammar school who chose theology. It details the lives of those who were ordained and served as priests in the Diocese of Wrocław. Particular attention is given to the challenges faced by these clergymen during the turbulent political and ecclesiastical transformations of the early 20th century (the First World War, the Upper Silesian plebiscite, and the creation of the Diocese of Katowice). The article highlights the dilemmas faced by clergy affiliated with Polish and German communities, which significantly shaped their lives, especially during and after the Second World War. The timeframe of the study (1867–1914) is deliberately chosen – it encompasses the period from the establishment of the grammar school to the outbreak of the First World War. The article draws extensively on archival research, particularly the school's annually published reports (known as *Jahresbericht*). The text offers a novel perspective, as no comparable studies exist on Silesian grammar schools of this era.

KEYWORDS: Royal Grammar School in Bytom, clergy of the Diocese of Wrocław, theological studies, Faculty of Theology at the University of Wrocław, seminary

ABSTRAKT: W prezentowanym artykule Śląsk, Prusy oraz gimnazjum klasyczne w Bytomiu na przełomie XIX i XX w. stanowią tło dla przedstawienia typowej drogi formacji intelektualnej młodzieży męskiej tego regionu, dla której matura stanowiła przepustkę do studiów na Uniwersytecie Wrocławskim. Dla wybierających teologię katolicką pobyt we Wrocławiu wiązał się z formacją seminaryjną, którą wieńczyły święcenia kapłańskie. W pierwszej części tekstu autor przedstawił system oświaty w XIX-wiecznych Prusach. Następnie, skupiając się na Miejskim Gimnazjum Katolickim w Bytomiu, ukazał najpierw sylwetkę typowego gimnazjalisty (pochodzenie, narodowość, wyznanie), styl funkcjonowania placówki oraz sposób wspomagania uczniów poprzez fundusze stypendialne. W dalszej części artykułu zogniskował uwagę na absolwentach bytomskiego gimnazjum, którzy wybierali teologię jako kierunek studiów. W kolejnej części ukazał losy absolwentów, którzy otrzymali święcenia kapłańskie i podjęli prace duszpasterską w diecezji wrocławskiej. Mając na uwadze sytuację polityczną i kościelną początków XX w. (I wojna światowa, plebiscyt na Górnym Śląsku, powstanie nowej diecezji katowickiej), autor przedstawił również dylematy duchownych, którzy reprezentowali środowiska polskie i niemieckie, co wpłynęło na ich losy, zwłaszcza podczas II wojny światowej oraz po jej zakończeniu. Zakreślone w artykule ramy czasowe (1867–1914) obejmują okres od powstania placówki do wybuchu I wojny światowej. W opracowaniu tekstu dużą rolę odegrała kwerenda archiwalna oraz wnikliwa analiza drukowanych corocznie sprawozdań szkolnych (tzw. *Jahresbericht*). Artykuł ma charakter nowatorski, gdyż dotąd nie powstało podobne opracowanie dotyczące któregośkolwiek z gimnazjów śląskich działających w tym czasie.

SŁOWA KLUCZOWE: Królewskie Gimnazjum w Bytomiu, duchowieństwo diecezji wrocławskiej, studia teologiczne, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Wrocławskiego, seminarium duchowne

Wprowadzenie

Gimnazja klasyczne, z dodanym w nazwie określeniem przymiotnikowym: „królewskie”, „katolickie” lub „ewangelickie”, stanowiły w Prusach przełomu XIX i XX w. przepustkę do uniwersytetu. Kto chciał zdobyć wyższe wykształcenie i dyplom, musiał wcześniej zdać maturę. Z kolei uniwersytet kształtował elity umysłowe społeczeństwa. Stąd wychodzili przyszli prawnicy i lekarze, dyrektorzy kopalń i politycy, nauczyciele i duchowni. W artykule poddano analizie jedno z przodujących na Górnym Śląsku gimnazjów – Miejskie Gimnazjum Katolickie w Bytomiu i jego absolwentów, którzy po maturze podjęli studia na fakultecie teologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego. Nieprzypadkowo prześwietlono tę placówkę. Szkoła działała na Górnym Śląsku w ramach państwa pruskiego, ale jego absolwenci pochodzili w wielu wypadkach z rodzin polskich i po 1918 r. ci, którzy wybrali studia teologiczne, byli zmuszeni dokonać wyboru: duszpasterzować w ramach diecezji wrocławskiej i Republiki Weimerskiej czy przejść do pracy w środowisku polskim w nowej

diecezji katowickiej. Okazuje się, że tych, którzy w trakcie nauki w gimnazjum siedzieli nieraz w jednej ławie szkolnej, po latach przedzieliła granica.

Gruntowny przegląd sprawozdań rocznych sporządzanych przez dyrektora placówki i kwerenda w Archiwum Państwowym w Katowicach, gdzie zdeponowano akta gimnazjum, pozwoliły zmierzyć się z tym zagadnieniem i osiągnąć cel artykułu, którym było ustalenie, z jakich domów wychodzili przyszli duchowni, jak kompetentnie byli wykształceni i jak edukacja gimnazjalna oraz późniejsze studia wpłynęły na ich podejście do kwestii społecznych i narodowościowych. Przyjęte w artykule ramy czasowe nie są dowolne, obejmują bowiem okres od powstania placówki do wybuchu I wojny światowej. Podczas działań wojennych wielu uczniów gimnazjum zostało powołanych do wojska, a po 1918 r. doszło na tym terenie do plebiscytu, którego następstwem były zmiany administracyjne i przyłączenie części Górnego Śląska do Polski. Ukazane zostały także późniejsze, niejednokrotnie skomplikowane i dramatyczne, losy absolwentów bytomskiego gimnazjum.

Szkolnictwo średnie na Śląsku w XIX wieku

Nowożytne szkolnictwo gimnazjalne rozwinęło się na Górnym Śląsku za sprawą jezuitów przybyłych w 1597 r. do Kłodzka. W ciągu kilkudziesięciu lat stworzyli sieć kolegiów. Powstały szkoły średnie w Nysie, Opolu, Tarnowskich Górach i Piekarach. Ponadto placówki jezuickie zajęły się kształceniem młodzieży w Cieszynie i Opawie¹. Po kasacie zakonu wszystkie szkoły prowadzone przez jezuitów przejął Królewski Instytut Szkolny². Nowy etap rozwoju szkolnictwa średniego przypadł na czas, gdy Górny Śląsk został przyłączony do Prus. Dla młodzieży z tego terenu zamknęła się możliwość zdobywania edukacji w Cieszynie i Opawie, gdy tymczasem ogólna sytuacja społeczna domagała się przygotowania szerszych wykształconych elit, które wzięłyby odpowiedzialność za różne sfery życia publicznego. Brakowało placówek, w których przygotowywaliby się do swej profesji duchowni, nauczyciele, lekarze, prawnicy, urzędnicy itp. W szkolnictwo włączyły się dwa zakony od wieków działające na Górnym Śląsku: cystersi z Rud oraz franciszkanie z Głubczyc. Gimnazjum w Rudach uruchomiono w 1744 r., a szkołę w Głubczycach w 1751 roku. Kolejne reformy

¹ Ludwik Grzebień, ed., *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy: 1564–1995* (Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego; Wydawnictwo WAM, 1996), 674.

² Kazimierz Dola, *Królewski Instytut Szkolny na Śląsku: Jezuita śląscy po zniesieniu Towarzystwa Jezusowego 1773–1776–1800*, Z *Dziejów Kultury Chrześcijańskiej na Śląsku* 123 (Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2024), 142.

związane były z kasatą jezuitów (w Prusach było to w 1776 r.), a następnie z decyzją władz pruskich o upaństwowieniu katolickiego szkolnictwa na Śląsku. W 1800 r. zniesiono Królewski Instytut Szkolny, w którym wielkie wpływy mieli dawni jezuita. Po kasacie zakonu przyjęli oni status księży diecezjalnych i pozostali na swych dotychczasowych stanowiskach³. W miejsce Królewskiego Instytutu Szkolnego utworzono Królewsko-Pruską Katolicką Dyрекcję Szkolną. Urząd ten miał charakter świecki, a podlegał mu Uniwersytet Wrocławski i gimnazja. Odtąd o stanowiska nauczycielskie mieli prawo ubiegać się również świeccy, a dawni członkowie Korporacji Księży Królewskiego Instytutu Szkolnego otrzymali status funkcjonariuszy państwowych. Placówki zakonne w Rudach i Głubczycach zostały zniesione. Szkoła w Rudach stała się na powrót placówką zakonną. Z kolei gimnazjum w Głubczycach zachowało swój status dzięki umowie między franciszkanami a magistratem miejskim, co wkrótce doprowadziło do przekształcenia szkoły w gimnazjum królewskie i patronat nad nim objęło państwo⁴.

W 1816 r. została utworzona rejencja opolska, która swoim zasięgiem obejmowała Górny Śląsk. Przez krótki czas, w latach 1815–1825, szkolnictwo podlegało pod protestancki Królewski Konsystorz dla Śląska. W 1826 r. opiekę nad szkolnictwem przejęło kompetentne w tych sprawach Prowincjonalne Kolegium Szkolne z siedzibą we Wrocławiu, którym kierował nadprezydent prowincji śląskiej. Na poziomie lokalnym udział w zarządzaniu szkołami posiadały magistraty, kuratoria lub pokrewne im korporacje, takie jak miejskie deputacje czy komisje szkolne. Były one powoływane do życia na podstawie ustawy o miastach z 19 XI 1808 r. oraz instrukcji z 26 VI 1811 roku. Placówki przeszły gruntowną reformę w duchu neohumanizmu, który marginalizował religię jako przedmiot, a uwypuklał znaczenie autorów antycznych. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w wynoszeniu nieomal do rangi dogmatu treści zawartych w starożytnych poematach oraz wpajaniu ideałów prezentowanych przez antycznych Greków i Rzymian⁵.

Trzy katolickie szkoły średnie – w Opolu, Głubczycach i Nysie – utrzymały status gimnazjalny. Zamknięcie szkoły średniej w Rudach zablokowało dostęp do nauki młodzieży z pruskich terenów położonych po prawej stronie Odry. Były

³ Ulrich Seng, *Die Schulpolitik des Bistums Breslau im 19. Jahrhundert* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1989), 43.

⁴ Jolanta Kwiatek, *Szkolnictwo średnie na Górnym Śląsku na tle reform oświatowych w Prusach od połowy XVIII wieku do początków XX wieku* (Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2011), 43–45.

⁵ Georg Michael Pachtler, *Die Reform unserer Gymnasien* (Paderborn: Bonifacius, 1883), 85–92.

to tereny zamieszkałe w dużej mierze przez ludność polską: okolice Rybnika, Pszczyny, Gliwic, Bytomia, Strzelec Opolskich i Lublińca. Dzięki staraniom ks. Stanisława Siegmunda, proboszcza w Pilchowicach, a zarazem inspektora szkolnego w okręgach toszeckim i bytomskim, w 1816 r. uruchomiono gimnazjum w Gliwicach. Z kolei w 1818 r. urządzono w Raciborzu ze środków państwowych gimnazjum ewangelickie. Ten stan – pięciu gimnazjum na Górnym Śląsku – utrzymywał się przez kolejne pół wieku. Rozwój nowych placówek związany był z dynamicznymi przeobrażeniami społeczno-gospodarczymi tego terenu. Potem w ciągu czterdziestu lat powstało kilka kolejnych szkół/gimnazjów: w Bytomiu (1867), Paczkowie (1870), Katowicach (1871), Prudniku (1872), Pszczynie (1872), Kluczborku (1874), Strzelcach Opolskich (1874) i Królewskiej Hucie (1877)⁶.

Królewskie Gimnazjum w Bytomiu

Miejskie Gimnazjum Katolickie w Bytomiu (niem. Städtisches Katholisches Gymnasium zu Beuthen O.-S.) zostało utworzone na mocy decyzji Rady Miejskiej w Bytomiu z dnia 29 IV 1867 roku⁷. Teren pod budowę placówki podarował miastu ks. Józef Szafranek, ówczesny proboszcz parafii Wniebowzięcia NMP w Bytomiu, który już od dłuższego czasu zabiegał o utworzenie takiej placówki⁸. Dokonał tego w porozumieniu z kurią wrocławską, która wyraziła zgodę na przekazanie ziemi miastu. Projekt budynku przygotował Paul Jackisch. Budowla powstawała w latach 1867–1869. Do użytku publicznego została udostępniona w październiku 1869 roku. Do tego czasu zajęcia odbywały się w wynajmowanej kamienicy (obecnie ul. Dworcowa 19 w Bytomiu). Była to podówczas jedyna szkoła średnia w mieście. W okresie Kulturkampfu placówka przeżywała trudne chwile, aż wreszcie została upaństwowiona 1 IV 1889 roku. Zabiegał o to – z przyczyn finansowych – bytomski ratusz. Ówczesny pruski minister kultu Robert Bosse przyobiegał, iż gimnazjum zachowa swój konfesyjny katolicki charakter⁹. Nowa oficjalna nazwa szkoły brzmiała Königlches

⁶ Kwiatek, *Szkolnictwo średnie na Górnym Śląsku*, 92.

⁷ Jan Drabina, *Historia Bytomia: Od średniowiecza do współczesności 1123–2010* (Bytom: Towarzystwo Miłośników Bytomia, 2010), 213.

⁸ Rajmund Bigdon, "Bytomskie szkolnictwo średnie i zawodowe w latach 1841–1914," *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 2 (1970), 252–54.

⁹ Macha, Simon. "Handschriftliche Nachträge zu Gramers Chronik von Beuthen von 1863," *Aus dem Beuthener Lande* 1, no. 24 (1924): 95; Simon Macha, "Handschriftliche Nachträge zu Gramers Chronik von Beuthen von 1863," *Aus dem Beuthener Lande* 1, no. 25 (1924), 99.

Gymnasium zu Beuthen O.-S. lub Das Königliche Gymnasium zu Beuthen O.-S. (pol. Królewskie Gimnazjum w Bytomiu G. Śl.)¹⁰.

Gimnazjum Katolickie w Bytomiu było uważane za jedno z najlepszych i przodowało w liczbie uczniów. Ta pozycja placówki wzmocniła się zwłaszcza po tym, gdy dzięki staraniom ks. J. Szafranka w 1887 r. utworzono przy szkole konwikt katolicki dla chłopców¹¹. Na przełomie XIX i XX w. w szkole uczyło się około 550 uczniów. W lutym 1915 r. patronem szkoły został Paul von Hindenburg, co podyktowane było tym, że w drugiej połowie września 1914 r. Hindenburg przez tydzień stacjonował w budynku szkoły. Odtąd placówka nosiła nazwę: Königliches Hindenburg-Gymnasium zu Beuthen O.-S. (pol. Królewskie Gimnazjum im. Hindenburga w Bytomiu G. Śl.)¹². Od końca 1918 r. placówka funkcjonowała pod nazwą Staatliches Hindenburg-Gymnasium zu Beuthen O.-S. (pol. Państwowe Gimnazjum im. Hindenburga w Bytomiu G. Śl.). Tak było do końca jej istnienia, którego kres nastąpił w styczniu 1945 roku¹³.

23 VIII 1824 r. pruski minister oświaty wydał rozporządzenie, zgodnie z którym szkoły średnie były zobligowane do wydawania corocznych sprawozdań szkolnych. Ustalono, że każde powinno zawierać rozprawę naukową napisaną przez reprezentanta rady pedagogicznej (dyrektora lub starszego nauczyciela) danej placówki. W drugiej części, sporządzanej przez dyrektora placówki wyłącznie w języku niemieckim, zamieszczano informacje o funkcjonowaniu szkoły w minionym roku szkolnym. Podawano więc plan nauki z siatką godzin, realizację programu nauczania, wiadomości o rozporządzeniach władz zwierzchnich, kronikę gimnazjalną, statystykę szkolną (liczbę uczniów w danej klasie, liczbę absolwentów). Ponadto informowano o fundacjach i osobach prywatnych, czyniących dary na rzecz szkoły, przekazywano dane o egzaminie maturalnym oraz terminach naboru nowych uczniów i rozpoczęcia nowego roku szkolnego¹⁴. Kolejne ważne rozporządzenie wydano 7 I 1885 roku. Ustalało ono, że część sprawozdawcza miała zawierać informacje o realizacji programu

¹⁰ Jan Drabina, ed., *Bytomskie zabytki* (Bytom: Towarzystwo Miłośników Bytomia, 2001), 116.

¹¹ Hermann Flaschel, "Beuthen in den letzten 40 Jahren," in *Heimatkunde von Beuthen*, vol. 1 (Beuthen: [s.n.], 1903), 32.

¹² Julian Ziaja, 48. *Jahresbericht. Schuljahr 1914/15* (Beuthen O.-S.: M. Jmmerwahr, 1915), 14–15.

¹³ Paul Reinelt, ed., "Staatliches Hindenburg Gymnasium," in *Handbuch für die Katholiken von Beuthen OS. und Rossberg* (Beuthen: Oberschlesische Zeitung, 1925), 69–70.

¹⁴ Tomasz Chrzanowski, "Jahresberichten jako źródło do historii edukacji (na przykładzie sprawozdań wschodniopruskich szkół średnich z XIX wieku)," *Klio: Czasopismo Poświęcone Dziejom Polski i Powszechnym* 16, no. 1 (2011), 79, <https://doi.org/10.12775/KLIO.2011.004>.

nauczania, przedstawiać istotę najnowszych rozporządzeń zwierzchnich władz, dane statystyczne, szkolną kronikę, poszerzanie zbiorów pomocy naukowych, działalność fundacji i formy wspierania uczniów oraz podawać wiadomości skierowane do rodziców i uczniów (dotyczące najczęściej terminów egzaminów końcowych i wstępnych)¹⁵.

Kolejne roczniki *Jahresbericht* zawierają dokładne dane o funkcjach zajmowanych przez poszczególnych nauczycieli w radzie pedagogicznej (od dyrektora poprzez starszych nauczycieli, nauczycieli zwyczajnych, nauczycieli pomocniczych, nauczycieli realizujących swój próbny rok, nauczycieli technicznych, po nauczycieli szkół przygotowawczych, jeśli takie istniały przy szkołach średnich), wychowawstwie klasowym, jak i prowadzonych przez danego nauczyciela przedmiotach nauczania. W kronice szkolnej odnotowywano biogramy nowo zatrudnionych pedagogów, w których informowano o miejscu urodzenia, edukacji i dotychczasowej karierze zawodowej. Ze względu na oficjalny i urzędowy charakter omawianych publikacji z reguły najwyżej zdawkowo informowano o karach nakładanych na nauczycieli. Sprawozdania przynoszą także szczegółowe informacje na temat uczniów. Najczęściej podawano dane na temat frekwencji szkolnej, dokładne wiadomości o liczbie uczniów w każdym z oddziałów klasowych, ich wyznaniu, pochodzeniu, statusie społecznym. Odnotowywano informacje o absolwentach gimnazjów: o ich pochodzeniu, wieku, statusie społecznym, wyznaniu oraz okresie spędzonym w danej szkole średniej. Odnotowywano również informacje na temat istniejących funduszy stypendialnych¹⁶.

Bez wątpienia pierwszoplanową rolę w kształtowaniu charakteru placówki i windowaniu jej poziomu odgrywał każdorazowy dyrektor¹⁷. W Bytomiu tę funkcję od założenia szkoły do zakończenia pierwszej wojny światowej pełnili kolejno: Wilhelm Carl Kayser (1867–1875)¹⁸, Herman Wentzel (1875–1879)¹⁹,

¹⁵ Adolf Beier, *Die höheren Schulen in Preussen: (für die männliche Jugend) und ihre Lehrer* (Halle: Buchhandlung des Waisenhauses, 1909), 456–57.

¹⁶ Chrzanowski, „*Jahresberichten* jako źródło do historii edukacji,” 77–93.

¹⁷ „Anstellung des Direktors der Anstalt,” sygn. 12/684/o/2/14, Państwowe Gimnazjum im. Hindenburga w Bytomiu, Archiwum Państwowe w Katowicach Oddział w Katowicach (dalej: AAP Katowice, Gimnazjum w Bytomiu).

¹⁸ „Kayser, Wilhelm Carl,” *CERL Thesaurus*, accessed December 11, 2024, <https://data.cerl.org/thesaurus/cnp01075698>.

¹⁹ „Herman Wentzel,” in *Deutsche Digitale Bibliothek. Kultur und Wissen online*, accessed December 11, 2024, <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/person/gnd/1029907455>.

Carl Brüll (1879–1884)²⁰, Wilhelm Schulte (1884–1898)²¹, Johannes Robert Buchholz (1898–1906)²² i Julian Ziaja (1907–1919)²³.

Kadrę pedagogiczną gimnazjum zasilali absolwenci pruskich seminariów nauczycielskich. Liczyła ona pomiędzy 20 a 30 osób²⁴. W jej skład wchodził wyłącznie mężczyźni. Chyba najdłużej pracował w bytomskiej placówce ks. dr Karl Flöckner – nauczyciel religii, który zatrudniony został w 1867 r. (krótko po uruchomieniu szkoły) i pozostał na swoim stanowisku do 1906 roku²⁵. Był on więc nauczycielem religii dla prawie wszystkich późniejszych księży, o których traktuje niniejszy artykuł. W związku z tym, że w szkole były także lekcje religii ewangelickiej i żydowskiej, w skład rady pedagogicznej wchodził również rabin i pastor.

Uczniowie bytomskiego gimnazjum

Gimnazja na terenie Prus w XIX w. były zasadniczo 6-klasowe, ale nauka w nich trwała 9 lat. Związane to było z tym, że klasy od seksty do kwarty były roczne, pozostałe – od tercji do prymy – dwuletnie²⁶. Gimnazja miały charakter placówek, w których kształcili się zarówno katolicy, protestanci, jak

²⁰ *Jahresbericht des Königl. Katholischen Gymnasiums zu Neisse für das Schuljahr 1898–99* (Neisse: [s.n.], 1899), 14.

²¹ Wilhelm Schulte, *Achtzehnter Jahresbericht des Städtischen Katholischen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1884–85* (Beuthen O.-S.: B. Wylezol & Co., 1885), 20; Benedykt Zientara, "Schulte Wilhelm," in *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do roku 1945*, ed. Antoni Mączak, vol. 2 (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1981), 257; Franz Xaver Seppelt, "Pater Lambert Schulte OFM," *Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens* 54 (1920), 121–55.

²² Robert Buchholz, *Einunddreissigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1897–98* (Beuthen O.-S.: Druck von Haenel & Stratmann, 1898), 11; Georg Lühr, *Die Abiturienten des Braunsberger Gymnasiums von 1860 bis 1916* (Braunschweig: Ermländischen Zeitungs- und Verlagsdruckerei, 1916), 17.

²³ *Mitteilungen des Beuthener Geschichts- und Museumsvereins* (Beuthen; Dortmund, 1911), 3; (1954), 85; (1962), 59; Jan Drabina, "Ziaja Julius, Julian," in *Bytomski słownik biograficzny*, ed. Jan Drabina (Bytom: Towarzystwo Miłośników Bytomia, 2004), 285–86.

²⁴ "Nachweisungen von Veränderungen im Lehrkollegium," sygn. 12/684/0/2/15, AAP Katowice, Gimnazjum w Bytomiu.

²⁵ Jan Drabina and Eugeniusz Klin, "Flöckner Karl, Carl," in *Bytomski słownik biograficzny*, ed. Jan Drabina (Bytom: Towarzystwo Miłośników Bytomia, 2004), 53.

²⁶ Zdzisław Surman, "Polityka szkolna. Szkolnictwo ludowe, średnie i wyższe," in *Historia Śląska*, ed. Stanisław Michalkiewicz, vol. 3, bk. 1 (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1972), 491–92.

i młodzież z rodzin żydowskich. I tak np. w Bytomiu w 1870 r. spośród 465 uczniów katolikami było 232, ewangelikami – 69, a wyznawcami judaizmu – 164²⁷. Z kolei w 1882 r. w placówce kształciło się 396 uczniów: 147 katolików, 83 ewangelików i 166 Żydów²⁸. W 1890 r. było 207 katolików, 57 ewangelików i 87 Żydów, czyli razem 351 uczniów²⁹. Również w 1900 r. te proporcje układały się podobnie. Uczyło się w gimnazjum 569 uczniów, z czego 398 katolików, 82 ewangelików i 89 Żydów³⁰. Ponadto, określając pochodzenie uczniów, dzieliło ich na „swoich” i „obcych” (spoza Prus) i tak w 1901 r. było 264 „swoich” (*einheimische*) oraz 302 „z zewnątrz” (*auswärtige*)³¹. W 1914 r. spośród 620 uczniów ewangelików było 96, katolików – 478, a Żydów – 51 (wszyscy z Prus, żadnych cudzoziemców). Wyliczono też, że 354 mieszkało w Bytomiu, a 266 pochodziło spoza miasta. Podczas liczenia uczniów 1 II 1915 r. stwierdzono, że zostało 545 uczniów. Spośród 237 uczniów, których rodzice mieszkali poza miastem szkolnym: 59 mieszkało w pełnych internatach w mieście szkolnym (49 z nich w Konwikcie Chłopców Księcia Biskupa i 10 w prywatnych internatach), a pozostałych 178 docierało kolejną państwową, elektryczną lub pieszo z okolicznych miejscowości³².

Edukacja gimnazjalna nie była tania. Stąd też wielu uczniów rozpoczynało naukę od wyższej klasy, by w ten sposób zmniejszyć koszty wykształcenia. Odpowiednim przygotowaniem adeptów gimnazjum najczęściej zajmowali się często proboszczowie bądź księża emeryci. Jednym z cenionych wychowawców młodych ludzi na Górnym Śląsku w drugiej połowie XIX w. był ks. Teodor Christoph z Miasteczka Śląskiego, który przygotowywał do egzaminów zdolnych chłopców, którzy myśleli o formacji do kapłaństwa i studiach teologicznych. Ocenia się, że ów skromny kapłan mógł w ten sposób utorować drogę do gimnazjum około 200 chłopcom, w tym wielu późniejszym duchownym³³. Nie dziwi fakt,

²⁷ Wilhelm Carl Kayser, *Vierter Jahresbericht des Städtischen Kathol. Gymnasiums zu Beuthen O.-S. für das Schuljahr 1869–1870* (Beuthen O/S: Moritz Böhm, 1870), 36.

²⁸ Carl Brüll, *Sechzehnter Jahresbericht des Städtischen Katholischen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1882–83* (Beuthen O.-S.: B. Wylezol, 1883), 15.

²⁹ Robert Buchholz, *Vierundzwanzigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1890–91* (Beuthen O.-S.: Haenel und Comp., 1901), 11.

³⁰ Buchholz, 19.

³¹ Buchholz, 19.

³² Julian Ziaja, *48. Jahresbericht. Schuljahr 1914/15* (Beuthen O.-S.: M. Jmmerwahr, 1915), 17.

³³ Alojzy Kozielek, *Sługa Boży Teodor Christoph, świętobliwy proboszcz śląski* (Siemianowice: Drukarnia Siemianowicka, 1947), 8.

że wielu maturzystów gimnazjalnych wybierało jako kierunek studiów teologię, gdyż wielu już z tym przekonaniem rozpoczynało naukę w szkole średniej³⁴.

Ważnym elementem kształcenia gimnazjalnego, obok solidnego poznawania języków łacińskiego i greckiego oraz kultury klasycznej, było nauczanie religii. Zaznaczyć należy, że niezależnie od tego czy gimnazjum miało charakter katolicki czy ewangelicki, dbano o to, żeby zapewnić lekcje religii uczniom wywodzącym się z rodzin katolickich, protestanckich oraz żydowskich. Tygodniowo przeznaczano na naukę religii dwie lub trzy jednostki lekcyjne. Zatrudniano duchownego katolickiego, pastora oraz rabina. Jeśli chodzi o program nauczania religii katolickiej to w pierwszej klasie gimnazjum (*sexta*) zapoznawano uczniów z prawdami wiary i obowiązkami chrześcijanina, w klasie drugiej (*quinta*) przerabiali materiał odnoszący się do sakramentów. Na kolejnym poziomie (*quarta*) nauczania wiele miejsca poświęcano rozwojowi terminologii religijnej, głównym religiom ludzkości oraz krótkiej historii religii chrześcijańskiej. W ramach *tercji* uczono o historii zbawienia i dziejach Kościoła katolickiego. Wreszcie na poziomie *secundy* i *primy* przedstawiano zagadnienia z teologii moralnej oraz zajmowano się analizą wybranych fragmentów Ewangelii w języku oryginalnym³⁵. Ważną rolę w kształceniu, ale i wychowaniu gimnazjalistów spełniał nauczyciel religii. W Bytomiu był nim przez wiele lat niezwykle ceniony ks. K. Flöckner. Pracował on w bytomskim gimnazjum w latach 1867–1906 i miał trudny do przecenienia wpływ na uczniów, gdyż towarzyszył im przez cały okres nauki w gimnazjum. Ponadto cieszył się niepodważalnym autorytetem. Jeden z wychowanków, ks. Tomasz Reginek, wspominał go w słowach:

Powtarzał często ten miły katecheta: „Doskonale zna tajemnice religii tylko Bóg, ja staram się je poznać dobrze, a wy starajcie się poznać je przynajmniej wystarczająco”. Mimo niektórych słabostek, wynikających z jego sędziwego wieku, był on bardzo lubiany i całe gimnazjum otaczało go wielką czcią jako zastępcę dyrektora³⁶.

Mieszkał on na plebanii parafii Wniebowzięcia NMP w Bytomiu u boku ks. J. Szafranka, a potem ks. Norberta Bonczyka. Później na pewien czas

³⁴ Takim uczniem był m.in. przyszły błogosławiony Józef Czempiel. Zob. Jacek Kurek and Zbigniew Hojka, *Śląski Machabeusz: Ksiądz Józef Czempiel i jego parafia* (Chorzów Batory; Wielkie Hajduki: Parafia pw. Wniebowzięcia NMP, 1997), 19.

³⁵ *Festschrift des Königlichen St. Matthiasgymnasiums zur Jahrhundertfeier 1811–1911* (Breslau: Meisenbach Riffarth, 1911), 268.

³⁶ Tomasz Dobrzyński [Tomasz Reginek], *Proboszcz śląski: Wspomnienia* (Londyn: [s.n.], 1952), 35.

przeniósł się do parafii Trójcy Świętej (1898), by po czterech latach wrócić do parafii Mariackiej i zamieszkać u boku ks. Buchwalda³⁷. To otoczenie, zwłaszcza kontakt z księżmi Szafrankiem i Bonczykiem, znanymi z troski o kulturę polską, zapewne oddziaływało na styl jego pracy, w której także starał się szanować przekonania narodowe uczniów. O tym, że w gimnazjum bytomskim zdobywało wykształcenie wielu młodzieńców wywodzących się z polskich rodzin świadczy choćby przypadek Tomasza Reginka. Rozpoczął on naukę w Prudniku. Ale szykanowany za swe polskie pochodzenie przeniósł się do Bytomia. W tym mieście przeważała ludność polska, tu była liczna inteligencja polska z polską drukarnią i wychodziły tu największe gazety polskie. Kreśląc sylwetkę dyrektora gimnazjum w Bytomiu, którym był wówczas J. R. Buchholz, T. Reginek napisał we wspomnieniach:

Dzielny, sprawiedliwy i bardzo energiczny dyrektor postawił gimnazjum naukowo i moralnie bardzo wysoko. Przyczynił się do tego i zespół profesorów, którzy przywiązywali większą uwagę do postępu i zdolności uczniów niż do ich pochodzenia narodowego. W tym się różniło to gimnazjum od tylu innych gimnazjów na Górnym Śląsku, gdzie wprowadzono szowinistyczną, arcy-pruską politykę anti-polską, słynną w Poznańskim³⁸.

Po ks. Flöcknerze nauczycielem religii w Bytomiu był przez 33 lata ks. Paul Reinelt (1906–1939)³⁹. Zatrudnieni przez szkołę duchowni oprócz prowadzenia lekcji religii odpowiadali za prowadzenie w szkole codziennych nabożeństw oraz przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania⁴⁰.

Na podstawie corocznych sprawozdań z działalności gimnazjum składanych do wydziału szkolnego przez dyrektora udało się sporządzić wykaz absolwentów gimnazjum z lat 1867–1914⁴¹. Z tej listy wydobyto tych, którzy stali się

³⁷ Drabina and Klin, "Flöckner Karl, Carl," 53.

³⁸ Dobrzyński, *Proboszcz śląski: Wspomnienia*, 32–34.

³⁹ Jan Drabina, "Reinelt Paul," in *Bytomski słownik biograficzny*, ed. Jan Drabina (Bytom: Towarzystwo Miłośników Bytomia, 2004), 218–19.

⁴⁰ Wspominają o tym coroczne sprawozdania dyrektora szkoły. Zob. np. Wilhelm Carl Kayser, *Siebenter Jahresbericht des Städtischen Kathol. Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1872–1873* (Beuthen O/S: Moritz Böhm, 1873), 27. W biografii bp. Maksymiliana Kallera również znajdujemy zapis o tym, że jako uczeń bytomskiego gimnazjum przyjął sakrament bierzmowania 3 maja 1894 r. z rąk kard. Georga Koppa. Zob. Paweł Pyrchala, *Rodem z Bytomia: Biskup Maksymilian Kaller* (Katowice: Drukarnia Archidiecezjalna, [2008]), 14.

⁴¹ Jeśli chodzi numery 656–79, z lata 1914 roku, jest zapis: wstąpił do wojska. Być może niektórzy z nich potem wrócili, by się kształcić, ale trudno to ustalić.

przedmiotem prezentowanego artykułu – absolwentów, którzy podjęli studia teologiczne.

Uwagę zwracają ich zróżnicowane pochodzenia. Dzięki temu, że w sprawozdaniach odnotowano zawody ich ojców łatwo można się zorientować, jaki status posiadały ich rodziny. Wśród podanych zawodów są przedstawiciele inteligencji i urzędnicy (nauczyciel, księgowy, sekretarz, kancelista sądowy, poborca podatkowy), kolejarz, kilku górników i robotnicy (robotnik w fabryce, kotlarz, kamieniarz, ślusarz, hutnik, waciarz), rzemieślnicy (mistrz krawiecki, mistrz szewski, mistrz masarski, mistrz piekarski, stolarz), kupcy, właściciele karczm, restauracji i młyna, posiadający własne gospodarstwa rolne, ogrodnik i leśniczy. Ponadto wśród ojców gimnazjalistów znaleźli się: posłaniec gminny, konwojent pocztowy, agent pocztowy, tester srebra, handlarz meblami, żandarm. Osiemnastu w chwili zdawania matury już nie miało ojców. To naturalnie wiązało się z większym obciążeniem finansowym dla rodziny, dlatego osieroceni starali się o zdobycie stypendium naukowego bądź socjalnego.

Najwięcej gimnazjalistów pochodziło z Bytomia i okolic, bo aż 31. Zresztą z tamtych stron w ogóle wywodziło się najwięcej uczniów tej placówki. Z pobliskich większych miast – Gliwice i Katowice – nie pochodził żaden z bytomskich maturzystów. Wynikało to prawdopodobnie z tego, że w tych miastach działały podobne placówki. Było po kilku młodzieńców z okolic Rybnika (10), Opola (10), Pszczyny (6), Tarnowskich Gór (12), Koźła (7), Strzelec Opolskich (11) i Zabrza (6). Pojedynczy uczniowie przybyli z innych okręgów prowincji śląskiej.

Specyfiką Górnego Śląska było to, że teologię wybierali głównie młodzi wywodzący się z środowisk: chłopskiego, robotniczego, rzemieślniczego i co najwyżej synowie wiejskich nauczycieli oraz techników zajmujących skromne stanowiska w górnictwie i przemyśle⁴². Te z kolei rodziny były najsilniej związane z tradycjami polskimi. Nie mieli w bytomskim gimnazjum możliwości edukacji w zakresie języka polskiego, historii i kultury ojczystej. Ale niektórzy z nich byli uczestnikami tajnych kółek samokształceniowych, które rozwijały się pod auspicjami związanej z endecją studenckiej organizacji o nazwie Związek Młodzieży Polskiej „Zet”. Działali w nich akademicy z wrocławskiej grupy „Zet”, wśród których można także odnaleźć dawnych wychowanków gimnazjum bytomskiego (Józef Czempiel, Augustyn Koźlik czy Stefan Sz wajnoch). Organizowali oni edukację patriotyczną dla młodszych kolegów⁴³. Zdarzało się, że uczestnicy tych konspiracyjnych spotkań byli relegowani ze swoich macierzystych szkół i byli zmuszeni szukać możliwości dokończenia nauki w innym gimnazjum. Działło

⁴² Kwiatek, *Szkolnictwo średnie na Górnym Śląsku*, 116.

⁴³ Kwiatek, 129.

się tak zresztą na całym Górnym Śląsku. Taki los spotkał m.in. Józefa Gawlinę, którego wyrzucono z gimnazjum w Raciborzu i maturę zdobył w Rybniku⁴⁴.

Czasem, paradoksalnie, niechęć do polskości okazywana przez nauczycieli wzmacniała patriotyczne aspiracje młodzieży. Wojciech Korfanty, który co prawda nie w Bytomiu, a w Katowicach, ale w analizowanym okresie, pod koniec XIX w., także był gimnazjalistą, tak wypowiedział się w tej kwestii na forum sejmiku pruskiego:

Ja sam nie byłbym może dziś Polakiem, gdyby nauczyciele moi nie byli budzili na każdym kroku we mnie świadomości, że jestem polskiego pochodzenia. Takich jak ja, było wielu moich przyjaciół, pracujących dziś nad narodowym odrodzeniem naszego ludu będącego na najlepszej drodze do zgermanizowania się⁴⁵.

Podobnie jak on reagowało wielu gimnazjalistów, gdyż – jak zapisano w życiorysie Adolfa Pojdy –

pruskie gimnazja w paradoksalny sposób utrwały w uczniach wyniesiony z domu polski patriotyzm. Wykładowcy tak krytykowali, tak szkalowali wszystko co polskie, że wywoływało to skutek przeciwny niż chcieli – budzili w uczniach naturalną w tym wieku przekorę i opór⁴⁶.

Z niczym nieporównywalną rolę w ugruntowywaniu przekonań o wyborze studiów teologicznych przez uczniów gimnazjum spełniał istniejący w Bytomiu konwikt biskupi. Zastanawiający się nad wyborem drogi kapłańskiej mogli w sprzyjających warunkach zdobywać wiedzę, spełniać praktyki religijne, kształtować swój charakter, a także uczestniczyć w życiu organizacji istniejących w mieście. Zadaniem prowadzącego konwikt księdza prefekta, oprócz zarządzania i prowadzenia instytucji, było formowanie wychowanków pod względem duchowym. Reginek wspominał, że konwikt biskupi

[...] prowadzony był bardzo wzorowo. Na czele jego stał młody prefekt, wytrawny pedagog i głęboko religijny kapłan [...]. Wychowankowie jego w konwikcie byli

⁴⁴ Józef Gawlina, *Wspomnienia*, ed. Jerzy Myszor (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2004), 17–18.

⁴⁵ Mieczysław Tobiasz, *Wojciech Korfanty: Odrodzenie narodowe i polityczne Śląska* (Katowice: „Ognisko”, Spółdzielnia Księgarska, 1947), III.

⁴⁶ Aleksandra J. Ostroch, *Ks. Adolf Pojda: Kapłan i człowiek* (Czerwionka-Leszczyny: Agencja Reklamowo-Wydawnicza „Vectra”, 2007), 16.

do niego bardzo przywiązani. Łagodny, choć stanowczy i sprawiedliwy, potrafił sobie wśród studiującej młodzieży wyrobić wysoki autorytet⁴⁷.

Życie wspólnotowe pomagało we wzajemnym mobilizowaniu się do zaangażowania w organizacjach patriotycznych:

W gimnazjum bytomskim działało także Towarzystwo Alojzjańskie oraz półlegalne kółka samokształceniowe, wzorujące się na stowarzyszeniu Filomatów i Filaretów. Dopuszczalne było samokształcenie, ale wzorowanie się na Filaretach to już nie. Zakazane było czytanie polskich książek i czasopism, nawet ukazującego się w tymże Bytomiu «Katolika». Jeszcze w 1911 r., kiedy istnienie „Filomatów” wyszło na jaw, uczniowie zostali oskarżeni o zorganizowanie „partii politycznej” i przestuchiwani w wytoczonym procesie⁴⁸.

Reginek przywołuje we wspomnieniach tzw. sprawę bytomską⁴⁹.

Najzdolniejszych gimnazjalistów nagradzano stypendiami. W bytomskiej szkole istniało kilka, a na początku XX w. nawet kilkanaście różnych funduszy stypendialnych. Kwerenda przeprowadzona w Archiwum Państwowym w Katowicach, gdzie znajdują się akta gimnazjum bytomskiego, a w nim teczki poszczególnych funduszy, pozwala wyprowadzić wniosek, że przyszli duchowni katoliccy byli uczniami najczęściej honorowanymi stypendiami. To może sugerować, że należeli do najpilniejszych i najbardziej zdolnych uczniów. I tak np. w 1890 r. stypendium Wilhelma, króla Prus, otrzymał Theodor Gebauer⁵⁰. W 1892 r. stypendium Purkopa przyznano Paulowi Kasperczykowi, stypendium Schaffgotscha otrzymał Walther Gonska⁵¹. W tym roku ustalono także stypendium jubileuszowe z okazji 25-lecia króla, które w 1893 zdobył Paul Kasperczyk⁵². Czasem fundator stypendium precyzował, do jakiej grupy uczniów jest skierowane. I wówczas mogło ono mieć także charakter socjalny, wspierający niezamożnych uczniów. Gdy w 1893 r. ustanowiono fundację stypendialną

⁴⁷ Dobrzyński, *Proboszcz śląski: Wspomnienia*, 34.

⁴⁸ Ostroch, *Ks. Adolf Pojda: Kapłan i człowiek*, 16.

⁴⁹ Kwiatek, *Szkolnictwo średnie na Górnym Śląsku*, 130.

⁵⁰ Buchholz, *Vierundzwanzigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1890–91*, 15.

⁵¹ Wilhelm Schulte, *Sechsundzwanzigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1892–93* (Beuthen O.-S.: Druck von Haenel & Stratmann, 1893), 22; „Purkop und Wilhelm-Stipendium,” sygn. 12/684/0/7/184, AAP Katowice, Gimnazjum w Bytomiu.

⁵² Wilhelm Schulte, *Siebenundzwanzigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1893–94* (Beuthen O.-S.: Druck von Haenel & Stratmann, 1894), 18.

Karola Rudzkiego z kapitałem 3000 marek, w jej statucie zapisano, że odsetki od tego stypendium mają być przyznane dwóm potrzebującym rzymskokatolickim uczniom gimnazjum bytomskiego, którzy zamierzają studiować teologię katolicką. Stypendium miało być przekazywane każdego roku w dniu 4 XI, czyli dniu wspomnienia św. Karola, a uprzywilejowani mają być potomkowie karczarza Matthiasa Rudzkiego z Paniów oraz biorący udział w lekcjach hebrajskiego w gimnazjum. W kwestii wyboru kandydata do otrzymania stypendium dyrektor miał się konsultować z nauczycielem religii⁵³. W 1893 r. jako pierwszy otrzymał to stypendium Georg Kammel⁵⁴. W 1894 o stypendium ubiegali się: Franz Dlugosch, Karl Hiller, Karl Leszczyk, August Strzybny, a otrzymali – Kammel i Edmund Groebner. Inny charakter miało stypendium Schaffgotscha. Ono promowało najzdolniejszych uczniów. W 1894 r. otrzymał je Walther Gonska⁵⁵, a rok później ubiegali się o nie: Karol Leszczyk, August Strzybny, Karl Hiller, Ryszard Horoba, Paul Lopatta. Ostatecznie przypadło prymusom Karlowi Hillerowi oraz Augustynowi Strzybnemu⁵⁶. W 1895 r. stypendium Köhlera przypadło Karolowi Wilkowi⁵⁷. W 1896 r. stypendium Purkopa otrzymał Johannes Zwior, stypendium Schaffgotscha otrzymał Walther Gonska, stypendium Solgera – Karl Wilk⁵⁸, a stypendium ks. Leopolda Nerlicha – Eduard Sobek⁵⁹. W 1897 r. kolejne stypendium ufundował Friedrich Hofrichter, proboszcz z Goduli. Wyplacane miało być 28 VI w dzień urodzin fundatora. Uprzywilejowani mieli być spokrewnieni z fundatorem oraz należący do parafii w Goduli⁶⁰. Z kolei w 1897 r. stypendium Purkopa otrzymał Joseph Czempiel, stypendium Solgera – Paul Lopatta, stypendium Rudzkiego – Paul Drosdek, a stypendium Nerlicha – Franz Janik⁶¹. W 1898 r.

⁵³ Schulte, 18; "Karl Rudzki Stipendiumstiftung," sygn. 12/684/0/7/195, AAP Katowice, Gimnazjum w Bytomiu.

⁵⁴ Schulte, *Siebenundzwanzigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1893–94*, 19.

⁵⁵ Wilhelm Schulte, *Achtundzwanzigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1894–95* (Beuthen O.-S.: Druck von Haenel & Stratmann, 1895), 21.

⁵⁶ "Schaffgotsch und Włodarski Stipendium," sygn. 12/684/0/7/179, AAP Katowice, Gimnazjum w Bytomiu.

⁵⁷ Wilhelm Schulte, *Neunundzwanzigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1895–96* (Beuthen O.-S.: Druck von Haenel & Stratmann, 1896), 19.

⁵⁸ "Solger-Stipendium," sygn. 12/684/0/7/182, AAP Katowice, Gimnazjum w Bytomiu.

⁵⁹ Wilhelm Schulte, *Dreissigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1896–97* (Beuthen O.-S.: Druck von Haenel & Stratmann, 1897), 21.

⁶⁰ Schulte, 21–22.

⁶¹ Buchholz, *Einunddreissigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1897–98*, 18.

stypendium Rudzkiego otrzymał Paul Pietryga, stypendium Nerlicha – Franz Schiwy⁶². W 1899 r. stypendium Solgera przypadło Wilhelmowi Zurowi, a stypendium Fiebiga otrzymał Otto Loske⁶³. Po 1899 r. nie podawano nazwisk gimnazjalistów stypendystów. Dowiadujemy się jednak kto był ich fundatorem i ile ich przyznawano. Oto lista funduszy rozdzielanych na początku XX w.: stypendium Purkopa (jeden uczeń), magistrat miasta Bytomia przyznał stypendium bp Adriana Włodarskiego (1), stypendium Wilhelma (1), stypendium grafa Schaffgotscha (1), jedno stypendium dla ucznia żydowskiego, stypendium jubileuszowe (1), stypendium Solgera przyznawane przez landrata królewskiego (1), stypendium im. Karola Rudzkiego (1), stypendium Leopolda Nerlicha (1), stypendium Friedricha Hofrichtera (1), na Boże Narodzenie stypendium z zasobów szkolnych, stypendium Fiebiga (1), Bergrat Koehler stypendium (1), stypendium Prziklinga (1). Ponadto w 1902 r. książę kardynał biskup wrocławski Georg von Kopp wsparł dziesięciu uczniów kwotą 600 marek i ośmiu kwotą 450 marek⁶⁴.

Tab. 1. Miejsce pochodzenia absolwentów gimnazjum bytomskiego i teologii na Uniwersytecie Wrocławskim

Okręg	Miejscowości
Bytom (33)	Bytom (11), Piekary Śląskie (4), Rozbark (3), Dąbrówka Wielka (3), Królewska Huta (2), Orzegów (2), Brzeziny Śląskie, Dąbrowa Górnicza, Forsthaus Lipka k. Kozłowej Góry, Huta Zygmunt, Józefka, Lipiny, Ruda, Świętochłowice
Brzeg (1)	Brzeg
Gliwice (4)	Byczyna, Hanusek, Kopienica, Pyskowice
Katowice (10)	Bogucice, Dąb, Huta Jerzego k. Siemianowic Śl., Mysłowice, Nowa Wieś, Radoszowy k. Kochłowic, Roździeń, Siemianowice Śląskie, Wirek, Załęże
Kluczbork (1)	Bąków
Koźle (7)	Cisowa, Gościćcin, Łany, Naczęstawice, Roszowski Las, Stare Koźle, Steblów
Lubliniec (4)	Lisów, Łagiewniki Wielkie, Łany, Stara Huta

⁶² Robert Buchholz, *Zweiunddreissigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1898–99* (Beuthen O.-S.: Druck von Haenel & Stratmann, 1899), 23.

⁶³ Robert Buchholz, *Dreiunddreissigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1899–1900* (Beuthen O.-S.: Druck von Haenel & Stratmann, 1900), 20.

⁶⁴ Robert Buchholz, *Fünfunddreissigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1901–1902* (Beuthen O.-S.: Druck von M. Immerwahr, 1902), 24.

Okręg	Miejscowości
Niemodlin (1)	Narok
Olesno (3)	Sowczyce, Sternalice, Uszyce
Oleśnica (1)	Bierutów
Opole (10)	Dobrzeń Wielki (3), Krapkowice (2), Groszowice, Gwoźdźce, Komprachcice, Opole, Szczedrzyk
Prudnik (5)	Borek, Głogówek, Kórnica, Pietna, Rozkochów
Pszczyna (6)	Łaziska Górne (2), Chełm Wielki, Kobiór, Mikołów, Teich-Vorwerk k. Bierunia Starego
Racibórz (1)	Janowice (dziś Cyprzanów)
Rybnik (10)	Wodzisław (2), Czerwionka, Gołkowice, Jastrzębie Górne, Ligocka Kuźnia, Markłowice Dolne, Skrzyszów, Raszowiec k. Rybnika, Ruptawa
Strzelce Opolskie (11)	Ujazd (3), Goj, Jaryszów, Jemielnica, Klucz, Krępna, Otmuchów, Staniszcze Wielkie, Żyrowa
Syców (1)	Nassale
Śląsk Austriacki (1)	Konradów Wielki
Tarnowskie Góry (13)	Radzionków (4), Tarnowskie Góry (3), Nakło (2), Bobrowniki, Kozłowa Góra, Piaseczna, Wilkowice
Vajglov (1)	Vajglov na Morawach
Zabrze (6)	Zabrze (2), Bielszowice, Biskupice, Bujaków, Kończyce
Ziębice (1)	Nowe Miasto k. Ziębic

Źródło: "Egzaminy końcowe i dojrzałości-akta ogólne," sygn. 12/684/0/5/167, AAP Katowice, Gimnazjum w Bytomiu; *Jahresbericht (1867–1914)*.

Absolwenci gimnazjum bytomskiego w gronie studentów teologii na Uniwersytecie Wrocławskim

Wszystkich maturzystów bytomskiego gimnazjum z lat 1867–1914 było 655. Trzeba rozróżnić dwa terminy, kiedy wypuszczano absolwentów: na *Ostertermis* – Wielkanoc oraz *Michaelistermins* – na św. Michała (29 IX). Na teologię wybrało się 225 maturzystów bytomskiego gimnazjum. Należy dodać, że oprócz teologii katolickiej absolwenci gimnazjum bytomskiego wybierali liczne inne kierunki studiów, takie jak: teologia ewangelicka, teologia żydowska (judajstka), medycyna, górnictwo i hutnictwo, prawo, filologia orientalna, filologia klasyczna, wojskowość, filozofia, leśnictwo, rolnictwo, inżynier mechanik, bankowość, historia, weterynaria, architektura, nauki przyrodnicze, szkoła

oficerska, matematyka, języki nowożytnie, budownictwo. Byli też adepci przygotowujący się do pracy jako kupcy, dentyści, aptekarze, pocztowcy.

W okresie kulturkampfu nastąpił drastyczny spadek powołań kapłańskich, gdyż została przerwana praktyka udzielania święceń kapłańskich⁶⁵. I dopiero w połowie lat dziewięćdziesiątych XIX w., gdy zostało zmienione ustawodawstwo państwowe, sytuacja się poprawiła. Ewidentnie widać wówczas także wzrost zgłoszeń do seminarium spośród absolwentów gimnazjum z Bytomia⁶⁶. Kwestii kształtu formacji teologicznej i przygotowania do święceń kapłańskich we Wrocławiu poświęcone zostały dwa rozdziały książki Jerzego Myszora *Duchowieństwo katolickie na Śląsku 1742–1914*⁶⁷.

Z grona 225 deklarujących przy maturze zamiar studiowania teologii 131 absolwentów bytomskiego z lat 1867–1914 ukończyło takowe we Wrocławiu i tam przyjęło święcenia kapłańskie (tabela 1). Najwięcej osób wyświęconych spośród uczniów gimnazjum było w latach: 1908 i 1909 – 10 księży, 1899 i 1903 – 9, 1914 – 8, 1906 – 7, 1902 i 1907 – 6, 1898, 1904 i 1913 – 5. Wyjątek stanowi Eugen Kinzer spod Głubczyc, który święcenia kapłańskie przyjął w Litomierzycach⁶⁸. Prawie wszyscy posługiwali potem w duszpasterstwie diecezji wrocławskiej. A gdy w 1922 r. została utworzona administracja apostolska na Górnym Śląsku, ponad czterdziestu duchownych przeszło do pracy w nowo utworzonej jednostce kościelnej.

Część z nich, zwłaszcza wywodzący się ze wschodnich regionów prowincji śląskiej, już podczas studiów wrocławskich identyfikowała się z polskimi dążeniami narodowościowymi. Ujawniło się to też w seminarium duchownym, gdy angażowali się w działalność organizacji pielęgnujących polską kulturę, język i tradycje. Jeden z nich, Emanuel Nickel, był współzałożycielem powstałego w 1895 r. na Uniwersytecie Wrocławskim „Kółka Polskiego”⁶⁹. Do tego

⁶⁵ Erich Kleineidam, *Die Katholisch-theologische Fakultät der Universität Breslau 1811–1945* (Köln: Wienand-Verlag, 1961), 82–84; Jerzy Myszor, *Duchowieństwo katolickie na Śląsku 1742–1914: Z dziejów duszpasterstwa w diecezji wrocławskiej* (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2011), 123.

⁶⁶ Wskazują na to liczby absolwentów bytomskiego gimnazjum, którzy swoje kroki po maturze kierowali na Wydział Teologiczny Uniwersytetu Wrocławskiego i do tamtejszego seminarium duchownego.

⁶⁷ Myszor, *Duchowieństwo katolickie na Śląsku 1742–1914*, 59–130.

⁶⁸ *Catalogus venerabilis cleri saecularis et regularis dioeceseos Litomericensis pro anno 1909* (Litomericii: In Commissione Cancellariae Concistorii Episcopalis Litomericensis, 1909), 52.

⁶⁹ Franciszek Szymiczek, *Stowarzyszenia akademickie polskiej młodzieży górnośląskiej we Wrocławiu 1863–1918* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1963), 75–93; Antoni Młotek, *Teologia katolicka na Uniwersytecie Wrocławskim ze szczególnym uwzględnieniem dziejów teologii moralnej* (Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny, 1998), 57–58.

stowarzyszenia należeli też m.in. Lorenz Pucher, Antoni Danecki, Alojzy Lazar, Antoni Lindner, Augustyn Koźlik, Franciszek Macherski, Walter Gonska. Gdy w 1906 r. rozwiązano „Kółko Polskie” wówczas Józef Czempiel wszedł w kontakt z tajnym Związkiem Młodzieży „Zet” i wkrótce potem założono nową organizację polskich studentów pod nazwą „Swoi”. Jej członkami zostali m.in. Augustyn Koźlik, Stefan Sz wajnoch, Jan Szymała i Piotr Kowolik⁷⁰.

Niektórzy musieli przerwać studiowanie ze względu na wybuch I wojny światowej. Kilku znalazło się w wojsku, np. Jan Opperskalski⁷¹ czy Jan Jarząbek, który walczył w Grecji, Turcji i Francji, a studia dokończył po powrocie z wojska i święcenia kapłańskie otrzymał w 1921 roku⁷². Studia przerwał także Józef Markusik, by walczyć na frontach rosyjskim i francuskim⁷³.

Tab. 2. Duchowni absolwenci bytomskiego gimnazjum w latach 1869–1914⁷⁴

Matura	Imię i nazwisko	Data i miejsce urodzenia	Święcenia kapłańskie	Status i miejsce zamieszkania ojca
1869	Andreas Schwider	27.11.1844, Piekary Śląskie	1873	brak danych
	Franz Wróbel	30.11.1844, Piekary Śląskie	1873	brak danych
1874	Franz Powollik	12.09.1854, Bobrowniki	1879	brak danych
1887	Karl Abramski	03.11.1866, Bytom	1891	mistrz szewski, Bytom
	Theodor Flascha	08.11.1867, Bytom	1891	nauczyciel, Bytom
1888	Richard Kohlsdorfer	17.02.1868, Bytom	1893	mistrz szewski, Bytom
1891	Eugen Kinzer	26.12.1869, Goj	1899	restaurator, Głubczyce

⁷⁰ Młotek, 58–59.

⁷¹ Józef Knosała, *Parafia radzionkowska: Jej dawniejsze i dzisiejsze stosunki* (Katowice: Księgarnia i Drukarnia Katolicka, 1926), 224.

⁷² Franciszek Maroń, „Śp. Ks. Jan Jarząbek,” *Wiadomości Diecezjalne [Katowice]*, nos. 7–8 (1966), 107.

⁷³ Edward Nalepa, ed., *Kapłani wyswięceni do 1922 roku*, vol. 1 of *Zmarli kapłani Kościoła Katowickiego* (Katowice: [s.n.], 1999), 265.

⁷⁴ Sprawozdanie dyrektora z roku 1915 zawiera informację o jeszcze jednym maturzyście, który wybrał teologię. Był nim Max Müller, ur. 20.11.1895 r. w Szombierkach, syn miejscowego kupca; święcenia kapłańskie przyjął w 1919 roku. Poza tym brak informacji, by w kolejnych latach I wojny światowej z placówki wyszli kandydaci na teologię.

Matura	Imię i nazwisko	Data i miejsce urodzenia	Święcenia kapłańskie	Status i miejsce zamieszkania ojca
1892	Franz Friedrich	15.08.1869, Bytom	1896	+ mistrz szewski, Bytom
	Theodor Gebauer	10.08.1872, Ruptawa		nauczyciel w szkole elementarnej, Raszczyce
1894	Johann Banasch	11.05.1871, Nakło	1898	+ półkmięć, Nakło
	Paul Kasperczyk	29.05.1872, Tarnowskie Góry	1898	+ mistrz szewski, Tarnowskie Góry
	Emanuel Nikel	24.12.1871, Zabrze	1898	dozorca maszyn, Pawłów
	Joseph Patas	17.03.1870, Marklowice Dolne	1898	+ ogrodnik, Marklowice Dolne
	Ludwig Penschior	21.08.1873, Kobiór	1899	+ poborca podatkowy, Kobiór
	Pietryga Seraphin	08.12.1871, Cisowa	1898	nauczyciel, Psary
1895	Franz Dlugosch	08.01.1874, Łany	1899	+ właściciel gospodarstwa, Łany
	Edmund Groebner	16.11.1873, Ujazd	1899	mistrz krawiecki, Biskupice
	Franz Haiduk	16.01.1873, Kórnica	1899	karczmarz, Kórnica
	Georg Kammel	01.02.1875, Vajglov (Morawy)	1899	kupiec, Bytom
	Robert Musioł	30.05.1872, Kończyce k. Zabrze	1899	właściciel domu, Kończyce
	Joseph Pyka	04.05.1874, Łagiewniki Wielkie	1899	+ nauczyciel, Sadów
	August Spyra	25.08.1873, Rozbark	1899	właściciel domu, Rozbark
	Paul Thomaschik	03.12.1871, Bytom	1899	właściciel domu, Bytom
1896	Karl Hiller	17.10.1875, Steblów	1900	zwrotniczy, Pokój
	Richard Horoba	09.12.1878, Wilkowice	1901	nauczyciel, Wilkowice
	Karl Leszczyk	07.09.1876, Stare Koźle	1900	nadzorca prac stolarskich, Stare Koźle

Matura	Imię i nazwisko	Data i miejsce urodzenia	Święcenia kapłańskie	Status i miejsce zamieszkania ojca
1896	Paul Spyra	14.11.1876, Rozbark	1901	właściciel domu, Rozbark
	Eugen Wolko	13.07.1875, Nassale	1900	nauczyciel, Nassale
1897	Aurel Barabasch	04.04.1876, Gołkowice	1901	+ nauczyciel, Gołkowice
	Oskar Cichy	29.08.1875, Mikołów	1901	kupiec, Mikołów
	Johann Cygan	16.10.1872, Biskupice	1901	inwalida górniczy, Biskupice
	Walther Gonska	04.04.1875, Siemianowice Śl.	1901	księgowy, Bytom
	Hugo Piegsa	03.10.1876, Hanusek	1901	karczmarz, Hanusek
	Lorenz Pucher	02.07.1875, Łaziska Górne	1901	właściciel gospodarstwa, Łaziska Górne
	August Strzybny	01.05.1876, Janowice (dziś Cyprzanów)	1901	dzierżawca szynku, Janowice
	Theodor Winkler	16.07.1875, Byczyna	1901	nauczyciel, Stare Koźle
1898	Konstantin Kubitza	19.12.1875, Łany	1902	posiadacz gruntu włościańskiego, Łany
	Paul Lopatta	25.01.1877, Wodzisław Śl.	1902	mistrz stolarski, Wodzisław
	Julius Merkel	16.03.1877, Staniszcze Wielkie	1902	nauczyciel, Radzionków
	Joseph Niestroj	18.12.1877, Bytom	1902	właściciel domu, Bytom
	Karl Rudzki	27.11.1876, Szczedrzyk	1902	rencista, Szczedrzyk
	Franz Strzyz	04.10.1876, Żyrowa	1902	nauczyciel, Żyrowa
1899	Franz Bromm	01.12.1877, Zabrze	1903	inwalida hutnik, Biskupice
	Anton Danetzki	09.01.1876, Dąbrówka Wielka	1903	chałupnik, Dąbrówka Wielka

Matura	Imię i nazwisko	Data i miejsce urodzenia	Święcenia kapłańskie	Status i miejsce zamieszkania ojca
1899	Franz Drosdek	24.09.1874, Ujazd	1903	fabrykant waty, Ujazd
	Paul Drosdek	11.01.1878, Ujazd	1903	waciarz, fabrykant waty, Ujazd
	Emanuel Faf-flock	26.12.1878, Huta Jerzego k. Siemianowic Śl.	1903	agent pocztowy, Tarnów Opolski
	Erich Franiel	17.05.1879, Piekary Śląskie	1903	szttygar górniczy, Bytom
	Franz Janik	01.09.1876, Sowczyce	1903	ogrodnik, Sowczyce
	Max Kaller	10.10.1880, Bytom	1903	kupiec, Bytom
	Johann Michaletz	21.10.1878, Naczęstawice	1903	posiadacz gruntu włościańskiego, Naczęstawice
1900	Karl Borinski ⁷⁵	26.01.1879, Krapkowice	1904	mistrz szewski,
	Paul Pietryga	22.01.1880, Pyskowice	1904	ślusarz, Pyskowice
	Eduard Sobek	11.11.1878, Forsthaus Lipka k. Kozłowej Góry	1904	+ leśniczy
	Wilhelm Zur	05.04.1878, Lipiny		+ robotnik fabryczny, Lipiny
	Franz Sittek	23.03.1878, Skrzyszów	1904	właściciel gospodarstwa, Skrzyszów
1901	Heinrich Rduch	24.07.1878, Jastrzębie Górne	1905	właściciel gospodarstwa, Jastrzębie Górne
	Franz Schiwy	03.02.1881, Huta Zygmunt	1905	kotlarz, Huta Hubertus (potem Huta Zygmunt)
	Georg Wischka	17.04.1880, Królewska Huta	1905	wozowy Mysłowice
	Johannes Zwior	22.05.1879, Jemielnica	1905	+ kupiec, Jemielnica
1902	Franz Bialas	05.07.1879, Krępna	1906	strażnik kolejowy, Rokicie k. Raszowej
	Leo Brisch	20.09.1880, Kozłowa Góra	1906	nauczyciel, Żyglin

⁷⁵ Von der mündlichen Prüfung befreit (zwolniony z egzaminu ustnego).

Matura	Imię i nazwisko	Data i miejsce urodzenia	Święcenia kapłańskie	Status i miejsce zamieszkania ojca
1902	Franz Haase	08.01.1882, Narok	1906	gospodarz, Narok
	Karl Jaschik	19.03.1881, Borek	1906	chałupnik, Borek
	Paul Pucher	16.05.1883, Łaziska Górne	1906	właściciel gospodarstwa, Łaziska Górne
	Franz Schymczyk	08.10.1877, Orzegów	1906	górnik, Orzegów
	Arthur Spielvogel	30.04.1882, Czerwionka	1906	+ żandarm, Czerwionka
1903	Franz Gojny	02.07.1881, Roszkowicki Las	1907	nauczyciel, Roszkowicki Las
	Franz Joachimsky	30.03.1882, Jaryszów	1907	nauczyciel w szkole podstawowej, Jaryszów
	Otto Loske	02.01.1884, Chełm Wielki	1907	kierownik magazynu materiałów, Bytom
	Paul Schmidt	31.05.1881, Mysłowice	1907	ślusarz kolejowy, Mysłowice
	Karl Wilk	27.01.1882, Piekary Śląskie	1907	rębacz, Piekary Śląskie
	Adolf Pojda	12.06.1881, Ligocka Kuźnia	1907	chałupnik, Ligocka Kuźnia
1904	Joseph Czempiel	21.09.1883, Józefka	1908	rębacz, Józefka
	Georg Hoinka	02.02.1882, Krapkowice	1908	mistrz szewski, Krapkowice
	Johann Janotta	15.07.1883, Teich-Vorwerk k. Bierunia Starego	1908	gajowy, Teich-Vorwerk k. Bierunia Starego
	Oswald Kolodziej	10.10.1883, Kopienica	1908	główny nauczyciel, Kopienica
	Aloys Lazar	11.06.1884, Pietna	1908	dożywotnik (wycuźnik), Łaziska Średnie
	Wilhelm Nowack	24.01.1884, Bąków	1908	+ nadleśniczy
	Viktor Otremba	13.12.1882, Bogucice	1908	kierowca młota, Bogucice

Matura	Imię i nazwisko	Data i miejsce urodzenia	Święcenia kapłańskie	Status i miejsce zamieszkania ojca
1904	Robert Plonka	25.05.1883, Roździeń	1908	+ hutnik
	Karl Schier	01.02.1883, Królewska Huta	1908	dozorca maszyn, Chorzów
	Georg Woitzik	24.03.1882, Dąbrówka Wielka	1908	mistrz masarski, Dąbrówka Wielka
	Ernst Kudelko	04.12.1882, Wirek	1910	sekretarz, Wirek
1905	Anton Lindner	17.01.1884, Głogówek	1909	chałupnik, Głogówek
	Viktor Woschnitzok	14.10.1883, Uszyce	1909	mistrz krawiecki, Uszyce
	Arthur Gabiersch	08.12.1882, Bytom	1909	sekretarz w urzędzie miejskim, Bytom
	August Koslik	21.03.1884, Groszowice	1909	+ mistrz piekarski
	Franz Macherski	04.10.1883, Dąb	1909	właściciel domu
	Franz Nowak	27.09.1885, Tarnowskie Góry	1909	górnik starszy, Miechowice
	Johannes Opperskalski	29.08.1886, Radzionków	1909	inwalida górniczy, Radzionków
	Bernhard Hartlik	20.08.1884, Stara Huta	1909	górnik, Piekary Śląskie
	Reinhold Scholz	12.07.1884, Brzeziny Śląskie	1909	sztygar, Brzeziny Śląskie
	Georg Schulz	10.04.1884, Bytom	1909	handlarz meblami, Bytom
1906	Viktor Mathejczyk	10.12.1884, Rozbark	1911	mistrz kowalski, Bytom
	Karl Stottko	13.10.1884, Opole	1910	kancelista sądowy, Krapkowice
1907	Johann Jarczyk	27.01.1886, Bujaków	1911	właściciel gospodarstwa, Bujaków
	Max Woitas	29.09.1886, Bytom	1911	kierowca parowozu, Freiwenheim, Kr. Bingen
	Franz Wycislik	04.06.1886, Radoszowy k. Kochłowic	1911	inwalida górniczy, Radoszowy k. Kochłowic

Matura	Imię i nazwisko	Data i miejsce urodzenia	Święcenia kapłańskie	Status i miejsce zamieszkania ojca
1908	Stephan Schweinoch	31.08.1886, Bielszowice	1912	właściciel domu
	Johann Symalla	21.11.1886, Dobrzeń Wielki	1912	dożywotnik, wycuźnik
1909	Max Elsner	06.08.1888, Lisów	1913	+ główny nauczyciel, Lisów
	Alfons Krawczyk	06.07.1888, Ruda	1913	zastępca zwrotniczego, Ruda
	Adrian Ochmann	11.02.1890, Dąbrówka Wielka	1913	nauczyciel, Zabórze, pow. zaborski
	Thomas Reginek	07.03.1887, Dobrzeń Wielki	1914	gospodarz, Dobrzeń Wielki
	Franz Schulz	06.10.1887, Radzionków	1913	gospodarz, Radzionków
	Anton Thomeczek	09.09.1887, Otmuchów	1914	właściciel gospodarstwa, Otmuchów
	Franz Wilhelm	29.03.1887, Sternalice	1913	właściciel młyna
1910	Paul Adamus	29.10.1889, Piaseczna	1914	tester srebra, Piaseczna
	Thomas Gambietz	15.02.1888, Gwoździec	1914	robotnik fabryczny, Krapkowice
	Albert Himmel	06.08.1889, Gościęcín	1914	gospodarz
	August Mrugalla	27.07.1886, Dąbrowa Górnicza	1914	górník, Rozbark
	Karl Poser	23.02.1890, Tarnowskie Góry	1914	kierowca parowozu, Tarnowskie Góry
	Albert Scholthyssek	22.04.1889, Załęże	1914	dozorca maszyn, Załęże
1911	Georg Bonczkowitz	29.12.1888, Nowa Wieś	1915	nauczyciel, Wirek
	Hubert Demczak	04.07.1891, Rozkochów	1915	leśniczy, Czarny Las k. Lublińca
	Peter Kowolik	22.02.1888, Komprachcice	1915	gospodarz, Komprachcice
	Stanislaus Smieja	08.11.1889, Raszowiec k. Rybnika	1915	chałupnik, Raszowiec

Matura	Imię i nazwisko	Data i miejsce urodzenia	Święcenia kapłańskie	Status i miejsce zamieszkania ojca
1911	Josef Wache	18.03.1890, Orzegów	1917	pośtaniec gminny, Orzegów
1912	Josef Christen	25.08.1892, Konradów Wielki (Śląsk Austriacki)	1916	+ kamieniarz, Pszczyna
	Ignaz Jany	05.08.1891, Nakło	1918	sztygar, Nakło
	Heinrich Kreis	11.05.1893, Brzeg	1916	+ nauczyciel, Brzeg
	Adolf Nolewaika	16.06.1892, Radzionków	1917	inwalida górniczy, Radzionków
	Johann Osyra	05.05.1891, Bytom	1916	kowal kopalniany, Bytom
	Kaspar Reginek	03.01.1892, Dobrzeń Wielki	1920	+ gospodarz, Dobrzeń Wielki
	Bruno Pattas	22.10.1891, Wodzisław Śl.	1917	starszy konwojent pocztowy, Katowice
1913	Josef Markuschik	28.02.1893, Radzionków	1920	rębacz, Radzionków
	Walter Poche	04.05.1893, Bierutów	1917	wyższy pracownik kolei, Tarnowskie Góry
1914	Johann Jarzombek	10.12.1891, Świętochłowice	1921	właściciel domu, Świętochłowice
	Bruno Fronober	30.05.1891, Nowe Miasto k. Ziębic	1921	gospodarz, Nowe Miasto
	Hugo Makosch	09.02.1893, Klucz	1921	rolnik, Klucz

Źródło: *Jahresbericht (1867–1914)*.

Losy duchownych absolwentów bytomskiego gimnazjum po święceniach kapłańskich

Po święceniach kapłańskich młodzi duchowni posługiwali najczęściej jako wikarzy i katecheci. Niektórzy, zwłaszcza ci, którzy święcenia przyjęli krótko przed wybuchem I wojny światowej, zostali wysłani na front pruski jako sanitariusze. Ksiądz Tomasz Reginek, wyświęcony w 1914 r., posługiwał jako kapelan

wojskowy i sanitariusz w Szczecinie⁷⁶. Ks. Albert Szoltysek jako młody wikariusz w 1915 r. został powołany do wojska i przez pięć miesięcy był kapłanem w obozie jeńców włoskich w Cottbus. Podobnie było z ks. Stanisławem Śmieją, który święcenia kapłańskie otrzymał w 1915 r., a wkrótce potem został zmobilizowany do odbycia służby wojskowej w charakterze sanitariusza w wojsku pruskim.

Środowisko, w którym się wychowywali, życie na pograniczu dwóch kultur – polskiej i niemieckiej, jak też kontakt z żywymi na tym terenie dążeniami do usamodzielnienia się tego fragmentu Śląska niewątpliwie miały wpływ na postawę duchownych. Wielu z tych, którzy pochodzili z Opolszczyzny i najbardziej na wschód wysuniętych przyczółków pruskich, nie kryli swych sympatii propolskich. Inni wręcz przeciwnie sprzyjali opcji niemieckiej. Na ile im pozwalały ówczesne realia i prawo kościelne, angażowali się w działalność polityczną. I tak np. ks. Karol Abramski (matura w 1887 r.; święcenia kapłańskie w 1891 r.), przez lata proboszcz parafii Podwyższenia Krzyża Świętego w Opolu, był działaczem partii Centrum i jawnie krytykował polskie dążenia narodowe na Górnym Śląsku. W 1905 r. został posłem do sejmiku pruskiego z okręgu opolskiego. Podobnie ks. Andrzej Świder, pierwszy absolwent bytomskiego gimnazjum, który został duchownym (matura w 1869 r.), będąc proboszczem w Siemianowicach Śląskich, związał się z partią Centrum i na początku XX w. popadł w konflikt z parafianami popierającymi politykę Wojciecha Korfante⁷⁷.

Szczególny czas próby i weryfikacji postaw narodowościowych nadszedł wraz z zakończeniem I wojny światowej i ogłoszeniem na Górnym Śląsku plebiscytu. Niektórzy czynnie włączyli się w akcję plebiscytową albo jako kapłani posługiwali wśród powstańców śląskich. Jeden z nich, ks. Augustyn Strzybny, w tym gorącym czasie, gdy jeszcze decydowały się losy terenów Górnego Śląska, 31 X 1921 r. został zamordowany przez bojówki niemieckie⁷⁸. Inny, ks. Johann Cygan, będąc proboszczem w Brynicy, znany był z zaangażowania w obronę języka polskiego, nauczał dzieci po polsku, i z tej przyczyny podczas plebiscytu nacierali go bojówki niemieckie. Jawnie wspierali polskie aspiracje także księża: Karl Jaschik, Alojzy Lazar, Jan Jarczyk, Stefan Szwajnoch, Max Elsner,

⁷⁶ Jerzy Myszor, "Udział śląskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego w I wojnie światowej," in *I wojna światowa na Śląsku: Historia – Literatura – Kultura*, ed. Grażyna Szewczyk and Ryszard Kaczmarek (Oświęcim: Wydawnictwo Napoleon V, 2016), 54.

⁷⁷ Herbert Gawlik et al., eds., *Piekarzanie: Leksykon mieszkańców Piekar Śląskich* (Piekary Śląskie: Drukarnia Archidiecezjalna, 2010), 243.

⁷⁸ Andrzej Hanich, *Martyrologium duchowieństwa Śląska Opolskiego w latach II wojny światowej* (Opole: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża, 2009), 16–17; Benedykt Motyka, "Strzybny Augustyn," in *Raciborzanie tysiąclecia: Słownik biograficzny*, ed. Katarzyna Gruchot and Grzegorz Wawoczny (Racibórz: Ośrodek Wydawniczy „Augustana”, 2002), 153.

Jan Szymała, Albert Szołtysek i Augustyn Koźlik. Z kolei ks. T. Reginek, wraz z bratem dr. Janem Reginkiem, był zwolennikiem autonomii Śląska w postaci wolnego państwa górnośląskiego, kontrolowanego przez Ligę Narodów. Już 27 XI 1918 r. powołali oni Komitet Górnośląski, który zaczął przewodzić ruchowi niepodległościowemu. W styczniu 1919 r. komitet przekształcono w organizację pod nazwą Związek Górnoślązaków (Bund der Oberschlesien). W czasie akcji plebiscytowej ks. Reginek nawiązał łączność z Polskim Komisariatem Plebiscytowym i stworzył Wydział Opieki Społecznej⁷⁹. Inny duchowny, ks. Antoni Lindner, był uczestnikiem I powstania śląskiego i musiał w ostatnich dniach sierpnia 1919 r. uchodzić ze Śląska. Wrócił po dwóch tygodniach. Z kolei ks. Albert Szołtysek, który będąc wikarym w Goduli publicznie manifestował swoje polskie uczucia narodowe, w 1919 r. został aresztowany przez Grenzschutz, ale dzięki stanowczej interwencji swojego proboszcza ks. Franza Strzyża zdołał uniknąć dłuższego pobytu w więzieniu. Także inny duchowny, ks. Maksymilian Elsner, pracujący podczas plebiscytu w Mysłowicach angażował się w pomoc organizacjom polskim⁸⁰. Ks. Adolf Pojda, który od 1917 r. był proboszczem w Słupsku, gdy tylko zaczęły się przygotowania do plebiscytu, podjął starania o wyjazd na Śląsk⁸¹. Ciekawym był przypadek ks. Artura Spielvogela, proboszcza w Jankowicach Rybnickich. Był on zdeklarowanym Niemcem, ale po 1918 r. zmieniło się jego nastawienie i w okresie kampanii plebiscytowej agitował za przyłączeniem Śląska do Polski⁸². O to, by ich parafie znalazły się na terenie przydzielonym po plebiscycie Polsce, walczyli księża: Jan Banaś z Lubowic pod Raciborzem, Józef Czempiel w Żędowicach, Franciszek Długosz w Gostomii, Walter Gąska w Zabełkowie czy Stefan Szwajnoch w Zabrze⁸³. O proniemiecką agitację podczas plebiscytu oskarżany był ks. Karol Boriński. Znany był zresztą już wcześniej jako germanizator⁸⁴.

⁷⁹ Janusz Wycisło, "Reginek Tomasz," in *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, ed. Mieczysław Pater (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1996), 346–47; Dobrzyński, *Proboszcz śląski: Wspomnienia*, 115–19. Pod pseudonimem ukrywał się ks. Tomasz Reginek.

⁸⁰ Hilary Gwóźdź, "Udział duchowieństwa śląskiego w akcji plebiscytowej i powstaniach (1919–1921)," *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 15 (1982), 183.

⁸¹ Ostroch, *Ks. Adolf Pojda: Kapłan i człowiek*.

⁸² Norbert Niestolik, *Zabytki Jankowic na tle dziejów wsi* (Rybnik-Jankowice: Zarząd Gminy Świerklany, 1996), 77–78.

⁸³ Michał Piela, *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym w latach 1914–1924* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994), 116–17; Gwóźdź, "Udział duchowieństwa śląskiego w akcji plebiscytowej i powstaniach (1919–1921)," 180, 182, 184, 197.

⁸⁴ Mieczysław Pater, *Duchowieństwo katolickie wobec spraw polskich na Górnym Śląsku (1891–1914)* (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2004), 247.

Po plebiscycie i ustaleniu granicy, gdy część Górnego Śląska znalazła się w strukturach administracyjnych Polski, doszło do przesunięć personalnych, m.in. ks. Antoni Danecki przeszedł z parafii Turze do Bobrownik, ks. Jana Banaś z Lubowic do Lubecka, ks. Józef Czempiel z Żędowic do Hajduk Wielkich, ks. Franciszek Drozdek z Wołczyna do Dąbrówki Wielkiej, ks. Walter Gąska z Zabełkowa do Koszęcina, ks. Augustyn Koźlik z Gliwic do Katowic, ks. Alojzy Lazar z Zaborza do Niedobczyc⁸⁵. Na teren administracji apostolskiej w Katowicach przeniósł się także ks. Piotr Kowolik⁸⁶. Z kolei ks. Franz Janik, proboszcz z Otmętu, nieskrywający swoich polskich przekonań, po plebiscycie pozostał po stronie niemieckiej, ale nie przeniósł się do administracji apostolskiej zarządzanej przez ks. Augusta Hlonda. Były też relokacje ze strony przyznanej Polsce na niemiecką: ks. Hugo Piegsa, proboszcz z Ornontowic, przeniósł się do parafii Kujawy, ks. Edward Sobek, proboszcz w Lublińcu, przeniósł się do Rozmierza, a potem do Gliwic, ks. Henryk Rduch, kuratus w Makoszowach, przeniósł się do Raclawiczek. Teren administracji apostolskiej na Górnym Śląsku opuścił w 1922 r. również ks. Franz Haase, który z Bobrownik przeniósł się na stronę niemiecką. Ks. Georg Schulz, który był proboszczem w Wełnowcu, po plebiscycie duszpasterzował w Raciborzu⁸⁷.

Gdy w 1922 r. powstała Administracja Apostolska na Górnym Śląsku, a w 1925 r. erygowano nową diecezję katowicką (śląską), 43 księży z tej grupy zaczęło posługiwać w nowej diecezji. Jeden z nich, ks. Józef Markusik, po kilku latach pracy w diecezji katowickiej w 1926 r. poprosił o ekskardynację i został przyjęty do diecezji wrocławskiej⁸⁸. W tabeli 3 zamieszczono wykaz absolwentów bytomskiego gimnazjum, którzy zasilili szeregi duchowieństwa diecezji katowickiej (najwięcej spośród absolwentów roczników: 1904 – 5, 1897 – 4 i 1909 – 4). Oprócz roku ukończenia gimnazjum wynotowano rok święceń kapłańskich, najważniejszą posługę pełnioną w trakcie życia oraz datę śmierci (w niektórych wypadkach także okoliczności śmierci, jeśli chodzi o osoby zmarłe podczas wojny).

⁸⁵ Henryk Olszar, *Duchowieństwo katolickie diecezji śląskiej (katowickiej) w Drugiej Rzeczypospolitej* (Katowice: Kuria Metropolitalna, 2000), 74–75; Henryk Olszar, "Wymiana księży śląskich w okresie plebiscytu i powstań śląskich," in *Kościół i związki wyznaniowe a konflikt polsko-niemiecki na Górnym Śląsku w latach 1919–1921*, ed. Zbigniew Kapała and Jerzy Myszor (Bytom: Muzeum Górnośląskie w Bytomiu, 2005), 204–5.

⁸⁶ Wanda Musialik, "Duchowieństwo katolickie wobec aspiracji narodowych Górnoślązaków w okresie przełomu po I wojnie światowej," *Studia Śląskie* 52 (1993), 142.

⁸⁷ Olszar, "Wymiana księży śląskich w okresie plebiscytu i powstań śląskich," 195–209.

⁸⁸ Knosala, *Parafia radzionkowska*, 225.

Tab. 3. Absolwenci bytomskiego gimnazjum w szeregach duchowieństwa diecezji katowickiej⁸⁹

Matura	Nazwisko i imię⁹⁰	Święcenia kapłańskie	Funkcja	Data i okoliczności śmierci
1894	Jan Banaś (Banasch)	1898	proboszcz w Lubecku, wizytator religii	27.08.1953
1895	Franciszek Długosz (Dlugosch)	1899	proboszcz w Studzionce	06.06.1940, Dachau
1896	Ryszard Horoba	1901	komorant w Ornontowicach	09.06.1961
1897	Oskar Cichy	1901	katecheta i wizytator nauki religii	06.06.1965
	Walter Gąska (Gonska)	1901	proboszcz w Zabetkowie i Koszęcinie	02.12.1943, więzieniu we Wrocławiu
	Wawrzyniec Pucher	1901	proboszcz w Piekarach Śląskich	19.10.1941
	Teodor Winkler	1901	proboszcz w Dzieńkowicach	2.10.1938
1898	Konstanty Kubitza	1902	proboszcz w Krzyżowicach i Dębieńsku	25.09.1940
	Merkel Juliusz	1902	proboszcz w Godowie	13.05.1944
	Franciszek Strzyż (Strzyż)	1902	proboszcz w Goduli, wikariusz generalny diecezji katowickiej podczas okupacji niemieckiej	03.06.1942
1899	Antoni Danecki (Danetzki)	1903	proboszcz w Bobrownikach	14.09.1942
	Franciszek Drozdek (Drosdek)	1903	proboszcz w Dąbrówce Wielkiej	30.08.1940
	Paweł Drozdek (Drosdek)	1903	proboszcz w Jędrysku	05.01.1945, więzieniu w Magdeburgu
1900	Karol Boriński (Borinski)	1904	proboszcz w Orzegowie i Bełku	07.01.1959

⁸⁹ W nawiasach podano zapis nazwiska w języku niemieckim, którym księża posługiwali się w czasach gimnazjalnych.

⁹⁰ Imiona i nazwiska podano w wersji spolszczonej używanej przez duchownych, gdy pracowali w diecezji katowickiej.

Matura	Nazwisko i imię	Święcenia kapłańskie	Funkcja	Data i okoliczności śmierci
1902	Paweł Pucher	1906	proboszcz w Łagiewnikach	09.10.1946
	Artur Spielvogel	1906	proboszcz w Jankowicach Rybnickich	15.01.1932
1903	Karol Wilk	1907	proboszcz w Bieruniu Starym i Mikołowie	28.04.1957
	Adolf Pojda	1907	proboszcz w Leszczynach	20.05.1942, Dachau
1904	Józef Czempiel	1908	proboszcz w Hajdukach Wielkich	19.06.1942, Dachau
	Jan Janota (Janotta)	1908	proboszcz w Wyrach	15.06.1968
	Alojzy Lazar	1908	proboszcz w Niedobczycach i w Podlesiu Śl.	09.02.1956
	Wiktor Otręba (Otremba)	1908	proboszcz w Świętochłowicach	12.09.1948
	Ernest Kudetko (Kudelko)	1910	proboszcz w Nakle Śląskim, po wojnie wysiedlony do Niemiec	05.06.1947
1905	Antoni Lindner	1909	proboszcz w Zawodziu	19.08.1942
	Augustyn Koźlik (Koslik)	1909	proboszcz w Siemianowicach Śląskich i Chorzowie Starym	30.08.1952
	Franciszek Macherski	1909	kapelan siostr boromeuszek w Jastrzębiu Zdroju	31.10.1940, Dachau
1906	Wiktor Matejczyk (Mathejczyk)	1911	proboszcz w Murckach	02.07.1937
1907	Jan Jarczyk	1911	proboszcz w Nakle Śląskim	10.02.1969
	Maksymilian Wojtas	1911	proboszcz w Dąbrówce Matej	16.09.1962
	Franciszek Wycislik (Wycislik)	1911	proboszcz w Żyglinie	23.12.1957
1908	Stefan Szwajnoch (Schweinoch)	1912	proboszcz w Chorzowie Starym i Katowicach, pracownik kurii katowickiej	24.03.1945, Bergen-Belsen

Matura	Nazwisko i imię	Święcenia kapłańskie	Funkcja	Data i okoliczności śmierci
1908	Jan Szymała (Szymalla)	1912	proboszcz w Nowym Bytomiu	22.01.1967
1909	Maksymilian Elsner	1913	proboszcz w Imielinie	04.12.1933
	Tomasz Reginek	1914	proboszcz w Rybniku, duszpasterz emigracyjny	27.01.1974
	Franciszek Szulc (Schulz)	1913	proboszcz w Kochłowicach	24.08.1958
	Franciszek Wilhelm	1913	proboszcz w Miasteczku Śląskim	05.11.1945
1910	Wojciech Szottysik (Scholtyssek)	1914	proboszcz w Łaziskach Średnich i Dębie	10.03.1956
1911	Piotr Kowolik	1915	proboszcz w Kończycach, wikariusz generalny diecezji katowickiej podczas wygnania biskupów katowickich	26.10.1957
	Stanisław Śmieja (Smieja)	1915	proboszcz w Brzezinach Śląskich	20.10.1977
1912	Jan Osyra	1916	proboszcz w Tychach	10.10.1955
	Kasper Reginek	1920	proboszcz w Lubomi	29.08.1961
1913	Józef Markusik (Markuschik)	1920	wikariusz w Świętochłowicach; w 1926 r. ekskardynowany z diecezji katowickiej, wrócił do diecezji wrocławskiej	17.07.1976
1914	Jan Jarząbek (Jarzombek)	1921	proboszcz w Jejkowicach i Radlinie	03.12.1965

Źródło: Myszor, *Słownik biograficzny duchowieństwa (archi)diecezji katowickiej 1922–2008*; Nalepa, *Kapłani wyświęceni do 1922 roku*, 265.

Zaznaczyć należy, że w okresie międzywojennym wielu duchownych katolickich posługujących na terenie diecezji katowickiej z powodzeniem łączyło duszpasterstwo polskie i niemieckie, m.in. Paweł i Wawrzyniec Pucherowie⁹¹.

⁹¹ Lech Krzyżanowski, *Kościół katolicki wobec mniejszości niemieckiej na Górnym Śląsku w latach 1922–1930* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000), 131.

Ks. Juliusz Merkel, proboszcz w Godowie (1907–1944), w okresie międzywojennym, choć nie ukrywał tego, że jest ducha niemieckiego i przez władze sanacyjne Drugiej Rzeczypospolitej podejrzewany był o sprzyjanie Niemczyźnie i „lekceważenie tego, co polskie”, nie opuścił swojej parafii, choć kilka razy został napadnięty, aresztowany i wygnany z parafii za to, że nie chciał przyłączyć się do obozu polskiego. Nazywano go „germanem”, „wrogiem Rzeczypospolitej”; prowadzono przeciwko niemu akcję pomówień i oskarżeń. On sam starał się o to, żeby jego przekonania narodowościowe nie wpływały na kształt jego pracy duszpasterskiej⁹².

W 1923 r. władze polskie sporządziły spis duchownych obywateli niemieckich, których sprawdzano pod kątem udziału w akcjach politycznych wrogich państwowości polskiej. Na tej liście znaleźli się m.in. ks. Ernest Kudelko z Nakła oraz ks. Paweł Drozek z Jędryska⁹³. Niemieckie zapatrywania miał także ks. Franciszek Strzyż, co podczas II wojny światowej ujawniło się, gdy po wygnaniu biskupów katowickich został wybrany przez władze okupacyjne wikariuszem generalnym wakującej diecezji⁹⁴.

Konsekwencją propolskiego zaangażowania niektórych z tych duchownych stały się prześladowania podczas II wojny światowej. I tak ks. Franciszek Macherski, który w ramach kazania na Boże Narodzenie 1939 r. miał powiedzieć pod adresem władz okupacyjnych, że inni też byli pod Moskwą, a jednak wojnę przegrali, został wkrótce potem aresztowany i zginął w Dachau 31 X 1940 roku⁹⁵. Podobny los dotknął ks. Józefa Czempieła, proboszcza z Hajduk Wielkich. Więziony w Mauthausen-Gusen i Dachau, zginął najprawdopodobniej w maju 1942 r. wywieziony z obozu w tzw. transporcie inwalidów i zagazowany⁹⁶. W Dachau zginął również ks. Franciszek Długosz, proboszcz ze Studzionki⁹⁷. Z kolei ks. Stefan Sz wajnoch już na początku II wojny światowej w wyniku

⁹² Henryk Olszar, *Ludzie tej ziemi. Sylwetki kapłanów spoczywających na cmentarzach w dekanacie gorzyckim: Studium biograficzne* (Krzyżanowice: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna HALEGG, 2013), 25–27.

⁹³ Jarosław Macała, *Duszpasterstwo a narodowość wiernych: Kościół katolicki w diecezji katowickiej wobec mniejszości niemieckiej 1922–1939* (Wrocław: Uniwersytet Wrocławski. Centrum Badań Śląskoznawczych i Bohemistycznych; Katowice: Societas Scientiarum Favendis Silesiae Superioris – Instytut Górnośląski, 1999), 28.

⁹⁴ Jerzy Myszor, *Stosunki Kościół–państwo okupacyjne w diecezji katowickiej 1939–1945*, 2nd ed. (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2010), 57.

⁹⁵ Jerzy Myszor, „Macherski Franciszek,” in *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, ed. Mieczysław Pater (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1996), 251–52.

⁹⁶ Kurek and Hojka, *Śląski Machabeusz: Ksiądz Józef Czempiel i jego parafia*, 170–71.

⁹⁷ Leonard Smółka, „Długosz Franciszek Juliusz,” in *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, ed. Mieczysław Pater (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1996), 87–88.

denuncjacji został zaaresztowany przez gestapo w Katowicach i wydalony do Generalnej Guberni. Najpierw przebywał w Krakowie, a potem był kapłanem bp. Czesława Kaczmarka i tłumaczem w kurii kieleckiej. Tam został ponownie aresztowany z powodu rzekomo znalezionej w czasie rewizji mapy, na której miał wyznaczyć granice przyszłej Polski, daleko wysunięte na zachód. Wraz z innymi księżmi kieleckimi został przetransportowany do obozu koncentracyjnego w Auschwitz, następnie do Oranienburga, a ostatecznie do Bergen-Belsen, gdzie zmarł 24 III 1945 roku⁹⁸.

Kilku innych księży także było więzionych w obozach, ale szczęśliwie zostali z nich zwolnieni lub doczekali końca wojny, m.in. ks. Paweł Pucher (Dachau, Mauthausen-Gusen), Reinhold Scholz (Dachau), ks. Franciszek Szulc (Dachau, Gusen), ks. Paweł Adamus (Dachau), ks. Piotr Kowolik (Dachau i Gusen)⁹⁹. Ciekawą drogę przeszedł również ks. Stanisław Śmieja. Ten święcenia przyjął w 1915 r., ale jako młody kapłan został zmobilizowany do odbycia służby wojskowej w charakterze sanitariusza w wojsku pruskim. W 1939 r. jego nazwisko znalazło się na tzw. niemieckiej liście gończej. Gdy więc wybuchła wojna z rozkazu władz polskich został ewakuowany przez Wojsko Polskie na Węgry. Potem w wyniku zawieruchy wojennej znalazł się na terenie Anglii. W 1943 r. został kapłanem w szkołach junackich w Palestynie, następnie objął obowiązki kapłana Armii Andersa w Egipcie. Po wojnie pozostał na Zachodzie i pracował wśród Polonii. Do Polski wrócił dopiero w 1972 r. na pięć lat przed śmiercią¹⁰⁰.

Represjonowani przez Niemców byli także inni: ks. Robert Płonka był w więzieniu przez siedem miesięcy¹⁰¹, ks. Wiktor Otręba został wyrzucony z parafii Świętochłowice¹⁰², ks. Maksymilian Wojtas na początku wojny

⁹⁸ Henryk Olszar, "Szwajnoch Stefan," in *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, ed. Mieczysław Pater (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1996), 422–23.

⁹⁹ Jerzy Myszor, ed., *Słownik biograficzny duchowieństwa (archi)diecezji katowickiej 1922–2008* (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2009), 327, 398, 177; Robert Romuald Kufel, *A–G*, vol. 1 of *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945–1956* (Zielona Góra: Agencja Wydawnicza „PDN”, 2016), 32; "Reinhold Scholz," in *Holocaust Survivors and Victims Database*, accessed December 11, 2024, https://www.ushmm.org/online/hsv/person_view.php?PersonId=2701099.

¹⁰⁰ Myszor, *Słownik biograficzny duchowieństwa (archi)diecezji katowickiej 1922–2008*, 412.

¹⁰¹ Wiktor Jacewicz and Jan Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945: Wykaz duchownych zmarłych, zamordowanych lub represjonowanych przez okupanta [...]*, vol. 3, *Kościół Katolicki na Ziemiach Polski w Czasie II Wojny Światowej 5* (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1978), 200.

¹⁰² Jacewicz and Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, 198.

został aresztowany przez gestapo i osadzony w więzieniu w Katowicach. Po wypuszczeniu z aresztu otrzymał zakaz dalszego pobytu na Śląsku. W porozumieniu z bratem, ks. Eugeniuszem Wojtasem, dokonał zamiany beneficjum proboszczowskiego i wyjechał do Friesenheim w Nadrenii-Palatynacie. Na Śląsk powrócił w 1946 roku¹⁰³. Podobnie ks. Franciszek Wycislik został na pewien czas wygnany z parafii¹⁰⁴.

Dwóch duchownych zostało zabitych w czasie wchodzenia Armii Czerwonej na Górny Śląsk w 1945 r.: o. Seraphin Pietryga¹⁰⁵ i ks. Hubert Demczak¹⁰⁶.

O dramatyzmie i skali skomplikowania sytuacji, w jakiej przyszło żyć Górnoślązkom, świadczy los ks. Pawła Adamusa. Podczas wojny był osadzony przez Niemców w Dachau, a po wojnie w 1946 r. przesiedlony do Niemiec jako ten, który jest niemiłe widziany na terenie Polski przez ówczesne władze¹⁰⁷. Podobnie usunięci zostali z terenu Śląska ks. Albert Himmel¹⁰⁸, ks. Ernest Kudełko¹⁰⁹ i ks. Georg Schulz¹¹⁰.

Z kolei w okresie PRL-u za swą działalność i niezgodę na realia życia w systemie komunistycznym byli prześladowani ks. Franciszek Szulc¹¹¹ i ks. Albert Szołtysek (Wojciech Szołtysik)¹¹².

Wśród wychowanków bytomskiego gimnazjum było także kilku duchownych, którzy posługę kapłańską łączyli z zaangażowaniem na polu naukowym. Pochodzący z Zabrza ks. Emanuel Nikel w 1908 r. uzyskał doktorat z językoznawstwa. W ciekawym opracowaniu *Die polnische Mundart des oberschlesischen*

¹⁰³ Henryk Olszar, "Wojtas Maksymilian Michał," in *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, ed. Mieczysław Pater (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1996), 468.

¹⁰⁴ Myszor, *Słownik biograficzny duchowieństwa (archi)diecezji katowickiej 1922–2008*, 462.

¹⁰⁵ Informacja o jego zamordowaniu podczas wejścia Sowietów na Dolny Śląsk znalazło się w wykazie sporządzonym i opublikowanym w 1950 roku: *Vom Sterben schlesischer Priester 1945/46 – Ein Ausschnitt aus der schlesischen Passion* (München: Kirchlichen Hilfsstelle, 1950), accessed December 11, 2024, http://www.denkmalprojekt.org/2020/vl-schlesische-priester_1945-49.html.

¹⁰⁶ Jerzy Myszor, "Demczak Hubert," in *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, ed. Jerzy Myszor, vol. 2, (Warszawa: Verbinum, 2003), 57–58.

¹⁰⁷ Kufel, *A–G*, 32.

¹⁰⁸ Andrzej Hanich, *Dekanaty i parafie administracji apostolskiej Śląska Opolskiego w latach 1945–1946* (Opole: Państwowy Instytut Naukowy – Instytut Śląski, 2009), 409.

¹⁰⁹ Myszor, *Słownik biograficzny duchowieństwa (archi)diecezji katowickiej 1922–2008*, 195.

¹¹⁰ Hanich, *Dekanaty i parafie administracji apostolskiej Śląska Opolskiego w latach 1945–1946*, 356.

¹¹¹ Jerzy Myszor, "Szulc (Schulz) Franciszek," in *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, ed. Jerzy Myszor, vol. 1 (Warszawa: Verbinum, 2003), 278–79.

¹¹² Jerzy Myszor, "Szołtysik Wojciech," in *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, ed. Jerzy Myszor, vol. 2 (Warszawa: Verbinum, 2003), 288–89.

Industriebezirks przedstawił mowę mieszkańców powiatów Górnego Śląska, także fonetykę i morfologię gwary śląskiej¹¹³. Z kolei ks. Maksymilian Wojtas w okresie międzywojennym należał do aktywnych członków Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku. Publikował artykuły w *Gościu Niedzielnym*, *Der Sonntagsbote*, *Ruchu Charytatywnym* oraz wydawanym we Fryburgu Bryzgowijskim piśmie *Caritas*. Na podstawie pracy *Przynależność diecezji wrocławskiej do prowincji gnieźnieńskiej* w 1929 r. otrzymał doktorat z teologii. Ponadto przygotował i wydał drukiem *Akta wizytacji dekanatów bytomskiego i pszczyńskiego, dokonanej w 1598 roku z polecenia Jerzego Kardynała Radziwiłła, Biskupa Krakowskiego* (Katowice 1938). W rękopisie pozostawił studium *Aktualne problemy akcji charytatywnej w diecezji katowickiej*¹¹⁴.

Ciekawie ułożyły się losy ks. Jana Opperskalskiego, który został wyświęcony jako ksiądz diecezjalny, ale po czterech latach wstąpił do jezuitów¹¹⁵. Podobnie było z Maksymilianem Müllerem, ostatnim z listy przedwojennych absolwentów bytomskiego gimnazjum, który wybrał teologię. Świecenia kapłańskie przyjął we Wrocławiu (1919), a w 1923 r. wstąpił do jezuitów. Po II wojnie światowej nie wniósł podania o przyznanie obywatelstwa polskiego i przeniósł się do Niemiec¹¹⁶.

Dwaj księża przez wiele lat pełnili posługę jako kapelani więzienni: ks. Emanuel Nickel (w Plötzensee, Katowicach i Królewskiej Hucie)¹¹⁷ oraz Seraphin Pietryga (w Strzegomiu i Brzegu)¹¹⁸.

Z grona absolwentów wyszedł jeden biskup – Maksymilian Kaller, biskup warmiński (1930–1947). Po zakończeniu II wojny światowej za sugestią prymasa Hłonda zrezygnował z kierowania diecezją i wyjechał do Niemiec¹¹⁹. Trwa jego

¹¹³ Emanuel Nickel, *Die polnische Mundart des ober-schlesischen Industriebezirks* (Berlin: [n.s.], 1908); Mirosław Syniawa, "Dialektorzy w sutannach," in *Z Tej Ziemi. Śląski kalendarz katolicki na rok 2012* (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2011), 122–26.

¹¹⁴ Józef Mandziuk, "Wojtas Michał Maksymilian," in *Słownik polskich teologów katolickich*, ed. Ludwik Grzebień, vol. 7 (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1983), 426–27.

¹¹⁵ Grzebień, *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy: 1564–1995*, 475.

¹¹⁶ Hanich, *Dekanaty i parafie administracji apostolskiej Śląska Opolskiego w latach 1945–1946*, 79–80; Grzebień, *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy: 1564–1995*, 446.

¹¹⁷ *Handbuch des Bistums Breslau und seines Delegatur-Bezirks für das Jahr 1900* (Breslau: Fürstbischöfliche Gemeine Kanzlei, 1900), 31; *Handbuch des Bistums Breslau und seines Delegatur-Bezirks für das Jahr 1912* (Breslau: Fürstbischöfliche Gemeine Kanzlei, 1912), 295; *Handbuch des Erzbistums Breslau für das Jahr 1942* (Breslau: Erzbischöfliche Geheime Kanzlei, 1942), 26.

¹¹⁸ *Handbuch des Bistums Breslau und seines Delegaturbezirks für das Jahr 1920* (Breslau: Fürstbischöfliche Gemeine Kanzlei, 1920), 96; *Handbuch des Bistums Breslau für das Jahr 1940* (Breslau: Kanzlei der Erzbischöflichen Kurie, 1940), 23.

¹¹⁹ Andrzej Kopiczko, "Kaller Maksymilian," in *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, ed. Jerzy Myszor, vol. 2 (Warszawa: Verbinum, 2003), 105–7.

proces beatyfikacyjny i przysługuje mu tytuł sługi Bożego¹²⁰. Z kolei ks. Józef Czempiel został uznany za męczennika i ogłoszony błogosławionym 13 VI 1999 roku¹²¹.

Zakończenie

Górny Śląsk to ziemia o skomplikowanej, a zarazem niezwykle ciekawej historii, na którą składa się cała mozaika czynników narodowościowych, politycznych, społecznych, kulturalnych i religijnych. Niewątpliwie wszystkie one miały wpływ na kształt wychowania i edukacji lokalnych elit oraz wybory, przed którymi stawali absolwenci szkół średnich i uniwersytetu. Skupiając się na jednej placówce – gimnazjum w Bytomiu i biorąc pod lupę maturzystów wybierających jako kierunek studiów teologię katolicką, przeanalizowano i ukazano losy jednej z ważnych grup społecznych, duchowieństwa, które jak całe społeczeństwo górnośląskie po plebiscycie z 1921 r. musiało godzić służbę Kościołowi z byciem lojalnym obywatelem, wybierać Polskę lub Niemcy. Te niełatwe wybory znalazły odbicie w ich wrażliwości duszpasterskiej, a w niektórych przypadkach zakończyły się oskarżeniem o zdradę, w kilku wypadkach ukaraną aresztowaniem lub karą śmierci.

Analiza corocznych sprawozdań z funkcjonowania bytomskiego gimnazjum oraz kwerenda archiwalna przeprowadzona w Archiwum Państwowym w Katowicach dowodzą, że 225 absolwentów gimnazjum bytomskiego z lat 1869–1914 wybrało po maturze studia teologiczne. Z tej liczby 131 zostało duchownymi pracującymi w diecezji wrocławskiej. Wychowankami gimnazjum byli księża z oddaniem pracujący wśród ludności polskiej i niemieckiej. Wielu z nich zaangażowało się w działalność patriotyczną, inni stali się uznanymi naukowcami, a większość gorliwymi duszpasterzami pracującymi w parafiach, szkołach, szpitalach i więzieniach. Na ich postawę i kształt duszpasterstwa miał niezaprzeczalnie wpływ charakter placówki, pedagodzy (zwłaszcza nauczyciel religii) i dyrekcja szkoły, istniejący przy gimnazjum konwikt biskupi oraz organizacje młodzieżowe. Placówka z powodzeniem wypełniła misję, jaka stała u początków jej utworzenia, a którą była troska bytomskiego proboszcza ks. Józefa Szafranka o to, by wychować i wykształcić elitę górnośląskiej inteligencji.

¹²⁰ Jerzy Myszor, "Kaller Maksimilian Josef Johann," in *Bytomski słownik biograficzny*, ed. Jan Drabina (Bytom: Towarzystwo Miłośników Bytomia, 2004), 110–12.

¹²¹ Zbigniew Hojka, Jacek Kurek, and Anna Piontek, eds., „*Powiedz im, że o nich nie zapomniałem...*”: *Błogosławiony Józef Czempiel (1883–1942): Wybór źródeł* (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2017), 22.

Bibliografia

- “Anstellung des Direktors der Anstalt.” sygn. 12/684/0/2/14. Państwowe Gimnazjum im. Hindenburga w Bytomiu, Archiwum Państwowe w Katowicach Oddział w Katowicach.
- Beier, Adolf. *Die höheren Schulen in Preussen: (für die männliche Jugend) und ihre Lehrer.* Halle: Buchhandlung des Waisenhauses, 1909.
- Bigdon, Rajmund. “Bytomskie szkolnictwo średnie i zawodowe w latach 1841–1914.” *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 2 (1970): 241–58.
- Brüll, Carl. *Sechzehnter Jahresbericht des Städtischen Katholischen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1882–83.* Beuthen O.-S.: B. Wylezol, 1883.
- Buchholz, Robert. *Dreiunddreissigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1899–1900.* Beuthen O.-S.: Druck von Haenel & Stratmann, 1900.
- Buchholz, Robert. *Einunddreissigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1897–98.* Beuthen O.-S.: Druck von Haenel & Stratmann, 1898.
- Buchholz, Robert. *Fünfunddreissigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1901–1902.* Beuthen O.-S.: Druck von M. Immerwahr, 1902.
- Buchholz, Robert. *Vierundzwanzigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1890–91.* Beuthen O.-S.: Haenel und Comp., 1901.
- Buchholz, Robert. *Zweiunddreissigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1898–99.* Beuthen O.-S.: Druck von Haenel & Stratmann, 1899.
- Catalogus venerabilis cleri saecularis et regularis dioeceseos Litomericensis pro anno 1909.* Litomericii: In Commissione Cancellariae Concistorii Episcopalis Litomericensis, 1909.
- Chrzanowski, Tomasz. “Jahresberichten jako źródło do historii edukacji (na przykładzie sprawozdań wschodniopruskich szkół średnich z XIX wieku).” *Klio: Czasopismo Powiązione Dziejom Polski i Powszechnym* 16, no. 1 (2011): 77–93. <https://doi.org/10.12775/KLIO.2011.004>.
- Dobrzyński, Tomasz. *Proboszcz śląski: Wspomnienia.* Londyn: [s.n.], 1952.
- Dola, Kazimierz. *Królewski Instytut Szkolny na Śląsku: Jezuici śląscy po zniesieniu Towarzystwa Jezusowego 1773–1776–1800.* Z Dziejów Kultury Chrześcijańskiej na Śląsku 123. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2024.
- Drabina, Jan, ed. *Bytomskie zabytki.* Bytom: Towarzystwo Miłośników Bytomia, 2001.
- Drabina, Jan. *Historia Bytomia: Od średniowiecza do współczesności 1123–2010.* Bytom: Towarzystwo Miłośników Bytomia, 2010.
- Drabina, Jan. “Reinelt Paul.” In *Bytomski słownik biograficzny*, edited by Jan Drabina, 218–19. Bytom: Towarzystwo Miłośników Bytomia, 2004.
- Drabina, Jan. “Ziaja Julius, Julian.” In *Bytomski słownik biograficzny*, edited by Jan Drabina, 285–86. Bytom: Towarzystwo Miłośników Bytomia, 2004.
- Drabina, Jan, and Eugeniusz Klin. “Flöckner Karl, Carl.” In *Bytomski słownik biograficzny*, edited by Jan Drabina, 53. Bytom: Towarzystwo Miłośników Bytomia, 2004.
- “Egzaminy końcowe i dojrzałości-akta ogólne.” sygn. 12/684/0/5/167. Państwowe Gimnazjum im. Hindenburga w Bytomiu, Archiwum Państwowe w Katowicach Oddział w Katowicach.
- Festschrift des Königlichen St. Matthiasgymnasiums zur Jahrhundertfeier 1811–1911.* Breslau: Meisenbach Riffarth, 1911.
- Flaschel, Hermann. “Beuthen in den letzten 40 Jahren.” In *Heimatkunde von Beuthen*, 1:29–36. Beuthen: [s.n.], 1903.

- Gawlik, Herbert, Joanna Grajewska-Wróbel, Leon Wostał, and Zdzisław Bogacki, eds. *Piekarzanie: Leksykon mieszkańców Piekar Śląskich*. Piekary Śląskie: Drukarnia Archidiecezjalna, 2010.
- Gawlina, Józef. *Wspomnienia*. Edited by Jerzy Myszor. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2004.
- Grzebień, Ludwik, ed. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy: 1564–1995*. Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego; Wydawnictwo WAM, 1996.
- Gwóźdź, Hilary. "Udział duchowieństwa śląskiego w akcji plebiscytowej i powstaniach (1919–1921)." *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 15 (1982): 171–230.
- Handbuch des Bistums Breslau für das Jahr 1940*. Breslau: Kanzlei der Erzbischöflichen Kurie, 1940.
- Handbuch des Bistums Breslau und seines Delegatur-Bezirks für das Jahr 1900*. Breslau: Fürstbischöfliche Gemeine Kanzlei, 1900.
- Handbuch des Bistums Breslau und seines Delegatur-Bezirks für das Jahr 1912*. Breslau: Fürstbischöfliche Gemeine Kanzlei, 1912.
- Handbuch des Bistums Breslau und seines Delegaturbezirks für das Jahr 1920*. Breslau: Fürstbischöfliche Gemeine Kanzlei, 1920.
- Handbuch des Erzbistums Breslau für das Jahr 1942*. Breslau: Erzbischöfliche Geheime Kanzlei, 1942.
- Hanich, Andrzej. *Dekanaty i parafie administracji apostolskiej Śląska Opolskiego w latach 1945–1946*. Opole: Państwowy Instytut Naukowy – Instytut Śląski, 2009.
- Hanich, Andrzej. *Martyrologium duchowieństwa Śląska Opolskiego w latach II wojny światowej*. Opole: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża, 2009.
- "Herman Wentzel." In *Deutsche Digitale Bibliothek. Kultur und Wissen online*. Accessed December 11, 2024. <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/person/gnd/1029907455>.
- Hojka, Zbigniew, Jacek Kurek, and Anna Piontek, eds. „Powiedz im, że o nich nie zapomnieliem...”: *Błogosławiony Józef Czempiel (1883–1942): Wybór źródeł*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2017.
- Jaciewicz, Wiktor, and Jan Woś. *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*. Vol. 3. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1978.
- Jahresbericht des Königl. Katholischen Gymnasiums zu Neisse für das Schuljahr 1898–99*. Neisse: [s.n.], 1899.
- "Karl Rudzki Stipendiumstiftung." sygn. 12/684/0/7/195. Państwowe Gimnazjum im. Hindenburga w Bytomiu, Archiwum Państwowe w Katowicach Oddział w Katowicach.
- "Kayser, Wilhelm Carl." *CERL Thesaurus*. Accessed December 11, 2024. <https://data.cerl.org/thesaurus/cnp01075698>.
- Kayser, Wilhelm Carl. *Siebenter Jahresbericht des Städtischen Kathol. Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1872–1873*. Beuthen O/S: Moritz Böhm, 1873.
- Kayser, Wilhelm Carl. *Vierter Jahresbericht des Städtischen Kathol. Gymnasiums zu Beuthen O.-S. für das Schuljahr 1869–1870*. Beuthen O/S: Moritz Böhm, 1870.
- Kleinedam, Erich. *Die Katholisch-theologische Fakultät der Universität Breslau 1811–1945*. Köln: Wienand-Verlag, 1961.
- Knosała, Józef. *Parafia radzionkowska: Jej dawniejsze i dzisiejsze stosunki*. Katowice: Księgarnia i Drukarnia Katolicka, 1926.

- Kopiczko, Andrzej. "Kaller Maksymilian." In *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, edited by Jerzy Myszor, 2:105–7. Warszawa: Verbinum, 2003.
- Kozielek, Alojzy. *Sługa Boży Teodor Christoph, świątobliwy proboszcz śląski*. Siemianowice: Drukarnia Siemianowicka, 1947.
- Krzyżanowski, Lech. *Kościół katolicki wobec mniejszości niemieckiej na Górnym Śląsku w latach 1922–1930*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2000.
- Kufel, Robert Romuald. A–G. Vol. 1 of *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele górzowskim 1945–1956*. Zielona Góra: Agencja Wydawnicza „PDN”, 2016.
- Kurek, Jacek, and Zbigniew Hojka. *Śląski Machabeusz: Ksiądz Józef Czempiel i jego parafia*. Chorzów Batory; Wielkie Hajduki: Parafia pw. Wniebowzięcia NMP, 1997.
- Kwiaterek, Jolanta. *Szkolnictwo średnie na Górnym Śląsku na tle reform oświatowych w Prusach od połowy XVIII wieku do początków XX wieku*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2011.
- Lühr, Georg. *Die Abiturienten des Braunsberger Gymnasiums von 1860 bis 1916*. Braunsberg: Ermländischen Zeitungs- und Verlagsdruckerei, 1916.
- Macała, Jarosław. *Duszpasterstwo a narodowość wiernych: Kościół katolicki w diecezji katowickiej wobec mniejszości niemieckiej 1922–1939*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski. Centrum Badań Śląskoznawczych i Bohemistycznych; Katowice: Societas Scientiis Favendis Silesiae Superioris – Instytut Górnos Śląski, 1999.
- Macha, Simon. "Handschriftliche Nachträge zu Gramers Chronik von Beuthen von 1863." *Aus dem Beuthener Lande* 1, no. 24 (1924): 94–95.
- Macha, Simon. "Handschriftliche Nachträge zu Gramers Chronik von Beuthen von 1863." *Aus dem Beuthener Lande* 1, no. 25 (1924): 99–100.
- Mandziuk, Józef. "Wojtas Michał Maksymilian." In *Słownik polskich teologów katolickich*, edited by Ludwik Grzebień, 7:426–27. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1983.
- Maroń, Franciszek. "Śp. Ks. Jan Jarząbek." *Wiadomości Diecezjalne [Katowice]*, nos. 7–8 (1966): 107.
- Mitteilungen des Beuthener Geschichts- und Museumsvereins*. 28 vols. Beuthen; Dortmund, 1911–1962.
- Młotek, Antoni. *Teologia katolicka na Uniwersytecie Wrocławskim ze szczególnym uwzględnieniem dziejów teologii moralnej*. Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny, 1998.
- Motyka, Benedykt. "Strzybny Augustyn." In *Raciborzanie tysiąclecia: Słownik biograficzny*, edited by Katarzyna Gruchot and Grzegorz Wawoczny, 153. Racibórz: Ośrodek Wydawniczy „Augustana”, 2002.
- Musialik, Wanda. "Duchowieństwo katolickie wobec aspiracji narodowych Górnos Ślązaków w okresie przełomu po I wojnie światowej." *Studia Śląskie* 52 (1993): 135–56.
- Myszor, Jerzy. "Demczak Hubert." In *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, edited by Jerzy Myszor, 2:57–58. Warszawa: Verbinum, 2003.
- Myszor, Jerzy. *Duchowieństwo katolickie na Śląsku 1742–1914: Z dziejów duszpasterstwa w diecezji wrocławskiej*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2011.
- Myszor, Jerzy. "Kaller Maksimilian Josef Johann." In *Bytomski słownik biograficzny*, edited by Jan Drabina, 110–12. Bytom: Towarzystwo Miłośników Bytomia, 2004.
- Myszor, Jerzy. "Macherski Franciszek." In *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, edited by Mieczysław Pater, 251–52. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1996.

- Myszor, Jerzy, ed. *Słownik biograficzny duchowieństwa (archi)diecezji katowickiej 1922–2008*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2009.
- Myszor, Jerzy. *Stosunki Kościół–państwo okupacyjne w diecezji katowickiej 1939–1945*. 2nd ed. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2010.
- Myszor, Jerzy. “Szołtysik Wojciech.” In *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, edited by Jerzy Myszor, 2:288–89. Warszawa: Verbinum, 2003.
- Myszor, Jerzy. “Szulc (Schulz) Franciszek.” In *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, edited by Jerzy Myszor, 1:278–79. Warszawa: Verbinum, 2003.
- Myszor, Jerzy. “Udział śląskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego w I wojnie światowej.” In *I wojna światowa na Śląsku: Historia – Literatura – Kultura*, edited by Grażyna Szewczyk and Ryszard Kaczmarek, 48–61. Oświęcim: Wydawnictwo Napoleon V, 2016.
- “Nachweisungen von Veränderungen im Lehrkollegium.” sygn. 12/684/0/2/15. Państwowe Gimnazjum im. Hindenburga w Bytomiu, Archiwum Państwowe w Katowicach Oddział w Katowicach.
- Nalepa, Edward, ed. *Kapłani wyświęceni do 1922 roku*. Vol. 1 of *Zmarli kapłani Kościoła Katowickiego*, 168. Katowice: [s.n.], 1999.
- Niestolik, Norbert. *Zabytki Jankowic na tle dziejów wsi*. Rybnik-Jankowice: Zarząd Gminy Świerklany, 1996.
- Nikel, Emanuel. *Die polnische Mundart des oberschlesischen Industriebezirks*. Berlin: [n.s.], 1908.
- Olszar, Henryk. *Duchowieństwo katolickie diecezji śląskiej (katowickiej) w Drugiej Rzeczypospolitej*. Katowice: Kuria Metropolitalna, 2000.
- Olszar, Henryk. *Ludzie tej ziemi: Sylwetki kapłanów spoczywających na cmentarzach w dekanacie gorzyckim: Studium biograficzne*. Krzyżanowice: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna HALEGG, 2013.
- Olszar, Henryk. “Szwajnoch Stefan.” In *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, edited by Mieczysław Pater, 422–23. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1996.
- Olszar, Henryk. “Wojtas Maksymilian Michał.” In *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, edited by Mieczysław Pater, 467–68. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1996.
- Olszar, Henryk. “Wymiana księży śląskich w okresie plebiscytu i powstań śląskich.” In *Kościół i związki wyznaniowe a konflikt polsko-niemiecki na Górnym Śląsku w latach 1919–1921*, edited by Zbigniew Kapała and Jerzy Myszor, 195–209. Bytom: Muzeum Górnośląskie w Bytomiu, 2005.
- Ostroch, Aleksandra J. Ks. *Adolf Pojda: Kapłan i człowiek*. Czerwionka-Leszczyny: Agencja Reklamowo-Wydawnicza „Vectra”, 2007.
- Pachtler, Georg Michael. *Die Reform unserer Gymnasien*. Paderborn: Bonifacius, 1883.
- Pater, Mieczysław. *Duchowieństwo katolickie wobec spraw polskich na Górnym Śląsku (1891–1914)*. 19. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2004.
- Piela, Michał. *Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym w latach 1914–1924*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994.
- “Purkop und Wilhelm-Stipendium.” sygn. 12/684/0/7/184. Państwowe Gimnazjum im. Hindenburga w Bytomiu, Archiwum Państwowe w Katowicach Oddział w Katowicach.
- Pyrchała, Paweł. *Rodem z Bytomia: Biskup Maksymilian Kaller*. Katowice: Drukarnia Archidiecejalna, [2008].

- “Reinhold Scholz.” In *Holocaust Survivors and Victims Database*. Accessed December 11, 2024. https://www.ushmm.org/online/hsv/person_view.php?PersonId=2701099.
- Reinelt, Paul, ed. “Staatliches Hindenburg Gymnasium.” In *Handbuch für die Katholiken von Beuthen OS. und Rossberg*, 69–70. Beuthen: Oberschlesische Zeitung, 1925.
- “Schaffgotsch und Włodarski Stipendium.” sygn. 12/684/0/7/179. Państwowe Gimnazjum im. Hindenburga w Bytomiu, Archiwum Państwowe w Katowicach Oddział w Katowicach.
- Schulte, Wilhelm. *Achtundzwanzigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1894–95*. Beuthen O.-S.: Druck von Haenel & Stratmann, 1895.
- Schulte, Wilhelm. *Achtzehnter Jahresbericht des Städtischen Katholischen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1884–85*. Beuthen O.-S.: B. Wylezol & Co., 1885.
- Schulte, Wilhelm. *Dreissigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1896–97*. Beuthen O.-S.: Druck von Haenel & Stratmann, 1897.
- Schulte, Wilhelm. *Neunundzwanzigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1895–96*. Beuthen O.-S.: Druck von Haenel & Stratmann, 1896.
- Schulte, Wilhelm. *Sechszwanzigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1892–93*. Beuthen O.-S.: Druck von Haenel & Stratmann, 1893.
- Schulte, Wilhelm. *Siebenundzwanzigster Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Beuthen O.-S. über das Schuljahr 1893–94*. Beuthen O.-S.: Druck von Haenel & Stratmann, 1894.
- Seng, Ulrich. *Die Schulpolitik des Bistums Breslau im 19. Jahrhundert*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1989.
- Seppelt, Franz Xaver. “Pater Lambert Schulte OFM.” *Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens* 54 (1920): 121–55.
- Smółka, Leonard. “Długosz Franciszek Juliusz.” In *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, edited by Mieczysław Pater, 87–88. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1996.
- “Solger-Stipendium.” sygn. 12/684/0/7/182. Państwowe Gimnazjum im. Hindenburga w Bytomiu, Archiwum Państwowe w Katowicach Oddział w Katowicach.
- Surman, Zdzisław. “Polityka szkolna. Szkolnictwo ludowe, średnie i wyższe.” In *Historia Śląska*, edited by Stanisław Michalkiewicz, vol. 3, bk. 1, 463–500. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1972.
- Syniawa, Mirosław. “Dialektorzy w sutannach.” In *Z Tej Ziemi. Śląski kalendarz katolicki na rok 2012*, 122–26. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2011.
- Szymiczek, Franciszek. *Stowarzyszenia akademickie polskiej młodzieży górnośląskiej we Wrocławiu 1863–1918*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1963.
- Tobiasz, Mieczysław. *Wojciech Korfanty: Odrodzenie narodowe i polityczne Śląska*. Katowice: Spółdzielnia Księgarska „Ognisko”, 1947.
- Vom Sterben schlesischer Priester 1945/46 – Ein Ausschnitt aus der schlesischen Passion*. München: Kirchlichen Hilfsstelle, 1950. Accessed December 11, 2024. http://www.denkmalprojekt.org/2020/vl-schlesische-priester_1945-49.html.
- Wycisło, Janusz. “Reginek Tomasz.” In *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, edited by Mieczysław Pater, 346–47. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1996.
- Ziaja, Julian. *48. Jahresbericht. Schuljahr 1914/15*. Beuthen O.-S.: M. Jmmerwahr, 1915.
- Zientara, Benedykt. “Schulte Wilhelm.” In *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do roku 1945*, edited by Antoni Mączak, 2:257. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1981.

DAMIAN BEDNARSKI (KS. DR HAB.) – profesor Uniwersytetu Śląskiego, wykładowca historii Kościoła na Wydziale Teologicznym UŚ, redaktor naczelny czasopisma *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, postulator w procesie kanonizacyjnym bł. ks. Jana Machy. Prowadzi badania naukowe w zakresie: aktywności duszpasterskiej duchowieństwa diecezji śląskiej w latach międzywojennych i powojennych; martyrologium duchowieństwa diecezji katowickiej podczas II wojny światowej oraz w latach komunizmu; historii duszpasterstwa emigracji polskiej; dziejów diecezji katowickiej, powstań śląskich oraz plebiscytu na Górnym Śląsku w świetle akt Archiwum Watykańskiego.

Mieczysław Kogut

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
mkogut@pwt.wroc.pl
ORCID 0000-0002-0713-9887

Wrocławski biskup Jan III Romka (†1301). Epigon czy odważny reformator?

Bishop Jan III Romka of Wrocław (†1301):
An Epigone or a Spirited Reformer?

ABSTRACT: The article is dedicated to the life and activities of a little-known personality of the Wrocław Church: Bishop Jan Romka. At the beginning, the author presents the education of the then would-be bishop. In the Middle Ages a solid education was a prerequisite to pursue a successful career and the final stage of the career ladder was the office of bishop. The following paragraphs depicts Jan Romka as a faithful clerk in the chancellery of Bishop Tomasz II, and then as his successor. The author points out Jan Romka's weaknesses, which became apparent when he came to hold the office. Bishop's faithfulness to meet the requirements of his office was not accompanied by courage and shrewdness. In the second part of the article, the author explores particular events and behaviors of Bishop Jan in the face of emerging disputes and conflicts with representatives of the political authorities. The analysis of the events allowed the following conclusions to be drawn: Bishop Jan Romka was properly educated for his office; in ecclesiastical and political disputes, he tried to follow in his predecessor's footsteps and was merely an epigone in terms of both the realization of goals and adopted methods; his activities were basically limited to defending the 1290 privilege granted to the Wrocław Church.

KEYWORDS: Silesia, Wrocław, Racibórz, canon, bishop, Sulima coat of arms, Jan Romka, Tomasz II Zaremba, Jan Muskata, Jakub Świnka, Henry IV Probus

ABSTRAKT: Artykuł jest poświęcony postaci i działalności dotąd mało znanej osobistości Kościoła wrocławskiego – bp. Janowi Romce. Na początku autor przedstawił proces edukacji przyszłego biskupa. Solidne wykształcenie było bowiem warunkiem wspinania się po szczeblach kariery, której szczytem w średniowieczu był urząd biskupa. W dalszej części autor prezentuje Jana Romkę jako wiernego urzędnika w kancelarii bp. Tomasza II, a następnie jako jego następcę. Wskazał na jego słabości, które ujawniły się na zajmowanym urzędzie. Wierności urzędniczej bp. Jana nie towarzyszyła

odwaga i przebiegłość. W drugiej części artykułu autor przeanalizował poszczególne wydarzenia i zachowania bp. Jana wobec powstających sporów i konfliktów z przedstawicielami władzy politycznej. Przeprowadzona analiza wydarzeń pozwoliła na wyciągnięcie następujących konkluzji: bp Jan posiadał dobre wykształcenie do pełnienia piastowanego urzędu; w kościelno-politycznych sporach próbował iść szlakiem swojego poprzednika; był tylko jego epigonem tak co do realizacji wytyczonych celów, jak i metod działania; jego działalność ograniczała się w zasadzie do obrony nadanego Kościołowi wrocławskiemu przywileju z 1290 roku.

SŁOWA KLUCZOWE: Śląsk, Wrocław, Racibórz, kanonik, biskup, Sulima, Jan Romka, Tomasz II, Jan Muskata, Jakub Świnka, Henryk IV Probus

Ostatnie lata XIII w. stanowiły szczególny okres w dziejach śląskiej diecezji. W ciągu zaledwie kilkudziesięciu lat nastąpiła kumulacja wydarzeń, które bez wątpienia możemy uznać za dramatyczne. Wywarły one dalekosiężny wpływ na dalszy pomyślny rozwój Kościoła, co było wynikiem nieugiętości śląskich biskupów w systematycznym zdobywaniu przywilejów immunitetowych, ale także w następstwie przeprowadzanej wewnętrznej reformy w duchu postanowień IV Soboru Laterańskiego z 1215 roku. Wrocławscy biskupi Tomasz I i Tomasz II, cechujący się wówczas uporem nad ich wprowadzeniem, niejednokrotnie heroicznym, doprowadzili w konsekwencji do uniezależnienia się Kościoła od władzy świeckiej i rozszerzenia jego przywilejów majątkowych na terenie wielkiej, śląskiej własności kościelnej. Podkreślona cecha heroiczności świadczy, że ten proces nie przybierał zawsze łagodnej formy, ale prowadził często do ostrych sporów między księciem a biskupem. Jeden z takich sporów toczył Tomasz I z synami Henryka II Pobożnego, a drugi, doprowadzający do wieloletniej niemal wojny domowej, książę wrocławski Henryk IV Prawy z biskupem wrocławskim Tomaszem II¹. Wraz ze śmiercią Tomasza II w 1292 r. i wyborem Jana Romki na ordynariusza śląskiej diecezji sytuacja diametralnie się zmieniła. Nie spotykamy już tak bolesnych sporów. Analizując zachowany materiał źródłowy, możemy prześledzić poszczególne etapy jego kariery, aby w końcowej fazie naszych dywagacji zadać pytania: Czy bp Romka odważnie

¹ Zob. np. ostatnio wydane dzieło: N. Jerzak, *Wielki spór biskupa Tomasza II z księciem Henrykiem IV Probus o należne kościołowi prawa w latach 1272–1287* (Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, 2022); zob. też: Roman Grodecki, "Dzieje polityczne Śląska do roku 1290," in *Od najdawniejszych czasów do roku 1400*, vol. 1 of *Historia Śląska*, ed. Stanisław Kutrzeba (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1933), 297–98; Tadeusz Silnicki, "Rola dziejowa Kościoła polskiego na Śląsku w wiekach XI–XIII," in *Z dziejów Kościoła w Polsce*, Tadeusz Silnicki (Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1960), 235–26.

kontynuował reformy rozpoczęte przez wielkich poprzedników? Czy też był ich tylko epigonem?

Dla wielu historyków wiek XIII stał się przedmiotem pogłębionych studiów nad dziejami biskupstwa wrocławskiego. Wszyscy biskupi tego okresu zostali dostrzeżeni w literaturze. Jednak wyczerpującej biografii nie posiada biskup tego okresu Jan Romka, chociaż mamy do dyspozycji materiał źródłowy odnoszący się do jego działalności, który znajduje się w Schlesische Urkundenbuch. Wypełniając tę historyczną lukę, chcę przybliżyć postać biskupa na podstawie zachowanych źródeł.

Pochodzenie

O pochodzeniu Jana Romki z rodu Sulimów dowiadujemy się z relacji Długosza, który w 1468 r. sporządził *Katalog biskupów wrocławskich*². Ponadto stwierdził jego polskie pochodzenie: „Hic natione Polonus, genere nobilis de domo et familia Szulimitarum, qui mediam aquilam nigram et tres lapides in campo rubeo deferunt”³. Przydomek Romka, według piętnastowiecznego kronikarza, nadano mu od imienia ojca („patronymicum cognomen Romka ex patre sortitus”)⁴. Zdaniem Macieja Maciejowskiego możemy mówić w danym przypadku jedynie o przydomku rodzinnym⁵, gdyż na ziemiach polskich w XIII w. właściwe nazwy poszczególnych rodów nie były jeszcze wykształcone⁶. W tym czasie ród Romków należał do mało zamożnej grupy rycerskiej, a swoje zabezpieczenie materialne opierał prawdopodobnie na służbie biskupom wrocławskim, od których

² Kompletny wykaz wydań zob. Wojciech Mrozowicz, „Die mittelalterliche Geschichtsschreibung in Schlesien: Stand und Bedürfnisse im Bereich der Quelleditionen,” in *Die Geschichtsschreibung in Mitteleuropa: Projekte und Forschungsprobleme*, ed. Jarosław Wenta (Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1999), 203–27.

³ Jan Długosz, *Catalogus episcoporum Wratislaviensium*, ed. Ignacy Polkowski and Żegota Pauli, vol. 1 of *Ioannis Długossii Senioris Canonici Cracoviensis Opera omnia*, ed. Aleksander Przeździecki (Kraków, 1887), 464; na tę kwestię zwrócił uwagę Aleksander Semkowicz, *Krytyczny rozbiór Dziejów polskich Jana Długosza (do roku 1384)* (Kraków: Akademia Umiejętności, 1887), 314.

⁴ Długosz, *Catalogus episcoporum Wratislaviensium*, 464.

⁵ Maciej Maciejowski, *Orientacje polityczne biskupów metropolii gnieźnieńskiej 1283–1320* (Kraków: Avalon, 2007), 49; Maciej Maciejowski, „Droga Jana Romki do biskupstwa wrocławskiego,” *Studia z Dziejów Średniowiecza: Mieszczanie, wasale, zakonnicy* 10 (2004), 97–99.

⁶ Janusz Bieniak, „Heraldyka polska przed Długoszem. Uwagi problemowe,” in *Polskie rycerstwo średniowieczne: Wybór pism*, Janusz Bieniak (Kraków: Towarzystwo Naukowe „Societas Vistulana”, 2002), 104–9.

otrzymywał w lenno posiadłości ziemskie⁷. W literaturze zwraca się uwagę na to, że wejście poszczególnych członków tego rodu w szeregi duchowieństwa wynikało nie tylko z powodów religijnych lub chęci pogłębienia wiedzy, ale przede wszystkim z możliwości pozyskania pewnego statusu ekonomicznego. Objęcie urzędu biskupa wrocławskiego lub wejście w skład kapituły katedralnej stwarzały możliwość korzystania z atrakcyjnego zaplecza finansowego do końca życia. Chociaż urząd biskupa stanowił kres kariery kościelnej, to jednak stwarzał możliwości do promowania innych członków rodu. Nepotyzm bp. Romka widzimy na przykładzie awansu jego braci, którzy pojawili się w jego otoczeniu dopiero wtedy, gdy ten zaczął pełnić godność ordynariusza diecezji wrocławskiej⁸. Obecność Teodoryka u boku swego brata odnotowujemy już w dokumencie z 26 VII 1293 r.,⁹ a na urzędzie kasztelana biskupiego zamku w Otmuchowie już 21 XII 1293 roku¹⁰. Sześć lat później spotykamy go w Nysie jako kasztelana biskupiej twierdzy Kaldenstein¹¹. W dokumencie z 31 VII 1298 r. odnajdujemy go pośród świadków w Otmuchowie, kiedy to biskup wrocławski zezwala wójtowi nyskiemu Janowi na wybudowanie kaplicy w ogrodach parafii św. Jakuba¹². Po raz ostatni wspomina o nim *Księga fundacyjna biskupstwa wrocławskiego* jako użytkującego wieś biskupią¹³. Pozostali bracia Jana Romki – Maciej i Grzegorz – występują wyłącznie pośród nazwisk osób towarzyszących przy powstawaniu dokumentów, czyli świadków wystawianych przez biskupa wrocławskiego¹⁴.

⁷ Zob. analogie w Jacek Maciejewski, "Pochodzenie i kariera biskupa lubuskiego Wilhelma I z Nysy (1252–1273)," *Roczniki Historyczne* 68 (2002), 89.

⁸ Tomasz Jurek, *Dziedzic Królestwa Polskiego: Książę głogowski Henryk (1272–1309)* (Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 1993), 25, przyp. 86.

⁹ Winfried Irgang, ed., *Schlesisches Urkundenbuch*, vol. 6 (Köln: Böhlau, 1998), nr 116 (dalej: SUB VI).

¹⁰ SUB VI, 137.

¹¹ SUB VI, 376 (15 II 1299); 410 (13 X 1299). W międzyczasie pojawia się również u boku biskupa wrocławskiego 18 V 1299 r. we Wrocławiu: SUB VI, 389.

¹² SUB VI, 358.

¹³ Hermann Markgraf and Johann Wilhelm Schulte, eds., *Liber Foundationis Episcopatus Vratislaviensis*, Codex Diplomaticus Silesiae 14 (Breslau: Josef Max, 1889), 21: „Borek villa Theoderici fratris domini Iohannis dicti Ronicze episcopi Vratislaviensis habet XII mansos, tabernam”.

¹⁴ SUB VI, 116; 358; Grzegorz: SUB VI, 116, 389, 410; Colmar Grünhagen and Konrad Wutke, eds., *Regesten zur schlesischen Geschichte 1301–1315*, Codex Diplomaticus Silesiae 16 (Breslau: Josef Max, 1892), nr 2631.

Studia

Mecenasem studiów Jana Romki był biskup wrocławski Tomasz I, który będąc wykształcony, sam kładł nacisk na to, aby także inni zdolni posiadli gruntowną wiedzę. Przypuszcza się, że jego siostrzeniec Tomasz II korzystał z mecenatu swego możnego krewniaka, podobnie jak jego *nepos*, kanonik wrocławski Tobiasz, odbywając studia w Bolonii w latach 1267–1269¹⁵. Tomasz I pomagał także w kształceniu Jana, bowiem rodziny prawdopodobnie nie stać było na tak kosztowną inwestycję w syna. Decydując się na sfinansowanie jego studiów, Tomasz I dostrzegł w nim zdolnego człowieka, w którego warto było inwestować. I nie mylił się, bowiem Jan Długosz w katalogu docenił walory intelektualne Jana tymi słowami: „Vir ingenii singularis, scientiae pontificalis gnarus”¹⁶. Bolońskie studia w zakresie prawa rzymskiego i kanonicznego musiał odbyć w latach 1261–1267, gdyż możemy zauważyć przerwę w występowaniu w dokumentach na Śląsku¹⁷. Przyjęcie tej drugiej krańcowej daty wynika z faktu, że od 1268 r. widzimy go w dokumentach z tytułem magistra¹⁸. Zdobyte staranne wykształcenie w późniejszym okresie życia procentowało u Jana Romki pozyskiwaniem kościelnych godności, np. w wyżej wspomnianym dokumencie z 7 V 1268 r.¹⁹ występuje także w roli kanonika wrocławskiego, a w latach 1281–1283 pełnił funkcję oficjała biskupiego²⁰.

Stopnie kariery

Pewność o początku działalności kościelnej Jana Romki świadczy dokument z 3 VI 1267 r., gdzie występuje z przydomkiem rodowym „Iohanne Romka” jako

¹⁵ Guido Zaccagnini, ed., *Chartularium Studii Bononiensis*, vol. 7 (Bologna: Presso l'Istituto per la storia dell'Universita di Bologna, 1923), nr 2159; Guido Zaccagnini, ed., *Chartularium Studii Bononiensis*, vol. 8 (Bologna: Presso l'Istituto per la storia dell'Universita di Bologna, 1927), nr 3229; Guido Zaccagnini, ed., *Chartularium Studii Bononiensis*, vol. 11 (Bologna: Presso l'Istituto per la storia dell'Universita di Bologna, 1937), nr 4866.

¹⁶ Długosz, *Catalogus episcoporum Wratislaviensium*, 464.

¹⁷ Winfried Irgang, ed., *Schlesisches Urkundenbuch*, vol. 3 (Köln: Böhlau, 1984), nr 361 (5 IX 1261) (dalej: SUB III); Winfried Irgang, ed., *Schlesisches Urkundenbuch*, vol. 4 (Köln: Böhlau, 1988), nr 34 (8 XI 1267) (dalej: SUB IV).

¹⁸ SUB IV, 59 i 62.

¹⁹ SUB IV, 59.

²⁰ SUB IV, 431; Winfried Irgang, ed., *Schlesisches Urkundenbuch*, vol. 5 (Köln: Böhlau, 1993), nr. 2, 18, 22, 40, 59 (dalej: SUB V).

kapelan biskupi²¹. Ceniony we wrocławskim środowisku historyk Rościław Żerelik w swoich badaniach datuje jego pracę w biskupiej kancelarii o kilkanaście lat wcześniej, utożsamiając go z Janem, kapelanem i notariuszem biskupa wrocławskiego Tomasza I. Swą pewność oparł na dokumencie z 25 II 1251 r., gdzie pośród świadków sporządzonego dokumentu znajduje się „Iohanne capellanis curiae nostre et aliis quam pluribus”²². I słusznie, bowiem Jan w latach 1256–1261 pełnił taką funkcję w kancelarii biskupiej. Wierna i długoletnia służba biskupowi Tomaszowi I, jak i odbycie studiów prawniczych przyczyniły się do osiągnięcia kolejnej ważnej godności – kanonika wrocławskiej kapituły katedralnej²³. Musiało to nastąpić z początkiem 1268 r., gdyż 7 V 1268 r. Jan Romka pojawił się jako świadek w dokumencie wystawionym przez Władysława, księcia wrocławskiego i arcybiskupa salzburskiego dla kapituły wrocławskiej. Regulował on rozbieżne opinie, jakie wynikły między nim a bp. Tomaszem I w sprawie wójta z Nysy²⁴. Na krótko przed śmiercią bp. Tomasza I, która miała miejsce 30 V 1268 r.²⁵, „magistro Iohanne Romca” występuje w gronie świadków w dokumencie z 11 V 1268 r., w którym książę Władysław zobowiązuje się w imieniu swego zmarłego brata księcia Henryka III Białego (zm. 1266) do spłaty długów wobec Tomasza I i kapituły²⁶. Sprawa dotyczyła obietnicy złożonej 20 XII 1261 r. przez księcia Henryka III Białego bp. Tomaszowi I, że za krzywdy i straty, jakie poniósł, będąc uwięzionym przez Bolesława Rogatkę, wypłacić w okresie 4 lat 2211 grzywien srebra i grzywnę złota²⁷. Po raz ostatni u boku biskupa „Iohanne Romka canonicorum Wratislaviensium” występuje w dokumencie z 17 V 1268 r.,²⁸ prawie dwa tygodnie przed jego śmiercią.

Po śmierci Tomasza I diecezję wrocławską zarządzał książę Władysław²⁹. Na ten urząd został wybrany przez kapitułę drogą tzw. postulacji, jako że był

²¹ SUB IV, 18; zob. Maciejowski, „Droga Jana Romki do biskupstwa wrocławskiego,” 103; Józef Mandziuk, *Średniowiecze: (do 1417 roku)*, vol. 1, bk. 1 of *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, 2nd ed. (Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, 2010), 251.

²² SUB III, 2.

²³ SUB IV, 59.

²⁴ SUB IV, 59.

²⁵ August Bielowski, ed., „Rocznik Traski,” in *Monumenta Poloniae Historica*, vol. 2 (Lwów: Akademia Umiejętności, 1872), 840.

²⁶ SUB IV, 62. Roman Stelmach, „Dokumenty i kancelaria księcia śląskiego Władysława, arcybiskupa salzburskiego,” *Acta Universitatis Wratislaviensis – Historia* 106 (1993), 65–81, 70.

²⁷ SUB III, 376.

²⁸ SUB IV, 65.

²⁹ Na temat tego arcybiskupa zob. Tadeusz Silnicki, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca w. XIV* (Warszawa: Wydawnictwo „Pax”, 1953), 159–64; Winfried Irgang, „Die Jugendjahre Herzog Heinrichs IV. von Schlesien (†1290),” *Zeitschrift für Ostforschung*

arcybiskupem salzburskim. Z powodu nieotrzymania prekonizacji papieskiej diecezją mógł zarządzać tylko jako administrator, uzyskując jednocześnie prawo do korzystania z dóbr biskupich. Nie było to dobre rozwiązanie dla pomyślnego rozwoju śląskiego biskupstwa, gdyż po śmierci brata Henryka III Białego książę Władysław objął także rządy nad księstwem wrocławskim. Od tej chwili arcybiskup połączył w swoim ręku władzę państwową i kościelną. Można stwierdzić, że w zarządzaniu wrocławskim biskupstwem nie kontynuował idei swoich poprzedników. Co więcej, dbał bardziej o interesy swoich braci, Bolesława Rogatki i Konrada. Nie przeciwstawiał się im nawet wtedy, gdy po zgonie bp. Tomasza I nie respektowali immunitetu ludności w dobrach kościelnych, nakładając ciężary prawa książęcego. Przy takich okolicznościach nie dziwi nas fakt, że kanonik wrocławski Jan Romka, będący w obozie zwolenników powiększania przywilejów dla Kościoła, musiał na dłuższy czas zniknąć z kręgu zaufanych osób arcybiskupa. Rządy arcybiskupa salzburskiego Władysława nie trwały długo. Prawdopodobnie został otruty 27 IV 1270 roku³⁰.

Zastanawiający stał się fakt nieobecności kanonika Jana Romki w dokumentach wydawanych po wyborze bp. Tomasza II, po 1270 r., i to aż do roku 1282. Przecież należał do ścisłego grona współpracowników biskupa, jak to wskazują późniejsze wydarzenia. Może w 1274 r. brał udział ze swym biskupem w Soborze w Lyonie lub podjął kolejne studia prawnicze? Wachlarz aktywności duszpasterskiej lub urzędniczej jest tak szeroki, że trudno rozstrzygnąć, która z nich byłaby najbardziej prawdopodobna. Istniejące dokumenty jednoznacznie nam sugerują, że ten czas na pewno spożytkował na pogłębienie wiedzy prawniczej i wejście w ścisłe grono współpracowników papieża. W dokumentach bowiem odnajdujemy kanonika Jana Romkę z chwilą pojawienia się na Śląsku legata Filipa, biskupa Fermo³¹, i to w gronie ludzi zaufanych. Zapewne znajomość z legatem zapoczątkowana była już w czasach studiów w Bolonii³². Z analizy

35 (1986), 321–34; Jerzy Mularczyk, „Władysław książę Śląska, arcybiskup Salzburga (1237–1270),” *Śląski Labirynt Krajoznawczy* 6 (1994), 34–35.

³⁰ Kazimierz Jasiński, *Piastowie wrocławscy i legnicko-brzescy*, vol. 1 of *Rodowód Piastów śląskich*. (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1973), 131.

³¹ August Bielowski, ed., „Rocznik cystersów henrykowskich 970–1410,” in *Monumenta Poloniae Historica*, vol. 3 (Lwów: Akademia Umiejętności, 1878), 702: „Anno Domini 1281 Philippus Firmanus episcopus legacione functus est in terra Slezie” (wersja B: pod 1282 rokiem). Pod 1281 rokiem datuje także przybycie legata na Śląsk: August Bielowski, ed., „Rocznik krzeszowski większy,” in *Monumenta Poloniae Historica*, vol. 3 (Lwów: Akademia Umiejętności, 1878), 696.

³² Na ten temat zob. Kazimierz Gołąb, „Biskup Filip z Fermo i jego statuty legackie z 1279 r.,” *Roczniki Historyczne* 26 (1960), 256; Czesław Deptuła, „Filip biskup Fermo,” in *Encyklopedia katolicka*, vol. 5 (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1989), 199–200.

źródła datowanego na 18 VI 1282 r. można by było przypuszczać, że towarzyszył papieskiemu wysłannikowi już od pewnego czasu, gdyż został określony w nim jako prawnik legata papieskiego³³. Natomiast już 6 VII 1282 r. tenże legat obdarzył go mianem „discretus vir”. Miało to miejsce w czasie pobytu Jana Romki w Henrykowie, gdzie legat zatwierdził wyrok Jana Romki i archidiakona wrocławskiego Andrzeja z 18 VI 1282 r. w sprawie sporu między klasztorem cystersów w Lubiążu a proboszczem N. z Kamony³⁴. Kolejnym awansem Jana Romki było pełnienie w latach 1282–1283 ważnej funkcji oficjała³⁵ i objęcie urzędu scholastyka w kapitule wrocławskiej³⁶. Tę ostatnią godność pełnił w latach 1283–1286³⁷, i to w czasie wielkiego sporu pomiędzy bp. Tomaszem II a księciem Henrykiem IV Probussem. Lojalni wobec swego ordynariusza kanonicy wraz z Janem Romką ostatni etap tego sporu spędzili poza stolicą diecezji³⁸. Dlatego o wypełnianiu obowiązków scholastyka w szkole katedralnej we Wrocławiu nie było mowy. Nieugięta postawa biskupa, jak i wiernych jemu kanoników spotykała się z licznymi represjami ze strony księcia i przychylnych mu osób. Tego doświadczył także sam Romka, bowiem w nocy z 13 na 14 III 1284 r. doszło do napaści na jego dom. Natomiast on sam, według słów biskupa, ratował życie, szukając azylu w katedrze³⁹. W ostatnim etapie sporu musiał być bardzo blisko prześladowanego biskupa i służył mu swoją radą. Świadczy o tym list żelazny z 8 III 1287 r. wystawiony przez Henryka IV Probusa. W nim książę daje prawo do swobodnego przejazdu na negocjacje do Opola tylko czterem duchownym zwolennikom biskupa, a pośród nich widzimy Jana Romkę⁴⁰. Scholastyk Jan Romka brał także udział w bezpośrednim zakończeniu sporu. Dostrzegamy go wśród świadków kończącego spór pojednawczego aktu, którym była książęca

³³ SUB V, 18. O roli Filipa, biskupa Fermo, w krzewieniu kultury prawnej na ziemiach polskich: Krzysztof Skupieński, „Miejsce notariatu publicznego wśród środków realizacji programu politycznego arcybiskupa Jakuba Świnki,” *Kwartalnik Historyczny* (Warszawa) 96, nos. 3/4 (1989), 68, 70, 82–84.

³⁴ SUB V, 22.

³⁵ SUB IV, 431; SUB V, 2, 18, 40, 59.

³⁶ Na urzędzie scholastyka spotykamy Jana Romkę już 19 I 1283 r.: SUB V, 40.

³⁷ SUB V, 40, 43, 48, 81, 86, 104, 113–15, 116, 120, 132, 135, 184, 185, 209, 216, 253.

³⁸ Od 1 VI 1284 r. Jan Romka przebywa w otoczeniu Tomasza II w Otmuchowie: SUB V, 104; 113–15 (26 VI 1284), 116 (2 VII 1284), 120 (8 VIII 1284), 132 (29 VII 1284), 135 (30 VII 1284), 184–85 (2 III 1285); później zaś w Raciborzu: SUB V, 209 (27 IV 1285), 216 (6 V 1285), 253 (27 I 1286).

³⁹ SUB V, 104. Wbrew grozie bijącej z listu Tomasza II Jan Romka nie odniósł poważniejszych obrażeń, już 15 III 1284 r. widzimy go bowiem ponownie u boku ordynariusza wrocławskiego: SUB V, 81.

⁴⁰ SUB V, 320.

fundacja kolegiaty Świętego Krzyża we Wrocławiu, z 11 I 1288 roku⁴¹. Książę w dokumencie fundacyjnym tegoż kościoła zaznaczył, że funduje go z myślą o zbawieniu dusz ludzi, od których doznał dużo dobrego. Natomiast bp Tomasz II ufundował w Raciborzu przy kaplicy zamkowej kolegiatę jako ekspiacie za prowadzony spór, a także z wdzięczności dla raciborskiego księcia⁴².

Ostatnią godnością Jana Romki przed wyborem na wrocławskiego rządcę było objęcie urzędu głogowskiego dziekana, który w tamtym czasie był dobrze uposażony⁴³. Przeniesienie Jana Romki ze scholasterii wrocławskiej na dziekanie głogowską było wyrazem wielkiej wdzięczności biskupa i nagrodą za wierne trwanie przy jego osobie w trudnych chwilach. Z tą godnością Jan Romka po raz pierwszy występuje w dokumencie z 8 III 1287 roku⁴⁴. Prawdopodobnie nowy dziekan nie rezydował w głogowskiej kolegiacie, lecz cały czas przebywał we Wrocławiu. Jego obowiązki pełnił najpewniej wicedziekan, który był jednocześnie jego wikariuszem⁴⁵.

Choć wspomniany wielki spór zakończył się ugodą z początku 1288 r., dając wytchnienie ukrywającemu się biskupowi, to na rzeczywiste, pozytywne jego efekty należało jeszcze poczekać ponad dwa lata. Oto w wieku zaledwie 32 lat umiera, przypuszcza się, że został otruty, książę wrocławski Henryk IV Probus. W przededniu swojej śmierci, która nastąpiła 23 VI 1290 r., wezwał do siebie dostojników świeckich i duchownych, tzn. bp. Tomasza II wraz z gronem kanoników, pośród których był Jan Romka. W ich obecności umierający książę kazał sporządzić dwa dokumenty. Jeden dotyczący spraw Kościoła wrocławskiego, który nadawał biskupowi upragnione uprawnienia książęce w kasztelanii nysko-otmuchowskiej, jako zadośćuczynienie za szkody i wyrządzone krzywdy⁴⁶, a drugi natury politycznej – regulujący kwestię dziedziczenia. Nadany Kościołowi przywilej stał się podwaliną pod *plenum dominium perfectumque*

⁴¹ SUB V, 367.

⁴² Zob. Mandziuk, *Średniowiecze*, 249.

⁴³ W prowizji papieskiej z 25 VI 1359 r. określono dochody prebendy dziekana głogowskiego na 40 grzywnen: Irena Sułkowska-Kurasiowa and Stanisław Kuraś, eds., *1342–1378*, vol. 2 of *Bullarium Poloniae* (Romae: École Française de Rome, 1985), nr 935.

⁴⁴ SUB V, 320. Poprzednik Jana Romki na dziekanii głogowskiej Aleksander pojawia się ostatni raz 7 I 1273 r.: SUB IV, 194.

⁴⁵ Henryk Gerlic, *Kapituła głogowska w dobie piastowskiej i jagiellońskiej (1120–1526)* (Gliwice: Wydawnictwo NOTA, 1993), 45–46.

⁴⁶ „Conferentes etiam Wratislaviensi ecclesie dominium, iurisdictionem et facultatem maioris iudicii supra causis sanguinum, et specialiter super omnibus causis maioribus, que ius ducale hactenus contingebant, Conferentes eidem libertatem in terra Nizensi predicta et Otma-chouiensi tam in iudiciis, quam moneta, Valentes, ut Episcopi, qui pro tempore fuerint, in ibidem plenum dominium perfectumque in omnibus habeant ius ducale” (SUB V, 452).

in omnibus jus ducale w przyszłym biskupim księstwie. Stwarzało to możliwość nadania biskupowi wrocławskiemu tytułu książęcego, z którego Jan Romka sporadycznie korzystał, natomiast Henryk z Wierzbnej otwarcie wyłożył swoje credo w wierszu zamieszczonym we wstępie księgi rytuałów katedry wrocławskiej (*Hunc Henricus ego, qui principis ordine dego, librum mente pia tibi confero, virgo Maria*)⁴⁷. Przez to nie pozostawił żadnej wątpliwości co do rozumienia swej roli, tzn. dysponowania prerogatywami zbliżonymi do pozycji piastowskich książąt dzielnicowych.

Biskup wrocławski Tomasz II⁴⁸ podjął stosowne kroki, aby zabezpieczyć tę wielką zdobycz dla swojego biskupstwa. Swoim dekretem, wydanym za zgodą kapituły wrocławskiej z 26 VI 1290 r., biskup w uroczystej formie przyjął i zatwierdził otrzymany przywilej i zagroził karą klątwy każdemu, kto odważyłby się ten przywilej naruszyć. Rozpoczęto też starania, aby dla ochrony zdobytego przywileju, pozyskać zatwierdzenie Stolicy Apostolskiej⁴⁹ oraz synodu prowincjonalnego metropolity gnieźnieńskiego⁵⁰. Dla potwierdzenia tych praw bp. Tomasz II zwołał synod na 31 VIII 1290 roku. Przy współudziale duchowieństwa i kapituły katedralnej uroczyscie została ogłoszona konstytucja biskupa biorąca w obronę prawa i przywileje nadane Kościołowi wrocławskiemu przez Henryka IV Probus⁵¹. W zatwierdzeniu papieskim dokumencie z 1290 r.

⁴⁷ Michał Kaczmarek, "Henryk z Wierzbna i Przecław z Pogorzeli – biskupi ordynariusze czasu przełomu," in *Ludzie śląskiego Kościoła katolickiego*, ed. Krystyn Matwijowski (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1994), 19. O aspiracjach Henryka z Wierzbnej mogą świadczyć również jego pieczęcie, na których określa siebie poprzez dodanie liczby porządkowej – za przykładem książąt – jako siedemnastego biskupa wrocławskiego (EPS XVII): Marian Gumowski, "Pieczęcie śląskie do końca XIV wieku," in *Od najdawniejszych czasów do roku 1400*, vol. 3 of *Historia Śląska*, ed. Władysław Semkowicz (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1936), 323, tabl. 120, nr. 100 i 101.

⁴⁸ O tym biskupie patrz Johann Heyne, *Dokumentirte Geschichte des Bisthums und Hochstiftes Breslau*, vol. 1 (Breslau: W. G. Korn, 1868), 537–55; Colmar Grünhagen, "Thomas II., Bischof von Breslau 1270–1292," in *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. 38 (Leipzig: Duncker et Humblot, 1894), 69–71; Silnicki, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku*, 164–80.

⁴⁹ Gustav Adolf Stenzel, ed., *Urkunden zur Geschichte des Bisthums Breslau im Mittelalter* (Breslau: Josef Max, 1854), nr 252 (dalej: Urkunden); zatwierdzenie papieża Mikołaja IV z 9 IX 1290 r. – Urkunden, 253; Augustin Theiner, ed., *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*, vol. 1 (Romae: Typis Vaticanis, 1860), nr 187.

⁵⁰ Urkunden, 254; SUB V, 480. Uchwała synodu prowincjonalnego gnieźnieńskiego z 14 X 1290 roku.

⁵¹ Jakub Sawicki, *Synody diecezji wrocławskiej i ich statuty*, vol. 10 of *Concilia Poloniae: Źródła i studia krytyczne* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1963), 57–58. Na temat tego synodu zob. Maciejowski, Maciej. "Polityczne i kościelne tło synodu wrocławskiego w 1290 r." *Studia z dziejów Średniowiecza: Kaci, święci, templariusze* 14 (2008): 205–13.

zastosowano interpretację rozszerzającą z prawa książęcego na prawa księcia⁵², dlatego można pewnie stwierdzić, że nie było to jeszcze władztwo terytorialne⁵³.

Z zachowanych źródeł można wywnioskować, że Jan Romka ostatnie lata swej działalności przed objęciem kolejnego ważnego urzędu spędził przy boku Tomasza II we Wrocławiu lub Nysie⁵⁴. W Legnicy odnotowujemy jego obecność tylko raz, gdzie towarzyszy biskupowi w trakcie objazdu diecezji⁵⁵. W dokumencie z 1 IX 1290 r. pojawił się Jan Romka jako świadek. Uporządkowano wtedy dochody przysługujące wikariuszom katedralnym z miasta Wińsko⁵⁶. 31 VIII 1290 r. odnajdujemy dziekana głogowskiego w gronie kanoników kapituły, którzy wzięli udział w zakończeniu synodu diecezjalnego⁵⁷.

Wybór na biskupa

Prawie dwa lata po zgonie księcia Henryka IV największy jego antagonistą także stanął w obliczu śmierci. W wieku 62 lat bp. Tomasz II zmarł 15 III 1292 r. w Brnie na Morawach, dokąd przybył wraz ze swym dworem na spotkanie z czeskim królem Wacławem II⁵⁸. Został pochowany pośrodku chóru katedry wrocławskiej. Jego następca, Jan Romka, wybrany został 24 kwietnia⁵⁹. Według

⁵² Urkunden, 253; zob. też Silnicki, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku*, 190; Mandziuk, *Średniowiecze*, 250.

⁵³ Zob. Josef Pfitzner, *Bis zum Beginne der böhmischen Herrschaft*, vol. 1 of *Besiedlungs-, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte des Breslauer Bistumslandes* (Reichenberg i.B., 1926), 143–44; Zygmunt Wojciechowski, "Ustrój polityczny Śląska," in *Od najdawniejszych czasów do roku 1400*, vol. 1 of *Historia Śląska*, ed. Stanisław Kutrzeba (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1933), 747; Winfried Irgang, "Zur Kirchenpolitik der schlesischen Piasten im 13. Jahrhundert," *Zeitschrift für Ostforschung* 27, no. 2 (1978), 236, <https://doi.org/10.25627/19782723712>; Winfried Irgang, "Heinrich IV. und die Kirche," in *Śląsk w czasach Henryka IV Prawego*, ed. Krzysztof Wachowski (Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 2005), 31–37.

⁵⁴ Wrocław: SUB V, 367 (11 I 1288), 374 (27 III 1288), 399 (31 VIII 1288), 429 (21 X 1289), 445 (7 VI 1290), 472 (2 IX 1290); Nysa: SUB V, 446 (10 VI 1290), SUB VI, 2 (12 I 1291), 19 (14 V 1291).

⁵⁵ SUB V, 404 (1 XII 1288).

⁵⁶ SUB V, 471.

⁵⁷ SUB V, 470 (31 VIII 1290).

⁵⁸ Zob. Wilhelm Wattenbach, "Necrologium des Stifts Heinrichau. 2. Necrologium des Stifts Kamenz," *Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertumskunde Schlesiens* 4 (1862), 285 i 318; Władysław Semkowicz, "Nieznany testament Tomasza II biskupa wrocławskiego (1270–1292)," *Collectanea Theologica* 17, nos. 1–2 (1936), 265–67.

⁵⁹ Colmar Grünhagen, ed., *Bis zum Jahre 1300*, vol. 3 of *Regesten zur schlesischen Geschichte. Namens des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens*, Codex Diplomaticus Silesiae 7 (Breslau: Josef Max, 1886), nr. 165, 168 (dalej: Regesten).

opowiadania Długosza, który mógł się oprzeć na nieznanym nam dzisiaj źródle, było dwóch kandydatów: Jan Romka oraz Konrad II Garbaty⁶⁰, książę żagański z głogowskiej linii, prepozyt kapituły, którego popierali książęta: książę głogowski Henryk III, książę wrocławski i legnicki Henryk V Gruby oraz książę świdnicki Bolko I⁶¹. By uniknąć niezgodnego wyboru, kapituła zgodziła się na formę kompromisu, przelewając swe prawa na trzech spośród swego grona, którzy zgodnie oddali swe głosy na Romkę⁶². Według Długosza byli to⁶³: dziekan Milej⁶⁴, kantor Jan Goświn⁶⁵ i kustosz Mikołaj⁶⁶. Taką formę elekcji zastosowano tu z powodu ścierania się w kapitule dwóch frakcji: tej, która składała się z duchownych stojących na straży zdobyczy Kościoła wrocławskiego i drugiej, reprezentującej interesy książąt. Taka polaryzacja nie doprowadziłaby do zgodnego wyboru, a nawet zachodziła obawa, że stronnictwo przegrane wniesie odwołanie. Wewnętrzna umowa i scedowanie elekcji na trzech przedstawicieli dawały pewność, że żadna ze stron nie będzie się czuła pokrzywdzona⁶⁷. Nie ulega wątpliwości, że zastosowany przez kapitułę wybieg przyczynił się do porażki książęcego kandydata. Poprzez zmniejszenie liczby elektorów zneutralizowano presję ze strony zwolenników Konrada⁶⁸. Bardzo trafnie w tej kwestii odpowiedział M. Maciejowski historykowi Tomaszowi Jurkowi, gdy ten ostatni poddał krytyce Długoszową listę książąt wspierających prepozyta wrocławskiego. Jurek był zdania, że wobec skłócenia ich ze sobą, trudno było

⁶⁰ Na jego temat zob. Julius Blaschke, *Geschichte der Stadt Glogau und des Glogauer Landes* (Glogau: Verlag der Buchhandlung Hellmann, 1913), 64–70; Janusz Chutkowski, *Dzieje Głogowa*, 2nd ed., vol. 1 (Legnica: Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 1991); Kazimierz Jasiński, *Piastowie Świdnicy, Ziębiccy, Głogowscy, Żagańscy o Oleśnicy*, vol. 2 of *Rodowód Piastów śląskich* (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1975), 82–84; Tomasz Jurek, "Księstwo głogowskie pod rządami synów Konrada I (1273–1290)," *Sobótka* 42 (1987), 395–410; Rościław Żerelik, "Dokumenty i kancelaria Konrada II Garbatego, księcia żagańskiego," *Acta Universitatis Wratislaviensis: Historia* 69 (1989), 36–37.

⁶¹ Długosz, *Catalogus episcoporum Wratislaviensium*, 464.

⁶² Długosz, 464.

⁶³ Długosz, 464.

⁶⁴ Robert Samulski, *Untersuchungen über die persönliche Zusammensetzung des Breslauer Domkapitels im Mittelalter bis zum Tode des Bischofs Nanker (1341)*, vol. 1 (Weimar: Böhlau, 1940), 25.

⁶⁵ Samulski, 33.

⁶⁶ Samulski, 39.

⁶⁷ Stanisław Zachorowski, *Rozwój i ustrój kapituł polskich w wiekach średnich* (Kraków: Akademia Umiejętności, 1912), 249–50.

⁶⁸ Józef Szymański, "Czy kanoniczna elekcja biskupa w Polsce w pierwszej połowie XIII w. była wolna?," in *Kultura średniowieczna i staropolska*, ed. Danuta Gawinowa (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1991), 615–23.

mówić o zgodnym wystąpieniu, a kandydaturze Konrada mógł sprzyjać tylko Henryk głogowski⁶⁹. Maciejowski przypomniał o wspólnym interesie książąt śląskich, mających na celu zahamowanie procesu rozszerzania przywilejów biskupstwa wrocławskiego, które się dokonywało kosztem książęcych prerogatyw, naruszonych przede wszystkim przyznaniem bp. Tomaszowi II wielkiego immunitetu przez Henryka IV Prawego w 1290 roku. Gdyby Konrad II, książę żagański, został biskupem wrocławskim, pewnie mógłby zahamować powyższy proces, podobnie jak miało to miejsce w okresie administrowania diecezją przez księcia Władysława (1268–1270)⁷⁰. Że tak mogło być, świadczy fakt jego postawy w czasie wielkiego sporu. Początkowo Konrad II Garbaty był przez dłuższy czas po stronie Tomasza II. Jednak w ostatnim etapie konfliktu znalazł się w obozie książąt śląskich, wrogo nastawionych do zwierzchnika diecezji wrocławskiej⁷¹. Już w piśmie z 21 XI 1286 r. Tomasz II wyrażał ogromny niepokój z powodu utrzymywania żywego kontaktu Konrada żagańskiego z Henrykiem IV Probussem⁷². Przy obecnym stanie badań trudno obiektywnie przedstawić fakt autentycznego zaangażowania się książąt w wybór jednego czy drugiego kandydata. W każdym razie nie znamy w XIII w. przypadków, aby biskupem został kandydat jawnie opowiadający się przeciw władcy. Dlatego Jan Romka musiał mieć poparcie książąt, i to na pewno księcia Henryka V Brzuchatego, bowiem w przeciwnym razie nie zasiadłby na tronie wrocławskiego biskupstwa. Należy tu jeszcze wspomnieć o ułomności kręgosłupa, z którą Konrad musiał się mierzyć każdego dnia i pogardliwym przydomkiem „Koberlegin”⁷³. Ta ułomność Konrada była także przyczyną nieuznania jego wyboru na patriarchę Akwilei przez papieża Bonifacego VIII w 1299 roku⁷⁴. Na otarcie łez oddano mu prepozyturę we Wrocławiu, gdzie to kalectwo narażało go na mniejsze zniewagi⁷⁵.

Wkrótce po wyborze Jan Romka otrzymał prekonizację papieską i zatwierdzenie metropolity Jakuba Świnki, który miał okazję zetknąć się z nim w czasie wielkiego sporu Tomasza II z Henrykiem IV Probussem⁷⁶. Arcybiskup także

⁶⁹ Jurek, *Dziedzic Królestwa Polskiego*, 25–26.

⁷⁰ Szerzej na ten temat zob. Mieczysław Kogut, *Książę Władysław (1237–1270) arcybiskup Salzburga administrator apostolski we Wrocławiu* (Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2017).

⁷¹ Wspomina o tym w piśmie z 17 sierpnia 1287 r.; SUB V, 356.

⁷² SUB V, 296.

⁷³ Tę ułomność wzmiankowano już w Zygmunt Węclewski, ed., „Kronika książąt polskich,” in *Monumenta Poloniae Historica*, vol. 3 (Lwów: Akademia Umiejętności, 1878), 536. Jako Korbirlin wymieniony w August Bielowski, ed., „Nagrobkach książąt polskich,” in *Monumenta Poloniae Historica*, vol. 3 [Lwów: Akademia Umiejętności, 1878], 713).

⁷⁴ Zob. Jasiński, *Piastowie Świdniccy, Ziębiccy, Głogowscy, Żagańscy o Oleśnicy*, 82.

⁷⁵ SUB VI, 164.

⁷⁶ SUB V, 184–85, 367.

udzielił mu w Gnieźnie sakry biskupiej, pomimo, jak podawał Jan Długosz, wywierania na niego nacisku, aby unieważnił ten wybór⁷⁷. Udany wybór Jana Romki na biskupa wrocławskiego wzmocnił tę grupę wrocławskiego duchowieństwa, która należała do najbliższych współpracowników zmarłego Tomasza II i zabiegała o utrzymanie przez Kościół wrocławski przywilejów zdobytych po ciężkiej walce⁷⁸.

Od początku swojego pontyfikatu biskup Jan Romka musiał mierzyć się z wieloma ważnymi problemami. Pierwszy z nich to uporządkowanie spraw majątkowych biskupstwa. Najpierw zmuszony był do przeanalizowania złej sytuacji materialnej, w jakiej znalazła się wrocławska diecezja. Jego poprzednik w testamencie zobowiązał swojego następcę do spłaty długów zaciągniętych w czasie wielkiego sporu z Henrykiem IV Prawym⁷⁹. W celu pozytywnego zamknięcia tej kwestii Romka, za zgodą kapituły, sprzedał wsie należące do Kościoła wrocławskiego. 5 II 1293 r. sprzedano wieś Jasz kotle⁸⁰, 13 IV 1295 r. – Zagródek⁸¹, a 1 VI 1296 r. Goworowie pod Otmuchowem⁸².

Zatarg z Henrykiem głogowskim

Drugi zakres aktywności bp. Jan Romka dotyczył utrzymania dobrych relacji z książętami śląskimi. Tam, gdzie była taka potrzeba, starał się pokojowo rozstrzygnąć spór. A okoliczności były o wiele łatwiejsze niż za jego poprzednika, gdyż zadanie ograniczało się właściwie do obrony przywileju z 1290 r. i do wyciągania z niego konkretnych zobowiązań. Poza tym nie tylko brakło księcia na miarę Henryka IV, ale toczony pomiędzy śląskimi książętami nieustanne walki doprowadziły w konsekwencji do coraz głębszych wewnętrznych podziałów Śląska. Stosunek sił Kościoła do państwa uległ więc zmianie na oczywistą korzyść czynnika kościelnego. Mimo to jednak żyły wśród książąt stare tradycje czy apetyty, toteż w czasie krótkich rządów bp. Jana zachodziła dwukrotnie

⁷⁷ Długosz, *Catalogus episcoporum Wratislaviensium*, 464.

⁷⁸ Zob. uwagi w Franz Xaver Seppelt, "Die Anfänge der Wahlkapitulationen der Breslauer Bischöfe," *Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens* 49 (1915), 192–222.

⁷⁹ SUB VI, 47. Wśród wierzycieli wymieniono z imienia Jana, plebana z kościoła Mariackiego w Legnicy, oraz Jana, rektora kościoła w Koprzywnicy.

⁸⁰ SUB VI, 89 (5 II 1293) – Jan Romka wyraźnie zaznaczał, że sprzedaż wsi Jeszkotle wy-muszona została długami zaciągniętymi przez Tomasza II: „per predecessorem nostrum bone memorie pro defensione bonorum et iurium nostre Wratislaviensis ecclesie”.

⁸¹ SUB VI, 190.

⁸² SUB VI, 262.

potrzeba odpierania ich uderzeń na wolność Kościoła wrocławskiego i na wielki przywilej. Pierwszy zatarg był z Henrykiem głogowskim, który przez lata potrafił utrzymać ugodowe relacje z ludźmi Kościoła. Także miał pełną świadomość szanowania nadanych Kościołowi przez Henryka IV swobód i dobrodziejstw⁸³. Dlatego trudno istotnie odgadnąć, jakie przyczyny skłoniły go do popełnienia nadużyć w dobrach i instytucjach kościelnych. Może chwilowo pozyskane fundusze miały zostać przeznaczone na realizację dotąd nieznanego planu. Z większym prawdopodobieństwem wzmiankowano o osobistej urazie spowodowanej brakiem akceptacji jego brata, prepozyta Konrada, podczas wyboru na biskupa wrocławskiego⁸⁴. Zapowiedziana możliwość rzucenia ekskomuniki⁸⁵ spowodowała zmianę postawy księcia. Niedługo potem Henryk głogowski potwierdził dwa przywileje swego ojca z 1253 i 1273 r., wielki przywilej Henryka IV i własną na niego zgodę z 2 III 1291 r. zawierającą powtórzenie treści. Ta była obszerniejsza, bo intertekstualność, obecność jednego tekstu w drugim, nie przeszkadzała rozciągnięciu postanowień przywileju na księstwo głogowskie, ale w formie bardziej dla Henryka korzystna, bo nie według brzmienia oryginału wynikała, tylko papieskiego zatwierdzenia⁸⁶. Wydarzeniem potwierdzającym fakt załagodzenia tego sporu było pojawienie się 22 I 1293 r. u boku biskupa wrocławskiego Konrada II Garbatego⁸⁷, a 26 VII 1293 r. w Lubiążu Jan Romka przyznał kościołowi w Tarnowie Jeziernym koło Nowej Soli, wzniesionemu przez księcia głogowskiego Henryka III, dochody w wysokości 10 grzywien srebra pozyskiwane z okolicznych wsi⁸⁸.

Spór z księciem Bolkiem I świdnicko-jaworskim

Drugi spór dotyczył osoby Bolka I, księcia świdnicko-jaworskiego, miał konkretne polityczne przyczyny i biegł w takich wypadkach zwyczajnym torem. Początkowo książę układał swoje relacje z biskupem Janem na sposób pokojowy. Na przykład 18 IX 1292 r. widzimy obecność biskupa wrocławskiego u boku Bolka I w klasztorze cystersów w Krzeszowie, gdzie poświęcił kościół klasztorny i ołtarze⁸⁹.

⁸³ Urkunden, 251.

⁸⁴ Regesten, 168.

⁸⁵ Regesten, 2259.

⁸⁶ Urkunden, 257, 261.

⁸⁷ SUB VI, 87.

⁸⁸ SUB VI, 116; Jurek, *Dziedzic Królestwa Polskiego*, 25–26.

⁸⁹ SUB VI, 65.

Po pewnym czasie książę zaczął podawać w wątpliwość ważność przywileju z 1290 r.⁹⁰, gdyż książę wrocławski w momencie przyznawania immunitetu był poważnie chory, co sugerowało wymuszenie całego aktu⁹¹. Ponadto zawarte w nim postanowienia utrudniały mu plany obrony kraju przed Czechami. Dla ich urzeczywistnienia potrzebował władzy w księstwie biskupim, a zwłaszcza władzy wojskowej, gdyż jego księstwo rozciągało się długą linią wzdłuż czeskiej granicy, na której końcu znajdowały się dobra biskupa wrocławskiego. Poza tym książę Bolko potrafił dzielnie i skutecznie przeciwstawić się potęgze czeskiej, dlatego w tym celu nie tylko zbroił rycerzy, ale wznosił szereg zamków – najlepszą rękojmnię niepodległości. Możliwość przedłużenia tej linii obronnej o ziemie nysko-otmuchowskie z pewnością powiększyłaby wielce jej obronną wartość. Dlatego, nie pytając biskupa o zgodę, sam Bolko poczynił pracę nad umocnieniem otmuchowskiego zamku, drugi zamek odebrał biskupowi, trzeci wystawił na jego ziemi. Na domiar złego począł przejmować należne biskupowi dziesięciny. Dalej zaczął nakładać daniny i cła, wypasał łąki i wycinał lasy, ustanawiał i usuwał wójtów, dopuszczał się gwałtów, ale także wykonywał w księstwie biskupim i w dobrach duchownych rozmaite akty jurysdykcyjne⁹². Na wybuch konfliktu nie trzeba było długo czekać. W celu uniknięcia ostrego zatargu obie strony wyraziły zgodę na rozstrzygnięcie sprawy przez sąd biskupa krakowskiego Jana Muskaty, który doskonale znał śląskie problemy⁹³. O dobrych relacjach z Janem Romką świadczy jego obecność we Wrocławiu za każdym razem, kiedy udawał się na Śląsk lub czynił to przejazdem, jak np. 26 VI 1294 roku⁹⁴. Po przeprowadzonym procesie biskup krakowski wydał wyrok 13 IV 1296 r.⁹⁵ i nie był on po myśli księcia. Chociaż nie zażądano od niego zwrotu wyrządzonych szkód, to jednak w sentencji postawiony został wymóg, aby książę na przyszłość musiał szanować immunitet Kościoła i przywilej Henrykowy. Natomiast co do zamków miał obowiązek przywrócenia dawnego stanu rzeczy. O bezzwłocznej akceptacji wyroku przez księcia świdnickiego świadczy fakt pojawienia się na urzędzie kasztelańskim jednego ze spornych

⁹⁰ „Que libertas, si valeat aut valere debeat, dubitamus” (Urkunden, 60); SUB VI, 204.

⁹¹ SUB VI, 204 (5 VII 1295).

⁹² Urkunden, 256, 260. SUB VI, 201 (2 VII 1295).

⁹³ SUB VI, 201 i 204.

⁹⁴ Andrzej Rodziewicz, “O dacie elekcji Jana Muskaty na biskupstwo krakowskie,” in *Polska, Prusy, Ruś*, ed. Błażej Śliwiński, Gdańskie Studia z Dziejów Średniowiecza 2 (Gdańsk, 1995), 129–36; Jacek Maciejewski, “Czas i okoliczności objęcia rządów przez biskupa krakowskiego Jana Muskatę,” *Studia Historyczne* 43, no. 2 (2000), 315–26.

⁹⁵ Urkunden, 256; SUB VI, 254; Tomasz Pietras, „Krwawy wilk z pastorałem”: *Biskup krakowski Jan zwany Muskatą* (Warszawa: Semper, 2001), 50–51.

zamków (Kaldenstein) brata biskupa wrocławskiego Teodoryka⁹⁶. Podjęte przez księcia Bolka działania – zarówno prawnej, jak i faktycznej natury – nie tylko nie obaliły przywileju, ale przyczyniły się do jego utwierdzenia przez usunięcie wątpliwości i wypełnienie braków⁹⁷. A dokonał tego jeden z najdzielniejszych książąt i stosunkowo najpotężniejszy spośród współczesnych. Był z rodu wielkich śląskich Henryków, a przy tym – co dla biskupstwa przedstawiało szczególne znaczenie – jako książę rządził w latach 1296–1301 we Wrocławiu i był opiekunem dzieci Henryka V. Tu też widzimy łagodność i mądrość samego biskupa. Nawet w obliczu ostrego sporu z księciem jaworsko-świdnickim Bolkiem I Jan Romka wysyłał pojednawcze gesty. A były przecież także momenty dramatyczne⁹⁸. Warto wspomnieć, że w zażegnanie tego konfliktu najprawdopodobniej zaangażowany był także abp Jakub Świnka, którego reprezentował przeor dominikanów w Sieradzu Paweł⁹⁹.

Tragedia na drodze do Trzebnicy

Miała ona miejsce tego samego roku, w którym wydany został krakowski wyrok. Przyczynił się on do dalszego jeszcze obwarowania przywileju. Na dzień patrona klasztoru, św. Bartłomieja, ksienia cysterek z Trzebnicy zaprosiła na uroczystą celebrę bp. Jana. Podczas drogi do Trzebnicy orszak biskupi został napadnięty, ograbiony z koni i odzieży, a i samego Jana Romkę poraniono: „manus iniicere violentas vulnus corpori nostro usque ad effusionem sanguinis infligendo”¹⁰⁰. Sprawców nie wykryto¹⁰¹. Ten akt napaści odbił się silnym echem w całej Polsce. Na synodzie diecezjalnym wrocławskim 22 XI 1296 r. w uchwałach przypomniano karę ekskomuniki *latae sententiae* na tych, co podnoszą rękę na duchownych. Jednocześnie orzeczono ekskomunikę i pozbawienie chrześcijańskiego pogrzebu na winnych rabunku w ziemi nysko-otmuchowskiej i na gwałcicieli przywileju z roku 1290¹⁰². Postanowienia synodu były ogromnym sukcesem bp. Jana, gdyż wielki przywilej powoli urzeczywistniał się bez zbrojnych walk i usilnych zabiegów. Zdobył go wprawdzie Tomasz II, ale Jan Romka

⁹⁶ SUB VI, 376 (15 II 1299), 410 (13 X 1299).

⁹⁷ Pfitzner, *Bis zum Beginne der böhmischen Herrschaft*, 155.

⁹⁸ SUB VI, 201 (2 VII 1295).

⁹⁹ SUB VI, 201 i 204.

¹⁰⁰ SUB VI, 170.

¹⁰¹ Regesten, 239, 241.

¹⁰² Mortimer de Montbach, *Statuta synodalia dioecisana Sanctae Ecclesiae Wratislaviensis*, 2. ed. (Wratislaviae: Nischkowsky, 1855), 5–6.

go obronił i nawet rozszerzył, stwarzając około niego cały dział dokumentów i kar kościelnych. Tym samym torował drogę swemu następcy, Henrykowi z Wierzbnej, aby ostatecznie dokończyć budowę księstwa biskupiego.

Relacje z episkopatem polskim

Krótkie lata życia bp. Jana przebiegały na budowaniu zarówno Kościoła duchowego, jak i materialnego. Utrzymywał jak najlepsze relacje z klerem parafialnym i zakonnym. Miał bardzo dobre relacje z arcybiskupem gnieźnieńskim Jakubem Świnką¹⁰³, który z życzliwością przypatrywał się wewnętrznym sprawom diecezji wrocławskiej¹⁰⁴. W miarę potrzeby uwierzytelniał swym poświadczeniem i pieczęcią przywileje Henryka głogowskiego i Bolka jaworskiego przy wysłaniu ich odpisu do Rzymu¹⁰⁵. Na synodzie prowincjonalnym gnieźnieńskim, odbytym w roku 1296 lub 1298, uchwalono statut *de anno gratiae* na tle wypadku prawnego, który powstał w Opolu po śmierci tamtejszego proboszcza¹⁰⁶. Przy dzisiejszym stanie wiedzy trudno ustalić obecność Romki na odbywających się synodach prowincjonalnych. Informacje podane przez Długosza, jakoby bp. Jan był przy koronacji Przemysława w Gnieźnie w 1295 r.¹⁰⁷ i jakoby ufundował tam kolegiatę – zapewne św. Jerzego na zamku¹⁰⁸ – nie są wiarygodne, podobnie jego udział przy koronacji Wacława czeskiego na polskiego króla w roku 1300¹⁰⁹. Prawdopodobnie na polecenie arcybiskupa¹¹⁰ mógł się zjawić 1295 r. w Poznaniu

¹⁰³ Tadeusz Silnicki and Kazimierz Gołąb, *Arcybiskup Jakub Świnka i jego epoka* (Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1956), 88.

¹⁰⁴ Silnicki and Gołąb, *Arcybiskup Jakub Świnka i jego epoka*, 252–53.

¹⁰⁵ Urkunden, 259 i 261.

¹⁰⁶ Romuald de Hube, *Antiquissimae constitutiones synodales provincie Gneznensis maxima ex parte nunc primum e codicibus manu scriptis typis mandatae* (Petropoli: Typis II Sectionis Cancellariae Imperatoris, 1856), 181; Władysław Abraham, *Studia krytyczne do dziejów średniowiecznych synodów prowincjonalnych Kościoła polskiego*, *Studia i Materiały do Historii Ustawodawstwa Synodalnego w Polsce* 5 (Kraków: Akademia Umiejętności, 1917), 43–44.

¹⁰⁷ Regesten, 217.

¹⁰⁸ Regesten, 240.

¹⁰⁹ Regesten, 287.

¹¹⁰ Wiele historyków sugeruje, że abp Jakub Świnka wymusił na biskupach ich obecność na tej koronacji; zob. Kazimierz Tymieniecki, “Odnowienie dawnego Królestwa polskiego,” *Kwartalnik Historyczny* 34 (1920), 48–49; Silnicki and Gołąb, *Arcybiskup Jakub Świnka i jego epoka*, 228–29; Kazimierz Tymieniecki, “Jakub Świnka,” in *Polski słownik biograficzny*, ed. Władysław Konopczyński, vol. 10 (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1990), 349; Henryk Łowmiański, *Początki Polski: Polityczne i społeczne procesy kształtowanie się*

na koronacji Przemysława II. W tej części *Rocznika kapituły poznańskiej*, która poświęcona została koronacji Przemysła II, czytamy:

Zatem w roku pańskim 1295 Przemysł II, książę wielkopolski, został namaszczoney i koronowany na króla przez czcigodnych ojców, panów Jakuba, arcybiskupa gnieźnieńskiego, Jana Herbicza, biskupa poznańskiego, Wistawa – wrocławskiego, Konrada – lubuskiego i Goćawa – płockiego, biskupów – za wiedzą panów Jana zwanego Romka – wrocławskiego i Jana Muskaty – krakowskiego, biskupów – w kościele gnieźnieńskim w niedzielę najbliższą po dniu św. Jana Chrzciciela, na którą przypadła uroczystość bb. Jana i Pawła [26 czerwca].¹¹¹

Wśród wielu historyków, jak np. Tadeusz Silnicki¹¹², istnieje przekonanie, że Romka nie był obecny w Poznaniu. Ponieważ z zachowanych źródeł wynika, że na przełomie czerwca i lipca nie opuszczał Wrocławia, musiał być zajęty sprawami swojej diecezji¹¹³. Z tego powodu należy się zgodzić z opinią tych historyków, którzy uważają obecność Jana Muskaty i Jana Romki na gnieźnieńskiej uroczystości za bardzo wątpliwą, pomimo że zapiski w *Roczniku kapituły poznańskiej* wymieniają tychże biskupów. Ostatnio T. Jurek, Tomasz Pietras, M. Maciejowski zgodnie podkreślają możliwość późniejszego dopisania biskupów Polski południowej do listy koronatorów Przemysła II, gdyż oni w niektórych rękopisach nie występują, a użycie przydomków (Romka, Muskata) nie odpowiada podniosłemu charakterowi przekazywanych treści¹¹⁴. Można przypuścić, że kronikarz *Rocznika kapituły poznańskiej*, dopisując ich obecność, chciał podkreślić uniwersalny charakter koronacji, który najprawdopodobniej pragnął jej nadać abp Jakub Świnka.

Obecność bp. Jana Romki na koronacji Wacława II w Gnieźnie też budzi pewne wątpliwości, ale o wiele mniejsze niż przy analizowaniu poprzedniego

narodu do początku wieku XIV, vol. 6, bk. 2 (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985), 871; Stanisław Zachorowski, "Wiek XIII i panowanie Władysława Łokietka," in *Do roku 1333*, vol. 1 of *Dzieje Polski średniowiecznej*, ed. Jerzy Wyrozumski (Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”; „Platan”, 1995), 365; Aleksander Świeżawski, *Przemysł – król Polski* (Warszawa: DiG, 2006), 164.

¹¹¹ Anna Pawlaczyk, ed., "Rocznik kapituły poznańskiej," *Kronika Miasta Poznania* 2 (1995), 98.

¹¹² Silnicki, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku*, 196.

¹¹³ SUB VI, 196 (16 czerwca), 200 (30 czerwca), 201–2 (2 lipca).

¹¹⁴ Tomasz Jurek, "Przygotowania do koronacji Przemysła II," in *Przemysł II: odnowienie Królestwa Polskiego*, ed. Jadwiga Krzyżaniakowa (Poznań: Instytut Historii UAM, 1997), 179; Maciejowski, *Orientacje polityczne biskupów metropolii gnieźnieńskiej 1283–1320*, 193–94.

wydarzenia. Najprawdopodobniej miało ono miejsce w listopadzie 1300 roku¹¹⁵. Według przekazu Jana Długosza abp. Jakubowi Świnie¹¹⁶ asystowali w tym akcie biskupi: poznański – Andrzej Zaremba, włocławski – Wiśław i wrocławski – Jan Romka¹¹⁷. Obecność ordynariusza poznańskiego Andrzeja Zaremby i biskupa włocławskiego Wiśława w trakcie koronacji wydaje się zrozumiała. Pewność obecności tego ostatniego prawdopodobnie wynikała z faktu, że obszar podległej mu diecezji znajdował się w granicach monarchii Przemyślidów¹¹⁸. Natomiast do informacji podanych przez Jana Długosza o obecności bp. Jana Romki w Gnieźnie ustosunkował się krytycznie T. Silnicki¹¹⁹, który podaje w wątpliwość ten fakt, nie przedstawiając szczegółowego uzasadnienia. Uważam, że do tej sprawy powinniśmy podchodzić z dużą ostrożnością, ponieważ Romka nie stronił od wielkiej polityki i w miarę możliwości utrzymywał z członkami episkopatu dobre relacje. Dlatego sędzę, podobnie jak M. Maciejowski, że nie można wykluczyć obecności Jana Romki na uroczystościach koronacyjnych w Gnieźnie¹²⁰. Analizując źródła datowane pomiędzy połową października 1300 r. a początkiem roku następnego, widzimy lukę, która mogła być efektem planu podróży bp. Jana Romki do Gniezna¹²¹.

Romka miał też dobre relacje z biskupem krakowskim Prokopem. Tenże, szukając wsparcia w sporze z czeskim władcą Wacławem II, bynajmniej nie udał się do Gniezna, co byłoby naturalnym kierunkiem, ale na Śląsk¹²². We Wrocławiu u boku Jana Romki odnajdujemy go już 24 IV 1294 roku¹²³. Jego obecność na Śląsku odnotowana w dokumencie z 3 VI 1293 r.¹²⁴ sugeruje, że

¹¹⁵ Janusz Bieniak, "Wielkopolska, Kujawy, ziemie łęczycka i sieradzka: wobec problemu zjednoczenia państwowego w latach 1300–1306," *Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu* 74, no. 2 (1969), 133–34.

¹¹⁶ Franciszek Ksawery Liske, ed., "Katalogi arcybiskupów gnieźnieńskich," in *Monumenta Poloniae Historica*, vol. 3 (Lwów: Polska Akademia Umiejętności, 1877), 407.

¹¹⁷ Długosz, *Catalogus archiepiscoporum Gnesnensium*, 356; Długosz, *Catalogus episcoporum posnaniensium*, 498.

¹¹⁸ Obecność Wiśława na koronacji Wacława II przyjmuje ostatnio Jacek Maciejewski, "Per totam terram equitando..." Z badań nad itinerarium biskupów włocławskich w średniowieczu. Cz. 1. Do początku XIV wieku," *Nasza Przyszłość* 90 (1998), 87, przyp. 200, <https://doi.org/10.52204/np.1998.90.57-93>.

¹¹⁹ Silnicki, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku*, 196.

¹²⁰ Zob. Maciejowski, *Orientacje polityczne biskupów metropolii gnieźnieńskiej 1283–1320*, 217.

¹²¹ SUB VI, 450 (18 X 1300): Nysa; Regesten, 2620 (styczeń 1301 r.): Karczyn pod Niemczą; 2623 (7 I 1301): pod Wrocławiem.

¹²² Tak sugeruje Tomasz Nowakowski, *Małopolska elita władzy wobec rywalizacji o tron krakowski w latach 1288–1306*, 2nd ed. (Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane WSP, 1993), 82.

¹²³ SUB VI, 142.

¹²⁴ SUB VI, 99.

nie tylko załatwiał sprawy związane z patronatem kościoła św. Małgorzaty w Bytomiu, ale poszukiwał tutaj skutecznych mediatorów, którzy byliby zdolni mu pomóc w załagodzeniu sporu z królem czeskim.

Romka był w stałym kontakcie z lubuskim ordynariuszem Konradem, który udawał się niejednokrotnie na Śląsk ze specjalną misją. Mówi o tym bulla Bonifacego VIII, wydana 1 II 1296 roku. Papież nakazał bp. Konradowi oraz opatowi cystersów w Lubiążu, aby za pomocą kar kościelnych bronili księcia świdnickiego Bolka I przed agresją króla czeskiego¹²⁵, gdyż ten oddał się pod jego opiekę¹²⁶. W swej suplice skierowanej do Rzymu Bolko I niewątpliwie wskazał na Konrada, który wydawał się w tym czasie dobrym kandydatem na potencjalnego mediatora. Drugim powodem udania się na Śląsk była nagła śmierć wielkopolskiego władcy Przemysła II 8 lutego 1296 r. w Rogoźnie. Biskup Konrad utrzymywał bowiem kontakty z dworem Przemyślidów. Śmierć tego władcy wymusiła na Konradzie ponowną reorientację polityczną. Prawdopodobnie w tej sprawie udał się na Śląsk. W kręgu bliskich Kościołowi lubuskiemu duchownych wrocławskich odbywał spotkania. 2 kwietnia 1296 r. widzimy go w Nysie u boku ordynariusza wrocławskiego Jana Romki w otoczeniu kanoników kapituły lubuskiej: Jana proboszcza z Ziębic, Herberta, Jana proboszcza ze Ślizowa i Jakuba z Paczkowa¹²⁷, który w późniejszym czasie na dworze biskupa wrocławskiego występował w roli mediatora z ramienia bp. Konrada¹²⁸. O dobrych relacjach obu biskupów świadczy także fakt potwierdzenia nadania Przemysła II z 1295 r.¹²⁹ dla Kościoła lubuskiego, dokonany przez Jana Romkę 1 stycznia 1298 r.¹³⁰

¹²⁵ Colmar Grünhagen, "Aus Bolkos I. Zeit. Kampfbereitschaft gegen Böhmen 1295, Bezwingung Breslaus 1296," *Zeitschrift des Vereins für Geschichte (und Alterthum) Schlesiens* 41 (1907), 315; Bronisław Włodarski, *Polska i Czechy w drugiej połowie XIII i początkach XIV wieku (1250–1306)* (Lwów: Towarzystwo Naukowe, 1931), 142–43; Jan Dąbrowski, "Dzieje polityczne Śląska w latach 1290–1402," in *Od najdawniejszych czasów do roku 1400*, vol. 1 of *Historia Śląska*, ed. Stanisław Kutrzeba (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1933), 339.

¹²⁶ Theiner, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*, nr 191.

¹²⁷ SUB VI, 248–50.

¹²⁸ SUB VI, 289 (13 I 1297), 298 (9 III 1297), 314 (7 VIII 1297), 318 (16 IX 1297), 368 (15 XII 1298), 376 (15 II 1299). Jakub z Paczkowa był bratem dziedzicznego wójta w Paczkowie Jana: SUB VI, 203 (3 VII 1295). Jako duchowny wywodzący się z ziem należących do Bolka I być może podejmował się mediacji w sporze księcia świdnickiego z biskupem wrocławskim.

¹²⁹ Antoni Gąsiorowski i Henryk Kowalewicz, eds., *Zawiera dokumenty nr 401–773 z lat 1401–1415*, vol. 6 of *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982), nr 49.

¹³⁰ SUB VI, 331.

Wspomniane powyżej spory nie przeszkadzały później bp. Janowi w dobrych relacjach ze śląskimi książętami, a im nie przeszkadzało być hojnymi i troskliwymi o instytucje kościelne. Tocząc spór Bolko I świdnicko-jaworski, fundował w roku 1292 klasztor cystersów w Krzeszowie, w którym miały spocząć jego zwłoki. Biskup Jan poświęcał tam kościół klasztorny i jego ołtarze¹³¹. Już od 1295 r. w doskonałej zgodzie z biskupem żył Henryk głogowski. To od niego i kapituły wyjednał ustanowienie kantorii w głogowskiej kolegiacie¹³². W tymże roku odbyło się poświęcenie górnego i dolnego kościoła Świętego Krzyża na Wyspie Tumskiej we Wrocławiu¹³³, wotywniej kolegiaty Henryka IV. Budowę katedry wrocławskiej prowadzono w dalszym ciągu, wznosząc obie wieże.

Zakończenie

U schyłku burzliwego XIII w. do rządów nad diecezją wrocławską doszedł Jan Romka, który godność biskupa osiągnął już w podeszłym wieku, około 60 lat, co, jak na warunki średniowiecza, był to moment rzadko spotykany. Jego elekcja również odbyła się w dość nietypowych okolicznościach, a była rezultatem kompromisu. Pośród wielu czynników składających się na awans Jana Romki w hierarchii kościelnej chyba jednym z najważniejszych było doświadczenie wierności trwania przy Tomaszu II w czasie jego sporu z księciem. Ważną rolę odegrało tu także wykształcenie prawnicze, które ułatwiło mu osiągnięcie urzędu oficjała. O jego dobrym wykształceniu i prawniczemu pragmatyzmowi świadczy fakt, że jako pierwszy na Śląsku wprowadził urząd rodzimego notariusza publicznego¹³⁴. Jego pontyfikat cechował się ugodowością i brakiem angażowania się w działalność polityczną. Z analizy zachowanych źródeł wynika, że przede wszystkim był epigonem swego poprzednika zarówno do celów, jak i do metod działania. Miał sytuację o wiele łatwiejszą, bowiem jego aktywność koncentrowała się wokół zachowania zdobyczy wielkiego przywileju z 1290 roku. Poza tym brakowało przeciwnika na miarę Henryka IV, a po nim książęta zaczęli między sobą toczyć spory, których wynikiem było osłabienie dawnej potęgi. Wykorzystując ten fakt, biskup zachowywał wyraźną rezerwę wobec tych zawirowań politycznych, przez co dużo korzystał¹³⁵. Poświęcał sporo

¹³¹ Regesten, 173 i 2241. SUB VI, 87.

¹³² Regesten, 2359, 2363.

¹³³ Regesten, 222.

¹³⁴ Skupieński, "Miejsce notariatu publicznego," 73–74.

¹³⁵ Silnicki, *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku*, 183; Janusz Bieniak, "Znaczenie polityczne koronacji Przemysła II," in *Orzeł Biały herb państwa polskiego*, ed. Kuczyński

czasu na regulację kwestii majątkowych biskupstwa wrocławskiego¹³⁶, na łagodzenie sporów z udziałem śląskiego duchowieństwa¹³⁷ i rzetelne wykonywanie obowiązków zwierzchnika diecezji¹³⁸. W latach 1293–1296 zauważamy przy jego boku następcę Henryka z Wierzbnej, co mogłoby świadczyć o pragmatyzmie i dalekosiężnym spojrzeniu¹³⁹. Biskup Jan Romka należał do grona tych trzynastowiecznych biskupów wrocławskich, którzy starali się, aby duchowieństwo diecezjalne było jak najlepiej wykształcone. Dowodzi o tym informacja zawarta w dokumencie jego następcy Henryka z Wierzbnej z 31 XII 1308 roku. Wspominał w nim, że odziedziczył po swoich poprzednikach bogatą bibliotekę, na którą składały się prace z zakresu gramatyki, logiki i medycyny¹⁴⁰. Romka dbał także o podniesienie edukacji młodzieży mieszczańskiej zdobywającej wiedzę w szkole przy kościele św. Elżbiety, dla której udostępniał księgozbiór szkoły katedralnej¹⁴¹.

Biskup Jan Romka zmarł w listopadzie 1301 roku¹⁴². Wraz z jego śmiercią zamyka się burzliwa epoka w dziejach kraju i diecezji. Jego następca, choć będzie kontynuatorem doby minionej, to jednak różnej. Wiek XIII diecezjalnej historii posiada pod wieloma względami swoje własne oblicze. Następne stulecie to zamknięcie olbrzymiego procesu i stworzenie udzielnego księstwa i książęcego stanowiska dla wrocławskich biskupów. Od tej chwili z urzędu biskup poddany jest władcy wrocławskiemu, ale posiadany tytuł z księstwa czyni go równym.

Bibliografia

Abraham, Władysław. *Studia krytyczne do dziejów średniowiecznych synodów prowincjonalnych Kościoła polskiego*. Studia i Materiały do Historii Ustawodawstwa Synodalnego w Polsce 5. Kraków: Akademia Umiejętności, 1917.

Stefan Krzysztof (Warszawa: DiG, 1996), 46; Jurek, "Przygotowania do koronacji Przemysła II," 178–79.

¹³⁶ SUB VI, 87, 89, 116, 137, 153, 190, 196, 202, 206, 225, 226, 251, 262, 289, 291, 298, 331, 358, 361, 368, 376, 389, 395, 407, 410, 413, 424, 427, 436, 438, 442, 445, 450; Regesten, 2623, 2660.

¹³⁷ SUB VI, 70, 136, 181, 193, 208, 219, 253, 265, 267, 271, 315, 318, 332, 338, 351, 406, 430, 431, 432; Regesten, 2651.

¹³⁸ SUB VI, 65, 88, 99, 142, 200, 221, 248–50, 264, 288, 371, 396, 416, 451, 456, 457; Regesten, 2620, 2631, 2632, 2633–34, 2635–37, 2638.

¹³⁹ SUB VI, 87 (22 I 1293), 262 (1 VI 1296).

¹⁴⁰ Regesten, 3022.

¹⁴¹ SUB V, 122 (26 VII 1293).

¹⁴² Regesten, 15, 16.

- Bielowski, August, ed. "Nagrobkach książąt polskich." In *Monumenta Poloniae Historica*, 3:710–14. Lwów: Akademia Umiejętności, 1878.
- Bielowski, August, ed. "Rocznik cystersów henrykowskich 970–1410." In *Monumenta Poloniae Historica*, 3:699–704. Lwów: Akademia Umiejętności, 1878.
- Bielowski, August, ed. "Rocznik krzeszowski większy." In *Monumenta Poloniae Historica*, vol. 3. Lwów: Akademia Umiejętności, 1878.
- Bielowski, August, ed. "Rocznik Traski." In *Monumenta Poloniae Historica*, vol. 2. Lwów: Akademia Umiejętności, 1872.
- Bieniak, Janusz. "Heraldyka polska przed Długoszem. Uwagi problemowe." In *Polskie rycerstwo średniowieczne: Wybór pism*, Bieniak, Janusz, 166–208. Kraków: Towarzystwo Naukowe „Societas Vistulana”, 2002.
- Bieniak, Janusz. "Wielkopolska, Kujawy, ziemie łączycy i sieradzka: wobec problemu zjednoczenia państwowego w latach 1300–1306." *Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu* 74, no. 2 (1969), ss. 344.
- Bieniak, Janusz. "Znaczenie polityczne koronacji Przemysła II." In *Orzeł Biały herb państwa polskiego*, edited by Kuczyński Stefan Krzysztof, 33–52. Warszawa: DiG, 1996.
- Blaschke, Julius. *Geschichte der Stadt Glogau und des Glogauer Landes*. Glogau: Verlag der Buchhandlung Hellmann, 1913.
- Chutkowski, Janusz. *Dzieje Głogowa*. 2nd ed. Vol. 1. Legnica: Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 1991.
- Dąbrowski, Jan. "Dzieje polityczne Śląska w latach 1290–1402." In *Od najdawniejszych czasów do roku 1400*. Vol. 1 of *Historia Śląska*, edited by Stanisław Kutrzeba, 327–562. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1933.
- Deptuła, Czesław. "Filip biskup Fermo." In *Encyklopedia katolicka*, 5:199–200. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1989.
- Długosz, Jan. *Catalogus archiepiscoporum Gnesnensium, Catalogus episcoporum Cracoviensium, Series episcoporum Plocesium, Catalogus episcoporum Posnaniensium, Catalogus episcoporum Wladislaviensium, Catalogus episcoporum Wratislaviensium*. Ed. Ignacy Polkowski and Żegota Pauli. Vol. 1 of *Ioannis Długossii Senioris Canonici Cracoviensis Opera omnia*, edited by Aleksander Przeździecki. Kraków, 1887.
- Gąsiorowski, Antoni, and Henryk Kowalewicz, eds. *Zawiera dokumenty nr 401–773 z lat 1401–1415*. Vol. 6 of *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982.
- Gerlic, Henryk. *Kapituła głogowska w dobie piastowskiej i jagiellońskiej (1120–1526)*. Gliwice: Wydawnictwo NOTA, 1993.
- Gołąb, Kazimierz. "Biskup Filip z Fermo i jego statuty legackie z 1279 r." *Roczniki Historyczne* 26 (1960): 255–64.
- Grodecki, Roman. "Dzieje polityczne Śląska do roku 1290." In *Od najdawniejszych czasów do roku 1400*. Vol. 1 of *Historia Śląska*, edited by Stanisław Kutrzeba, 155–326. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1933.
- Grünhagen, Colmar. "Aus Bolkos I. Zeit. Kampfbereitschaft gegen Böhmen 1295, Bezwin-gung Breslaus 1296." *Zeitschrift des Vereins für Geschichte (und Alterthum) Schlesiens* 41 (1907): 311–35.

- Grünhagen, Colmar, ed. *Bis zum Jahre 1300*. Vol. 3 of *Regesten zur schlesischen Geschichte. Namens des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens*. Codex Diplomaticus Silesiae 7. Breslau: Josef Max, 1886.
- Grünhagen, Colmar. "Thomas II., Bischof von Breslau 1270–1292." In *Allgemeine Deutsche Biographie*, 38:69–71. Leipzig: Duncker et Humblot, 1894.
- Grünhagen, Colmar, and Konrad Wutke, eds. *Regesten zur schlesischen Geschichte 1301–1315*. Codex Diplomaticus Silesiae 16. Breslau: Josef Max, 1892.
- Gumowski, Marian. "Pieczęcie śląskie do końca XIV wieku." In *Od najdawniejszych czasów do roku 1400*. Vol. 3 of *Historia Śląska*, edited by Władysław Semkowicz, 247–440. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1936.
- Heyne, Johann. *Dokumentirte Geschichte des Bisthums und Hochstiftes Breslau*. Vol. 1. Breslau: W. G. Korn, 1868.
- Hube, Romuald de. *Antiquissimae constitutiones synodales provinciae Gneznensis maxima ex parte nunc primum e codicibus manu scriptis typis mandatae*. Petropoli: Typis II Sectionis Cancellariae Imperatoris, 1856.
- Irgang, Winfried. "Heinrich IV. und die Kirche." In *Śląsk w czasach Henryka IV Prawego*, edited by Krzysztof Wachowski, 31–37. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 2005.
- Irgang, Winfried. "Die Jugendjahre Herzog Heinrichs IV. von Schlesien (†1290)." *Zeitschrift für Ostforschung* 35 (1986): 321–45.
- Irgang, Winfried, ed. *Schlesisches Urkundenbuch*. Vol. 3. Köln: Böhlau, 1984.
- Irgang, Winfried, ed. *Schlesisches Urkundenbuch*. Vol. 4. Köln: Böhlau, 1988.
- Irgang, Winfried, ed. *Schlesisches Urkundenbuch*. Vol. 5. Köln: Böhlau, 1993.
- Irgang, Winfried, ed. *Schlesisches Urkundenbuch*. Vol. 6. Köln: Böhlau, 1998.
- Irgang, Winfried. "Zur Kirchenpolitik der schlesischen Piasten im 13. Jahrhundert." *Zeitschrift für Ostforschung* 27, no. 2 (1978): 221–40. <https://doi.org/10.25627/19782723712>.
- Jasiński, Kazimierz. *Piastowie Świdniccy, Ziębiccy, Głogowscy, Żagańscy o Oleśniccy*. Vol. 2 of *Rodowód Piastów śląskich*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1975.
- Jasiński, Kazimierz. *Piastowie wrocławscy i legnicko-brzescy*. Vol. 1 of *Rodowód Piastów śląskich*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1973.
- Jerzak, Norbert. *Wielki spór biskupa Tomasza II z księciem Henrykiem IV Probussem o należne kościołowi prawa w latach 1272–1287*. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, 2022.
- Jurek, Tomasz. *Dziedzic Królestwa Polskiego: Książę głogowski Henryk (1272–1309)*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 1993.
- Jurek, Tomasz. "Księstwo głogowskie pod rządami synów Konrada I (1273–1290)." *Sobótka* 42 (1987): 395–410.
- Jurek, Tomasz. "Przygotowania do koronacji Przemysła II." In *Przemysł II: odnowienie Królestwa Polskiego*, edited by Jadwiga Krzyżaniakowa, 167–80. Poznań: Instytut Historii UAM, 1997.
- Kaczmarek, Michał. "Henryk z Wierzbna i Przecław z Pogorzeli – biskupi ordynariusze czasu przełomu." In *Ludzie śląskiego Kościoła katolickiego*, edited by Krystyn Matwijowski, 15–20. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1994.
- Kogut, Mieczysław. *Książę Władysław (1237–1270) arcybiskup Salzburga administrator apostołski we Wrocławiu*. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2017.

- Liske, Franciszek Ksawery, ed. "Katalogi arcybiskupów gnieźnieńskich." In *Monumenta Poloniae Historica*, vol. 3. Lwów: Polska Akademia Umiejętności, 1877.
- Łowmiański, Henryk. *Początki Polski: Polityczne i społeczne procesy kształtowanie się narodu do początku wieku XIV*. Vol. 6, bk. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985.
- Maciejewski, Jacek. "Czas i okoliczności objęcia rządów przez biskupa krakowskiego Jana Muskatę." *Studia Historyczne* 43, no. 2 (2000): 315–26.
- Maciejewski, Jacek. "Per totam terram equitando...". Z badań nad itinerarium biskupów wrocławskich w średniowieczu. Cz. 1. Do początku XIV wieku." *Nasza Przyszłość* 90 (1998): 57–93. <https://doi.org/10.52204/np.1998.90.57-93>.
- Maciejewski, Jacek. "Pochodzenie i kariera biskupa lubuskiego Wilhelma I z Nysy (1252–1273)." *Roczniki Historyczne* 68 (2002): 85–95.
- Maciejewski, Maciej. "Droga Jana Romki do biskupstwa wrocławskiego." *Studia z Dziejów Średniowiecza: Mieszczanie, wasale, zakonnicy* 10 (2004): 97–125.
- Maciejewski, Maciej. *Orientacje polityczne biskupów metropolii gnieźnieńskiej 1283–1320*. Kraków: Avalon, 2007.
- Maciejewski, Maciej. "Polityczne i kościelne tło synodu wrocławskiego w 1290 r." *Studia z Dziejów Średniowiecza: Kaci, święci, templariusze* 14 (2008): 205–13.
- Mandziuk, Józef. *Średniowiecze: (do 1417 roku)*. Vol. 1, bk. 1 of *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, 2nd ed. Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, 2010.
- Markgraf, Hermann, and Johann Wilhelm Schulte, eds. *Liber Fundationis Episcopatus Vratislaviensis*. Codex Diplomaticus Silesiae 14. Breslau: Josef Max, 1889.
- Montbach, Mortimer de. *Statuta synodalia dioecisana Sanctae Ecclesiae Wratislaviensis*. 2. ed., Wratislaviae: Nischkowsky, 1855.
- Mrozowicz, Wojciech. "Die mittelalterliche Geschichtsschreibung in Schlesien: Stand und Bedürfnisse im Bereich der Quelleneditionen." In *Die Geschichtsschreibung in Mitteleuropa: Projekte und Forschungsprobleme*, edited by Jarosław Wenta, 203–27. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1999.
- Mularczyk, Jerzy. "Władysław książę Śląska, arcybiskup Salzburga (1237–1270)." *Śląski Labirynt Krajoznawczy* 6 (1994): 27–39.
- Nowakowski, Tomasz. *Małopolska elita władzy wobec rywalizacji o tron krakowski w latach 1288–1306*. 2nd ed. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane WSP, 1993.
- Pawlaczyk, Anna, ed. "Rocznik kapituły poznańskiej." *Kronika Miasta Poznania* 2 (1995): 98.
- Pfitzner, Josef. *Bis zum Beginne der böhmischen Herrschaft*. Vol. 1 of *Besiedlungs-, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte des Breslauer Bistumslandes*. Reichenberg i.B., 1926.
- Pietras, Tomasz. „Krwawy wilk z pastorałem”: Biskup krakowski Jan zwany Muskatą. Warszawa: Semper, 2001.
- Rodziewicz, Andrzej. "O dacie elekcji Jana Muskaty na biskupstwo krakowskie." In *Polska, Prusy, Ruś*, edited by Błażej Śliwiński, 129–36. Gdańskie Studia z Dziejów Średniowiecza 2. Gdańsk, 1995.
- Samulski, Robert. *Untersuchungen über die persönliche Zusammensetzung des Breslauer Domkapitels im Mittelalter bis zum Tode des Bischofs Nanker (1341)*. Vol. 1. Weimar: Böhlau, 1940.
- Sawicki, Jakub. *Synody diecezji wrocławskiej i ich statuty*. Vol. 10 of *Concilium Poloniae: Źródła i studia krytyczne*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1963.
- Semkowicz, Aleksander. *Krytyczny rozbiór Dziejów polskich Jana Długosza (do roku 1384)*. Kraków: Akademia Umiejętności, 1887.

- Semkowicz, Władysław. "Nieznany testament Tomasza II biskupa wrocławskiego (1270–1292)." *Collectanea Theologica* 17, nos. 1–2 (1936): 263–72.
- Seppelt, Franz Xaver. "Die Anfänge der Wahlkapitulationen der Breslauer Bischöfe." *Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens* 49 (1915): 192–222.
- Silnicki, Tadeusz. *Dzieje i ustrój Kościoła katolickiego na Śląsku do końca w. XIV*. Warszawa: Wydawnictwo „Pax”, 1953.
- Silnicki, Tadeusz. "Rola dziejowa Kościoła polskiego na Śląsku w wiekach XI–XIII." In *Z dziejów Kościoła w Polsce*, ed. Tadeusz Silnicki, 201–50. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1960.
- Silnicki, Tadeusz, and Kazimierz Gołąb. *Arcybiskup Jakub Świnka i jego epoka*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1956.
- Skupieński, Krzysztof. "Miejsce notariatu publicznego wśród środków realizacji programu politycznego arcybiskupa Jakuba Świnki." *Kwartalnik Historyczny* (Warszawa) 96, nos. 3/4 (1989): 63–84. <http://rcin.org.pl/dlibra/publication/edition/5511>.
- Stelmach, Roman. "Dokumenty i kancelaria księcia śląskiego Władysława, arcybiskupa salzburskiego." *Acta Universitatis Wratislaviensis – Historia* 106 (1993): 65–81.
- Stenzel, Gustav Adolf, ed. *Urkunden zur Geschichte des Bisthums Breslau im Mittelalter*. Breslau: Josef Max, 1854.
- Sułkowska-Kurasiowa, Irena, and Stanisław Kuraś, eds. *1342–1378*. Vol. 2 of *Bullarium Poloniae*. Romae: École Française de Rome, 1985.
- Swieżawski, Aleksander. *Przemysł – król Polski*. Warszawa: DiG, 2006.
- Szymański, Józef. "Czy kanoniczna elekcja biskupa w Polsce w pierwszej połowie XIII w. była wolna?" In *Kultura średniowieczna i staropolska*, edited by Danuta Gawinowa, 615–23. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1991.
- Theiner, Augustin, ed. *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*. Vol. 1. Romae: Typis Vaticanis, 1860.
- Tymieniecki, Kazimierz. "Jakub Świnka." In *Polski słownik biograficzny*, edited by Władysław Konopczyński, 10:347–49. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1990.
- Tymieniecki, Kazimierz. "Odnowienie dawnego Królestwa polskiego." *Kwartalnik Historyczny* 34 (1920): 30–87.
- Wattenbach, Wilhelm. "Necrologium des Stifts Heinrichau. 2. Necrologium des Stifts Kamenz." *Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertumskunde Schlesiens* 4 (1862): 278–337.
- Węclewski, Zygmunt, ed. "Kronika książąt polskich." In *Monumenta Poloniae Historica*, 3:423–578. Lwów: Akademia Umiejętności, 1878.
- Włodarski, Bronisław. *Polska i Czechy w drugiej połowie XIII i początkach XIV wieku (1250–1306)*. Lwów: Towarzystwo Naukowe, 1931.
- Wojciechowski, Zygmunt. "Ustrój polityczny Śląska." In *Od najdawniejszych czasów do roku 1400*. Vol. 1 of *Historia Śląska*, edited by Stanisław Kutrzeba, 563–804. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1933.
- Zaccagnini, Guido, ed. *Chartularium Studii Bononiensis*. Vol. 7. Bologna: Presso l'Istituto per la storia dell'Università di Bologna, 1923.
- Zaccagnini, Guido, ed. *Chartularium Studii Bononiensis*. Vol. 8. Bologna: Presso l'Istituto per la storia dell'Università di Bologna, 1927.
- Zaccagnini, Guido, ed. *Chartularium Studii Bononiensis*. Vol. 11. Bologna: Presso l'Istituto per la storia dell'Università di Bologna, 1937.

- Zachorowski, Stanisław. *Rozwój i ustroj kapituł polskich w wiekach średnich*. Kraków: Akademia Umiejętności, 1912.
- Zachorowski, Stanisław. "Wiek XIII i panowanie Władysława Łokietka." In *Do roku 1333*. Vol. 1 of *Dzieje Polski średniowiecznej*, edited by Jerzy Wyrozumski, 195–410. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”; „Platan”, 1995.
- Żerelik, Rościław. "Dokumenty i kancelaria Konrada II Garbatego, księcia żagańskiego." *Acta Universitatis Wratislaviensis: Historia* 69 (1989): 33–72.

MIECZYŚLAW KOGUT (KS. PROF. DR HAB.) – profesor nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła; wykładowca historii Kościoła w Polsce na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (PWT), gdzie prowadzi również ćwiczenia z historii Kościoła oraz seminarium naukowe; dyrektor Instytutu Historii Kościoła i Teologii Pastoralnej PWT; od 2004 r. członek Komisji Naukowej ds. Najnowszej Historii Archidiecezji Wrocławskiej (IPN). Do jego głównych zainteresowań naukowych należą dzieje duszpasterstwa parafialnego, życie religijne wiernych w archidiecezji wrocławskiej oraz dzieje Kościoła w średniowieczu. Jest autorem m.in. monografii *Duszpasterstwo parafialne w archiprezbiteracie Kąty Wrocławskie w latach 1738–1945* (Wrocław 2007).

Rafał Michaelis

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska

ks.rafał92@gmail.com

ORCID: 0009-0008-5251-1626

Ksiądz Aleksander Zienkiewicz jako rektor Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu. Lata 1953–1958

Rev. Aleksander Zienkiewicz as Rector of the Archdiocesan Higher
Seminary in Wrocław between the years 1953–1958

ABSTRACT: The Stalinist era was a particularly painful experience for the Church in Poland. Dozens of priests were murdered and hundreds were imprisoned, including Primate Stefan Wyszyński. The activities of the Church were restricted in all areas, and Catholics were deprived of their civil liberties. The situation was no different in the Apostolic Administration of Lower Silesia. Difficult times required an unconventional approach in dealing with state authorities and in managing church institutions. This article aims then to present the life and work of Rev. Aleksander Zienkiewicz as the second Rector of the Archdiocesan Higher Seminary in Wrocław between the years 1953–1958. The author used materials, collected between 2013 and 2016, from the archives of the Archdiocese of Wrocław, available studies, and previously unpublished memoirs of Zienkiewicz's seminary students. The article discusses the circumstances of Rev. Zienkiewicz's appointment to the office of rector, his relations with the governors of the Archdiocese of Wrocław (Rev. Kazimierz Lagosz and Bishop Bolesław Kominek), moderators and professors at the Higher Seminary in Wrocław, the organization of the activities of seminary students as well as their intellectual and spiritual formation. The last part presents issues related to physical work the seminary students had to undertake and its significance for their spiritual formation. The summary shows the influence of Rev. Aleksander Zienkiewicz on the activities of this Higher Seminary. This paper was intended to emphasize Rev. Zienkiewicz's role in the education of priests who became social activists, engaged not only in their pastoral ministry in the Archdiocese of Wrocław, but also in promoting social life in the parish. By highlighting the key role of Rev. Aleksander Zienkiewicz in the management of the Higher Seminary in Wrocław after World War II, the article offers a unique insight into this lesser-known part of the history of the Church in Lower Silesia.

KEY WORDS: Aleksander Zienkiewicz, Archdiocese of Wrocław, Higher Seminary in Wrocław, Kazimierz Lagosz, Bolesław Kominek, state authorities, rector, formation

ABSTRAKT: Czasy stalinowskie były szczególnie bolesnym doświadczeniem dla Kościoła w Polsce. Zamordowano kilkudziesięciu kapłanów, kilkuset uwięziono, włącznie z prymasem Wyszyńskim. Ograniczano działalność Kościoła na wszystkich płaszczyznach, pozbawiono katolików swobód obywatelskich. Nie inaczej było w Administracji Apostolskiej Dolnego Śląska. Trudne czasy wymagały nieszablonowego podejścia w kontaktach z władzami państwowymi oraz w zarządzaniu instytucjami kościelnymi. Celem artykułu jest ukazanie życia i działalności ks. Aleksandra Zienkiewicza jako drugiego rektora Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu w latach 1953–1958. Autor wykorzystał materiały zawarte w aktach Archiwum Archidiecezjalnego we Wrocławiu, dostępne opracowania oraz niepublikowane dotąd wspomnienia kleryków-wychowanków ks. Zienkiewicza, które zebrał w latach 2013–2016. W artykule omówione zostały okoliczności nominacji ks. Zienkiewicza na urząd rektora, jego relacje z rządcami archidiecezji wrocławskiej ks. Kazimierzem Lagoszem i bp. Bolesławem Kominkiem, moderatorami i profesorami wrocławskiego seminarium, kwestie organizacji zajęć alumnów i porządku ich formacji intelektualnej oraz duchowej. W ostatniej części przedstawiono zagadnienie pracy fizycznej alumnów i jej znaczenie dla ich formacji duchowej. W podsumowaniu ukazano wpływ ks. Zienkiewicza na działalność tej uczelni. W pracy zaakcentowano jego rolę w wychowaniu kapłanów-społeczników, którzy poza pracą duszpasterską w archidiecezji wrocławskiej animowali również życie społeczne skoncentrowane wokół parafii. Artykuł, ukazując kluczową rolę ks. Zienkiewicza w kierowaniu wrocławskim seminarium po II wojnie światowej, co dotąd nie doczekało się opracowania, pozwala lepiej poznać tę część historii dolnośląskiego Kościoła.

SŁOWA KLUCZOWE: Aleksander Zienkiewicz, archidiecezja wrocławska, seminarium duchowne we Wrocławiu, Kazimierz Lagosz, Bolesław Kominek, władze państwowe, rektor, formacja

Ksiądz Aleksander Zienkiewicz¹ zasłynął na niwie Kościoła wrocławskiego jako prężnie działający duszpasterz młodzieży akademickiej, duchowy

¹ Aleksander Zienkiewicz, ur. 12 VIII 1910 r. w Lembówce, w latach 1920–1926 uczył się w szkole podstawowej w Duniłowiczach, naukę kontynuował w Gimnazjum Biskupim w Drohiczyńcu, gdzie w 1931 r. zdał egzamin dojrzałości. W latach 1931–1938 studiował w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Pińskiej. Święcenia kapłańskie przyjął 3 IV 1938 roku. Jako kapłan pełnił funkcję asystenta Akcji Katolickiej, sekretarza bp. Kazimierza Bukraby. W 1939 r. został mianowany rektorem kościoła farnego w Nowogrodku i kapłanem sióstr nazaretanek, późniejszych męczennic. Pełnił funkcję dziekana i wikariusza generalnego północnej części diecezji pińskiej. W 1946 r. został wysiedlony do Gorzowa Wielkopolskiego, następnie do Sycowa. W sierpnia 1947 r. został przeniesiony do Wrocławia, gdzie pracował jako prefekt I Liceum i Liceum Pedagogicznego. W latach 1953–1958 był rektorem seminarium duchownego we Wrocławiu, a od 1958 r. – duszpasterzem akademickim i twórcą Centralnego Ośrodka Duszpasterstwa Akademickiego we Wrocławiu. Duszpasterstwem młodzieży zajmował się do 1994 roku. Zmarł 21 XI 1995 roku. Zob. Józef Mandziuk, *Słownik księży pisarzy archidiecezji wrocławskiej: 1945–1992* (Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, 1997), 380.

opiekun inteligencji wrocławskiej oraz twórca Centralnego Ośrodka Duszpasterstwa Akademickiego we Wrocławiu. Jako drugi powojenny rektor seminarium wywarł również znaczący wpływ na formację alumnów i kształt samej instytucji.

Powstało wiele publikacji i artykułów dotyczących zarówno biografii ks. Zienkiewicza, jak też jego dorobku duszpasterskiego i naukowego. Większość tych opracowań koncentruje się na działalności duszpasterskiej wśród młodzieży², nie dysponujemy jednak szerszym opracowaniem dotyczącym jego wkładu w istnienie i działalność seminarium duchownego we Wrocławiu. Celem niniejszego artykułu jest wypełnienie tej luki i odpowiedź na pytania: jakim był rektorem? Jak wyglądały jego relacje z władzami kościelnymi i państwowymi? Jaki był jego wkład w proces formacji alumnów?

Artykuł opiera się na dotychczasowych opracowaniach, materiałach Archiwum Archidiecezjalnego we Wrocławiu oraz Kronice Seminarium Duchownego we Wrocławiu. Wykorzystano także niepublikowane zapisy rozmów i ankiety dotyczące wspomnień o wrocławskim rektorze, jakie autor przeprowadził wśród jego wychowanków – ówczesnych kleryków. W niniejszej pracy posłużono się metodą historyczno-krytyczną. W pierwszej części przedstawiono kontekst kościelny i polityczny nominacji ks. Zienkiewicza na stanowisko rektora seminarium duchownego we Wrocławiu. W następnej zarysowano współpracę rektora z rządcami diecezji: ks. Kazimierzem Lagoszem i bp. Bolesławem Kominkiem. Kolejne dwa paragrafy poświęcono współpracy rektora z moderatorami i profesorami seminarium duchownego. Paragraf piąty dotyczy starań rektora o formację duchową i naukową alumnów, a ostatni – prac fizycznych wykonywanych przez alumnów seminarium.

Nominacja na rektora Wyższego Seminarium Duchownego w 1953 roku

Nominacja ks. A. Zienkiewicza na stanowisko rektora Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu zbiegła się z trudną dla Kościoła wrocławskiego sytuacją narzucenia przez władze państwowe wikariusza kapitulnego ks. Kazimierza Lagosza³. Rządca archidiecezji wrocławskiej powierzył

² Zob. Józef Swastek, *Sługa Boży ks. Aleksander Zienkiewicz „Wujek”: Patron wychowawców i młodzieży zagrożonej dyktaturą relatywizmu* (Kraków: Bratni Zew, 2013); publikacja przygotowana na rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego prezentuje całość życia i działalności Aleksandra Zienkiewicza.

³ Ks. Kazimierz Lagosz, ur. 29 II 1888 r. w Krośnie, święcenia kapłańskie przyjął 2 VII 1911 r. we Lwowie. Od maja 1945 r. był archiprezbiterem wrocławskim i proboszczem parafii

ks. Zienkiewiczowi funkcję pełniącego obowiązki rektora seminarium duchownego we Wrocławiu 18 XI 1953 roku⁴. Nominacja nie była jednak możliwa bez akceptacji Wojewódzkiej Rady Narodowej. Dopiero rok po desygnacji władze państwowe wydały zgodę na objęcie urzędu przełożonego seminarium duchownego przez ks. Zienkiewicza⁵.

Walory osobowe i doświadczenie w pracy z młodzieżą czyniły go odpowiednim kandydatem na to stanowisko. Jego praca w diecezji pińskiej, a po przesiedleniu w Sycowie i we Wrocławiu dała pozytywne rezultaty. Jako prefekt i katecheta w I Gimnazjum we Wrocławiu, I Liceum Ogólnokształcącym i Liceum Pedagogicznym we Wrocławiu oraz duszpasterz młodzieży i rektor niższego seminarium w Żaganiu dał się poznać jako kapłan świętobliwy i mądry⁶. Z relacji świadków wynika, iż ks. Lagosz oświadczył ks. Zienkiewiczowi, że sam nie cieszy się zaufaniem księży, dlatego rektor musi być bez zarzutu⁷. W piśmie nominacyjnym rządcą diecezji napisał:

Z radością i pełnym zadowoleniem stwierdzamy, że dotychczasowa praca Księdza na stanowisku prefekta w seminarium duchownym dała pozytywne rezultaty. Na wszystkich odcinkach życia alumnów dał się odczuć roztropnością i gorliwością kreowany wpływ Przewielebności Waszej, szczególnie zaś stosunek osobisty do alumnów był właściwy i nacechowany ojcowską życzliwością⁸.

15 lipca 1953 r. ks. Zienkiewicz w obecności ks. Nestora Szukalskiego⁹ i ks. Jarosława Chomickiego¹⁰ objął protokolarnie urząd rektora oraz zarząd nad całością

św. Bonifacego, a w latach 1951–1956 wikariuszem kapitulnym wrocławskim. Należał do ruchu „księży patriotów”. Zmarł 20 IX 1961 r. w Warszawie. Zob. Teczki personalne zmarłych kapłanów, Kazimierz Lagosz. b.p., Archiwum Archidiecezji Wrocławskiej (dalej: AAWr).

⁴ Swastek, *Sluga Boży ks. Aleksander Zienkiewicz*, 36.

⁵ Marian Biskup, „Ksiądz rektor Aleksander Zienkiewicz – wychowawca młodzieży duchownej,” in *Ksiądz Aleksander Zienkiewicz – sylwetka duchowa*, ed. Maria Lubieniecka and Jadwiga Wartalska (Kraków: Bratni Zew, 2006), 62.

⁶ Józef Puciłowski, „Jeszcze o Wujku,” *Nowe Życie* 6, no. 15 (1988), 10 i 14.

⁷ Ankieta IV, ksiądz Stanisław, ur. 1930 roku, relacja z dnia 23 października 2013 roku, archiwum autora.

⁸ Swastek, *Sluga Boży ks. Aleksander Zienkiewicz*, 36–37.

⁹ Ks. Nestor Szukalski, ur. 1884 r., kapłan diecezji lwowskiej, proboszcz parafii św. Stanisława i św. Doroty we Wrocławiu, wikariusz generalny archidiecezji wrocławskiej; zm. w 1954 roku. Zob. Teczki personalne zmarłych kapłanów, Nestor Szukalski. b.p., AAWr.

¹⁰ Ks. Jarosław Chomicki, w 1946 r. przybył na Dolny Śląsk do Jaworzyny Śląskiej, od 1962 r. był proboszczem parafii Bożego Ciała we Wrocławiu oraz radcą kurii wrocławskiej. Zob. Teczki personalne zmarłych kapłanów, Jarosław Chomicki. b.p., AAWr.

dóbr materialnych należących do seminarium duchownego we Wrocławiu¹¹. Był on drugim – po ks. Józefie Marcinowskim¹² – powojennym rektorem.

Ksiądz Zienkiewicz kierował seminarium w czasach bardzo trudnych dla Kościoła w Polsce, na co miało wpływ uwięzienie prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego oraz niektórych rządców, między innymi prawowitego rządcy wrocławskiego ks. Karola Milika¹³, likwidowanie placówek edukacyjnych prowadzonych przez zakony, zabór majątków kościelnych, stanowiących podstawę utrzymania parafii i innych instytucji, pokazowy proces kurii krakowskiej pod pretekstem współpracy z obcym wywiadem¹⁴. Z całą pewnością niełatwa była współpraca rektora z ks. Lagosem, którego postawy nie można jednoznacznie ocenić. Nominacja zbiegła się z zacięłą walką, którą komuniści podjęli przeciwko Kościołowi. Ich celem było totalne podporządkowanie instytucji kościelnych władzom państwowym i ograniczenie jej wpływu na społeczeństwo. Te działania pociągnęły za sobą negatywne reperkusje. Stan personalny duchowieństwa diecezjalnego zmniejszył się o ponad dwa tysiące, uwięziono siedmiu biskupów, a dzieła charytatywne zupełnie zlikwidowano¹⁵. Ponadto rozbijano Kościół od środka, tworząc grupy kapłanów zrzeszających się w formalnych instytucjach, np. Związku Bojowników o Wolność i Demokrację. Księża ci wywodzili się ze środowisk skonfliktowanych z episkopatem, zwłaszcza z grona dawnych kapłanów Wojska Polskiego¹⁶. Istotnym akcentem fali ataków był zorganizowany w grudniu 1951 r. we Wrocławiu zjazd działaczy katolickich, w którym wzięło udział ponad 1,5 tysiąca księży tzw. „patriotów”¹⁷. Czas, w którym ks. Zienkiewicz obejmował urząd rektora wrocławskiego seminarium, charakteryzowało

¹¹ Stanisław Turkowski, „Ksiądz Aleksander Zienkiewicz – wychowawca młodzieży – w mojej pamięci,” in *Ksiądz Aleksander Zienkiewicz, kapłan i wychowawca: Symposium w pięćdziesiątą rocznicę śmierci, Wrocław 18–19 listopada 2000 r.* Ed. Maria Chomik, Maria Lubieniecka, and Jadwiga Wartalska (Kraków: Bratni Zew, 2001), 47.

¹² Ks. Józef Marcinowski, ur. 1897 r. na Wileńszczyźnie, w 1946 r. przybył do Wrocławia, gdzie został rektorem seminarium duchownego, proboszczem w Niemczy, wikariuszem generalnym i prepozytem kapituły; zm. w 1980 roku. Zob. Teczki personalne zmarłych kapłanów, Józef Marcinowski. b.p., AAWr.

¹³ Antoni Dudek and Ryszard Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)* (Kraków: Znak, 2003), 66.

¹⁴ Ryszard Terlecki, „Wielki wygnaniec. Metropolita krakowski ksiądz arcybiskup Eugeniusz Baziak,” in *Kościół w godzinie próby 1945–1989: Nieznane dokumenty i świadectwa*, ed. Tomasz Balon-Mroczyński and Jarosław Szarek (Kraków, 2006), 34.

¹⁵ Zygmunt Zieliński, *Kościół w Polsce 1944–2002* (Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2003), 62.

¹⁶ Andrzej Nowak, *Czas walki z Bogiem*, ed. Leszek Sosnowski, *Kościół na Straży Polskiej Wolności* 4 (Kraków: Biały Kruk, 2011), 106.

¹⁷ Dudek and Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce*, 68.

ogólny osłabienie ducha wśród kleru, o czym wspominał prymas Wyszyński w swoich zapiskach. Fala propagandy, ataki, procesy pokazowe tworzyły klimat, w którym działania duchownych nie przynosiły zamierzonego skutku¹⁸.

Kadencja ks. Zienkiewicza na stanowisku rektora to również czas stałej inwigilacji przez Urząd Bezpieczeństwa. Na skomplikowaną ówczesną sytuację wskazuje również treść pisma z 24 I 1956 r. skierowanego do rektora, a podpisanego przez wikariusza kapitulnego¹⁹:

Ponownie, tym razem już pisemnie, zakazujemy księdzu Rektorowi głoszenia kazań i przemówień w kościołach i kaplicach bez naszego specjalnego zezwolenia. Czynimy to dla dobra księdza Rektora i dla seminarium, którego Przewielebność Wasza jest kierownikiem, a które, wobec licznych potrzeb i spraw, musiałyby nieobecność Rektora dotkliwie odczuć²⁰.

Służby państwowe kontrolowały wówczas treść wykładów, pomieszczenia seminaryjne, prowadziły przesłuchania kleryków²¹. Stała obecność rektora w seminarium była zatem konieczna. Należy podkreślić fakt, że kazania ks. Zienkiewicza były nie do przyjęcia z punktu widzenia władz państwowych, ponieważ akcentowały prawo do wolności, umiłowanie ojczyzny o chrześcijańskich korzeniach oraz nasycone były antropologią chrześcijańską, co nie było zgodne z propagowanym wówczas materialistycznym światopoglądem. Być może powyższa decyzja ks. Lagosza miała uchronić rektora od aresztowania lub internowania. Wydarzenia, które miały miejsce w tamtych latach są dzisiaj trudne do jednoznacznej oceny.

Współpraca księdza Aleksandra Zienkiewicza z rządcami archidiecezji wrocławskiej

Lata 1951–1956 to dla Kościoła wrocławskiego czas rządów ks. K. Lagosza. Wokół jego osoby i działań, które podejmował we Wrocławiu, narosło wiele niedomówień²². Po usunięciu z urzędu administratora apostolskiego we Wrocławiu

¹⁸ Jan Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)* (Warszawa: Neriton, 2003), 129.

¹⁹ Biskup, "Ksiądz rektor Aleksander Zienkiewicz," 62.

²⁰ Biskup, 62.

²¹ Ankietę III, ksiądz Witold, ur. 1927 roku, relacja z dnia 18 października 2013 roku, archiwum autora.

²² Stefan Wójcik, *Katechizacja w warunkach systemu totalitarnego: Na przykładzie Administracji Apostolskiej Dolnego Śląska w latach 1945–1961*, Prace Historyczne. Instytut Historyczny

ks. Karola Milika władze zmusiły kapitułę katedralną, reprezentowaną w tym czasie przez ks. Franciszka Niedźbałę, do wyboru na wikariusza kapitulnego ks. Lagosza, archiprezbitera i proboszcza parafii św. Bonifacego we Wrocławiu²³.

Wybór ks. Lagosza na tak ważny urząd wywołał falę sprzeciwu i krytyki. Interweniowano nawet u prymasa Polski, aby nie zatwierdził wyboru rządcy diecezji we Wrocławiu²⁴.

Ocena rządów nad ordynariatem wrocławskim przez inf. Lagosza nie jest łatwa. W swoich działaniach wydawał się z jednej strony sprzyjać władzom komunistycznym, z drugiej zaś – być stróżem Kościoła na Dolnym Śląsku. Z całą pewnością prowadził politykę przeciwną episkopatowi polskiemu. Prymas Wyszyński, oceniając ks. Lagosza jako człowieka psychicznie wyczerpanego, który swoje ambicje usprawiedliwiał dobrem diecezji wrocławskiej²⁵, na mocy nadzwyczajnych uprawnień postanowił reaktywować kapitułę wrocławską, która miała „ograniczać” szkodliwą dla diecezji działalność ordynariusza²⁶. Rządy ks. Lagosza wpłynęły również negatywnie na prawidłowe funkcjonowanie seminarium. Zwolniono wówczas wybitnych i świętobliwych profesorów, niewygodnych dla władz, m.in. ks. Wincentego Urbana²⁷. Rektor Zienkiewicz wykazał się lojalnością wobec ks. Lagosza i nie ujawniał swojego zdania na temat ówczesnej sytuacji politycznej Kościoła. Oddał się rzetelnej pracy, bez względu na okoliczności²⁸. Wikariusz kapitulny widział w ks. Zienkiewiczu utalentowanego wychowawcę, pełnego autentycznej świętości i pokory, który

Uniwersytetu Wrocławskiego 15 (Wrocław: Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995), 38.

²³ Józef Pater, *Z dziejów wrocławskiego Kościoła* (Wrocław: Muzeum Archidiecezjalne, 1997), 97.

²⁴ Pater, 39.

²⁵ Dominik Zamiatała, „Relacje prymasa Stefana Wyszyńskiego z ordynariuszami wrocławskimi w latach 1949–1974,” in *Prymas Stefan Wyszyński i episkopat Polski*, ed. Rafał Łatka and Dominik Zamiatała, *Biskupi w Realiach Komunistycznej Władzy* (Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu, 2023), 132.

²⁶ Grzegorz Sokołowski, „Sprawa mianowania ks. Wincentego Urbana biskupem pomocniczym dla Wrocławia,” in *Biskupi w rzeczywistości politycznej Polski ‘Ludowej’*, ed. Rafał Łatka, vol. 2 (Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej, 2020), 370.

²⁷ Bp Wincenty Urban, ur. 13 II 1911 r. w Grodzisku Dolnym, kapłan archidiecezji lwowskiej, następnie wrocławskiej, profesor historii Kościoła i patrologii w seminarium duchownym we Wrocławiu, dyrektor Archiwum Archidiecezjalnego we Wrocławiu, biskup pomocniczy wrocławski, wychowawca alumnów; zm. 13 XII 1983 r. we Wrocławiu. Zob. Teczki personalne zmarłych kapłanów, Wincenty Urban. b.p., AAWr.

²⁸ Józef Swastek, „Życie i duchowość księdza prałata Aleksandra Zienkiewicza na tle historii archidiecezji wrocławskiej,” in *Ksiądz Aleksander Zienkiewicz, kapłan i wychowawca: Symposium w piątą rocznicę śmierci, Wrocław 18–19 listopada 2000 r.* Ed. Maria Chomik, Maria Lubieniecka, and Jadwiga Wartalska (Kraków: Bratni Zew, 2001), 26.

imponował studentom wiedzą teologiczną, a także wyrobionym poczuciem taktu²⁹. Z drugiej strony nie szczędził mu upokorzeń³⁰. Paradoksalnie w odbiorze kleryków ks. Zienkiewicz w tych momentach był najlepszym wychowawcą, który uczył pokory i miłości do Kościoła³¹. Był człowiekiem zdolnym do ponoszenia ofiar, a swoją pracę na stanowisku rektora traktował jako krzyż, który został mu dany w celu uświęcenia³². Ksiądz Stanisław – ówczesny alumn – wspomina:

Ks. Zienkiewicz był dobrym politykiem. Potrafił zarządzać seminarium w taki sposób, aby władze państwowe lub ks. Lagosz nie mogły zgłaszać żadnych zastrzeżeń. Dla rektora wiązało się to z cierpieniem, ponieważ musiał znosić upokorzenia ze strony wikariusza kapitulnego. Zienkiewicz znosił to cierpliwie, z pokorą, by ratować seminarium. Gdyby się sprzeciwił, to ks. Lagosz – w przypiętych emocjach – zwolniłby go z funkcji rektora, a Służba Bezpieczeństwa weszłaby do seminarium na dobre³³.

Z relacji świadków wynika, iż Zienkiewicz niejednokrotnie znosił wybuchy złości i oznaki niezadowolenia ze strony ks. Lagosza. Jak wspomina ks. Witold, jeden z wychowanków:

Ks. Zienkiewicz musiał być posłuszny. Ks. Lagosz był niezwykle despotyczny. Nieraz organizowano nam różne konferencje w auli, na których współpracownicy wikariusza kapitulnego poruszali tematy z życia diecezji, ingerując w obowiązki rektora. Musiało być tak jak powiedział Lagosz³⁴. Ks. Zienkiewicz był pokorny, wręcz uległy. Potrafił dyplomatyzować, żeby Wikariusza Kapitulnego zadowolić. Ks. Zienkiewiczowi zależało, na tym by seminarium utrzymać bez większych szkód³⁵.

Zienkiewicz w ocenie swoich wychowanków-kleryków był człowiekiem odpowiedzialnym na owe czasy i osobą niezwykle inteligentną:

²⁹ Benedykt Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz jako rządcą archidiecezji wrocławskiej w latach 1951–1956*, vol. 1 (Wrocław: Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego, 2000), 215.

³⁰ Ankieta VI, ksiądz Jan, ur. 1932 roku, relacja z dnia 20 października 2013 roku, archiwum autora.

³¹ Ankieta IV, ksiądz Stanisław.

³² Ankieta II, ksiądz Adam, ur. 1931 roku, relacja z dnia 17 listopada 2013 roku, archiwum autora.

³³ Ankieta IV, ksiądz Stanisław.

³⁴ Ankieta I, ksiądz Stefan, ur. 1924 roku, relacja z dnia 17 października 2013 roku, archiwum autora.

³⁵ Ankieta III, ksiądz Witold.

*Nigdy nie dawał pretekstu komunistom, nie drażnił władzy, wiedział, jakie stosunki łączą ks. Lagosza z władzą świecką, dlatego nie wychylał się. Dyplomatycznie, między wierszami, dał nam do zrozumienia, że taka jest konieczność, wymuszona przez sytuację w diecezji*³⁶.

Funkcjonowanie seminarium utrudniał także fakt inwigilowania wykładów przez funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa oraz konieczność przyjmowania do seminarium kleryków, którzy za współpracę z władzami państwowymi zostali usunięci z innych seminariów, czego ks. Zienkiewicz miał świadomość. Ci klerycy zgłaszali się najpierw do inf. Lagosza, który wykorzystując swoją pozycję i władzę, nakazywał ich przyjęcie. Zadaniem kandydatów-agentów było namawianie alumnów do wystąpienia z seminarium i kompromitacja środowiska seminaryjnego³⁷. Wobec powyższych działań rektor był bezsilny, pozostawała tylko perswazja i namowy, aby kandydat sam opuścił seminarium. Niestety w takich sytuacjach trudno uniknąć błędu. Niekiedy w swojej ocenie ks. Zienkiewicz popełniał błąd, podejrzewając współpracę z Urzędem Bezpieczeństwa lub o nieszczere intencje kleryków, którzy mieli problemy ze zdrowiem lub edukacją³⁸. Nawet w takich przypadkach dał się jednak poznać jako człowiek, który potrafi przyznać się do pomyłki i przeprosić³⁹.

Ponadto Zienkiewicz musiał godzić się na usuwanie z seminarium profesorów, którzy nie podzielali polityki ks. Lagosza⁴⁰. Rządca diecezji wizytował każdego roku seminarium oraz wygłaszał do kleryków okolicznościowe konferencje. Zachęcał w nich do pracowitości, gospodarności oraz wzywał do patriotyzmu. Podkreślał, że klerycy, którzy nie pracują fizycznie, będą usuwani z seminarium⁴¹. W relacji z ks. Lagoszem rektor Zienkiewicz potrafił tak kierować seminarium, by nie budzić zastrzeżeń władz państwowych i jednocześnie zapewnić dostateczny poziom formacji alumnów, zgodny z wymogami Kościoła. Potwierdza to notatka znajdująca się w dokumentach aparatu bezpieczeństwa: „Ściśle wykonuje wszelkie dyrektywy Ordynariusza diecezji wrocławskiej ks. Lagosza. Seminarium wrocławskie obecnie nie jest traktowane jako wyższa uczelnia,

³⁶ Ankieta VI, ksiądz Jan.

³⁷ Henryk Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944–1990: W świetle dokumentów MSW*, Kulisy Wywiadu i Kontrwywiadu (Warszawa: Dom Wydawniczy Bellona, 2000), 123.

³⁸ Ankieta VII, ksiądz Stanisław, ur. 1926 roku, relacja z dnia 12 lutego 2016 roku, archiwum autora.

³⁹ Ankieta I, ksiądz Stefan.

⁴⁰ Ankieta II, ksiądz Adam.

⁴¹ Ankieta IV, ksiądz Stanisław.

a jako szkoła zawodowa, w której przyzwyczajają się kleryków do pracy zawodowej w należytej postawie obywatelskiej”⁴².

Taki klimat współpracy wymogła sytuacja polityczna i ekonomiczna Kościoła na Śląsku. Ksiądz Zienkiewicz pozostawał wierny Kościołowi w trudnych czasach, zaś ks. Lagosz, wykorzystując sytuację, próbował realizować osobiste ambicje, traktując troskę o funkcjonowanie Kościoła wrocławskiego i jego instytucji jako sprawę drugorzędną. Tylko dzięki wychowawczej intuicji oraz zmysłowi dyplomatycznemu w kontaktach z ks. Lagoszem rektor mógł przygotować kleryków do podjęcia trudnych zadań w Polsce poddanej totalitarnej władzy⁴³.

Pozytywne zmiany przyniósł 1 XII 1956 r., gdy prawowity rządca archidiecezji wrocławskiej bp Bolesław Kominek⁴⁴, objął swój urząd. Został mianowany ordynariuszem wrocławskim jeszcze 28 IV 1951 r.⁴⁵, a sakrę biskupią otrzymał potajemnie w Przemyślu. Jednak zmiany na tym stanowisku nie były możliwe bez akceptacji ze strony władz komunistycznych. Po objęciu rządów we Wrocławiu bp Kominek dokonał gruntownych reform personalnych.

Wraz ze zmianą sytuacji politycznej w kraju rysowała się przed ks. Zienkiewiczem możliwość innej posługi wśród młodzieży akademickiej i inteligencji wrocławskiej⁴⁶. Już kilka miesięcy po objęciu urzędu rektora konspiracyjnie zajmował się młodzieżą akademicką, tworząc struktury duszpasterstwa akademickiego „Idziaki”. Teraz kończył się okres konspiracji i ks. Zienkiewicz mógł bez przeszkód realizować się w pracy akademickiej⁴⁷. Jednak ze względu na te reformy bp. Kominka została odłożona o rok w czasie podjęta przez ks. Zienkiewicza decyzja o ustąpieniu z urzędu rektora. Pozostając na tym stanowisku, wspierał działania nowego ordynariusza jeszcze przez ponad rok⁴⁸. Wprowadzane

⁴² Stanisław A. Bogaczewicz, „Osoba i działalność księdza Aleksandra Zienkiewicza w świetle dokumentów aparatu bezpieczeństwa,” in *Sługa Boży ks. Aleksander Zienkiewicz – wrocławski kandydat na ołtarze*, ed. Waldemar Irek, Jadwiga Wartalska, and Grzegorz Sokołowski, Sympozja i Sesje Naukowe. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu 25 (Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, 2013), 66–67.

⁴³ Turkowski, „Ksiądz Aleksander Zienkiewicz,” 26.

⁴⁴ Bp Bolesław Kominek, ur. 23 XII 1903 r. w Radlinie, administrator apostolski na Śląsku, biskup i kardynał wrocławski, uczestnik Soboru Watykańskiego II, autor listu biskupów polskich do niemieckich; zm. 10 III 1974 r. we Wrocławiu. Zob. Katalog IA28a/Bolesław Kominek/1258, AAWr.

⁴⁵ Bogaczewicz, „Osoba i działalność księdza Aleksandra Zienkiewicza,” 71.

⁴⁶ Józef Mandziuk, „Zienkiewicz Aleksander,” in *Słowniku polskich teologów katolickich*, ed. Józef Mandziuk, vol. 9 (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2006), 750.

⁴⁷ Mandziuk, 72–73.

⁴⁸ Mandziuk, 73–74.

reformy objęły reorganizację zajęć kleryków, by większy akcent kłaść na naukę i modlitwę niż na pracę fizyczną. Została także zniesiona kontrola prywatnej korespondencji kleryków⁴⁹. Ostatecznie 17 VI 1958 r. ks. Zienkiewicz (na własną prośbę) został przez bp. Kominka zwolniony z funkcji rektora, co pozwoliło mu na większe zaangażowanie w pracę z młodzieżą.

Współpracownicy księdza rektora Aleksandra Zienkiewicza. Moderatorzy Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu

Formacja duchowieństwa należy do istotnych zadań Kościoła. Jest ona warunkowana zarówno kontekstem kulturowym, jak i społeczno-gospodarczym danego kraju⁵⁰. W pełnieniu funkcji rektora seminarium duchownego w czasach stalinizmu ks. Zienkiewicz cieszył się wsparciem kapłanów, których sylwetki zostaną zarysowane poniżej.

Ojcowie duchowni

Funkcje ojców duchownych seminarium we Wrocławiu w latach 1953–1958 pełniło kolejno dwóch świątobliwych kapłanów: ks. mgr Franciszek Sąddek SJ oraz ks. Józef Pazdur. Ojcowie duchowni nie pełnili żadnych innych obowiązków w seminarium, nie głosowali podczas rad pedagogicznych i nie zajmowali stanowiska w sprawie dopuszczenia kandydata do święceń wyższych lub niższych⁵¹.

Ksiądz Sąddek obowiązki ojca duchownego w seminarium wrocławskim pełnił od 29 XII 1947 r. do 30 IV 1957 roku. Na to stanowisko został mianowany decyzją ks. Karola Milika, ówczesnego rządcy diecezji wrocławskiej⁵². We

⁴⁹ Jan Krucina, "Formacja teologiczna alumnów," in *50 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu*, ed. Ignacy Dec and Krystyn Matwijowski (Wrocław: Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego; Wrocławskie Towarzystwo Miłośników Historii, 1997), 54.

⁵⁰ Józef Swastek, "Wznowienie działalności Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu," in *50 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu*, ed. Ignacy Dec and Krystyn Matwijowski (Wrocław: Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego; Wrocławskie Towarzystwo Miłośników Historii, 1997), 15.

⁵¹ Józef Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku: Czasy najnowsze* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2013), 325.

⁵² Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz*, 216.

wspomnieniach pośmiertnych następująco scharakteryzowano jego postawę: „Trzeba obiektywnie stwierdzić, że nie tylko nigdy nie zawiódł pokładanych w nim nadziei, ale ze wszystkich swych obowiązków i zadań wywiązywał się znakomicie i po mistrzowsku, przynosząc chlubę swemu zakonowi, a archidiecezji wrocławskiej oddając nieocenioną i niewymierną przysługę”⁵³.

Do jego zadań należało głoszenie konferencji ascetycznych, prowadzenie comiesięcznych dni skupienia, codzienna posługa w konfesjonale, prowadzenie skrutiniów z klerykami⁵⁴. Warto zaznaczyć, że ks. Sąsiadek rozmowy formacyjne przeprowadzał bardzo skrupulatnie. Pytał o postępy w życiu duchowym i wytyczał kierunki rozwoju. Z każdym klerykiem spotykał się raz w miesiącu na osobistej rozmowie⁵⁵. Pełnił również funkcję wykładowcy teologii ascetycznej i mistycznej. Był pilnym obserwatorem życia seminaryjnego. Bez skrupowania potrafił wskazać niedoskonałości w pracy przełożonych. Po wprowadzeniu do seminarium obowiązkowej pracy fizycznej wstawiał się za klerykami, którzy na skutek przemęczenia odnosili poważne braki w życiu duchowym i naukowym. Cieszył się wielkim autorytetem wśród kleryków i przełożonych⁵⁶. Świadczy o tym fakt przekazania mu przez kleryków memoriału skierowanego do ks. Lagosza z prośbą o złagodzenie warunków w seminarium. Klerycy mogliby narazić się na konsekwencje, gdyby sami zanieśli ów memoriał do kurii, w związku z tym prosili o jego przekazanie człowiekowi, któremu ufali najbardziej⁵⁷. Ksiądz Sąsiadek formował swoich podopiecznych w duchu miłości do Matki Bożej, a za wzór ich kapłańskiego posługiwania stawiał Najświętsze Serce Jezusa. Można go określić mianem wielkiego wychowawcy pierwszego pokolenia dolnośląskich kapłanów, którzy wspomagali księży przybyłych często ze swoimi parafianami z Kresów Wschodnich⁵⁸.

Ksiądz Józef Pazdur od 1955 r. pełnił funkcję ojca duchownego pomocniczego seminarium duchownego, a głównego ojca duchownego od 1957 r. do 1985 r., czyli do swojej konsekracji biskupiej, z przerwą na pracę duszpasterską w parafii św. Józefa w Świdnicy i Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Chojnowie⁵⁹. Przez trzy lata był bliskim współpracownikiem ks. Zienkiewicza.

⁵³ Józef Swastek, „Ś.p. ksiądz mgr Franciszek Sąsiadek TJ,” *Wrocławskie Wiadomości Kościelne* 32, nos. 9–10 (1977), 252.

⁵⁴ Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, 325.

⁵⁵ Ankieta IV, ksiądz Stanisław.

⁵⁶ Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz*, 216.

⁵⁷ Staniszewski, 217–18.

⁵⁸ Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, 325.

⁵⁹ Ignacy Dec, „Formacja duchowa alumnów we Wrocławiu po II wojnie światowej,” in *Unxit et misit: Księga jubileuszowa ku czci Księdza Biskupa Józefa Pazdura*, ed. Ignacy Dec (Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2000), 216.

Wcześniej pełnił funkcję zarządcy folwarku w Trestnie i tam służył kapłańską posługą klerykom. Jako duchowy opiekun alumnów cieszył się autorytetem i miłością, co można wnioskować z zachowanych świadectw:

Wśród kleryków ojciec Józef bardzo szybko zyskał należny mu autorytet i szacunek. Stał się dla nas prawdziwym Ojcem Duchownym. Szliśmy do niego ze wszystkimi naszymi problemami, smutkami, ale też radościami. Był naszym spowiednikiem i powiernikiem, doradcą. Był tym, który doskonale nas rozumiał, tym który potrafił uspokoić wzburzone, młode serce. W tamtych czasach była to osoba bardzo potrzebna⁶⁰.

Ksiądz Pazdur miał bardzo przystępne sposoby formowania kleryków, np. codziennie na korytarzu wywieszał kartkę z sentencją, która miała towarzyszyć klerykom przez cały dzień, stawała się również motywem przewodnim do pracy nad sobą w danym dniu⁶¹. Był surowy dla siebie, lecz dla innych łagodny⁶². Dbał o piękno sprawowanej liturgii i nabożeństw. W 1984 r. został zamianowany biskupem pomocniczym wrocławskim. Sakra miała miejsce 12 stycznia 1985 r. w archikatedrze wrocławskiej. Podczas ceremonii asystował m.in. ks. Zienkiewicz⁶³.

Prefekci

Zadaniem prefekta jest wspieranie rektora oraz bezpośrednie towarzyszenie kandydatom do kapłaństwa. Prefekci mieli bliski kontakt z klerykami. Zabiegali o przestrzeganie regulaminu dnia seminaryjnego, odpowiadali za pracę fizyczną alumnów i motywowali do intensywnej nauki⁶⁴. W latach 1953–1958 urząd prefekta pełniło pięciu kapłanów, współpracowników ks. Zienkiewicza:

- Stanisław Turkowski, urodzony 6 X 1919 r. w rodzinie inteligenckiej⁶⁵. Po przyjeździe na Dolny Śląsk oddał się pracy katechetycznej wśród dzieci

⁶⁰ Ryszard Mroziuk, "Ojciec Józef Pazdur," in *Unxit et misit: Księga jubileuszowa ku czci Księdza Biskupa Józefa Pazdura*, ed. Ignacy Dec (Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2000), 105.

⁶¹ Mroziuk, 105–6.

⁶² Mroziuk, 33.

⁶³ Mroziuk, 45–46.

⁶⁴ Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, 325.

⁶⁵ Stefan Wójcik, *Ks. infułat dr Stanisław Turkowski: Lwowski duszpasterz na Dolnym Śląsku* (Wrocław: Stefan Wójcik, 1999), 21.

i młodzieży⁶⁶. Zastąpił również jako utalentowany kaznodzieja, szczególnie ceniono jego konferencje dla rodziców poświęcone wychowaniu. Funkcję prefekta pełnił w latach 1952–1954⁶⁷.

- Bronisław Maślanka, wyświęcony w Tarnowie w 1942 r., we Wrocławiu pracował od 1951 roku⁶⁸. Urząd prefekta pełnił w latach 1953–1955⁶⁹. Następnie pracował jako notariusz Sądu Biskupiego. W latach 1956–1958 pełnił też obowiązki wicerektora Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu.
- Czesław Marusak, urodzony w 1924 r. w Dąbrowie Tarnowskiej⁷⁰, święcenia kapłańskie przyjął w 1951 roku. Był kapelanem ks. Lagosza⁷¹. Funkcję prefekta pełnił w latach 1953–1955. Był bardzo zaangażowany w formację ludzką alumnów; organizował dla nich wycieczki i zawody sportowe. Jako wychowawca często pomagał im w pracy naukowej⁷².
- Michał Kruczek, urodzony w 1914 r., święcenia przyjął we Wrocławiu w 1955 roku⁷³. Prefektem został mianowany na prośbę ks. Zienkiewicza. Był nie tylko jego współpracownikiem, lecz również wychowankiem. Obowiązki prefekta pełnił w latach 1956–1958⁷⁴.
- Józef Listopad, wyświęcony we Lwowie w 1940 r., obowiązki prefekta pełnił w latach 1957–1958⁷⁵.

Prokuratorzy

Ksiądz Zienkiewicz kierował seminarium w bardzo trudnym okresie ekonomicznym, czemu towarzyszył nie tylko brak podręczników i papieru koniecznych do studiów. Sprawami gospodarczymi związanymi z funkcjonowaniem seminarium zajmowali się kapłani zwani prokuratorami⁷⁶. Ich praca była trudna, pracochłonna i czasochłonna. Musieli czuwać nad zaopatrzeniem seminarium w artykuły spożywcze, które wówczas trudno było zdobyć, oraz troszczyć się o sprawy

⁶⁶ Mandziuk, *Słownik księży pisarzy archidiecezji wrocławskiej*, 323–24.

⁶⁷ Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz*, 219.

⁶⁸ Wincenty Urban, "30-lecie Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu (1947–1977)," *Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne* 15 (1983), 228.

⁶⁹ Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz*, 219.

⁷⁰ Mandziuk, *Słownik księży pisarzy archidiecezji wrocławskiej*, 220.

⁷¹ Urban, "30-lecie Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu," 229.

⁷² Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz*, 220.

⁷³ Urban, "30-lecie Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu," 230.

⁷⁴ Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz*, 219.

⁷⁵ Staniszewski, 219.

⁷⁶ Staniszewski, 220.

finansowe, a trzeba zaznaczyć, że w tamtym czasie instytucje kościelne, w tym seminaria, były obłożone bardzo wysokimi podatkami⁷⁷. Funkcję prokuratora pełniło kolejno trzech kapłanów: Stanisław Turkowski – od września 1953 r. do grudnia 1954 r.; Zygmunt Wołochowicz – od grudnia 1954 r. do września 1955 r.; Władysław Rączka – w latach 1955–1958⁷⁸.

Rektor musiał z jednej strony troszczyć się o właściwą formację kleryków, z drugiej zaś – tworzyć z moderatorami jedną linię działania zarówno w stosunku do władz państwowych, jak i rządcy diecezji, o którego postawie już mówiono. Ks. Zienkiewicz w tym okresie potrafił stworzyć atmosferę sprzyjającą dojrzewaniu powołań; świadczą o tym świadectwa ówczesnych kleryków: *Był bardzo życzliwy dla nas kleryków, ugrzeczniony, miał wielką kulturę osobistą. Bronił nas przed nowymi zarządzeniami ks. Lagosza. Starał się, byśmy mieli czas i na naukę, i na chwilę odpoczynku*⁷⁹. W opinii kleryków rektor zapisał się jako niespotyeczny, ugodowy, uprzejmy w stosunku do swoich współpracowników, potrafiący przyznać się do błędu, ufający ojcom duchownym i prefektom⁸⁰.

Profesorowie Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu

Ksiądz Zienkiewicz, będąc rektorem seminarium, pełnił jednocześnie funkcję wykładowcy. Gruntowne wykształcenie, które zdobył na Uniwersytecie Wrocławskim, i szeroka znajomość literatury oraz kultury polskiej – wyniesione zapewne z Nowogródka – umożliwiały mu prowadzenie pracy naukowej⁸¹. W seminarium wykładał katechizm⁸², zagadnienia wychowawcze⁸³, podstawy języka polskiego, kulturę osobistą, a także literaturę polską⁸⁴.

Rektorowi Zienkiewiczowi, jak i jego poprzednikowi ks. J. Marcinowskiemu, zależało na zorganizowaniu jak najlepszej kadry naukowej w celu wszechstronnego wykształcenia kleryków.

⁷⁷ Rafał Łatka and Józef Marecki, *Kościół katolicki w Polsce rządzonej przez komunistów* (Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, 2017), 41.

⁷⁸ Staniszewski, 220.

⁷⁹ Ankieta III, ksiądz Witold.

⁸⁰ Ankieta I, ksiądz Stefan.

⁸¹ Swastek, *Sługa Boży ks. Aleksander Zienkiewicz*, 37.

⁸² Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz*, 223.

⁸³ Staniszewski, 224.

⁸⁴ Ankieta IV, ksiądz Stanisław.

Biorąc pod uwagę nazwiska i dorobek naukowy profesorów wrocławskiego seminarium w latach 1953–1958, można powiedzieć, że poziom kształcenia należał do najwyższych w Polsce. Grono profesorów tworzyli: ks. dr Henryk Grządziel, późniejszy biskup-sufragan opolski (dogmatyka)⁸⁵; ks. dr Stanisław Mierzwa (dogmatyka)⁸⁶; ks. Józef Pujdak (dogmatyka), ks. dr Józef Marcinowski, pierwszy powojenny rektor seminarium wrocławskiego⁸⁷ (teologia porównawcza⁸⁸); mgr inż. Jerzy Sienkiewicz (agronomia)⁸⁹; ks. dr Ewaryst Dębicki (prawo kanoniczne)⁹⁰; prof. Tadeusz Sinicki (prawo kanoniczne)⁹¹; ks. prof. Michał Wyżyński (prawo kanoniczne)⁹²; ks. dr Franciszek Ilków-Gołąb (teologia moralna, język łaciński)⁹³; ks. mgr Leon Jezierski (teologia moralna, homiletyka, fonetyka, liturgika i ceremonia)⁹⁴; ks. dr Wincenty Urban (historia Kościoła, patrologia i historia sztuki)⁹⁵; dr Włodzimierz Lenkiewicz (historia sztuki)⁹⁶; ks. dr Józef Wojtukiewicz (katechetyka, pedagogika, ćwiczenia z katechetyki)⁹⁷; ks. Bronisław Maślanka (katechetyka)⁹⁸; ks. dr Wiesław Gawlik (metodologia, historia filozofii, kosmologia)⁹⁹; ks. Stanisław Zdanowicz (liturgika i rubrycystyka)¹⁰⁰; ks. Czesław Marusak (patrologia)¹⁰¹; ks. mgr Franciszek Sąsiadek (ascetyka, język łaciński)¹⁰²; ks. Eugeniusz Tomaszewski (apologetyka)¹⁰³; ks. dr Sylwester Baksik (Nowy Testament)¹⁰⁴; ks. dr Mikołaj Witkowski (Nowy Testament, archeologia

⁸⁵ Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, 326.

⁸⁶ Mandziuk, *Słownik księży pisarzy archidiecezji wrocławskiej*, 223–24.

⁸⁷ Józef Marcinowski, "Seminarium wrocławskie w pierwszych latach powojennych" (Wrocław, 1972), 50.

⁸⁸ Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz*, 224.

⁸⁹ Staniszewski, 224.

⁹⁰ Staniszewski, 224.

⁹¹ Staniszewski, 224.

⁹² Mandziuk, *Słownik księży pisarzy archidiecezji wrocławskiej*, 374–75.

⁹³ Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, 328.

⁹⁴ Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz*, 222–23.

⁹⁵ Mariusz Leszczyński, *Księża diecezjalni ekspatrianci archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego: Słownik biograficzny*, Centralny Projekt Badawczy IPN Władze Komunistyczne Wobec Kościołów i Związków Wyznaniowych w Polsce 1944–1989 (Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej, 2020), 843.

⁹⁶ Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, 223.

⁹⁷ Mandziuk, 329.

⁹⁸ Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz*, 223.

⁹⁹ Staniszewski, 222.

¹⁰⁰ Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, 329.

¹⁰¹ Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz*, 223.

¹⁰² Staniszewski, 221–223.

¹⁰³ Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, 328.

¹⁰⁴ Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz*, 223.

biblijna, wstęp do Starego Testamentu, Stary Testament, język grecki)¹⁰⁵; ks. dr Stanisław Wójtowicz (Nowy Testament)¹⁰⁶; ks. dr Jan Wierusz Kowalski (liturgia i ceremonia; archeologia biblijna, wstęp do Starego Testamentu, wstęp ogólny do Pisma Świętego, Stary Testament, rubrycystyka)¹⁰⁷; doktor nauk medycznych Stanisław Pilczyński (medycyna pastoralna)¹⁰⁸; ks. dr Stanisław Góra (teoria poznania, kosmogonia i teodycea)¹⁰⁹; ks. Leon Pęcherek (kultura muzyczna)¹¹⁰; ks. dr Jan Puzio (metodologia, historia filozofii, kosmogonia, metafizyka, psychologia, teodycea, etyka)¹¹¹; ks. dr Kazimierz Kotula (teologia pastoralna)¹¹²; ks. dr Marian Rzczewski (homiletyka)¹¹³; ks. dr Józef Jaskółowski (teologia pastoralna)¹¹⁴; ks. Edward Kopeć (apologetyka)¹¹⁵. Ponadto naukę o Polsce wykładali: mgr Aleksander Kania, red. Stefan Bakinowski oraz Andrzej Brożek¹¹⁶. Na szczególną uwagę zasługują profesorowie, którzy tworzyli kadre naukową w pierwszych latach po wojnie: ks. dr Józef Jelito, wykształcony we Wrocławiu i Lwowie. Opanował trudny język akadyjski, wykladał egzegezę Starego Testamentu¹¹⁷; o. Albert Wojtczak OFM, pierwszy wicerektor seminarium duchownego we Wrocławiu po II wojnie światowej, profesor filozofii, autor wielu publikacji o tematyce filozoficznej. Biegłe władał językiem niemieckim i francuskim¹¹⁸; ks. dr Hieronim Feicht CM, teolog; habilitację uzyskał z muzykologii; jeden z największych autorytetów muzycznych w Polsce¹¹⁹; ks. dr Józef Umiński, wyświęcony na kapłana w Płocku, studiował w Rzymie i Monachium. We Wrocławiu wykładał historię kościoła¹²⁰.

¹⁰⁵ Staniszewski, 222–23.

¹⁰⁶ Staniszewski, 223.

¹⁰⁷ Staniszewski, 221–23.

¹⁰⁸ Staniszewski, 223.

¹⁰⁹ Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, 329.

¹¹⁰ Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz*, 221.

¹¹¹ Staniszewski, 222.

¹¹² Staniszewski, 223.

¹¹³ Staniszewski, 222.

¹¹⁴ Staniszewski, 223.

¹¹⁵ Staniszewski, 223.

¹¹⁶ Staniszewski, 223.

¹¹⁷ Marian Biskup, "Kształcenie teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu w latach 1947–1968," in *300 lat Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, ed. Ignacy Dec (Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2002), 86.

¹¹⁸ Urban, "30-lecie Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu," 227–29.

¹¹⁹ Biskup, "Kształcenie teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu," 86.

¹²⁰ Biskup, 86.

W seminarium uczono również języków obcych nowożytnych. Lektorami języka niemieckiego byli: ks. mgr Michał Kruczek oraz dr Franciszek Jankowski; język rosyjski wykładała dr Irena Dąbrowska¹²¹.

Pomimo powojennych braków kadrowych po niespełna siedmiu latach udało się ks. Zienkiewiczowi stworzyć poważne zaplecze dla rozwoju nauki w seminarium duchownym we Wrocławiu. Kadra profesorska posiadała wysokie kwalifikacje zarówno naukowe, jak i wychowawcze. Wielu z nich miało poważny dorobek naukowy. Współpraca między gronem profesorskim a rektorem, który cieszył się ogromnym szacunkiem i poważaniem wśród nich, układała się pomyślnie. Ksiądz Tadeusz Silnicki, europejskiej klasy historyk i kanonista, podczas jednego z wykładów miał powiedzieć, że jeszcze za życia wyniosłby Zienkiewicza na ołtarze¹²².

Troska o formację alumnów

Formacja kandydatów do kapłaństwa dokonuje się na dwóch płaszczyznach: duchowej i intelektualnej. Nie ma żadnych racji, dla których kandydat do przyjęcia sakramentu święceń mógłby zostać zwolniony z formowania się na którejkolwiek z podanych płaszczyzn. Żadne decyzje nie mogą wpływać ujemnie ani ograniczać formacji do kapłaństwa, ani czynić mniej ważnym którykolwiek z podanych wyżej aspektów. Wychowanie na płaszczyźnie duchowej i intelektualnej alumnów seminarium wrocławskiego od 1947 r. przerywane było koniecznością pracy fizycznej. Wszyscy mieszkańcy Wrocławia zobowiązani byli wówczas do odgruzowania powierzonej sobie części zrujnowanego miasta. Nikt nie kwestionował tej konieczności. Sytuacja alumnów kierowanych do pracy fizycznej, która też była częścią formacji, pogorszyła się gdy w 1952 r. inf. Lagosz nakazał klerykom zatroszczyć się o dwa majątki rolne przynależące do Kurii Wrocławskiej oraz o odbudowę poszczególnych budynków znajdujących się na Ostrowie Tumskim, co nie było bez szkody dla formacji naukowej i duchowej. Ta kwestia zostanie rozszerzona w kolejnym paragrafie. Dodatkowym utrudnieniem był fakt inwigilacji seminarium przez Urząd Bezpieczeństwa. Komuniści nie tylko chcieli mieć wpływ na stan kadry naukowej, kontrolowali również wykłady. Zależało im na stworzeniu w seminarium „technikum teologicznego”,

¹²¹ Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz*, 221.

¹²² Swastek, *Śługa Boży ks. Aleksander Zienkiewicz*, 37.

a nie prawdziwej uczelni wyższej. Ograniczono przydział żywności oraz próbowano zastraszyć kleryków groźbami i częstymi kontrolami¹²³.

Formacja duchowa

Formacja duchowa zmierza do tego, by życie duchowe kandydata do kapłaństwa charakteryzowało się umiejętnością zażyłej, przyjacielskiej łączności z Chrystusem – Kapłanem¹²⁴. Nad formacją duchową alumnów za rządów ks. Zienkiewicza czuwali ks. Sąsiadek i ks. Pazdur, o czym już mówiono.

Droga do osiągnięcia przyjaźni z Jezusem prowadzi przez praktyki religijne, zwłaszcza codzienną Eucharystię¹²⁵. Zgodnie z ustalonym regulaminem klerycy zobowiązani byli do uczestnictwa w codziennej Eucharystii oraz do spełniania innych praktyk religijnych. Co warto podkreślić, sam rektor swoją pobożnością i rozmodleniem imponował młodemu alumnom. Zgodnie ze świadectwem jednego z nich: *Klerycy zabiegali, by móc służyć ks. Zienkiewiczowi do Mszy Świętej*¹²⁶. Codzienną Eucharystię dla kleryków sprawował sam rektor, który jak już mówiono, był stale obecny w seminarium, gdyż ks. Lagosz zabronił mu głoszenia rekolekcji i kazań w parafiach¹²⁷. Tłumaczył swoją decyzję troską o sprawy wychowawcze seminarium.

Sprawozdania ks. Sąsiadka dostarczają wiele informacji na temat formacji duchowej alumnów seminarium duchownego we Wrocławiu. Życie wewnętrzne w seminarium i ćwiczenia duchowe alumnów były ściśle określone regulaminem seminaryjnym. Codziennie rano alumni zobowiązani byli do półgodzinnego rozmyślenia. Od wieczornych modlitw do zakończenia modlitw porannych obowiązywało ich również święte milczenie. Milczenie było wymagane także podczas obiadu i kolacji. W tym czasie klerycy wsłuchiwali się w lekturę religijną lub list pasterski, który odczytywał wyznaczony na dany dzień orator. Alumni codziennie rano uczestniczyli we Mszy Świętej. Znaczna ich część przystępowała do komunii świętej, co nie było wówczas ich obowiązkiem¹²⁸. Klerycy zobowiązani byli do cotygodniowego korzystania z sakramentu pokuty i pojednania. Spowiedź odbywała się zasadniczo w piątek, który w seminarium

¹²³ Biskup, "Ksiądz rektor Aleksander Zienkiewicz," 62–63.

¹²⁴ Marian Biskup and Aleksander Radecki, eds., *Metropolitalne Wyższe Seminarium Duchowne we Wrocławiu* (Wrocław: Metropolitalne Wyższe Seminarium Duchowne, 2002), 104.

¹²⁵ Biskup and Radecki, 104.

¹²⁶ Ankieta II, ksiądz Adam.

¹²⁷ Swastek, *Sługa Boży ks. Aleksander Zienkiewicz*, 39.

¹²⁸ Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz*, 218.

był dniem pokutnym, lub w pierwszy czwartek miesiąca¹²⁹. W tym czasie do dyspozycji kleryków było ośmiu spowiedników seminaryjnych. W praktyce jednak spowiedź odbywała się nieregularnie, ponieważ wyznaczone terminy pokrywały się z wypełnianiem obowiązku pracy fizycznej. W związku z tym klerycy korzystali ze spowiedzi w okolicznych kościołach wrocławskich, co ujemnie wpływało na ich rozwój duchowy, byli bowiem pozbawieni stałego spowiednika. Oprócz zasadniczych praktyk religijnych klerycy brali udział również w wieczornych modlitwach z ogólnym rachunkiem sumienia, południowych modlitwach z rachunkiem sumienia szczegółowym i modlitwą *Anioł Pański* oraz modlitwie brewiarzowej¹³⁰. Alumni uczestniczyli również w konferencjach ascetycznych, które miały na celu wyrobienie w nich ducha pobożności i praktykę życia duchowego, ducha karności i pracowitości. Celem pogłębienia nabożeństwa do Najświętszego Serca Pana Jezusa klerycy zobowiązani byli do odprawienia comiesięcznej godziny świętej. Dwa lub trzy razy w roku organizowano czterodniowe rekolekcje, zazwyczaj w Wielkim Poście i na początku roku akademickiego. Najczęściej funkcję rekolekcjonistów pełnili ojcowie duchowni, bardzo rzadko zapraszano kogoś spoza seminarium. Raz w miesiącu odbywał się dzień skupienia dla kleryków. W niedziele i święta klerycy brali udział w Mszach Świętych w katedrze, gdzie spełniali różne funkcje. Część z nich była zaangażowana w asystę liturgiczną, kolejni śpiewali w chórze. Formację duchową zaburzał nadmiar pracy fizycznej i zajęć dodatkowych¹³¹. Ksiądz Sądziadek zwracał niejednokrotnie uwagę rektorowi i moderatorom seminaryjnym na te problemy, pozostawały one jednak nierozwiązane. Zauważył również, że wychowanie seminaryjne wygląda raczej na tresurę niż autentyczną formację. W swoim sprawozdaniu nadmienił, że wśród moderatorów za mało było uczuć życzliwych i miłości wobec kleryków oraz zrozumienia ich problemów¹³². Taka atmosfera uniemożliwiała spokojny rozwój alumnów, natomiast wywoływała niezadowolenie i napięcie.

Formacja naukowa

Ksiądz A. Zienkiewicz byłrektorem również w najtrudniejszych dotąd czasach dla teologicznych ośrodków naukowych. Brakowało wykładowców,

¹²⁹ Staniszewski, 218.

¹³⁰ Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, 331.

¹³¹ Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz*, 217.

¹³² Staniszewski, 217.

a wrocławskie seminarium musiało korzystać z pomocy samodzielnych pracowników naukowych, stąd następowały częste zmiany personalne na niektórych katedrach.

Pomimo braków kadrowych seminarium szybko dorównało poziomem pozostałym ośrodkom naukowym. Pracowano również nad zmianą systemu prowadzenia wykładów, które angażowałyby słuchaczy do czynnej współpracy z profesorem podczas zajęć¹³³. W tym okresie korzystano z regulaminu dla alumnów Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu, opracowanego przez rektorów seminariów duchownych na zjazdach, które miały miejsce we Wrocławiu i Poznaniu w latach 1950–1951¹³⁴. Wcześniej opierano się na regulaminie wypracowanym przez seminarium krakowskie. Powojenną działalność seminarium można podzielić na trzy okresy: budowania (1947–1951), eksperymentów (1951–1956) oraz stabilizacji (od 1956 r.). Czas rządów rektorskich ks. Zienkiewicza przypada na drugi okres i częściowo na trzeci. Należy zaznaczyć, że to właśnie on najbardziej zabiegał o normalizację sytuacji seminarium duchownego we Wrocławiu, czego przejawem była reforma formacji seminaryjnej. W związku z wzrostem liczby kapłanów ks. Lagosz przedłużył studia z pięciu do sześciu lat¹³⁵. Pod koniec swoich rządów we Wrocławiu, gdy nie istniała już nagleca potrzeba kształcenia kapłanów, wikariusz kapitulny postanowił przedłużyć studia seminaryjne do lat siedmiu: „Z początkiem roku akademickiego 1956/57 Rektorat Seminaryjny doda jeszcze jeden roczny kurs wstępny, czyli zerowy, który uzupełniać będzie wiadomości humanistyczne i ogólne kandydatów do kapłaństwa, czyli pobyt alumnów w seminarium będzie trwał 7 lat”¹³⁶.

Ten zabieg rządcy diecezji nie został zrealizowany z uwagi na „odwilż październikową”, która pozbawiła go urzędu wikariusza kapitulnego. Wprowadzenie „roku zerowego” miało na celu uzupełnienie podstawowej wiedzy adeptów do kapłaństwa z zakresu języka polskiego, historii, literatury i kultury. Ówczesne szkoły średnie nie zapewniały dostatecznej formacji ludzkiej, kulturalnej i duchowej, tak koniecznej do podjęcia formacji kapłańskiej. Nadmiar obowiązków w seminarium uniemożliwiał alumnom nadrobienie ewentualnych zaległości. Jak zostało już wspomniane, regularne studium uniemożliwiała zajęcia dodatkowe (m.in.: orkiestra dęta, teatr, nauka jazdy samochodem, o czym szerzej powie się w dalszej części paragrafu) oraz praca fizyczna, która włączana w porządek

¹³³ Marcinowski, „Seminarium wrocławskie,” 6.

¹³⁴ Urban, „30-lecie Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu,” 249.

¹³⁵ Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz*, 234.

¹³⁶ Staniszewski, 234.

dnia seminaryjnego, kolidowała z innymi zajęciami, głównie wykładami¹³⁷. Praca przy odgruzowywaniu miasta nie zabierała klerykom czasu przeznaczanego na wykłady, jednak zajmowała popołudnia, czyli czas przeznaczony na studium osobiste. Natomiast praca w folwarkach rolnych odbierała klerykom całe tygodnie wykładów, co powodowało poważne zaległości, które musieli nadrobić samodzielnie¹³⁸. Ze sprawozdania ks. Zienkiewicza wynikało, że taki stan rzeczy doprowadził do fatalnych wyników egzaminów. Najgorzej sytuacja przedstawiała się w latach 1953–1954. Dopiero na skutek zabiegów rektora alumni w czasie sesji egzaminacyjnej mieli więcej czasu na studium, problem pracy został rozwiązany w inny sposób.

Systematyczną pracę naukową uniemożliwiały też częste zmiany kadrowe. Profesorowie, którzy nie chcieli podporządkować się woli wikariusza kapitulnego, byli zwalniani z pełnionych funkcji i przenoszeni do pracy duszpasterskiej¹³⁹.

Kolejnym utrudnieniem był brak podręczników oraz możliwości powielania skryptów. Konieczne było stałe spisywanie wykładów¹⁴⁰. W latach 1953–1958 na 157 studentów na dwóch kursach podręcznik do historii posiadało zaledwie 22 kleryków. Podobnie sprawa miała się z innymi przedmiotami¹⁴¹.

Od 1952 r. funkcjonował przy seminarium chór chłopięcy zainicjowany przez ks. Lagosza. Zgodnie z jego zarządzeniem chór mieli współtworzyć klerycy. Początkowo siedzibą chóru była kamienica nr 4 na Ostrowie Tumskim, a po kilku miesiącach ośrodek został przeniesiony do gmachu seminarium duchownego. Udział kleryków w chórze był niemały. W 1955 r. z bliżej nieznanych powodów chór chłopięcy został rozwiązany¹⁴². Nie spowodowało to bynajmniej ulgi w porządku seminaryjnym, ponieważ chór – od tego czasu – tworzyli wyłącznie klerycy.

Od listopada 1954 r. w myśl zarządzenia wikariusza kapitulnego każdy kleryk w ciągu swego studium w seminarium powinien dobrze opanować śpiew oraz grę na dowolnym instrumencie, ponieważ wykształcenie muzyczne może być przydatne w przyszłej pracy duszpasterskiej¹⁴³. W tym czasie powstała również orkiestra smyczkowa¹⁴⁴. Zakupiono nowe instrumenty, które były formą premii za wykonywaną przez alumnów pracę. Klerycy należący do orkiestr lub

¹³⁷ Marcinowski, "Seminarium wrocławskie," 74.

¹³⁸ Marcinowski, 75.

¹³⁹ Ankieta IV, ksiądz Stanisław.

¹⁴⁰ Urban, "30-lecie Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu," 251.

¹⁴¹ Urban, 251.

¹⁴² Urban, 65.

¹⁴³ Urban, 66.

¹⁴⁴ Ankieta I, ksiądz Stefan.

chórów nie byli zwolnieni z prac fizycznych, w związku z czym czas przeznaczony na naukę gry lub śpiew odejmowano z czasu studium. Taki stan rzeczy musiał wprowadzić poważny zamęt do trybu studiów. W praktyce pozostawało studentom na naukę około dwóch godzin dziennie. Alumni wrocławscy byli przeładowani programem zajęć, wykładów, ćwiczeń muzycznych i pracy fizycznej¹⁴⁵. Z relacji ks. Wincentego Urbana, który wizytował seminarium w 1954 r., wynika, że rozkład godzin zajęć kleryków wyglądał następująco: „Godz. 8.00–12.20 przedmioty wykładowe, 14.00–18.00 orkiestra, instrukcje fortepianowe, ćwiczenia indywidualne, 16.00–18.00 w sobotę chór i śpiew. W tych trudnych eksperymentach alumni zdobywali wiedzę, nie mieli jednak czasu na jej pogłębienie”¹⁴⁶.

Nagromadzenie zajęć sprawiło, że zarówno chór, jak i orkiestry nie funkcjonowały należycie. Klerycy, chcąc zyskać czas na studium, zwalniali się z prywatnych zajęć, jednak brak systematyczności ćwiczeń muzycznych był widoczny podczas prób orkiestry. Gdy sprawa ta dotarła do ks. Lagosa, ostro zareagował i wydał rozporządzenie następującej treści: „Jedna godzina dziennie ćwiczeń jest obowiązkiem dla każdego kleryka z zespołu orkiestry. Absencja nieusprawiedliwiona pociągnie za sobą odpowiednie sankcje”¹⁴⁷.

Obrona podjęta przez Zienkiewicza przyniosła rezultaty przeciwne do oczekiwanych: ordynariusz wrocławski zarządził, że klerycy przed ukończeniem studiów będą zdawali ścisły egzamin ze śpiewu i muzyki, a ci, którzy go nie zdadzą, nie otrzymają święceń kapłańskich¹⁴⁸. Rektor starał się zwrócić uwagę ordynariusza na fakt, że zadaniem kleryków jest przede wszystkim dobre przygotowanie się do pracy duszpasterskiej oraz osiągnięcie odpowiedniej wiedzy i że inne aktywności mogą podejmować w czasie wolnym, którego i tak mają zbyt mało¹⁴⁹. Wikariusz kapitulny miał jednak inne zdanie na ten temat. Twierdził, że „Absolwenci seminarium duchownego we Wrocławiu mają pełnić na swoich placówkach także misję kulturalną i przyczyniać się do umuzykalnienia ludu polskiego”¹⁵⁰. Ponadto uważał, że „na wykładach należy podać rzeczy najprostsze, istotne, a odrzucić drobiazgi. Każdy profesor powinien nauczać studenta na wykładzie tak, by nie musiał już uczyć się w domu”¹⁵¹.

¹⁴⁵ Urban, „30-lecie Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu,” 250.

¹⁴⁶ Urban, 250.

¹⁴⁷ Marcinowski, „Seminarium wrocławskie,” 84.

¹⁴⁸ Marcinowski, 85.

¹⁴⁹ Ankieta III, ksiądz Witold.

¹⁵⁰ Marcinowski, „Seminarium wrocławskie,” 85.

¹⁵¹ Urban, „30-lecie Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu,” 249.

W okresie eksperymentów (1951–1956) nastąpił pewien przerost. Seminarium stało się czymś w rodzaju instytucji kształcenia zawodowego, a nie wydziałem uniwersyteckim¹⁵². Rektor Zienkiewicz w tym czasie podejmował działania, które miały na celu normalizację sytuacji panującej w seminarium. Niejednokrotnie musiał zmagać się z zarządzeniami ks. Lagosza, które z seminarium czyniły ośrodek szkolenia zawodowego. Rektor zabiegał, aby w życiu seminaryjnym formacja intelektualna, duchowa i prace fizyczne były zrównoważone¹⁵³.

Praca fizyczna

Praca naukowa i fizyczna zawsze zajmowała uprzywilejowane miejsce w formacji kapłańskiej. We Wrocławiu, szczególnie po 1947 r., nabrała ona szczególnego wymiaru. Klerycy pracowali nie tylko w celu zdobycia odpowiednich cech charakteru i doświadczenia, jak ciężko pracują ludzie, do których mieli być posłani z kapłańską posługą. Praca fizyczna stanowiła podstawę egzystencji seminarium duchownego po II wojnie światowej, bowiem klerycy prowadzili gospodarstwa rolne w Wojszycach i Trestnie. Z relacji ks. J. Marcinowskiego możemy dowiedzieć się o motywach i okolicznościach pracy kleryków w kurialnych gospodarstwach.

W maju 1952 roku dowiedzieliśmy się, że Kuria Wrocławska przejęła w dzierżawę od Caritasu 48-hektarowe gospodarstwo rolne [...]. Zaraz też powiedział nam o tym sam wikariusz kapitulny. Zarazem wyjaśnił, że chce, aby klerycy zaprawiali się w jakiejś mierze do pracy fizycznej i na roli. Oczywiście – tłumaczył dalej – trzeba tak zorganizować tę pracę – co zależy od przełożonych seminaryjnych – aby nauka na tym nie cierpiała. Z początku wystarczy tam wystać codziennie do pracy ośmiu kleryków. Niech wyjeżdżają rano, a wieczorem wracają do seminarium. A kiedy w Trestnie zostanie przygotowane mieszkanie, to będą tam przebywać i pracować po tygodniu, tzn. będzie tam stale ośmiu kleryków, zmieniających się co tydzień. [...] Na początku maja pan kierownik Trestna upomniął się o przystanie kleryków do pracy, prosiłem go o zwłokę, ponieważ kleryków by to bardzo przygnębiło i wpłynęło jak najgorzej na wynik egzaminów, które w tym czasie już były w toku¹⁵⁴.

¹⁵² Urban, 249.

¹⁵³ Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, 331.

¹⁵⁴ Marcinowski, "Seminarium wrocławskie," 74.

Te blisko 50-hektarowe gospodarstwa zapewniały wyżywienie i byt materialny klerykom, profesorom i wszystkim potrzebującym, którzy przychodzili po pomoc do seminaryjnej furty. Studenci wrocławskiego seminarium włączyli się również w odbudowę Wrocławia zniszczonego podczas II wojny światowej.

Pierwsi klerycy, oprócz realizowania programu naukowo-formacyjnego, angażowali się w odgruzowanie budynku Wyższego Seminarium Duchownego oraz pracowali przy wykopie na przewody elektryczne, aby umożliwić doprowadzenie na Ostrów Tumski prądu, zwłaszcza do katedry i budynku seminaryjnego. W okresie tym alumni włożyli wiele trudu w podniesienie z gruzów zniszczonej katedry i sąsiednich ulic na Ostrowie Tumskim, które uległy dewastacji na skutek działań wojennych. W tych pierwszych powojennych latach studenci teologii Wyższego Seminarium Duchownego wraz z przełożonymi i profesorami swoim zaangażowaniem dawali świadectwo wierności obranemu powołaniu i wielkiej troski o przyszłość tego, co budowali nie tylko dla siebie, ale i dla następnych pokoleń¹⁵⁵.

Do zadań kleryków należało przede wszystkim odbudowanie gmachu seminarium duchownego zniszczonego w czterdziestu procentach w wyniku działań wojennych. Zobowiązani byli również do podniesienia z ruin budynku katedry wrocławskiej oraz – zgodnie z zawartą z władzami państwowymi umową – musieli odgruzować plac Katedralny, ulicę Katedralną, ulicę Wyszyńskiego, część rynku i poszczególne ulice przynależące administracyjnie do Ostrowa Tumskiego. Rektor Zienkiewicz, znając wspomnienia alumnów związane z okupacją niemiecką, zdawał sobie sprawę, że formację do kapłaństwa należy rozpocząć od kształtowania dobrze pojętego człowieczeństwa¹⁵⁶. Zachęcał zatem alumnów do głębokiej pobożności i pracowitości, wytrwałości na objętej drodze i do patriotyzmu. Praca fizyczna wykonywana była w myśl regulaminu, w którym podkreślano, że każdy alumn seminarium duchownego we Wrocławiu obowiązany jest – obok studiów – pracować fizycznie¹⁵⁷. Ponadto alumni musieli zadbać o trwałość wykonanych prac. W tym celu pełnili nocne warty na Ostrowie Tumskim, aby zapobiec dewastacji obiektów przez szabrowników, jak i ochronić sprzęt budowlany¹⁵⁸. Do omawianej aktywności zobowiązani byli

¹⁵⁵ Józef Pater, *Ksiądz infułat dr Karol Milik jako rządcą archidiecezji wrocławskiej w latach 1945–1951*, Rozprawy Naukowe. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu 92 (Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2012), 182.

¹⁵⁶ Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, 330–331.

¹⁵⁷ Mandziuk, 333.

¹⁵⁸ Mandziuk, 333.

wszyscy alumni bez wyjątku. Mnogość zadań, wykonywanych często kosztem studium i modlitw, budziła sprzeciw w klerykach, którzy informowali o tym swojego rektora. Wówczas ks. Zienkiewicz starał się wyjaśnić im sens tego, co robią. Zachęcał do wytrwałości i cierpliwości. Jego charakter, osobista świętość i czystość intencji sprawiały, że jego wypowiedzi spotykały się z pełnym zrozumieniem wychowanków¹⁵⁹. Ze wspomnień ówczesnych kleryków wynika, iż pracy fizycznej było dużo:

Poza Ostrowem Tumskim w całości była jeszcze ul. Wyszyńskiego, która wtedy była wąskim przejściem. Następnie miasto aż do kościoła Bożego Ciała. Gróz ładowaliśmy na wozy i wywoziliśmy. Miejsca, gdzie się to zwałowało, to: hałda naprzeciwko cmentarza przy ulicy Bardzkiej, następnie nad Odrą za kościołem św. Wawrzyńca oraz za dworcem głównym PKP. Ksiądz rektor Aleksander Zienkiewicz był bardzo przeciwny tym pracom, to był dla niego krzyż. On nie był oporny, żeby pracować, ale nie tak ciężko i kosztem nauki. Nadawał pracy wartość duchową. Miało to być ćwiczenie woli, uodpornienie się na trudności, jakie niesie życie. Ponadto co pięć tygodni jeden rocznik wyjeżdżał na gospodarstwo. Chór i orkiestra nie zwalniały z prac, wyjątkowo tylko. To były Wojszyce i Trestno. Ja jeździłem do Wojszyc. Tam hodowaliśmy krowy i świnie. Na polach uprawialiśmy buraki, ziemniaki i rozmaite zboża. Do prac nadzorczych i ważniejszych, takich jak sama uprawa i zasiew, byli zatrudnieni i wyznaczeni ludzie świeccy. Przełożonym na miejscu był ks. Kiwacz. Obecny był również ksiądz Józef Pazdur, który pełnił rolę ojca duchownego. Tam była kaplica. Codziennie rano mieliśmy Mszę świętą i modlitwy. Były dwa miesiące wakacji i nie było wolnych sobót tak jak dzisiaj. Klerycy nie zajmowali się domem. Były panie, które sprzątały i pomagały w kuchni¹⁶⁰.

Obowiązek pracy fizycznej w takiej formie rozszerzył ówczesny rządca diecezji. Poleciał rektorowi zatroszczyć się o stan chodnika przynależącego do placu Katedralnego. Po wykonaniu tej pracy zlecał kolejne: klerycy mieli uporządkować swój plac Katedralny, to jest dzisiejszy trawnik znajdujący się po stronie wschodniej katedry, a przed frontem seminarium duchownego także wszystkie cztery chodniki wokół tego placu, częściowo również i jezdnię. Początkowo klerycy mieli pracować wyłącznie w czasie wolnym, bez szkody dla studium, stąd przyjęli te polecenia za rzecz normalną, bo każdy wtedy rozumiał potrzebę porządkowania miasta. W późniejszych tygodniach prac zaczęło przybywać¹⁶¹.

¹⁵⁹ Swastek, *Sługa Boży ks. Aleksander Zienkiewicz*, 40.

¹⁶⁰ Ankieta I, ksiądz Stefan.

¹⁶¹ Marcinowski, "Seminarium wrocławskie," 69–70.

W piśmie skierowanym do Prezydium Miejskiej Rady Narodowej we Wrocławiu ks. Lagosz napisał:

W 1953 roku alumni Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego w ramach pracy społecznej odgruzowali na Wyspie Tumskiej i w pobliskim sąsiedztwie następujące ulice: świętego Marcina, Najświętszej Maryi Panny, świętej Jadwigi, Szczytnicką, Wieczorka, Prałacką, Katedralną i plac Katedralny, o łącznej długości 1289 metrów. [...] W roku 1953 uporządkowali również ogrody przy gmachu seminarium duchownego i domach kanonickich oraz ogród i park nad Odrą. Pracując fizycznie, klerycy osiągnęli wysoki poziom etyczny: byli bardzo punktualni i pracowali wzorowo. Przy odgruzowaniu pracowali również księża profesorowie i mieszkańcy Wyspy Tumskiej. Księża kanonicy kapitulni odgruzowali kościół Najświętszej Maryi Panny¹⁶².

Początkowo nadmiar prac fizycznych spotykał się ze sprzeciwem tak kleryków, jak i profesorów. Widząc jednak owoce wspólnego trudu, Zienkiewicz w sprawozdaniu ze stanu seminarium duchownego za rok 1954 napisał, że zajęcia związane z odgruzowaniem miasta i obsługą gospodarstw rolnych od strony psychicznej nie przedstawiają już trudności¹⁶³. Alumnów podejmowali również samodzielne inicjatywy związane z aktywnością fizyczną, np. z okazji kolejnej rocznicy święceń kapłańskich swojego rektora jako dar jubileuszowy w czasie wakacji wywieźli 300 furmanek gruzu.

Klerycy angażowali się również w prace remontowe i adaptacyjne na terenie samego seminarium. Trzy bomby, które trafiły w budynek seminaryjny, spowodowały wiele zniszczeń. Niemal w ogóle nie było dachu¹⁶⁴. Wszystkie przedsięwzięcia budowlano-konserwatorskie doprowadziły do powstania krzywdzących opinii na temat kleryków wrocławskiego seminarium duchownego, którym twarde stawiał opór Zienkiewicz.

Obowiązek pracy wpisany był w opłaty, które wnoszono za pobyt w seminarium. Było to 300 złotych plus kilogram tłuszczu. Funkcjonowały też stypendia umożliwiające zwolnienie z opłat lub z prac¹⁶⁵.

Prace prowadzone w seminarium duchownym były wynikiem konieczności ekonomicznej i historycznej, choć zaburzały porządek formacji seminaryjnej. Zniszczenia, jakie pozostawiła po sobie II wojna światowa, wymagały naprawy

¹⁶² Staniszewski, *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz*, 229.

¹⁶³ Staniszewski, 229.

¹⁶⁴ Biskup and Radecki, *Metropolitalne Wyższe Seminarium Duchowne we Wrocławiu*, 81.

¹⁶⁵ Ankieta IV, ksiądz Stanisław.

i uporządkowania. Klerycy nie mogli uchylać się od obowiązku doprowadzenia ojczyzny do ładu gospodarczego, kulturowego i duchowego.

Również zajęcia w majątkach rolnych były spowodowane złą sytuacją ekonomiczną, dlatego podjęcie ich było konieczne w celu wyżywienia tak wielkiej liczby alumnów i profesorów.

Rektor Zienkiewicz, czasem niezrozumiany przez swoich kleryków, potrafił stworzyć alumnom odpowiedni system aktywności, nakazanej przecież odgórnie, tak by nie dopuścić do strat w zakresie studium i formacji duchowej. Potrafił wyrobić w klerykach szacunek do ludzi pracy i wpoić im, że do wielkich rzeczy dojść można tylko wytrwałym działaniem. Potrafił również twardo zareagować i bronić kleryków, gdy wyznaczone im zadania były ponad ich siły i możliwości czasowe. Taki stan rzeczy przyniósł paradoksalnie dobre owoce, ponieważ klerycy po ukończeniu seminarium posiadali nie tylko wiedzę teologiczną, ale również wiedzę z zakresu agronomii i budownictwa. Podejmując pracę na terenie Archidiecezji Wrocławskiej, stawali się nie tylko duszpasterzami, ale również animatorami życia społecznego.

Podsumowanie

W niniejszym artykule ukazano życie i działalność ks. Zienkiewicza jako rektora Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu. Ksiądz Zienkiewicz, dzięki wcześniejszej pracy wśród alumnów niższego seminarium duchownego w Żaganiu, zasłynął jako wybitny wychowawca i formator, co predysponowało go do podjęcia funkcji rektora. Jego zaledwie 5-letnia kadencja była czasem zmagania się z władzami państwowymi i kościelnymi. W jej trakcie udało się rektorowi w znacznej części odbudować kadrę profesorską i przywrócić wysoki poziom kształcenia w seminarium. Godząc studium z naturalnym rytmem formacyjnym i pracą fizyczną, wychował księży-społeczników, którzy nie tylko spełniali swoje funkcje kapłańskie na terenie archidiecezji, ale animowali również życie społeczne w środowisku parafii.

Ksiądz Zienkiewicz przeprowadził seminarium przez najtrudniejszy okres w powojennej historii. Okazał się sprawnym zarządcą, który dzięki sympatii do młodych ludzi i szacunku, jakim cieszył się wśród nich, zarówno świeckich, jak i duchownych, był również dobrym wychowawcą. Błędy personalne, które się mu zdarzały, z całą pewnością nie wynikały ze złej woli rektora, ale były skutkiem panującej sytuacji politycznej w Polsce i w archidiecezji wrocławskiej zarządzanej przez wikariusza kapitulnego ks. Lagosza, narzuconego przez władze komunistyczne. Jako rektor potrafił przezwyciężyć trudności związane

z ingerencją rządcy diecezji w działalność seminarium, uchronić je przed obniżeniem poziomu naukowego i jego rangi, nie dopuścić do przyjęcia święceń osób, które do seminarium wstąpiły z niesłusznych pobudek, chociaż nie sposób było uniknąć błędu w polityce personalnej. Dbał by relacje z moderatorami i profesorami układały się poprawnie i nacechowane były solidarnością. Umiejętnie łączył formację duchową i intelektualną alumnów z pracą fizyczną nakazaną klerykom przez wikariusza kapitulnego, minimalizując szkody wynikające z jego decyzji dla działania seminarium.

Najlepszym podsumowaniem okresu kierowania seminarium przez ks. Zienkiewicza są słowa alumnów zapisane w kronice seminaryjnej z okazji jubileuszu kapłańskiego:

W głębokich słowach przedstawił nam obraz prawdziwego kapłaństwa Chrystusowego. Nie piękno słów, nawet nie głębia treści, wywarły na nas najgłębsze wrażenie. Za słowem i treścią spotykamy się codziennie. Wzruszył nas jednak autentyzm Jego kapłaństwa i właśnie za to go cenimy, kochamy i dziękujemy¹⁶⁶.

Niniejsze opracowanie wpisuje się w zamiar całościowego i szczegółowego przedstawienia życia i działalności kaznodziejskiej i dydaktycznej ks. Zienkiewicza jako wielkiego kapłana i wychowawcy.

Bibliografia

- Ankieta I, ksiądz Stefan, ur. 1924 roku, relacja z dnia 17 października 2013 roku, archiwum autora.
- Ankieta II, ksiądz Adam, ur. 1931 roku, relacja z dnia 17 listopada 2013 roku, archiwum autora.
- Ankieta III, ksiądz Witold, ur. 1927 roku, relacja z dnia 18 października 2013 roku, archiwum autora.
- Ankieta IV, ksiądz Stanisław, ur. 1930 roku, relacja z dnia 23 października 2013 roku, archiwum autora.
- Ankieta VI, ksiądz Jan, ur. 1932 roku, relacja z dnia 20 października 2013 roku.
- Ankieta VII, ksiądz Stanisław, ur. 1926 roku, relacja z dnia 12 lutego 2016 roku.
- Biskup, Marian. "Ksiądz rektor Aleksander Zienkiewicz – wychowawca młodzieży duchownej." In *Ksiądz Aleksander Zienkiewicz – sylwetka duchowa*, edited by Maria Lubieniecka and Jadwiga Wartalska, 60–66. Kraków: Bratni Zew, 2006.

¹⁶⁶ Kronika MWSD we Wrocławiu, lata 1962–1984. b.p., Archiwum Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu.

- Biskup, Marian. "Kształcenie teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu w latach 1947–1968." In *300 lat Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, edited by Ignacy Dec, 85–92. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2002.
- Biskup, Marian, and Aleksander Radecki, eds. *Metropolitalne Wyższe Seminarium Duchowne we Wrocławiu*. Wrocław: Metropolitalne Wyższe Seminarium Duchowne, 2002.
- Bogaczewicz, Stanisław A. "Osoba i działalność księdza Aleksandra Zienkiewicza w świetle dokumentów aparatu bezpieczeństwa." In *Sługa Boży ks. Aleksander Zienkiewicz – wrocławski kandydat na ołtarze*, edited by Waldemar Irek, Jadwiga Wartalska, and Grzegorz Sokołowski, 55–100. Sympozja i Sesje Naukowe. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu 25. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, 2013.
- Dec, Ignacy. "Formacja duchowa alumnów we Wrocławiu po II wojnie światowej." In *Unxit et misit: Księga jubileuszowa ku czci Księdza Biskupa Józefa Pazdura*, edited by Ignacy Dec, 214–26. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2000.
- Dominiczak, Henryk. *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944–1990: W świetle dokumentów MSW*. Kulisy Wywiadu i Kontrwywiadu. Warszawa: Dom Wydawniczy Bellona, 2000.
- Dudek, Antoni, and Ryszard Gryz. *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*. Kraków: Znak, 2003.
- Katalog IA28a/Bolesław Kominek/1258, Archiwum Archidiecezji Wrocławskiej.
- Kronika MWSD we Wrocławiu, lata 1962–1984. b.p., Archiwum Archidiecezji Wrocławskiej.
- Krucina, Jan. "Formacja teologiczna alumnów." In *50 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu*, edited by Ignacy Dec and Krystyn Matwijowski, 51–57. Wrocław: Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego; Wrocławskie Towarzystwo Miłośników Historii, 1997.
- Leszczyński, Mariusz. *Księga diecezjalni ekspatrianci archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego: Słownik biograficzny*. Centralny Projekt Badawczy IPN Władze Komunistyczne Wobec Kościołów i Związków Wyznaniowych w Polsce 1944–1989. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej, 2020.
- Łatka, Rafał, and Józef Marecki. *Kościół katolicki w Polsce rządzonej przez komunistów*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, 2017.
- Mandziuk, Józef. *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku: Czasy najnowsze*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2013.
- Mandziuk, Józef. *Słownik księży pisarzy archidiecezji wrocławskiej: 1945–1992*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, 1997.
- Mandziuk, Józef. "Zienkiewicz Aleksander." In *Słowniku polskich teologów katolickich*, edited by Józef Mandziuk, vol. 9, 751–53. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2006.
- Marcinowski, Józef. "Seminarium wrocławskie w pierwszych latach powojennych." Wrocław, 1972.
- Mroziuk, Ryszard. "Ojciec Józef Pazdur." In *Unxit et misit: Księga jubileuszowa ku czci Księdza Biskupa Józefa Pazdura*, edited by Ignacy Dec, 107–14. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2000.
- Nowak, Andrzej. *Czas walki z Bogiem*. Edited by Leszek Sosnowski. Kościół na Straży Polskiej Wolności 4. Kraków: Biały Kruk, 2011.

- Pater, Józef. *Ksiądz infułat dr Karol Milik jako rządca archidiecezji wrocławskiej w latach 1945–1951*. Rozprawy Naukowe. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu 92. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2012.
- Pater, Józef. *Z dziejów wrocławskiego Kościoła*. Wrocław: Muzeum Archidiecezjalne, 1997.
- Pucillowski, Józef. "Jeszcze o Wujku." *Nowe Życie* 6, no. 15 (1988): 10–11.
- Sokołowski, Grzegorz. "Sprawa mianowania ks. Wincentego Urbana biskupem pomocniczym dla Wrocławia." In *Biskupi w rzeczywistości politycznej Polski 'Ludowej'*, edited by Rafał Łatka, vol. 2, 368–86. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej, 2020.
- Staniszewski, Benedykt. *Ksiądz infułat Kazimierz Lagosz jako rządca archidiecezji wrocławskiej w latach 1951–1956*. Vol. 1. Wrocław: Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego, 2000.
- Swastek, Józef. *Sługa Boży ks. Aleksander Zienkiewicz „Wujek”: Patron wychowawców i młodzieży zagrożonej dyktaturą relatywizmu*. Kraków: Bratni Zew, 2013.
- Swastek, Józef. "Ś.p. ksiądz mgr Franciszek Sąsiadek TJ." *Wrocławskie Wiadomości Kościelne* 32, nos. 9–10 (1977): 250–56.
- Swastek, Józef. "Wznowienie działalności Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu." In *50 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu*, edited by Ignacy Dec and Krystyn Matwijowski, 15–23. Wrocław: Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego; Wrocławskie Towarzystwo Miłośników Historii, 1997.
- Swastek, Józef. "Życie i duchowość księdza prałata Aleksandra Zienkiewicza na tle historii archidiecezji wrocławskiej." In *Ksiądz Aleksander Zienkiewicz, kapłan i wychowawca: Symposium w piątą rocznicę śmierci, Wrocław 18–19 listopada 2000 r.* Edited by Maria Chomik, Maria Lubieniecka, and Jadwiga Wartalska, 19–38. Kraków: Bratni Zew, 2001.
- Teczki personalne zmarłych kapłanów, Jarosław Chomicki. b.p., Archiwum Archidiecezji Wrocławskiej.
- Teczki personalne zmarłych kapłanów, Józef Marcinowski. b.p., Archiwum Archidiecezji Wrocławskiej.
- Teczki personalne zmarłych kapłanów, Kazimierz Lagosz. b.p., Archiwum Archidiecezji Wrocławskiej.
- Teczki personalne zmarłych kapłanów, Nestor Szukalski. b.p., Archiwum Archidiecezji Wrocławskiej.
- Teczki personalne zmarłych kapłanów, Wincenty Urban. b.p., Archiwum Archidiecezji Wrocławskiej.
- Terlecki, Ryszard. "Wielki wygnaniec. Metropolita krakowski ksiądz arcybiskup Eugeniusz Baziak." In *Kościół w godzinie próby 1945–1989: Nieznane dokumenty i świadectwa*, edited by Tomasz Balon-Mrocza and Jarosław Szarek, 30–43. Kraków, 2006.
- Turkowski, Stanisław. "Ksiądz Aleksander Zienkiewicz – wychowawca młodzieży – w mojej pamięci." In *Ksiądz Aleksander Zienkiewicz, kapłan i wychowawca: Symposium w piątą rocznicę śmierci, Wrocław 18–19 listopada 2000 r.* Edited by Maria Chomik, Maria Lubieniecka, and Jadwiga Wartalska, 39–62. Kraków: Bratni Zew, 2001.
- Urban, Wincenty. "30-lecie Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu (1947–1977)." *Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne* 15 (1983): 201–75.
- Wójcik, Stefan. *Katechizacja w warunkach systemu totalitarnego: Na przykładzie Administracji Apostolskiej Dolnego Śląska w latach 1945–1961*. Prace Historyczne. Instytut Historyczny

- Uniwersytetu Wrocławskiego 15. Wrocław: Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995.
- Wójcik, Stefan. *Ks. infułat dr Stanisław Turkowski: Lwowski duszpasterz na Dolnym Śląsku*. Wrocław: Stefan Wójcik, 1999.
- Zamiatała, Dominik. "Relacje prymasa Stefana Wyszyńskiego z ordynariuszami wrocławskimi w latach 1949–1974." In *Prymas Stefan Wyszyński i episkopat Polski*, edited by Rafał Łatka and Dominik Zamiatała, 125–44. Biskupi w Realiach Komunistycznej Władzy. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu, 2023.
- Zieliński, Zygmunt. *Kościół w Polsce 1944–2002*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2003.
- Żaryn, Jan. *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*. Warszawa: Neriton, 2003.

RAFAŁ MICHAELIS (KS.) – kapłan archidiecezji wrocławskiej; ukończył studia magisterskie na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Jego obszar badawczy obejmuje dzieje Kościoła na Śląsku, a zwłaszcza działalność rektorów wrocławskiego seminarium i wrocławskich biskupów pomocniczych.

Robert Goczał

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland

robert.goczal@pwt.wroc.pl

ORCID: 0000-0001-8777-8488

Philosophy and Theology Combined? The Metaphysical Tradition of Western Scholasticism in the Field of Reflection on God Against the Background of St Thomas Aquinas' Approach to the Concept of God

Połączenie filozofii i teologii? Metafizyczna tradycja zachodniej
scholastyki i jej refleksja nad Bogiem na tle podejścia św. Tomasza
z Akwinu wobec pojęcia Boga

ABSTRACT: The paper deals with two seemingly opposing fields pertaining to the relationship between theology and philosophy, in which the pursuit of apprehending Divinity through human experience may have divergent meanings. However, such an assumption only seems apparent in relation to scholastic thought, which turns out to be closely linked to religious thinking, both in the fields of theology and philosophy, which do not diverge from each other in sharp contrast. This is demonstrated in three sections, drawing on the source and supplementary literature, although rather in a general and opinion-forming approach than in the form of a systematic exegesis aimed at justifying this coherence. I also provided a brief introduction and some concluding remarks. In the following research, I examine the obvious links between theology and philosophy that point to the validity of this thesis. I based my thesis on historical and analytical insight into the leading metaphysical trends of medieval Western Scholasticism and Aquinas' concept of *Ipsum Esse*, as well as comparable ideas in the second Latin scholastic thought at the turn of the late sixteenth and early seventeenth centuries, otherwise mainly observable in Francisco Suárez of the Jesuit Order. The last issue, I set out more extensively, refers to the Aquinas' *Ipsum Esse*, which is a theory commonly tied to existential metaphysics, less frequently so with theology. Nevertheless, it can be reasonably demonstrated that Aquinas presumably pointed to *Ipsum Esse* as a metaphysical category that may convincingly combine theology with philosophy by thinking of God as a supreme being manifesting Himself in His inner nature within reality. Through this approach, Aquinas seems to fill an important gap

that usually divides these two disciplines. Despite their presumed divergences, they undoubtedly have something in common. In Aquinas and scholastics who followed him to a large extent, God turns out to be the *primum movens* and *Ipsum Esse* and an underlying concept for both theology, which operates on the borders of metaphysics, and metaphysics, which operates on the boundaries of theology, although they are approaching God from different perspectives in their own respective fields. They seem to somehow refer to the same object of knowledge, namely by referring to the concept of God as either a metaphysical foundation, a doctrinal premise for further inquiries, or the ultimate climax of the entire system of knowledge.

KEY WORDS: Latin Scholasticism, Renaissance Scholasticism, medieval metaphysics, God, *Ipsum Esse*, St Thomas Aquinas, Francisco Suárez

ABSTRAKT: W niniejszym artykule przedstawiono zagadnienie relacji dwóch pozornie przeciwnych refleksji: teologii i filozofii, które z założenia w dwojaki sposób dążą do uchwycenia Boskości z perspektywy ludzkiego doświadczenia. Takie założenie wydaje się jednak pozorne w odniesieniu do myśli scholastycznej, która jest ściśle powiązana z myśleniem religijnym, zarówno teologicznym, jak i filozoficznym, które w scholastyce nie są sobie przeciwstawiane, co zostało wykazane w trzech częściach, w oparciu o literaturę źródłową i uzupełniającą, choć raczej w ujęciu ogólnym i opiniotwórczym niż w formie systematycznej egzegezy mającej na celu uzasadnienie tej spójności. Artykuł zawiera również krótkie wprowadzenie i kilka uwag końcowych. W badaniach przedstawiono oczywiste powiązania między teologią a filozofią, które wskazują na zasadność tej tezy. Sama teza została oparta na historycznych i analitycznych analizach wiodących metafizycznych nurtów średniowiecznej scholastyki zachodniej, koncepcji *Ipsum Esse* św. Tomasza z Akwinu, a także analogicznych idei w drugiej łacińskiej myśli scholastycznej na przełomie końca XVI i początku XVII w., skądinąd widoczne głównie u jezuitę Franciszka Suáreza. Ostatnim zagadnieniem w niniejszym artykule jest *Ipsum Esse* św. Tomasza z Akwinu, powszechnie wiązane z metafizyką egzystencjalną, rzadziej z teologią. Niemniej jednak można zasadnie wykazać, że Akwinata przypuszczalnie wskazywał na *Ipsum Esse* jako kategorię metafizyczną, która może przekonująco łączyć teologię z filozofią, rozważając Boga jako najwyższy byt objawiający swoją wewnętrzną naturę w świecie materialnym. Dzięki takiemu podejściu Akwinata wydaje się wypełniać ważną lukę, która zwykle dzieli te dwie dyscypliny. Pomimo pozornych rozbieżności, teologia i filozofia mają ze sobą elementy wspólne. U Akwinaty i scholastyków, którzy w dużej mierze poszli w jego ślady, Bóg okazuje się być *primum movens* i *Ipsum Esse* oraz pojęciem leżącym u podstaw zarówno teologii, która działa na pograniczu metafizyki, jak i metafizyki, która działa na pograniczu teologii, gdyż obie te refleksje traktują o Bogu, choć z różnych perspektyw, odnosząc się do tego samego przedmiotu poznania, a mianowicie pojęcia Boga jako metafizycznego fundamentu, naukowej przesłanki dla dalszych dociekań albo punktu kulminacyjnego całego systemu wiedzy.

SŁOWA KLUCZOWE: scholastyka łacińska, scholastyka renesansowa, metafizyka średniowieczna, Bóg, *Ipsum Esse*, św. Tomasz z Akwinu, Franciszek Suárez

Introduction

The relationship between theology and philosophy has been a contentious field of study for decades among theologians, philosophers, and Christians alike. With no preconceptions, those interested in medieval thought would not be surprised that it is plausible to find far-reaching analogies between medieval Christian theology and the scholastic philosophy, both in their disputed subject and in the vast frame of references. Such an understanding should come as no surprise because the ideas of Christian spirituality influenced philosophers of Neoplatonic and Aristotelian provenance directly or indirectly, hence many comparative associations can be discerned. This serves merely to indicate the subject of these considerations.

However, while most non-religious contemporary thinkers have focused their efforts on proving or disproving the existence of God, few scholars have ever stopped to ask themselves the question: "Does the relationship between theology and philosophy presuppose only the reference of faith to reason, or is it merely the concept of God alone that constrains the divergence between them?" Presumably, it is not faith alone as a spiritual experience or reason itself as a cognitive experience, but the very concept of God, which is otherwise quite metaphysical in its essence, and constant reference to God that determine a certain connection between these apparently conflicting fields of human cognition (e.g. one appeals to faith, the other to sheer reason). As a result, such a claim may be in tension with a thesis that God is incomprehensible and without any basis in rationality. Nevertheless, the relationship between philosophy and theology cannot be reduced solely to reason or faith; rather, in either field a God-oriented goal ought to be pursued. The purpose of this article is to demonstrate that theology should not be deprived of metaphysics, or in other words, natural theology or first philosophy, just as metaphysics should not be deprived of reaching the theological plane, at least in the field of reflection directed at the Divine Being as the ultimate cause of existence. The inclusion of the basic theological premises and truths into the exposition of metaphysical truths supplements such reasoning with knowledge that aims to establish a reason (*ratio*) for all metaphysical doctrine as one that can be genuinely combined with theology. Significantly, commentators, drawing on scholastic doctrines, define such natural theology (first philosophy or metaphysics) as *scientia transcendens*, which applies equally to created and uncreated

beings, or to the supreme genus of being.¹ The fundamental ontological premises of *scientia transcendens* seems to be a fully immanent and infinite being, a cause by itself (*causa sui*) and its essential transcendence; in a word – Divine Being. A supernatural point at the end of metaphysical reflection is presented by Olivia Blanchette in her monograph on “being,” and other eminent scholars who point to the direction in which metaphysics is heading.² Quite a similar position can be observed in Duns Scotus († 1308), for whom the metaphysical science of the transcendentals (*nomina transcendentalia*) was supposed to open the knower to the aspect of Transcendence or, in other words, was supposed to reach the supernatural realm within natural theology: “[...] it is a science that transcends because it deals with transcendentals.”³ In the preface to his edition of Scotus’s collected works, Allan Bernard Wolter emphasizes: “Following the Avicennian interpretation of Aristotelian metaphysics, like Albertus Magnus, Siger of Brabant, Aquinas and most scholastics of his day, Scotus envisioned God as the goal of any rational metaphysics whose subject is being *qua* being.”⁴ This is a noticeable and rather inevitable trend in the Christian philosophical teaching, present recurred in almost all the metaphysical systems of Scholasticism, and especially visible in its Thomistic branch, namely, the combining of the subject of theology with the subject of metaphysics, albeit under certain conditions. What is equally striking is that, although the whole issue seems to be linked to the problems of onto-theology in the Scholastic period, it is a bold attempt to find, to a reasonable extent, a parallel between metaphysical reflection on the being with theology on God.⁵

¹ Cf. Ludger Honnefelder, *La métaphysique comme science transcendante entre le Moyen âge et les temps modernes*, trans. Isabelle Mandrella, Chaire Étienne Gilson (Paris: Presses Universitaires de France, 2002), esp. 29–30.

² Cf. Oliva Blanchette, *Philosophy of Being: A Reconstructive Essay in Metaphysics* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003), ch. 18 (“The Necessity of Total Transcendence”), ch. 19 (“Transcendence and Immanence”), esp. subch. 19.3 (“The True Mystery of Being”), 543–51, also subch. 19.4 (“The Necessity of Supernatural”), 551–56. See also Władysław Stróżewski, “Metafizyka jako nauka,” *Studia Mediewistyczne* 27, no. 2 (1990), 3–27.

³ John Duns Scotus, *Philosophical Writings*, trans., with an introduction, by Allan B. Wolter, Library of Liberal Arts 194 (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1964), 3. See Rolf Darge, “Erste Philosophie als Transzendentalwissenschaft gemäß Duns Scotus: Seinswissenschaft oder ‚Onto-Logik‘?,” *Philosophisches Jahrbuch* 111, no. 1 (2004), 43–61.

⁴ Duns Scotus, *Philosophical Writings*, 1 (“Preface”); for more, see esp. 1–14 (“Concerning Metaphysics”), 15–36 (“Man’s Natural Knowledge of God”).

⁵ For more on the connections between metaphysics and theology (onto-theology), see Jeffrey W. Robbins, “The Problem of Ontotheology: Complicating the Divide Between Philosophy and Theology,” *The Heythrop Journal* 43, no. 2 (2002), 139–51, <https://doi.org/>

The following considerations, consisting of three main sections, aim to specify this not entirely transparent relationship in the area of human reflection on God, both from the perspective of the scholastic metaphysical tradition and from the perspective of St. Thomas Aquinas, who must rightly be regarded as one of the greatest experts of *sacra doctrina* and scholastic philosophy. Hence, the first two sections appeal to the commonly accepted scholastic thought, mainly medieval Aristotelian and Thomistic metaphysics, but they also take into account later Renaissance Scholasticism, associated with the intense revival of Latin Aristotelianism and Thomism in the Iberian Peninsula. One can hardly miss here that the obvious nature of medieval and Renaissance Scholasticism pursued by the iconic names (e.g. Aquinas, Duns Scotus, St. Bonaventure, St. Robert Bellarmine, Francisco Suárez) is revealed most evidently in the fact that such a comparison leads to the conclusion that philosophy and theology have apparently overlapped and colluded with each other in the field of reflection on the concept of God. The third section appeals to the concept of God as *Ipsum Esse* in St. Thomas Aquinas († 1274), which was a widespread theory in subsequent centuries and influenced Christian existential reflection on God as the supreme being (*ens supremum*) and source of existence – an idea that probably continued to be accepted until the modern flowering of neo-Thomism and neo-Scholasticism.

If we were to look at the background of most medieval theories, we would likely notice several things that stand out and indicate a fundamental difference between theology and philosophy, at least as regards the doctrinal foundations of these sciences. Unlike the metaphysical tradition of the Latin West, which takes a rationally organized philosophical approach to God as an *extrinsic object* for knowledge (meaning, the science is not constituted by God through supernatural Revelation), for the sacred theology, God is an immediate and

10.1111/1468-2265.00188; Jean-Luc Marion, "Saint Thomas d'Aquin et l'ontothéologie," *Revue Thomiste* 95, no. 1 (1995), 31–66; Jean-Luc Marion, "Thomas Aquinas and Onto-theo-logy," in *Mystics: Presence and Aporia*, ed. Michael Kessler and Christian Sheppard (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 38–75; Adriaan Peperzak, "Religion After Onto-Theology?," in *Religion After Metaphysics*, ed. Mark A. Wrathall (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 104–22, <https://doi.org/10.1017/cbo9780511615399.009>; Emmanuel Tourpe, "Différence ontologique et différence ontothéologique," *Revue Philosophique de Louvain* 93, no. 3 (1995), 331–69, <https://doi.org/10.2143/rpl.93.3.541761>; Michel Gourinat, "La querelle de l'ontothéologie: L'interprétation de la théologie médiévale par Heidegger," *Cahiers de recherches médiévales*, no. 2 (1996), 85–93, <https://doi.org/10.4000/crm.2486>; Robert Goczał, *Onto-teo-logia: Status bytu realnego i myślnego w metafizyce Francisco Suáreza* (Warszawa: Warszawska Firma Wydawnicza, 2011), 218–36.

intrinsic object for knowledge.⁶ This compelling premise flows for theologians from Divine Revelation itself. On the contrary, the overriding point in philosophy, especially in the form of metaphysics, is reason itself, and the concept of God as the ultimate crowning achievement is at most a consequence of the methodical analysis that philosophers pursue without divine support in Revelation, but rather in the nature of being itself. In turn, based on Revelation as its doctrinal foundation, theology defines nature, power, attributes, and inflow of God's grace, and routinely emphasizes the exertion of believers' faith. Accordingly, it worships God directly as a consistent consequence of the Revelation accepted from above. Thanks to God, theology radiates the splendor and sublimity of intellectual science, although it sometimes reflects a mystical form of His presence or supernatural theophany (*Theofania* – derived from "God appears"), or an objectively unverifiable illumination within the inner human nature (*Illuminatio* – derived from "God illuminates").⁷ In such spirituality, medieval Illuminism concerns all doctrines that consider enlightenment or Revelation to be the direct perception or knowledge of eternal truth and God, not due to natural, conceptual or intellectual insight into the essential structure of things, but to the supernatural light provided in the soul, will or intellect by God.⁸ In Illuminism, the Divine intervention in human cognition accompanying faith, or, in other words, the God's supernatural assistance is considered the most important source for further intellectual knowledge of Him, which may also happen on the border of mystical experience.⁹ For

⁶ Cf. John P. Doyle, "St. Thomas Aquinas on Theological Truth," in *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages*, ed. Kent Emery, Russell Friedman, and Andreas Speer (Leiden: Brill, 2011), 571–72.

⁷ See Rudi te Velde, *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology (Aldershot: Ashgate, 2006), esp. 18–23 ("Sacred Doctrine and Revelation"); 23–28 ("The Scientia of Sacred Doctrine"); 28–37 ("The Catholic Truth and Philosophy").

⁸ See Timothy Noone, "Divine Illumination," in *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau and Christina van Dyke, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 369–83.

⁹ On *theologia mystica* and illumination in the philosophical sense, see Roberto Hofmeister Pich and Andreas Speer, eds., *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought: A Tribute to Kent Emery, Jr.*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 125 (Leiden: Brill, 2018), esp. 157–77 (C. Steel, "What a Philosopher May Learn from Theologians. Albert the Great on the Principles of Movement in Humans [*De anima* III, 9–11]"); 216–31 (S. P. Marrone, "Thomas Aquinas, Roger Bacon and the Magicians on the Power of Words"); 276–90 (B. Goehring, "Henry of Ghent on Knowledge, Remembrance, and the Order of Cognitive Acts: The Problematic Legacy of Thomas Aquinas"); 477–527 (G. R. Smith, "*Esse consecutive cognitum*: A Fourteenth-Century

example, according to Roger Bacon († circa 1292), an English Franciscan, also known as *Doctor Mirabilis* (Miraculous Doctor), true illumination, thanks to God's intervention in the contemplating soul, allows for direct cognition of eternal truths, existing objectively in the mind of God in the form of ideas or exemplary forms (*forma exemplaris*), by means of which God created all things (*entia creata*) and through which He can impart Himself in human knowledge. Bacon distinguished three types of enlightenment: a) natural and primitive enlightenment, which arises as a result of external sensory experience (*illuminatio primitiva*); b) supernatural and extraordinary illumination, which arises as a result of God's internal influence on the soul (*illuminatio specialis*); and c) universal enlightenment, which is available to everyone thanks to Revelation from the Holy Scripture (*revelatio generalis*).¹⁰ These types of illumination presuppose, to some extent, the result of *a priori* acceptance of faith, which, however, does not require rational pursuits.

In this context, the dogmatics of faith, theology, and religion have their own intrinsic value of verification and primarily presuppose Divine Revelation as a substructure for their validity, which consistently constitutes the science of theology. Despite some mystical background, it has a deeply hidden value of verifiability incomparable to any other natural science, which illustrates the testimony of God's power. Theology appears here as transcendent to all philosophical meanings, language, speculative methods, etc., although it also implies metaphysical reasoning and truths within itself. Nevertheless, according to St. Thomas Aquinas, both God and dogmatics, and the entire space of believers, the last mentioned mainly praises the reflection on God's splendor, constitute on a scientific level the first principles (*prima principia*) of sacred theology.¹¹ Accordingly, neither God nor dogmatics (the first principles

Theory of Divine Ideas"); 599–674 (S. M. Metzger, "The *Tractatus de mistica theologia* by Ioannes de Indagine, O. Cart. [†1475]").

¹⁰ See Yael Raizman-Kedar, "The Intellect Naturalized: Roger Bacon on the Existence of Corporeal Species Within the Intellect," in *Evidence and Interpretation in Studies on Early Science and Medicine Essays in Honor of John E. Murdoch*, ed. Edith Dudley Sylla and William Royall Newman (Leiden: Brill, 2009), 131–57; Raoul Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Études de philosophie médiévale 3 (Paris: J. Vrin, 1924), 13–14, 15–69; pt. 1 ("L'illumination"), ch. 1 ("Idée générale de l'illumination"); Stanisław Bafia, "Bacon Roger," in *Powszechna encyklopedia filozofii*, vol. 1 (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2000), 459.

¹¹ Sancti Thomae Aquinatis, "Summa theologiae Ia," in *Pars Prima Summae Theologiae: A quaestione I ad quaestionem XLIX, ad codices manuscriptos Vaticanos exacta, cum commentariis Thomae de vito Caietani Ordinis Praedicatorum S. R. C. Cardinalis*, Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. Edita 4 (Romae: Ex Typographia Polyglotta

of theology) are subject to the verification procedures of lower and external sciences, but directly to God's Revelation.¹²

Quite surprisingly, however, it can be assumed that although theology is thoroughly permeated with mysticism and deep spirituality, Latin Western theology seems to be combined with philosophy, or more precisely, scholastic metaphysics considered in its own way. Through this fusion, philosophy itself seems to resonate, in addition to its intellectual dimension, with the spiritual and theological dimension. For example, Aquinas's concept of *Ipsum Esse* may appear as a path to philosophical theology and at the same time bring the rational philosophical knowledge of God closer to its theological counterpart, although the *Ipsum Esse* is assessed from the perspective of approaching God by reason, both analogously and externally, not as a direct object of faith.¹³ Despite their divergent assumptions regarding the subject matter in their respective fields,

S. C. de Propaganda Fide, 1888), q. I, a. 7 [hereafter: Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae I^a*]; Sancti Thomae Aquinatis, "Super Boetium De Trinitate," in *Super Boetium De Trinitate: Expositio libri Boetii: De ebdomadibus*, Sancti Thomae Aquinatis, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita 50 (Roma: Commissio Leonina; Paris: Éditions Du Cerf, 1992), q. II, a. 2.

¹² Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae I^a*, q. I, a. 5, ad secundum dicendum, p. 16: "Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari"; Sancti Thomae Aquinatis, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, ed. Pierre Mandonnet, vol. 1 (Parisiis: P. Lethielleux, 1929), q. 1 a. 3, qc. 2, ad 2: "Et ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia; nec habet viam ad ea probanda, sed solum ad defendendum a contradicentibus." See more Doyle, "St. Thomas Aquinas on Theological Truth," 571–89, esp. 571–73; Yves Congar, "Tradition et Sacra doctrina chez saint Thomas d'Aquin," in *Église et Tradition*, ed. Johannes Betz and Heinrich Fries (Lyon: Éditions Xavier Mappus, 1963), 157–94; Lawrence J. Donohoo, "The Nature and Grace of Sacra Doctrina in St. Thomas's *Super Boetium de Trinitate*," *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 63, no. 3 (1999), 343–401, <https://doi.org/10.1353/tho.1999.0015>; Joseph Clifford Fenton, *The Concept of Sacred Theology* (Milwaukee, WI: Bruce Publishing, 1941), 26–55 ("The Subject Matter"); 56–70 ("The Light of Sacred Theology"); 231–46 ("The Development of Sacred Theology – The Medieval Period"); 247–56 ("The Development of Sacred Theology – Post-Tridentine Period"); John F. Boyle, "Aquinas' Roman Commentary on Peter Lombard," *Anuario Filosófico* 39, no. 2 (2006), 477–96, <https://doi.org/10.15581/009.39.29302>.

¹³ On the controversies surrounding the definition of God as *ens supremum* in the terms of *primum cognitum*, which has emerged in various philosophical systems, especially against the background of the discrepancies between the Neoplatonic and Aristotelian traditions, see Agnieszka Kijewska, "Bóg jako *Primum Cognitum* – dyskusje i kontrowersje (bł. Duns Szkot, Henryk z Gandawy, św. Tomasz z Akwinu, św. Bonawentura, Mikołaj z Kuzy)," *Roczniki Filozoficzne* 67, no. 2 (2019), 5–30, <https://doi.org/10.18290/rf.2019.67.2-1>.

both theology and philosophy seem to be predicated on the same idea of reflection directed towards God or, in other words, towards the supreme principle of knowledge. This means that in some respect, there are noticeable and relevant connections between the two Christian traditions of theology and philosophy of the Latin West, at least in so far as they relate to the intellectual concept of God, who can be perceived or proven by means of intellectual cognition both in the realm of Revelation and in a philosophical sense beyond it.

Philosophy and theology in the metaphysical tradition of Western scholastics

Both the Western tradition of scholastic philosophy and theology differ from Eastern Christian patristic thought, which tends towards greater spirituality than enforced rationalism. Although it is not an evolution of the Eastern schools, and the texts of the Greek Fathers are not quoted in any strict sense, it remains deeply permeated with metaphysical knowledge and reflection on God.¹⁴ In most cases, scholastic authors had drawn on the Neoplatonic and Aristotelian traditions, especially since the 12th century and starting even earlier, reflecting the spirit of theological knowledge. The philosophical topics are almost the same as the theological ones in terms of their subject matter and have a significant impact on the universal and intellectual doctrine of the Church. A systematic exposition of the truths of the Catholic faith based on Aristotelianism and set down very subtly in the 13th century by St. Thomas Aquinas can be envisioned as a philosophical revolution of the Church in opposition to the Neoplatonic tradition of previous centuries. Most Christian thinkers before Aquinas, such as the Cappadocian Fathers, St. Augustine († 430) or John Scotus Eriugena (ci. † 877), were influenced by Platonic and Neoplatonic philosophy (Plotinus),

¹⁴ One can find later Latin versions of the interpretation of the Cappadocians' philosophical thought, which are partly derived in the West from writings of medieval thinkers, or at least are a development of theories originating from outside the tradition of the East. Certain inaccuracies or impurities in the reading of the Cappadocian Fathers of Neoplatonic provenance are certainly the result of the external evolution of their concepts and thoughts, which the later Western Scholasticism interpreted mainly through *De Divinis nominibus* of Pseudo-Dionysius the Areopagite and *De fide orthodoxa* of John Damascus († ci. 749). Cf. David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 222–25. See also Fran O'Rourke, "Being and Non-Being in Pseudo-Dionysius," in *The Relationship Between Neoplatonism and Christianity*, ed. Thomas Finan and Vincent Twomey (Dublin: Four Courts Press, 1992), 55–78.

and their thought was considered as an intellectual Christian doctrine.¹⁵ This perspective changed radically in the 13th century when the Western world became acquainted with the thought of Aristotle, as well as Arab thinkers and Jewish philosophy – mainly Moses Maimonides († 1204), Avicenna († ca. 1070), Al-Farabi († 950), Avicenna († 1037), along with the writings and comments by thinkers such as Gerard of Cremona († 1187), Albert of Cologne († 1280) and Robert Grosseteste († 1253). After the 1204 conquest of Constantinople, in parallel with the initiation of commodity exchanges with Byzantium and the organization of the Crusades, Greek texts would arrive in Western Europe practically every year. Even special expeditions to Greece were organized to obtain more manuscripts. Separate translation centers were established in Sicily and Toledo, which also contributed to the further development of education and culture. Medieval cities grew stronger, gaining a sense of their own independence and economic stability, and a specific sense of intellectual values developed among the bourgeoisie and petty bourgeoisie, which, to some extent, resulted in the pursuit of rationalization of human behaviour and thinking. The universities of Paris and Oxford also strengthened their positions. New scholastic centers began to emerge on the Iberian Peninsula with the foundation of the University of Salamanca in 1218 by King Alfonso IX, king of Leon (Christian Kingdom), from the Burgundian dynasty. The seven liberal arts (*septem artes liberales*) were also taught there. There was a great flowering of Christian Aristotelianism of the second Scholasticism in Salamanca in the 15th and 16th centuries (*Spanische Barockscholastik* or *Spätscholastik*), which had its origins in the philosophy of Pedro Martínez de Osma († ci. 1480).¹⁶ Quite strikingly, the

¹⁵ See John N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 5th, revised edition (London: A. & C. Black, 1977), 3–6, 41–48, 348–57.

¹⁶ Cf. Tomás Carreras y Artau and Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. 2 (Madrid: Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1943), 550, 569. On the second Scholasticism, see Karl Eschweiler, “Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts,” in *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*, vol. 1, *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Erste Reihe* (Münster: Aschendorff, 1928), 251–325, esp. 262–75 (pt. 2: Die Verbreitung der spanischen Schulphilosophie auf den protestantischen Hochschulen in Holland und Deutschlandpart); 283–89 (pt. 3: Der Vorsprung der Jesuiten in der Entwicklung des philosophischen Unterrichtes am Ende des sechzehnten Jahrhunderts); 302–18 (pt. 5: Die Philosophie der Suárez-Schule als normale Universitätsphilosophie des siebzehnten Jahrhunderts); 318–25 (pt. 6: Philosophiegeschichtliche Probleme in der spanischen Spätscholastik); Ulrich G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, UTB für Wissenschaft 1865 (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1995), 262–342; Paul Richard Blum, *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie: Typen des Philosophierens in der Neuzeit*, *Studia Leibnitiana* 27 (Stuttgart: Steiner, 1998), 117–262; Paul Richard Blum

school Scholasticism treated philosophy as a skill of reasoning within which the interpretation of the world takes place, but above all, philosophy played the role of a natural tool in the service of theology (*divinae theologiae ministrum*). Although I argue that the passages on the relationship between metaphysics and sacred doctrine in Suárez's *Disputationes metaphysicae* are consistent with Aquinas' assumptions in the *Summa theologiae*, perhaps nothing in Suárez's work so decisively favors this thesis as the preliminary remark from his most important metaphysical work:

Day by day, however, I saw more clearly how much that divine and supernatural theology longed for and required this human and natural theology, so much so that I did not hesitate to interrupt the work I had begun for a while, in order to give this metaphysical doctrine its place and seat, or rather to restore it... In this work, I act as a philosopher, so that I always keep in mind that our philosophy must be Christian, and that I serve divine theology, which aim I set before myself, not only in the questions to be discussed, but much more in the selection of opinions, tending to those which seemed more subservient to piety and revealed doctrine.¹⁷

and Vilem Mudroch, "Die Schulphilosophie in den katholischen Territorien," in *Das heilige Römische Reich Deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*, vol. 4 of *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, ed. Helmut Holzhey and Wilhelm Schmidt-Biggemann, Grundriss der Geschichte der Philosophie (Basel: Schwabe, 2001), 302–91; Martin William Francis Stone, "Scholastic Schools and Early Modern Philosophy," in *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, ed. Donald Rutherford (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 299–327. On teaching in the Portuguese and Spanish colonies, see John Tate Lanning, *Academic Culture in the Spanish Colonies* (Port Washington, NY: Kennikat Press, 1971), 3–33, 61–92; Kevin White, ed., *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, Studies in Philosophy and the History of Philosophy 29 (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1997); Daniel Garber and Michael Ayers, *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 9–32 ("Institutional Setting"); Ignacio Angelelli, "Sobre la 'Restauración' de los textos filosóficos ibéricos," *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines* 2, no. 4 (1965), 423–46; Ernst Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts: Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967); Max Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 29 (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1939).

¹⁷ "In dies tamen luce clarius intuebar, quam illa divina ac supernaturalis Theologia hanc humanam et naturalem desideraret ac requireret, adeo ut non dubitaverim illud inchoatum opus paulisper intermittere, quo huic doctrinae metaphysicae suum quasi locum ac sedem darem, vel potius restituerem... Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen

Suárez's remark testifies to the common scholastic belief and is a characteristic and quite striking aspect of Western Scholasticism, namely, that divine theology was treated by almost all Christian thinkers (and even non-Christian) as the science of sacred things (*rerum divinarum scientia*), while philosophy, and especially the one we define as first philosophy (metaphysics), fulfills only its auxiliary and apologetic function. Philosophy enables insight into the truths of faith through natural reasoning (*ratione naturali*), but only those truths that can be known without any recourse to Revelation.

Divine and supernatural theology, although it rests on divine light and principles revealed by God, since it is truly completed by human discourse and reasoning, it is aided by the truths also known by the light of nature, and uses them to complete its discourses and to illuminate divine truths, as ministers and instruments. But of all the natural sciences, among them the one which is first and has been called the first philosophy, is particularly at the service of sacred and supernatural theology. Both because it comes nearest to the knowledge of divine things, and because it explains and confirms these natural principles which embrace all things and, in a certain way, support and sustain the whole of the science [...]. For these principles and metaphysical truths are so closely connected with theological conclusions and discourses, that if this science and perfect cognition be taken away from them, then their knowledge will also be seriously undermined.¹⁸

prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram. Quem mihi scopum praefixi, non solum in quaestionibus pertractandis, sed multo magis in sentiis, seu opinionibus seligendis, in eas propendens, quae pietati ac doctrinae revelatae subservire magis viderentur.” (Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, Editio nova, ed. Carolo Berton, Opera Omnia, 25–26 [Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, 1866], “Ad lectorem”). Unless otherwise indicated, all Latin translations in the text are entirely mine.

¹⁸ “Divina et supernaturalis theologia, quamquam divino lumine principiisque a Deo revelatis nitatur, quia vero humano discursu et ratiocinatione perficitur, veritatibus etiam naturae lumine notis iuvatur, eisque ad suos discursus perficiendos, et divinas veritates illustrandas, tamquam ministris et quasi instrumentis utitur. Inter omnes autem naturales scientias, ea, quae prima omnium est, et nomen primae philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali theologiae praecipue ministrat. Tum quia ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit, tum etiam quia ea naturalia principia explicat atque confirmat, quae res universas comprehendunt, omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant. [...] Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent, ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit.” (Suárez, *Disputationes metaphysicae*, Prooemium).

The particular nature of this framework stands out in no sharp contrast to the divergence between philosophy and theology when one turns to Aristotle's *Metaphysics*, in which he rather perceives the former as a specific type of theology. Aristotle, following the strong tendencies of Plato's later writings, understood his "first philosophy" as theology.¹⁹ More than that, in Alexandria and Antioch, the very phenomenon of Judeo-Christian monotheism indicated a certain form of philosophy or a certain type of metaphysical monism. This type of monism was already known in Greek philosophy as a philosophical concept for which the explanation of the Universe was possible by reference to a single substance, which in the era of the Eastern Church Fathers acquired a significant Christological character as *theia ousia* (divine substance or divine essence). In fact, the Greeks encountered the religion of Judaism and the concept of God as early as the 3rd century BC in Alexandria, in the Jewish diaspora. Researchers of that period point out (esp. Werner Jaeger) that shortly after Alexander the Great, Greek writers such as Hecataeus of Abdera (ci. IV/III BC), Megasthenes (ci. III BC) and Clearchus of Soli (ci. IV/III) in Cyprus, a student of Theophrastus of Eresos (ci. IV/III), who passed on to us the first impressions of their encounters with the Jewish people, invariably called the Jews a "nation of philosophers." They meant that the Jews had already possessed the idea of the unity of the divine being and had much earlier proclaimed the first principle of the Universe, which the Greek thinkers had just arrived at. Similarly, Christianity, as it recognized Judaic monotheism within its own theology, and thus faith in the God of Israel, undoubtedly has an aspect of philosophical religiosity, although Christianity is not a philosophy in the strict sense. The same famous philologist, historian of Hellenism and philosopher W. Jaeger puts forward an almost identical idea through comparative studies of the philosophies of the ancient Greeks. He claimed that the form of the philosophy of Plato and Aristotle fits into the pattern of considering religious problems that was indispensable for the Greeks. Jaeger even came to the conclusion that in many respects Aristotle's work has had a form of Christian natural theology, in which we also encounter an element of philosophical thinking (i.e. rationalization). Aristotle himself, not knowing the Judeo-Christian idea of God, claimed that the ancient gods of Greek folk religion were the same as the idea of the "Unmoved Mover" in his theology. The fundamental divergence between the rationalism of Aristotle's metaphysics and the earlier approach by

¹⁹ Aristotle, *Metaphysica*, ed. W. D. Ross and J. A. Smith, *The Works of Aristotle* 8 (Oxford: Clarendon Press, 1908), 1026a 10–19.

Homer and Hesiod was the complete rejection of the mythical pantheon of gods in defining divine origin. Instead, Aristotle outlined his position in the *Metaphysics*, where he argued that his First Mover is one in species and number.²⁰ The First Mover or Unmoved Mover (*ho ou kinoumenon kinei* – ‘that which moves without being moved’) from the “Lambda” book of Aristotle’s *Metaphysics* – who is the first of all substances and the first source of eternal motion in the first sphere – moves the world, being not only the primary efficient cause of motion (*poiētikon aition*), but above all its final cause (*telos*), namely “the end for which a thing was created.”²¹ More than that, in his *Metaphysics*, Aristotle concludes in book I that true metaphysical wisdom must focus on the purpose or final cause, especially the final cause of being, while in book XII he attests to the primacy of final causality for all metaphysical knowledge about the first cause of being.²² It can therefore be assumed that there are theoretical premises allowing for a reasonable hypothesis about a coherent connection between theology and philosophy, which had existed long before Christianity, at least with regard to the divine status of the ultimate cause of being, both its beginning and its end.²³

Following these assumptions, one can likely notice a similar tendency to combine philosophy with theology in later medieval tradition. It cannot be denied that this also concerned Arab Aristotelianism mingled with Neoplatonism among the Mutazilites of Baghdad, as well as other thinkers who tended towards the anti-Aristotelian philosophy, which, through such eminent names

²⁰ Aristotle, *Metaphysica*, 1074a 38–b14.

²¹ Aristotle, “Physics,” in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, Modern Library Classics (New York: The Modern Library, 2001), b. II, 194b, 24–30.

²² Aristotle, *Metaphysica*, 982b 10; 1072b4.

²³ In this context, it is worth noting one interesting paper concerning Nicholas of Damascus (Nicolaus Peripateticus) – the Syrian Peripatetic scholar and author of a compendium of Aristotle’s philosophy (*Peri tēs Aristotelous filosofias, De philosophia Aristotelis*). There is a surprising but nonetheless convincing hypothesis that, thanks to the Hebrew translation of the lost fragments of the writings of Nicholas of Damascus, recently discovered by Mauro Zonta and discussed by Silvia Fazzo, it is plausibly confirmed that the life of Nicholas of Damascus should be dated to the period ranging between the 3rd and 5th centuries, during the reign of the Roman Emperor Julian (361–363), and not to the 1st century, as has been assumed so far. This hypothesis would be supported by the discovered Hebrew translation of Nicholas’s discourse on the Christian conception of the Holy Trinity, which he explains in terms of the Aristotelian doctrine of causes: God is one, in that He is a single substance, but He is also threefold, in that He is also the efficient, formal and final cause of creation. See Silvia Fazzo and Mauro Zonta, “Aristotle’s Theory of Causes and the Holy Trinity: New Evidence About the Chronology and Religion of Nicolaus ‘of Damascus,’” *Laval théologique et philosophique* 64, no. 3 (2009), 681–90, <https://doi.org/10.7202/037699ar>.

as Al-Farabi, Avicenna, Al-Ghazali († 1111), Averroes († 1198), also had a great influence on the Latin schools of Neoplatonism and Aristotelianism in its Thomistic version in Europe, through which the vast majority of the Stagirite's writings were made available to the Latin West.²⁴ The significance of the fact that almost all of Aristotle's works were published in Arabic between the 10th and 11th centuries cannot be overestimated. Until the 12th century, only part of his logic had been available in the West in Latin translation (*Categories* and *Hermeneutics*), which, together with Porphyry's *Isagoge* († 305) and some of Boethius's writings († ci. 526), was collectively known as *logica vetus*. It was only between the 12th and 13th centuries that further logical writings by Aristotle emerged: the *First* and *Second Analytics*, the *Topics*, and *On Sophistical Proofs*, and also the translation of Aristotle's *Metaphysics* was finally made available to the Latin world in translation by William of Moerbeke († 1286), books I–XII, and Cardinal John Bessarion († 1472), books XIII, XIV.²⁵

With the reception of Aristotle's thought (known as the *Corpus Aristotelicum*), the first students of his writings were suspected *eo ipso* of the heresy of the doctrine of Averroism, the center of which was the Sorbonne University in Paris. The forerunners of this trend were Siger of Brabant († 1280), who – to avoid life imprisonment by the Inquisition – secretly left Paris and moved to Liège in Belgium, and Boethius of Dacia († 13th century), who went into retreat to Orvieto in Italian Umbria, and then joined the Dominicans. Nevertheless, already in 1277, when Bishop of Paris Étienne Tempier condemned the 219 theses of the Averroists, Siger and Boethius, together with two other supporters of their views (Goswin la Chapelle and Bernier of Nivelles), were condemned for promoting Aristotelianism in Averroes' teachings, which were seen as

²⁴ See Robert Goczał, "Status intelektu czynnego w noetyce Al-Fârâbiego i Awicenny na tle scholastycznego rozumienia iluminacji i abstrakcji," in *Principia Philosophiae Christianae*, ed. Robert Goczał and Piotr Mrzygłód, vol. 3 (Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2022), 69–190, esp. 74–98.

²⁵ See Shlomo Pines, "Studies in Christianity and Judaeo-Christianity Based on Arabic Sources," in *Studies in the History of Religion*, vol. 4 of *The Collected Works of Sholomo Pines*, ed. Guy G. Stroumsa (Jerusalem: Magnes Press, 1996), 334–88. The original edition by William of Moerbeke and Card. Bessarion, see *Aristotelis castigatissime recognitum opus metaphysicum a Clarissimo principe Bessarione Cardinale Niceno latinitate feliciter donatum, xiiii libris distinctum: cum adiecto in xii primos libros Argyropyli Byzantii interpretament, rarum proculdubio et hactenus desideratum opus. Deus optimus qui sub nomine ipsius entis in hoc opere celebratur...* (Parisiis: Apud Henricum Stephanum, 1515); Valentín García Yebra, ed., *Aristotelois ta meta ta physica: Aristotelis metaphysica: Metafisica de Aristóteles*, 2nd revised ed., Biblioteca Hispánica de Filosofía (Madrid: Gredos, 1990).

threatening the integrity of the Church's doctrine.²⁶ Most of the theories of Averroism were in contradiction to the philosophical teachings and dogmatics of the Church, among others: Averroes' theory of the eternity of the world; the mortality of the human soul; the denial of God's foreknowledge and divine Providence; God as Intellect without free will; the theory of the independence of theological and philosophical truths.²⁷ Surprisingly enough, some of the Averroists' theses were also associated with St. Thomas' lectures on Aristotle, to such an extent that from 1282, the Franciscan Order, fearing the errors of Aquinas' teaching, ordered its monks to read *Correctorium Fratris Thomae* by William de la Mare († ca. 1285), an authority in the field of biblical studies and the author of a collection of editorial and linguistic remarks related to the Hebrew version of the Holy Scripture (*Correctio textus bibliae* and *De hebraeis et graecis vocabilis glossarum bibliae*). The criticism of Averroes' opinions spread through the entire Christian world – he was also criticized by St. Bonaventure († 1274), St. Albert the Great († 1280) in *De unitate intellectus contra Averroem* (1256) and St. Thomas in *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270), Giles the Roman († 1316) in *De purificatione intellectus possibilis contra Averroem*,²⁸ Raymond Lull († 1315) in *Liber contra errores Boetii et Sigerii* (1298), or even Roger Bacon, who expressed his profound opposition to Averroes. However, Averroism as a philosophical doctrine (not a school or trend) survived in the views of others, for example the French philosopher John of Janduno († 1328) and Marsilius of Padua († 1342), who both studied liberal arts at the Sorbonne in Paris.

It is quite illustrative, albeit justified at the time, that St. Thomas modified Aristotelianism in order to correctly harmonize it with the teachings of the Church, and based his fundamental theological work on the systematized lectures presented by Aristotle long before Christianity. Aquinas' teaching was

²⁶ See Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, *Philosophes Médiévaux* 22 (Louvain: Publications Universitaires; Paris: Vander-Oyez, 1977), 7–14 (Introduction).

²⁷ See Martin Grabmann, *Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien* (München: Bayerischen Akademie der Wissenschaft, 1924); Martin Grabmann, "Neuaufgefundene «Quaestiones» Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles (Cm. 9559)," in *Per la storia della teologia e della filosofia*, vol. 1 of *Miscellanea Francesco Ehrle: Scritti di Storia e Paleografia* (Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1924), 103–47; Daniel J. Lasker, "Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages," *Speculum* 55, no. 2 (1980), 294–304, esp. 299–300, <https://doi.org/10.2307/2847289>; Zdzisław Kukiewicz, "Średniowieczny awerroizm żydowski," *Studia Judaica* 8, nos. 1–2 (2005), 15–33.

²⁸ Giles also criticized Muslim Averroism and numerous errors of Aristotle in his *Errorum Philosophorum*.

recognized centuries later by Pope Leo XIII († 1903) as a classic philosophical exposition of Catholic intellectual doctrine. It is not without significance for the history of philosophy that Aquinas also relied on Arabic interpretations of Aristotle, especially those of Al-Farabi and Avicenna, and to a critical extent on Averroes. He rejected the Arabic understanding of the relationship of the soul to the Active Intellect (*intellectus agens*). Despite the clear criticism he expressed, he was well acquainted with the medieval thought of Aristotelianism, Neoplatonism, emanationism and Arabic Plotinism,²⁹ as reflected in his frequent references to the theory of the soul and intellectual cognition in Al-Farabi and Avicenna, especially in his *Commentary on the Sentences of Peter Lombard* and on Averroes in *De unitate intellectus contra Averroistas*.³⁰

Scholastic metaphysics as *Scientia Divina*: The concept of God

In the Thomistic tradition, the formal subject of theology (God as ultimate existence and Truth) assumes a division into the subject understood *in esse rei obiectum quod* (through the primary reason of knowledge) and *in esse cognoscibilis obiectum quo* (the reason for knowledge through the cognitive medium).³¹ This position recognizes the knowability of God through the cognitive medium

²⁹ See Arthur Little, "The Platonic Heritage of Thomism," *Review of Metaphysics* 8 (1954), 105–24; Robert John Henle, *Saint Thomas and Platonism: A Study of the Plato and Platonici Texts in the Writings of Saint Thomas* (Dordrecht: Springer, 1970); Wayne J. Hankey, "Aquinas and the Platonists," in *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*, ed. Stephen Gersh and Maarten J.F.M. Hoenen (Berlin: De Gruyter, 2002), 279–324, <https://doi.org/10.1515/9783110908497.279>; Fran O'Rourke, "Aquinas and Platonism," in *Contemplating Aquinas*, ed. Fergus Kerr (London: SCM Press, 2003), 247–79; Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005); Fran O'Rourke, "Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas," *Dionysius* 15 (1991), 55–78.

³⁰ Sancti Thomas Aquinatis, "Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi," in *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum, Opera Omnia* 7.2 (Parmae: Typis Petri Fiaccadori, 1857), d. 49, q. 2, a. 1; Sancti Thomas Aquinatis, *De unitate intellectus contra Averroistas*, ed. L.W. Keeler, trans. Roberto Busa (Turini, 1954); or Ralph M. McInerny, *Aquinas Against the Averroists: On There Being Only One Intellect* (West Lafayette, IN: Purdue University Press, 1993).

³¹ Suárez similarly addresses the issue in Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. VII, prol., where he points to the cognitive order of *secundum esse* and *secundum rationem*.

in esse cognoscibilis and the reason for being *in esse rei*.³² This knowledge is ontological in nature and determines the intrinsic, transcendental essence of God as a real and Supreme Being. It is not without significance that in his philosophical writings, St. Thomas made repeated insertions of the Arabic philosophy (e.g. in his *Quaestiones disputatae de veritate*), much more than of the philosophical tradition of Eastern theologians. He referred, by far, most often to Avicenna's position on many philosophical issues. For Aquinas, setting up an adequate subject of knowledge in theology, despite the unquestionable value of Revelation, is paradoxically also relevant in the whole context of sacred theology (*sacra doctrina*), so that theology can be envisioned by the specific meaning of being a science, as Aquinas emphasizes in the *Commentary on the Sentences of Peter Lombard*, in the *Compendium theologiae*, and in his famed the *Summa theologiae*.³³ This approach is inherent in the writings of most commentators of medieval Thomism, including those from the Iberian school,

³² "Duplex solet distingui objectum formale in potentiis vel habitibus, praesertim cognoscitivis, scilicet, in esse rei, et in esse cognoscibilis [...]. Ratio ergo formalis objecti in esse rei, est ratio principaliter cognita; unde vocari solet objectum quod, seu terminativum. Ratio autem formalis in esse cognoscibilis, est ratio seu medium cognoscendi, et ideo vocatur objectum quo. Unde fit ut, comparando illas duas rationes inter se, illa quæ pertinet ad esse rei, in objecto materiali comprehendatur; quare de illa hic non tractamus, nam in præcedenti disputatione explicata est. Agimus ergo de ratione formali motiva quæ solet etiam vocari ratio sub qua" (Francisco Suárez, *Opus de triplici virtute theologica. Fide, spe, et charitate. In tres Tractatus, pro ipsarum virtutum numero distributum* [Moguntiae: Hermann Mylius Birckmann, 1622], 20 ["Tractatus primi de fide theologica"], disp. III De objecto formali fidei: & quomodo ad illud fiat ultima fidei resolutio, prol.).

³³ "Inter ea vero quae de Deo secundum seipsum considerata sunt, praemittendum est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur" (Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra gentiles: Ad codices manuscriptos praesertim sancti doctoris autographata exacta et Summo Pontifici Benedicto XV dedicata: Cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis*, 3 vols., Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita, 13–15 [Romae: Typis Riccardi Garroni: Apud sedem commissionis leoninae, 1918], lib. I, cap. 9). See also Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de veritate*, vol. 1. Fasc. 2, QQ 1–7, Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita 22 (Romae: ad Sanctae Sabinae, 1970), q. 1, a. 1, a. 12, ad 10; Avicenna, *Tractatus I–IV*, vol. 1 of *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. and trans. Simone van Riet, with an introduction by Gérard Verbeke, Avicenna Latinus (Louvain: E. Peeters; Leiden: Brill, 1977), tr. I, cap. 5. See also Étienne Gilson, "Avicenne et les origines de la notion de cause efficiente," in *Atti del XII Congresso Internazionale die Filosofia, Società Filosofica Italiana*, vol. 9 (Firenze: Sansoni, 1960), 121–30. Cf. Doyle, "St. Thomas Aquinas on Theological Truth," 574.

such as Domingo Báñez († 1604) and Francisco Suárez.³⁴ The later Jesuit, who undoubtedly stands out as one of the last representatives of Scholasticism in its final stage, draws insightfully from medieval thinkers and efficiently combines philosophy with theology at the end of the Latin *Christianitas*, seeming to purposefully expose the significance of a metaphysics of God. He might be, without exception, a good example of philosophical syncretism in engaging the theological and philosophical reasoning *ad mentem Divi Thomae*, and occasionally *ad mentem Scoti*, as well as the Arabic heritage. On the other hand, he is also considered a thinker who breaks with the commenting method of the Aristotelian tradition.³⁵

Aquinas and other recognized scholastics, especially of the second Scholasticism of the 16th and 17th centuries, were convinced that it is impossible to autonomously separate the truth of Revelation from the existence of God. At the same time, they assumed that it was impossible to exclude theology as a science from the field of study of Revelation because theology always assumes the existence of God and wants to justify His mystery based on the scientific point of view, and thus prove the existence of God as a separate subject of its knowledge. Hence, along with the dogmas and attributes of the Divine in the *sacra doctrina*, St. Thomas discerned the need to prove the existence of God not only in philosophy but also in theology, without going beyond the rational scope. This is the source of one of his most original thoughts: to maintain the relationship between religious consciousness and rational, truthful knowledge, St. Thomas will carry out his proof in theology in an identical way and by using the same arguments of metaphysical cognition that prove the existence of

³⁴ Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. XXVII, sec. 3, a. 15: “[...] ens uno conceptu dici de omnibus sub illo contentis, ideoque posse esse medium demonstrationis, et rationem entis in creature inventam posse esse initium inveniendi similem rationem altiori modo in creatore existentem.” See also Dominici Bañes, *Scholastica commentaria in Primam partem Angelici Doctoris D. Thomae, Usque ad sexagesimam quartum Quaestionum complectentia* (Rome: Iacobum Ruffinellum, 1584), 2–13; q. I (“De sacra doctrina. Qualis sit, et ad quae se extendat”), a. 1.

³⁵ Cf. “L’importance de Suárez provient justement du fait qu’il a été le premier à ériger un ensemble métaphysique en un temps où l’on ressentait la nécessité de disposer d’autre chose que d’une série de commentaires aristotéliens, ou d’une philosophie rhétoricienne à la Pierre Ramus, ou d’une vague théorie sceptique” (José Ferrater Mora, “Suarez et la philosophie moderne,” *Revue de Métaphysique et de Morale* 68, no. 1 [1963], 59); “Die *Disputationes metaphysicae* des Suárez bedeuten den Uebergang von den Metaphysikkomentaren zu den selbständigen Metaphysiklehrbüchern” (Martin Grabmann, “Die *Disputationes Metaphysicae* der Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung,” in *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Martin Grabmann, vol. 1 [München: Max Hueber Verlag, 1926], 539; more 525–60).

God in philosophy (*doctrina philosophorum*).³⁶ Beginning with created things and moving his arguments gradually upwards, that is, to God as the external cause of being (*supra ens*) and the highest metaphysical principle – not shying away from theological terminology and spiritual records, which only confirms his subtle religious intuition – he presents the proof of God's existence with a clarity and pure reason proper to philosophical inquiries. Nevertheless, the entire process takes place within theology. He proves this in a strictly metaphysical way using the philosophy of being (created and uncreated), which in turn reveals theology as a metaphysical doctrine that even functions as a literal metaphysical science on the pattern of philosophy.

Having said that, metaphysics seems to have, in addition to its intellectual dimension, a spiritual and theological dimension. We see the same thing in the later tradition of Renaissance Scholasticism. For instance, Suárez – who was called an “outstanding and pious doctor” as well as “the pope and the prince of metaphysicians” (*Doctor eximius ac pius* and *omnium metaphysicorum princeps ac papa*)³⁷ – points out (identically to Aquinas) that God is the utmost principle, the most fundamental, metaphysical principle of everything knowable in a theoretical way, within the limits of human capabilities, and in a way adapted to our recognition. This is possible in relation to the order of the real world in which we live, which we get to know, which does not precede God's will and creation. Hence, creation as a whole is a possible being (*ens possibile*) or a dependent entity in relation to God because the possibilities of the world and creation are fully conditioned by God's power (*a potentia Dei* or *a potentia agente*).³⁸ Due to a specific dependence on the existence of the Creator, the order of created beings is characterized by a certain hypothetical necessity, that is, a recognized order of internally consistent, transcendental principles inherent

³⁶ Cf. Doyle, “St. Thomas Aquinas on Theological Truth,” 574.

³⁷ The treatise entitled *De immunitate ecclesiastica a Venetis violata* (*On the Ecclesiastical Immunity Violated by the Venetians*), written by Suárez on the order of Pope Paul V in 1607, consisting of 150 pages in folio format, earned him a great respect among the most eminent theologians and the recognition of the pope himself, who in one of his letters presents Suárez as an “eminent and pious doctor.” He will go down in history known under this honorable title as an outstanding theologian and a pious Christian. The treatise *De immunitate* was not published at that time. It was published in Brussels and Paris in 1859 by Mgr. Malou under the changed title *Francisco Suárezii opuscula sex inedita*. Cf. Raúl de Scorraillé, *El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, trans. Pablo José Hernández, 2 vols. (Barcelona: E. Subirana, 1917), 122, 126–27. See also Raúl de Scorraillé, “Les écrits inédits de Suárez,” *Etudes Religieuses* 64 (1894), 151–76.

³⁸ Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. XXXI, sec. 2, a. 2; disp. XLIII, prol.

in being (*prima principia essendi*), which are reflected in the order of rational principles of the intellect (*prima principia cognoscendi*).³⁹ The same order is also expressed in the most primary, transcendental principle of being, which is reality and existence itself because the concept of real being is common to God and creation.⁴⁰ Similarly, the transcendental order is common to the concepts of substance and attributes although in a different dimension.⁴¹ Therefore, being the highest and most perfect being, God is not only a transcendent cause, but also, due to the fact of His reality, the transcendental principle of all being, He is the source of being and reality. In Suárez, identical to St. Thomas, God is called Creator (*Deus Creator, Creatoris*) in reference to His creation,⁴² the Mover or Cause of creation (*Causa*),⁴³ and finally its Lord (*Domini*).⁴⁴ Cognizing God takes place within the limits of the metaphysical knowledge of His attributes, as well as ideas and actions, which are multiplied by the diversity of creation.⁴⁵

³⁹ Suárez, disp. XLVII, sec. 3, a. 2, 11–13, 18.

⁴⁰ “Prior autem propositio facile a nobis fundari potest, quia, si aliquis conceptus esse potest communis Deo et creaturis, certe maxime ens, quod facile ex supra dictis de analogia entis ostendi potest; nam ratio in ente facta habet locum in substantia et in quolibet alio praedicato communi; quod si, ea non obstante, daretur aliquod genus univocum, etiam ens esset univocum Deo et creaturis” (Suárez, disp. XXX, sec. 4, a. 33). See also Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. XXVIII, sec. 3, a. 1–22. On the analogy of being (*analogia entis*) and the analogy of reality (*analogia realis*) in Suárez, see José Hellín, “Necesidad de la analogía del ser según Suárez,” *Pensamiento* 1 (1945), 447–70; José Hellín, “De la analogía del ser y los posibles en Suárez,” *Pensamiento* 2 (1946), 267–94; John P. Doyle, “Suarez on the Analogy of Being,” *The Modern Schoolman* 46, no. 3 (1969), 219–49, <https://doi.org/10.5840/schoolman196946364>; John P. Doyle and, “Suarez on the Analogy of Being,” *The Modern Schoolman* 46, no. 4 (1969), 323–41, <https://doi.org/10.5840/schoolman196946480>; John P. Doyle, “The Suarezian Proof for God’s Existence,” in *History of Philosophy in the Making: A Symposium of Essays to Honor Professor James D. Collins on his 65th Birthday*, ed. Linus J. Thro (Washington, D.C.: University Press of America, 1982), 105–17. Earline Jennifer Ashworth, “Suárez on the Analogy of Being: Some Historical Background,” *Vivarium* 33, no. 1 (1995), 50–75, <https://doi.org/10.1163/1568534952579768>. On the cognitive analogy in relation to God, see Kazimierz Gryżenia, *Analogia w scholastyce nowożytnej: Studium z metafizyki Franciszka Suáreza* (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2019), 201–47.

⁴¹ Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. XXXII, sec. 2, a. 1–16, esp. a. 11.

⁴² Suárez, disp. XXXIX, sec. 2, a. 7; disp. 47, sec. 15, a. 26.

⁴³ Suárez, disp. XLVIII, sec. 4, a. 9.

⁴⁴ Suárez, disp. XXX, sec. 5, a. 5; disp. XLVII, sec. 15, a. 26.

⁴⁵ Cf. Francisco Suárez, *De Divina Substantia*, Editio nova, ed. Carolo Berton, Opera Omnia 1 (Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, 1856), I, cap. 13, a. 2, 3, 5; Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. XXX, sec. 6, a. 14–16. Cf. also: “Sic distinguimus in Deo iustitiam a misericordia, quia non concipimus simplicissimam virtutem Dei, prout in se est et secundum totam vim suam, sed eam conceptibus partimur in ordine ad diversos

In other words, God is the most perfect being and, simultaneously, the core foundation of being. He justifies the unity of metaphysical and theological science and truth-knowledge. Considering the above, in metaphysics it is plausible to refer to two metaphysical tenets that direct our knowledge towards God, towards the highest cause (i.e. primary efficient and final cause). These are: 1) The principle of cause-and-effect determinism (ontological determinism); and 2) The principle of finality (ontological teleologism). Both the first one, which is the assumption of knowledge in relation to the first principles of being and true knowledge, and the second one, which is the point that must be headed in knowledge, point to the divine and Supreme Being. The presence of these principles, which bind the system of metaphysics from within, is also implicit in all metaphysical arguments. At the same time, these principles determine the legitimacy of the claims of metaphysics as a system that is fulfilled not only through the methodological or content criteria of scientificity, but also through the interconnection of metaphysics with theology, which complements metaphysics.

This issue resonates with the theory of final causality. As for the question of finality or final cause, which Aristotle discusses in *Physics* in book II (194b 23–35), it does not contradict the assumption devoted to the efficient cause that God reveals Himself to be in relation to creation. Aquinas indicates this when in the *Principles of Nature* he even defines the final cause as “the cause of all causes”: *unde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis* (*De principiis naturae*, §4, sec. 18–36, esp. sec. 30–33). Both Aristotle in *Physics* and Aquinas in *De principiis naturae* understood causes as *principia*. In §3 of *De principiis naturae* Aquinas claimed that every cause is a principle and every principle is a cause. In this sense, God is both the principle and the supreme cause. Aquinas did, however, exclude the principle of privation (*privatio*) as essential to understanding causality. Instead, he defined

effectus quorum est principium illa eminens virtus, vel per proportionem ad diversas virtutes quas in homine invenimus distinctas et eminentissimo modo reperiuntur unitae in simplicissima virtute Dei” (Suárez, disp. VII, sec. 1, a. 5); “Si vero sit sermo de rebus prout distincte et expresse concipiuntur a nobis, sic illae locutiones falsae sunt; nam mens nostra per inadaequatos conceptus partitur rem in se omnino indivisibilem, et tunc, quamvis res in se omnino sit eadem, tamen non cadit sub singulis conceptibus secundum totam adaequatam rationem suam, et ideo, si reduplicatio fiat in ordine ad conceptus nostros, non potest uni attribui quod attribuitur alteri, quia non concipitur idem et sub eadem expressa habitudine per unum et per alium conceptum. Et ob eandem causam eae locutiones in omni rigore falsae sunt: Deus per iustitiam miseretur, Pater per voluntatem generat” (Suárez, disp. XXX, sec. 6, a. 13). See also Alfred J. Freddoso, “God’s General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 68, no. 2 (1994), 131–56, <https://doi.org/10.5840/acpq199468224>.

privation as a *quasi*-principle, but denied it the status of a cause. *Privatio* can be considered as a “beginning of a beginning,” from which something comes into being by virtue of another external cause, but *privatio* itself is not in any way the efficient cause (*causa efficiens*). The theory of causes in a broader framework, that is, referring to the teleology of the whole creation, namely the final or eschatological destiny, leads to the conclusion that only God can be perceived as both the efficient and final cause, and hence everything comes down to dependence on His efficient power, and everything exists in being thanks to His providence. God as an efficient cause (*causa efficiens*) is understood by Aquinas *per modum dantis esse*, that is, as an agent who gives existence and sustains in being rather than merely creates *per modum moventis et alternatis*. He makes this clear in his commentary on Aristotle’s *Metaphysics* (*In IV Met.*, lect. 3). Thus, in metaphysics we necessarily appeal to two regulative principles, which through created things direct our knowledge to the first cause, which is to be understood as God, and thus the ultimate cause of all things. It is from this that the principle of cause-and-effect determinism (ontological determinism) and the principle of finality (ontological teleologism) follow. They connect the elements of the entire system of metaphysical knowledge from within.

In exactly the same way as in the *Summa theologiae* by St. Thomas, God is constantly present in Suárez’s *Disputationes metaphysicae*. Of the 54 disputationes, it is impossible to point out even one in which Suárez, as a philosopher and theologian, did not refer to the existence of the Creator. He constantly reflects on and explains individual problems of metaphysics in the context of the most perfect knowledge relating to God (*perfecta scientia de Deo*).⁴⁶ We can therefore assume that God, an uncreated being and the goal of metaphysical science, meets one of the criteria for the true knowledge, along with the transcendental truth of being because metaphysics does not contradict God’s existence. Actually, it finds justification in it. Although God is the indirect cause of the pursuit of knowledge (teleological or concerning purposefulness), especially through created being, He is the guarantor of meaningfulness and the goal of metaphysics itself. He is nevertheless a certain extra-logical, transcendent value and goal which metaphysics only approaches in the cognitive aspect of natural reason (*ratione naturali*). Given the above connection with the divine knowledge, metaphysics in almost all scholastics is the highest and most perfect science in the order of natural knowledge (*suprema omnium scientiarum naturalium*).⁴⁷

⁴⁶ Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. I, sec. 3, a. 2.

⁴⁷ Suárez, disp. I, sec. 3, a. 2, 8.

It is noticeable that metaphysics is the most noble and general science (*dignissima et universalissima*), princely and imperious (*princeps et domina*), going beyond the differentiation of individual properties of beings, the adequate subject of which is real being abstracted in the intellect *secundum esse* (with respect to existence).⁴⁸ Metaphysics, however, by considering being in its fullest, total aspect (*ad totum ens eodem modo cognoscendum*), provides cognitive unity to science from the perspective of the principles of being (*unum scientiae habitum*).⁴⁹ It rises above all matter, above physics,⁵⁰ focusing on the consideration of being understood as reality conceptually taken, which is the fundamental transcendental principle of being, namely the reason for entire real being (*ratio entis realis*). Metaphysics, therefore, treats existence with an objective concept (*ens obiectivum*, intentionally) and examines it not only in terms of pure cognitive principles, but above all in terms of principles relating to existence (*secundum rationem et secundum esse*).⁵¹ It examines being in two main aspects: created and uncreated.⁵² To be more precise, it does this on the plane of *rebus materialibus*, in which it considers the characteristic essences of being (categories of being, substance, transcendentals, knowability of being,

⁴⁸ "Ad secundum responderetur quod aliter ens est obiectum Metaphysicae et aliter intellectus. Metaphysicae enim est obiectum prout significat rationem quamdam abstrahentem a materia secundum esse, unde praescindit a rationibus materialibus; ens vero est obiectum intellectus ut omnia comprehendit. Unde ens, ut obiectum est Metaphysicae, distinguitur ab ente mobili; ens vero ut est obiectum intellectus omnia ambit" (Francisco Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, ed., with an introduction, by Salvador Castellote, vol. 3 [Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1991], disp. VIII, sec. 2, a. 9).

⁴⁹ Suárez, disp. VIII, sec. 2, a. 14.

⁵⁰ Suárez, disp. VIII, sec. 2, a. 15. Cf. "«metaphysica» dicta est, quasi post physicam, seu ultra physicam constituta; post (inquam) non dignitate, aut naturae ordine, sed acquisitionis, generationis, seu inventionis; vel, si ex parte obiecti illud intelligamus, res de quibus haec scientia tractat dicuntur esse post physica seu naturalia entia, quia eorum ordinem superant, et in altiori rerum gradu constitutae sunt. Ex quo tandem appellata est haec scientia aliarum «princeps et domina»" (Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. I, sec. 1, a. 1).

⁵¹ "Metaphysica vero dicitur abstrahere a materia sensibili et intelligibili, et non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse, quia rationes entis quas considerat, in re ipsa inveniuntur sine materia; et ideo in proprio et obiectivo conceptu suo per se non includit materiam" (Suárez, disp. I, sec. 2, a. 13).

⁵² "[...] huiusmodi sunt ratio entis creati vel increati, substantiae finitae aut infinitae, et similiter accidentis absoluti vel respectivi, qualitatis, actionis, operationis aut dependentiae et similia. De quibus observandum est plures posse abstrahi rationes communes rebus materialibus et immaterialibus, quarum consideratio iuxta principium positum in rigore deberet ad hanc scientiam spectare, ut est communis ratio viventis, quae abstrahi potest a rebus materialibus et immaterialibus; [...]" (Suárez, disp. I, sec. 2, a. 15).

goodness, truthfulness, oneness),⁵³ and on the plane of *rebus immaterialibus*, immaterial and *supra*-sensible, supernatural (having as its object God, angelic beings or other spiritual beings that do not belong to the order of physical nature).⁵⁴ Metaphysics is therefore a science whose subject is the most general concept of being, which is captured at the highest level of intellectual abstraction in a final and complete way, and which also refers to God and angels.⁵⁵ Metaphysics, by being the knowledge of created and uncreated realm, is thus the most perfect science in the order of natural knowledge.⁵⁶ It can be emphasized that for philosophical theology in Scholasticism, which can legitimately be called metaphysics, God is the external and final cause. God, in fact, is the ultimate goal for metaphysics to the same extent that He is the ultimate cause for all creation. Such a philosophical theology introduces man to the knowledge of

⁵³ “Unde, sicut philosophia considerans de variis speciebus substantiarum materialium, considerat subinde communem rationem materialis substantiae, et adaequata principia, et proprietates eius; rursusque agens de variis speciebus viventium, considerat communem rationem viventis ut sic, et propria principia, et proprietates eius; ita scientia humana (ut sic dicam) considerans varios gradus et rationes entium, necesse est ut consideret communem rationem entis. Item, cum varias substantias speculetur, et varia accidentia, necesse est ut consideret communes rationes substantiae et accidentis; hoc autem non praestat, nisi per hanc universalem et principem scientiam” (Suárez, disp. I, sec. 2, a. 14).

⁵⁴ “[...] atque hoc modo, quia haec scientia considerat de Deo, consequenter in eo considerat rationem primae causae finalis, efficientis, et exemplaris, et considerans de angelis, inquit quam virtutem causandi habeant in reliqua entia, [...]” (Suárez, disp. I, sec. 2, a. 18); “Itaque metaphysica humana (de qua tractamus) de his demonstrat et disserit, quantum humanum ingenium naturali lumine potest. In rebus autem quae sensibilem aut intelligibilem materiam seu quantitatem concernunt, non est id simpliciter verum, etiam ex parte ipsius scientiae, sed quatenus in eis reperiuntur transcendentalia praedicata, vel eis aliquo modo applicantur metaphysicae rationes et media abstrahentia a materia, ut per ea aliquid de eis demonstretur. Tertio addere possumus, hanc scientiam agere de omnibus non in se, sed in causis suis, quia disputat de universalissimis causis rerum omnium, et praesertim de Deo” (Suárez, disp. I, sec. 3, a. 14).

⁵⁵ “Nam, licet Deus et intelligentiae secundum se consideratae, videantur altiori quodam gradu et ordine esse constitutae, tamen prout in nostram considerationem cadunt, non possunt a consideratione transcendentium attributorum seiungi. Unde etiam confirmatur, nam perfecta scientia de Deo et aliis substantiis separatis tradit cognitionem omnium praedicatorum quae in eis insunt; ergo etiam praedicatorum communium et transcendentium” (Suárez, disp. I, sec. 3, a. 10).

⁵⁶ “At vero scientia de Deo et intelligentiis est suprema omnium naturalium; et ideo nihil supponit cognitum per altiore scientiam, sed in se includit quidquid necessarium est ad sui obiecti cognitionem perfectam, quantum per naturale lumen haberi potest; eadem ergo scientia, quae de his specialibus obiectis tractat, simul considerat omnia praedicata quae illis sunt cum aliis rebus communia, et haec est tota metaphysica doctrina; est ergo una scientia” (Suárez, disp. I, sec. 3, a. 10).

something that is eternal and absolute, and at the same time, in the further order of arguments, brings him closer to that which is the subject of the highest knowledge, i.e. supernatural theology (*supranaturalis theologiae*).

Within the framework of this specific metaphysical structure and most of all, the principles of natural cognition, the so-called principle of efficient causality involves moving from effects to causes. This is a special principle related to proving the existence of God in metaphysical knowledge. It resembles the Alexandrian scheme of metaphysics (the upward path); from lower beings to higher beings, up to the most perfect being of God at the end. The format of this proof, having a systemic character, lies at the basis of the argumentation of the Aquinas' five ways (*quinquae viae*), in which the proof of God's existence is based both on act and potency, and on the concept of motion and the relations of dependency (internal and external) between cause and effect.⁵⁷ This reasoning comes close to proving the existence of God as the supreme cause of being, which is in accordance with Aquinas' formula of arguing for the existence of God as *ens supremum* and efficient cause by means of five ways in the scope of cosmological and ontological frameworks. Nevertheless, despite its five stages, the demonstrative methods, otherwise taken from Aristotle's *Organon*, are in fact two-part pertaining to those that assume a sequence of subordinate causes (first and secondary) and their emerging effects: (1) *demonstratio quia* and (2) *demonstratio propter quid*. *Quia* – from effects to causes (*a posteriori*) and *propter quid* – from cause to effects (*a priori*). Aquinas proves it in *Summa theologiae* I^a, q. 2, a. 3; *Summa contra gentiles*, III, cap. 65–66, 70; *Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, d. 1, q. 1, a. 2; *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, q. 5, a. 1.⁵⁸ These particular

⁵⁷ The philosophical argument for the existence of God includes both cosmological and anthropological investigations. Medieval theism referred mainly to knowledge about the material structure of the Universe. These theories were based on terminology related to Aristotelian physics. The vast majority of medieval philosophical concepts of God had the character of cosmological arguments (with exceptions in St. Anselm, St. Augustine, Henry of Ghent). Aquinas' argumentation was reduced to the "five ways": from motion (*ex motu*), from efficient causality (*ex ratione causae efficientis*), from what is possible and what is necessary (*ex possibili et necessario*), from degrees of being (*ex gradibus perfectionis*), from universal expediency (*ex gubernatione rerum*). See Velde, *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, 37–65 ("The First Thing to Know: Does God Exist? On the Five Ways").

⁵⁸ The following works are worth recommending, to name just a few of the vast literature on the subject in question: Owen Bennett, *The Nature of Demonstrative Proof According to the Principles of Aristotle and St. Thomas Aquinas* (Washington, D.C.: Catholic University Press, 1943); Owen Bennett, "St. Thomas' Theory of Demonstrative Proof," *Proceedings and*

dependencies and convergences between philosophy (*doctrina philosophorum*) and theology (*sacra doctrina*) in Aquinas indicate that the metaphysical principle of efficient causality – encompassing *a priori* and *a posteriori* procedures, consistent with the norms expounded by Aristotle in the *Second Analytics* – is the most adequate, fundamental method for investigating the nature of the supreme metaphysical being, which is God. Moreover, the same method can also be applied to a theological framework. Thus, the philosophical aspect penetrates into theology. Nevertheless, this does not deprive theology of its holiness, nor does it ultimately discredit or undermine the mystery of God.

Since we have already defined God as the subject of both Western metaphysical and theological traditions, we can say that in terms of philosophy or metaphysics, God is an *extrinsic* and *indirect* cause and principle of knowledge, while for sacred theology He is an *intrinsic* and *direct* cause and principle of the entire doctrine. Nevertheless, both sciences overlap and work together in this field.

Ultimately, the essence of God defies philosophical conceptualization. However, in the aspect of the metaphysical analysis of Aquinas' *Ipsium Esse* combined with the faith of sacred theology, philosophy seems to bring the human mind closer to the deepest meaning of intellectual, knowable form of God. This intentional form indicated by Aquinas offers insight into the principle of transcendence in a metaphysical sense. It brings intellectual knowledge (non-intuitive) closer to knowledge in an almost mystical dimension (*theologia mystica*), which St. Thomas called *cognitio Dei experimentalis* – the experience of the Divine obtained from a specific knowledge of God. Aquinas supplements this philosophical and theological union with God with an additional conditional concept, introducing into the terminology the qualitative form of the soul (*forma accidentalis*), which, although it is something lower than the form of sacramental union with God (*gratia gratum faciens*), nevertheless acts in the soul as a mystical inspiration. It flows from the power of grace (*pre-suppositio primo afflatu Divino*), or is activated in the soul as God's presence, accompanying the soul in spiritual and intellectual cognition (*coadiutores Dei*).⁵⁹ In this metaphysical-mystical union, meaning the state of subjective and

Addresses of the American Philosophical Association 17 (1941), 76–88; Michael T. Ferejohn, "Definition and the Two Stages of Aristotelian Demonstration," *Review of Metaphysics* 36, no. 2 (1982), 375–95.

⁵⁹ Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae: Cura et Studio Instituti Studiorum Medieevalium Ottaviensis ad textum S. Pii Pp. V Iussu Confectum Recognita: Edidit Commissio Piana*, vol. 1 (Ottawa: Dominican College of Ottawa, 1941), q. 110, a. 2. See more Tomás de Vallgornera, *Mystica Theologia Divi Thomae: Utriusque Theologiae Scholasticae et Mysticae Principis*, ed. Joachim Joseph Berthier, vol. 2 (Augustae Taurinorum: Marietti,

objective obviousness of God, as interpreted by Jean Gerson († 1429) who based his theories on the Thomistic tradition, the soul does not achieve knowledge of God through pure intellectual or intuitive cognition, nor through a simple apprehension of the intellect (*simplex apprehensio*), and even less so as a result of axiomatic or deductive argumentation. Only by combining both the activity of the will – which is filled with the fear of God, purity of thought, faith, truly pious love for God (*per amorem affectionis* or *per voluntatis amorem*) – and intelligence (*raptus mentis* or *raptus rationis*) into one cognitive stream does the soul achieve a meaningful glimpse of the mystical unity with God.⁶⁰ This proper light of intellectual knowledge and will along with the internal union with God (*unio mystica*), which is more of a metaphysical-mystical union, cannot be achieved by the soul by means of its own nature, but needs an external *Mover*. The necessary condition for the fulfillment of the cognitive act is, on the one hand, the graciousness of God to make His presence known, and on the other (on the human side) the intellect united in the love of the human heart with the will for a sincere enquiry for God. On this plane of mutual relationship between God and man, the soul gains real insight into the meaning of the Divine and perceives the ultimate reason for being (its *ratio entis*), through which the soul reflects the deepest source of harmonious unity and absolute existence – the God Himself. Similarly, Duns Scotus expresses this state of extraordinary metaphysical cognition bordering on theological mysticism with

1911); Thomas de Vallgornera, *Mystica Theologia Divi Thomae VI* (1890), Kessinger Legacy Reprints (Kessinger Publishing, 2010); Hans Geybels, *Cognitio Dei experimentalis: A Theological Genealogy of Christian Religious Experience* (Leuven: Peeters, 2007); John F. Dedek, “Quasi Experimentalis Cognitio: A Historical Approach to the Meaning of St. Thomas,” *Theological Studies* 22, no. 3 (1961), 363–70, <https://doi.org/10.1177/004056396102200301>.
⁶⁰ André Combes, ed., *Ioannis Carlerii de Gerson De mystica theologia*, Thesaurus Mundi. Bibliotheca Scriptorum Latinorum Mediae et Recentioris Aetatis (Lucani: Thesaurus Mundi, 1958), “De Mystica Theologia Speculativa,” prol., 125.34ff; 41, 106.23ff; 41, 110.79ff; 35, 39.21ff; 36, 98.48ff; esp. 36, 96.12ff; 37, 99.4ff; 38, 100.3ff; 39, 101.3: “Raptus mentis supra potentias inferiores fit per affectionis scintillam menti cognatam vel appropriatam, que amor extaticus vel excessus mentis nominatur”; 40, 103.10f: “[...] unio non corporalis sed spiritualis est.” See also Jean Gerson, *Oeuvres complètes*, ed. Palémon Glorieux, 10 vols. (Paris: Desclée, 1960–1973), esp. vol. 7, 965–79; Jean Gerson, *Selections from A Deo exivit, Contra curiositatem studentium, and De mystica theologia speculativa*, ed., trans., and annot., with an introduction, by Steven E. Ozment, Textus Minores 38 (Leiden: E. J. Brill, 1969), 46–73 (“De Mystica Theologia: Tractatus Primus Speculativus”); Steven E. Ozment, *Homo spiritualis: A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–1516) in the Context of their Theological Thought*, Studies in Medieval and Reformation Thought 6 (Leiden: E. J. Brill, 1969), 72–84.

the term *conceptus perfectissimus* or *inquisitio metaphysica* (metaphysical quest), and Ockham with *notitia abstractiva deitatis*.⁶¹

Aquinas's concept of God as *Ipsium Esse*

In Aquinas' metaphysical arguments that frame the primary being as the source and cause of existence, assuming a theory of efficient causality (*quia*), the middle term of demonstration is obtained by means of the method separating causes from effects, through which we learn about causes.⁶² In this case, the middle term is *esse* (existence or being), contingently contained in a maximal way in

⁶¹ See Paul Vignaux, *Philosophy in the Middle Ages: An Introduction*, trans. E. C. Hall (New York: Meridian Books, 1959), 146–79 (“John Duns Scotus and William of Ockham”), esp. 150–56; Efreem Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*, ed. and trans. Bernardine Bonansea (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1961), pp. 39–46, esp. 40–44; Philotheus Böhner, “Zu Ockhams Beweis der Existanz Gottes,” *Franziskanische Studien* 32 (1950), 50–69, or Philotheus Böhner, “Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes: Texte und Erklärungen,” in *Collected Articles on Ockham*, ed. Eligius M. Buytaert (St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute; Louvain: Nauwelaerts; Paderborn: Schöningh, 1958), 399–420.

⁶² Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae I^a*, q. 2, a. 2, ad 2: “[...] cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectum loco definitionis causae, ad probandum causam esse, et hoc maxime contingit in Deo. Quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen non autem quod quid est, quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur, unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus.” See also Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae I^a*, q. 1, a. 3, a. 4; q. 4, a. 2; q. 13, a. 11; Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra gentiles*, lib. I, cap. 12, 4; lib. I, cap. 22; Sancti Thomae Aquinatis, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, lib. I, dis. 34, q. 1, a. 1; Sancti Thomae de Aquino, “De ente et essentia,” in *De principiis naturae: De aeternitate mundi: De motu cordis: De mixtione elementorum: De operationibus occultis naturae: De iudiciis astrorum: De sortibus: De unitate intellectus: De ente et essentia: De fallaciis: De propositionibus modalibus*, Sancti Thomae de Aquino, Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. Edita 43 (Roma: Roma: Editori di San Tommaso, 1976), cap. 4; Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, vol. 2 of *Quaestiones disputatae*, 10th ed., ed. Paulus M. Pession (Taurini-Romae: Marietti, 1965), q. 7, a. 2; Sancti Thomae de Aquino, “Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum,” in *Compendium theologiae: De articulis fidei et ecclesiae sacramentis: Responsio de 108 articulis: Responsio de 43 articulis: Responsio de 36 articulis: Responsio de 6 articulis: Epistola ad ducissam Brabantiae: De emptione et venditione ad tempus: Epistola ad Bernardum abbatem cassinensem: De regno ad regem Cyprum: De secreto*, Sancti Thomae de Aquino, Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita 42 (Roma: Editori di San Tommaso, 1979), “De fide (De essentie divine unitate),” cap. 3–35, esp. 11 (“Quod Dei essentia non est aliud quam suum esse”). Cf. Doyle, “St. Thomas Aquinas on Theological Truth,” 574–75.

God as the supreme being (*ens supremum*).⁶³ Beginning with the existence that is contained in the beings of the natural world, Aquinas goes on to demonstrate that God is the absolute cause of creation, its *Mover* and the highest category of existence, a being with essential identity and unity, and, for this reason, identified with God as the supreme cause.⁶⁴ This philosophical term related to the eternal dimension of God, which embraces all perfect attributes of the Divine in one category, is defined by Aquinas with the phrase: *Deus est ipsum esse subsistens*.⁶⁵ The method of demonstrating God as “pure existence” using the middle term *esse* is adopted by almost all philosophical schools of a metaphysical nature. A similar path is followed by Norberto del Prado and Suárez, who – although he turned metaphysics towards essentialism, towards modern ontology⁶⁶ – in *Disputationes* speaks of existence as *esse medium demonstrationis*.⁶⁷

⁶³ Cf. Doyle, “St. Thomas Aquinas on Theological Truth,” 575.

⁶⁴ It is not without significance for the history of philosophy that St. Augustine’s theory of God’s perfection in Divine *Unity* (i.e. the unification of *essentia* with *esse* into one nature), which was one of the first Christian philosophical concepts of this type, was also recognized in the writings of Aquinas, although Aquinas’ philosophy undoubtedly contrasts with the teaching of Augustine both in methodological and conceptual terms. Cf. Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de veritate*, vol. 2, QQ 13–20, Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita 22 (Romae: ad Sanctae Sabinae, 1972), q. XIII, a. 2; Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra gentiles*, lib. III, cap. 47, 2–3, 51; Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae I^a*, q. XII; Sancti Thomae Aquinatis, “Summa theologiae I^a–II^aae,” in *Prima secundae Summae theologiae: A quaestione I ad quaestionem LXX, ad codices manuscriptos Vaticanos exacta, cum commentariis Thomae de vito Caietani Ordinis Praedicatorum S.R.C. Cardinalis*, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita 6 (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891), q. 175. Cf. Doyle, “St. Thomas Aquinas on Theological Truth,” 575–76.

⁶⁵ Comparatively, Nicholas of Cusa uses the term *Possest* or *Posse Ipsum* as the category most appropriate for the name of God. Both concepts are intended to express the actualization of all possibilities, including contingent ones, i.e. an absolute fullness. The word *Possest* comes from the contraction of *posse* and *est*. Cf. Nicolai de Cusa, “De apice theoriae,” in *De venatione sapientiae: De apice theoriae*, Nicolai de Cusa, ed. Raymond Klibansky and Hans Gerhard Senger, Nicolai de Cusa Opera Omnia 12 (Hamburg: Meiner, 1982), 123. See also Peter J. Casarella, “Nicholas of Cusa and the Power of the Possible,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 64, no. 1 (1990), 7–34, esp. 9–10, <https://doi.org/10.5840/acpq199064141>.

⁶⁶ Victor Salas, and before him Stanisław Ziemieński, both argue that the core of Suárez’s approach is existential, not essentialist, which most scholars ignore in favor of reducing Suárez to a metaphysician of essence, as this might be generally understood. Cf. Stanisław Ziemieński, “Was Suárez Essentialist?,” *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 15, no. 28 (2009), 9–23; Victor Salas, *Immanent Transcendence: Francisco Suárez’s Doctrine of Being* (Leuven: Leuven University Press, 2022).

⁶⁷ Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. XXVIII, sec. 3, a. 15; Norberto del Prado, *De veritate fundamentali philosophiae christianae* (Friburgi Helvetiorum: Ex Typis Consociationis

Therefore, it seems that the point of reference for both theology and metaphysics is the “medium of demonstration,” namely a cognitive medium allowing for the intellectual and existential grasp of God, whose existence must comparably be expressed in absolute existence. In such a framework, God is defined as *Ipsum Esse* – pure existence.⁶⁸ The *Ipsum Esse*, the most glorious category or metaphysical name given to God, is not, however, a hypostatic personification of God or His essence, nor is it His final definition. We do not know God directly on the basis of evidence expressing His perfection in its full essence. We only know what is ultimately contained in created beings (in analogical beings), through the existence of which, applying the principle of efficient causality and demonstration of *esse*, we can only prove the truth of the statement that “God exists.”⁶⁹ While knowledge arising from the deepest reflection of

-
- Sancti Pauli, 1911), 215–16 (Liber Tertius “De ente per essentiam, quod est Deus,” Prol.), esp. 217–35 (par. “Ratio suprema, quae praedicatur de Deo, et ratio Esse subsistentiis”; Caput Primum “Deum esse quinque viis probari potest”); 240–53 (Caput Secundum “Hoc quod est Esse, est substantia vel natura Dei”); 255–82 (Caput Tertium “Ex identitate essentiae et esse in Deo assumit D. Thomas praecipua argumenta ad divinas perfectiones demonstrandas”).
- ⁶⁸ Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae I^a*, q. 11, a. 4; Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra gentiles*, lib. I, cap. 21: “[...] divina essentia est per se singulariter existens”; Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de veritate*, vol. 3, Fasc. 1, QQ 21–29, Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita 22 (Romae: ad Sanctae Sabinae, 1973), q. 22, a. 14. On the *Ipsum Esse*, see Stephen L. Brock, “On Whether Aquinas’s *Ipsum Esse* Is ‘Platonism,’” *The Review of Metaphysics* 60, no. 2 (2006), 269–303; Velde, *Aquinas on God. The ‘Divine Science’ of the Summa Theologiae*, 65–95; John Cheng Wai-Leung, “The Meaning and Challenge of St. Thomas’s Metaphysical Concept of God as *Ipsum Esse Subsistens* Today,” *Fu Jen International Religious Studies* 1, no. 1 (2007), 149–70; John Cheng Wai-Leung, *A Comparative Study between St. Thomas Aquinas’s Concept of Ipsum Esse Subsistens and the Concept of Qi in the Guanzi’s Four Daoist Chapters* (Toronto, Ont.: Grace Institute Press, 2009); John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy 1 (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2000); John P. Doyle, “*Ipsum Esse* as God-Surrogate: The Point of Convergence of Faith and Reason for St. Thomas Aquinas,” *The Modern Schoolman* 50, no. 3 (1973), 293–96, <https://doi.org/10.5840/schoolman197350328>; Doyle, “St. Thomas Aquinas on Theological Truth,” 571–89; Andrzej Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, vol. 3 of *Zeszyty z metafizyki* (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 1999), 77–83 (“Odkrycie Absolutu jako *Ipsum Esse*”), Robert Goczał, “Sacra Doctrina vs. Doctrina Philosophorum – Jeden Bóg i dwie teologie,” in *Wiara teologów a rozum filozofów: Rozważania naukowe z teologii i filozofii chrześcijańskiej*, ed. Robert Goczał (Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2015), 107–65, esp. 149–63.
- ⁶⁹ Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae I^a*, q. 3, a. 2: “Ad secundum dicendum quod esse dupliciter dicitur, uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo

reason will never reach the perfection of God's essence, knowing Him can take place in many analogous ways, in various ways in which existence manifests itself in created beings. For God is the absolute cause of existence.⁷⁰ *Ipsum Esse* concentrates the highest content of the divine name (or names expressing all perfections), without separating philosophy from theology, without depriving theology of its religious value. Some philosophical questions, especially metaphysical ones, in reflection on the *Ipsum Esse*, seem as if they were designed not to divert man from his proper path of knowledge leading to God, but to direct him to his culmination of which should be something that at the first moment seems unbelievable to the human mind. Most likely, this should also be the goal of philosophy, at least one that deals with causes, especially the ultimate and final cause of existence.

John P. Doyle, following Aquinas, also takes up this issue more precisely and enumerates the individual essential properties (*quidditas*) subjectified in God, which emerge from the analysis of *Ipsum Esse*.⁷¹ Therefore, from the universal category of existence (*esse*), we conclude that God is the first cause and an independently existing *Supreme Being*. Then, from motion and efficient causality, we understand God as the absolute cause of motion and hence call Him the *First Mover* of all motion. Then, from the path of first and secondary causes, we define God as the first *Absolute Cause* of all causes and effects. Then from the *Ipsum Esse* we conclude that God must be the most perfect⁷² and good.⁷³

igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est." Cf. also Sancti Thomae Aquinatis, q. 3, a. 5: "[...] omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis [...]. Differunt autem secundum esse: non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis." Cf. Doyle, "St. Thomas Aquinas on Theological Truth," 575–76.

⁷⁰ Sancti Thomae Aquinatis, q. 13, a. 5: "Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce [...]. Et sic, quicquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam in qua praeexistunt omnes rerum perfectiones." See also Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra gentiles*, lib. I, cap. 22; Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae I^a*, q. 3, a. 4.

⁷¹ Cf. Doyle, "St. Thomas Aquinas on Theological Truth," 579. In the following paragraphs, in analysing *quidditas* I rely textually on Aquinas and comparatively on J. P. Doyle's enumeration. For this reason, I provide references to Aquinas in favor of reliable indications of the relevant passages in his own texts.

⁷² Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae I^a*, q. 4, a. 2.

⁷³ Sancti Thomae Aquinatis, q. 6, a. 3.

In this way we conclude that He is infinite,⁷⁴ almighty,⁷⁵ eternal,⁷⁶ in absolute unity and only one.⁷⁷ As the final cause of being, God is defined as the final cause of all existing beings, thus making the *Ipsum Esse* more understandable.⁷⁸ Thanks to the *Ipsum Esse*, we learn more about God's attributes (*annitas*), which determine His essential structure (*quidditas*) in the ontological dimension. This cognition takes place through an analogical approach with respect to existence (*secundum esse*), not an unequivocal one.⁷⁹ The latter is impossible. Existence is therefore the necessary essence of God (*qui sum*), although God does not create existence due to the necessity of His nature, as Spinoza († 1677) claimed – meaning *ex necessitate Divinae naturae* (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, *propositio XVI*) – but in a completely free and independent way. God is a Being whose existence is preceded by nothing, nothing limits Him, and His essence is pure existence which has no cause beyond itself. In God the existence and essence are inseparable and necessarily related within Him. God cannot not exist.

In contrast to created beings, whose essence is not equated with existence (they do not necessarily exist by their nature), God has neither species nor genus, nor material composition, and therefore remains a being of the highest unity and the most transcendental act (an absolutely simple act). All created beings can only participate in existence itself (*participatio in esse*). God, however, as the first Being and final cause of all beings – as infinite and indivisible in His essence and as pure existence – is an inexpressible being, directly opaque and indistinct in divine nature. After all, existence itself is something inexpressible, especially through discursive cognition. *Ipsum Esse* exceeds the limits of linguistic expression. It belongs to a different sphere of meaning, and it even goes far beyond the sphere of allegorical meanings. However, everything that is revealed in created reality has a typological character and points to God in His most hidden aspect, i.e. in His existence that can be perceived reflectively (the second level of the judgment operation which is an objectifying reflection). However,

⁷⁴ Sancti Thomae Aquinatis, q. 7, a. 1–2.

⁷⁵ Sancti Thomae Aquinatis, q. 8, a. 1.

⁷⁶ Sancti Thomae Aquinatis, q. 10, a. 2.

⁷⁷ Sancti Thomae Aquinatis, q. 11, a. 4.

⁷⁸ Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra gentiles*, lib. I, cap. 22; Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae I^a*, q. 3, a. 4.

⁷⁹ Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae I^a*, q. 13, a. 5: “Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce [...]. Et sic, quicquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam in qua praexistunt omnes rerum perfectiones.”

even in such a knowledge of such a perfectly existing Being, when the soul is equipped with an act structure that can be formulated, the soul does not have any final expression to grasp the mystery of the true transcendentality of God, namely the intrinsic source of the essence of His real existence. Nonetheless, from the existence of created things emerges another divine reality, without which the analysis of His existence would remain hidden. God's intelligent creatures do not have to deny Him in reflection. It is through *Ipsum Esse* that we can glimpse the mystery of the Deity itself, completely unapproachable until the very end, yet deduced *per analogiam* from created beings and through the abstraction of *esse*. In a way, this approach highlights metaphysical cognition as the deeper meaning of the first cause of everything. In *Ipsum esse*, it becomes an almost tangible experience of God's presence.

What is more, since God is the first and absolute cause of existence, He must be a living and life-giving God (*vivus et animare*). Through direct reflection of the accompanying acts of the intellect (*in actu exercito*), the soul intellectually realizes that coming into existence requires overcoming the distance between non-existence and being, or more precisely, overcoming nothingness (this path has been known since the philosophy of Parmenides). In this metaphysical sphere, we see that, paradoxically, the interpretation of existence shows a direct relationship connecting the Creator with the creature, the infinite with the finite, even though there is no ontic comparison between them. However, we also realize that only God as *Ipsum Esse* is able to overcome nothingness and bring something into existence. Ultimately, the essence of God eludes philosophical conceptualization and only in the aspect of the metaphysical analysis of *Ipsum Esse* combined with the faith of holy theology does the soul approach the deepest intellectual form of God, which allows for a mirror-like insight into the principle of His transcendence (i.e. *esse subsistens*).

Ipsum Esse as a philosophical and theological phenomenon is much broader than just a simple assertion of the fact of existence. In Thomistic metaphysics, God's attributes are designations of the divine substance.⁸⁰ They point to a number of essential characteristics, including that God has a spiritual and immaterial nature (*spiritualis et immaterialis*) or that He is a pure act (*actus purus*), which means that He is not potency (*potentia*). What is absolutely simple has absolute perfection and self-existence. God is the cause of Himself and a being that exists independently (*causa sui et subsistens*), which then means that

⁸⁰ See Harry Austryn Wolfson, "St. Thomas on Divine Attributes," in *Mélanges offerts à Etienne Gilson, de l'Académie française* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies; Paris: J. Vrin, 1959), 673–700.

He is not part of something, but exists by Himself (*per se*). God is indivisible and unchangeable (*indivisibilis et inalterabilis*), which in turn means that He is not a multiplicity, nor a plurality among created things. Therefore, as a simple act, He is uncreated wisdom (*sapientia increata*). He is not subject to change because in God there is no differentiation between feelings and sensations (*passio*). And since there is no spiritual-corporeal composition in Him, He has no species and genus limitations (*species et genus*). Being an indivisible Supreme Being, He does not contain an accidental plane, and thus He remains forever unchanged and identical. As an infinite being (*infinitus*), He does not have a closed and determining definition, so the range of denotations of His essence and referents is also infinite. And since He is an infinite being, He is beyond time (*semper praesens*). Finally, externally undetermined in the divine essence, which identifies itself with existence, He has no cause of existence outside Himself, and this form of being is a special expression of God's perfection and His undeniable power (*actus essendi* or *potentia Dei*).

As the final cause of being, God should be defined as the final cause of all existing beings, that is, the *Ipsium Esse*. And since we conclude from *Ipsium Esse* that in God there is no distinction between essence and existence, between what God is and the fact that He is, then *Ipsium Esse*, in the essential concepts of this doctrine, reveals the authentic value of *negation* as a method of auxiliary proof (apophatic), not a direct proof as opposed to a direct proof. This is justified by the fact that St. Thomas brings the so-called negative theology (indirect) to the theological level.⁸¹ In book I, chapter 13 of *Summa contra gentiles*, St. Thomas continues to remain in the space of proving the existence of God directly by using a philosophical method. Even so, in the next chapter, he states that in order to get to know God, it is also necessary to use the way of removal (*via remotionis*).⁸² In other words, metaphysics cannot know God and prove His

⁸¹ Cf. Doyle, "St. Thomas Aquinas on Theological Truth," 577–78.

⁸² Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra gentiles*, lib. I, cap. 14: "*Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis*"; Sancti Thomae Aquinatis, "In libros Posteriorum Analyticorum expositio," in *Commentaria in Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum*, Sancti Thomae Aquinatis, ed. Tommaso Maria Zigliara, Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. Edita 1 (Romae: ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1882), lib. 1, lect. 1, a. 363: "Sed per scientias speculativas potest sciri de eis an sint, et quid non sint, et aliquid secundum similitudinem in rebus inferioribus inventam. Et tunc utimur posterioribus ut prioribus ad earum cognitionem: quia quae sunt posteriora secundum naturam, sunt priora et notiora quoad nos [...]. Quaecumque vero cognoscuntur per posteriora, quae sunt prima quoad nos, etsi in seipsis sint simplicia, secundum tamen quod in nostra cognitione accipiuntur, componuntur ex aliquibus primis quoad nos." See also Velde, *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*,

existence directly. Similarly, it is not plausible to fully know God *a posteriori* from created things because God is an immaterial, most perfect, infinite and transcending being (*supra ens*).⁸³ Accessible knowledge of God is possible, however, by analyzing the abstracted transcendental principles of real being, including its existence (*esse*), which in intellectual cognition is a medium of God's demonstration (*medium demonstrationis*), even for Suárez.⁸⁴ Hence, we do not understand God in a positive way through a direct concept referring to the essence of God (*ad quidditatem Dei*) known *in se*, but in a negative way through the analogy of attribution.⁸⁵ Therefore, God is not the direct object

72–77 (“Knowing what God is Not: Negative theology?”); Doyle, “St. Thomas Aquinas on Theological Truth,” 577.

⁸³ Sancti Thomae de Aquino, *Super librum de causis expositio, a lectione I ad lectionem XXXII*, ed. Henri-Dominique Saffrey, Textus Philosophici Friburgenses. Seriem Moderatur 4–5 (Fribourg: Société Philosophique; Louvain: E. Nauwelaerts, 1954), I, lec. 6: “Et per hunc modum inducit hanc rationem Dionysius I capitulo de divinis nominibus, sic dicens: si cognitiones omnes existentium sunt, et si existentia finem habent, in quantum scilicet finite participant esse, qui est supra omnem substantiam ab omni cognitione est segregatus. Tertio ostendit quomodo causa prima cognoscitur per effectum. Et dicit quod causa prima non significatur in his quae de ipsa dicuntur, nisi ex causa secunda quae est intelligentia: sic enim loquimur de Deo quasi de quadam substantia intelligente; et hoc ideo quia intelligentia est suum causatum primum, unde est Deo simillima et per ipsam maxime cognosci potest.”

⁸⁴ Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. I, sec. 2, a. 29: “Deus enim est obiectum scibile, et de eo demonstrantur attributa, non solum a posteriori, et ab effectibus, sed etiam a priori, unum ex alio colligendo, ut immortalitatem ex immaterialitate, et esse agens liberum, quia intelligens est. Alio modo dicitur principium seu causa, id quod est ratio alterius, secundum quod obiective concipiuntur et distinguuntur; et hoc genus principii sufficit ut sit medium demonstrationis; nam sufficit ad reddendam veluti rationem formalem, ob quam talis proprietas rei convenit. Quamvis ergo demus ens in quantum ens non habere causas proprie et in rigore sumptas priori modo, habet tamen rationem aliquam suarum proprietatum; et hoc modo etiam in Deo possunt huiusmodi rationes reperiri, nam ex Dei perfectione infinita reddimus causam, cur unus tantum sit, et sic de aliis.”

⁸⁵ Suárez, disp. XXX, sec. 12, a. 11: “Respondetur negando primam consequentiam, quia, licet non concipiamus Deum distincte et secundum propriam repraesentationem eius, nihilominus vere concipimus ipsum conceptu directe et immediate repraesentante ipsum, vel perfectionem aliquam ut propriam eius. Hic tamen conceptus, si sit positivus et absolutus, est valde confusus, non prout confusum dicitur de universali seu communi, quod vocant totum potenziale, sed prout opponitur conceptui proprie et clare repraesentanti rem prout in se est. Si vero in illo conceptu includatur negatio, quamvis illa non pertineat ad quidditatem Dei, sub illa tamen intelligimus fundamentum seu radicem eius, quae est propria quidditas Dei et non ratio aliqua communis vel analogae; ut, cum concipimus Deum ut ens infinitum, non intelligimus substratum illi negationi esse ens ut sic, sed quoddam singulare ens, tantam habens perfectionem, ut terminis non claudatur.”

of metaphysics, even for Aquinas. In this respect, the cognition of God takes place exclusively through the metaphysical knowledge of the transcendental principles of being, which are abstracted from the matter of being and included in the objective plane of knowledge as universal reasons or tenets of real being as such (*ens reale*), and therefore of God as well. Hence, in Aquinas, only “negative theology,” which is an extension of Aristotelian metaphysics, proves itself as the last stage of metaphysical knowledge and opens the way in philosophy to a faith strengthened by intellect and metaphysical premises, constituting a certain form of cognitive attitude towards what is immaterial and beyond reason, towards the transcendence of God.

The most important point of the Thomistic doctrine regarding the knowledge of God seems to be that *Ipsium Esse* (Existence Itself), the absolute unity of essence and existence in God, turns out to be an abolition, denial, or negation of the difference between essence and existence that occurs in created beings.⁸⁶ Negation, which does not mean anything pejorative here, is in God the negation of the fundamental difference between His existence (*esse*) and essence (*essentia*). In contrast, in all created beings, which are composite substances (*substantia composita*) and in which there is a distinction between essence and existence, a real difference (*distinctio realis*) is part of the make-up of all beings of this type. Aquinas’ understanding of God in terms of the indivisible unity of essence and existence also indicates that He is above all beings (*supra ens*) and infinitely transcends all creation.⁸⁷ No created being can have such an indivisible nature, much less can it have insight into the essence of God Himself. God derives existence from His true being, namely from *Ipsium Esse*, and His essence turns out to be a mystery to human beings. Therefore, Aquinas also claims that in fact, the only thing we can know about God through our natural cognition is that God in Himself and in the essence of the Divine is a completely unknowable Being.⁸⁸ Moreover, for a complete exposition of metaphysics combined with supernatural theology, Aquinas methodically inserts *Ipsium Esse* into the Mystery

⁸⁶ Cf. Doyle, “St. Thomas Aquinas on Theological Truth,” 577–78.

⁸⁷ Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra gentiles*, lib. I, cap. 14: “Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est. Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est.”

⁸⁸ Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, q. 7, a. 5, ad 14: “Ad decimumquartum dicendum, quod ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur: et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere; In omnes S. Pauli Apostoli epistolas commentaria, Ad Romanos,

of the Holy Trinity, which strengthens the metaphysical argument of sacred theology.⁸⁹ Since *Ipsum Esse* expresses in God the lack of difference between essence and existence, it also expresses the lack of difference between Divine Intelligence (the Word or Son of God) and Divine Substance (His essence).⁹⁰ It follows that the Divine Word (the Son) has the same essence, nature and substance as the Father.⁹¹ All attributes that we derive from the being of the Father belong to the being of the Son (*consubstantialem* or *homooúsios* in the Eastern theology). The reason why the Divine Persons can share the Divine Nature in an essential unity without splitting into a plurality of gods is precisely because in God understood as *Ipsum Esse* (Existence Itself), essence and existence are not differentiated.⁹² The Divine Persons have a common essence which is the very *Ipsum Esse*, therefore they have one and the same absolute existence and substance.⁹³ For God's existence, we only know what is ultimately contained in created beings (in analogical beings). Taking their existence (*esse*) as a medium of God's demonstration and using the principle of efficient causality, we can rather prove the truth of the proposition that "God exists" than definitely prove or determine His essence.⁹⁴ While knowledge arising from the deepest reflection of the intellect will never approach the perfection of God's essence, knowing God can take place in many analogous ways, in the various ways

cap. 1, lect. 6: Sciendum est ergo quod aliquid circa Deum est omnino ignotum homini in hac vita." Cf. Doyle, "St. Thomas Aquinas on Theological Truth," 579–80.

⁸⁹ Cf. Doyle, "St. Thomas Aquinas on Theological Truth," 581. Aquinas' understanding of the Holy Trinity was thoroughly discussed by Gilles Emery, see Gilles Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, trans. Francesca Aran Murphy (New York: Oxford University Press, 2007).

⁹⁰ Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae I^a*, q. 14, a. 4. Cf. Doyle, "St. Thomas Aquinas on Theological Truth," 581.

⁹¹ Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae I^a*, q. 27, a. 2; q. 34, a. 2, ad 1. Cf. Doyle, "St. Thomas Aquinas on Theological Truth," 581.

⁹² Cf. Doyle, "St. Thomas Aquinas on Theological Truth," 582 sqq.

⁹³ Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, q. 2, a. 1.

⁹⁴ Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae I^a*, q. 3, a. 2: "Ad secundum dicendum quod esse dupliciter dicitur, uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendum esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est"; q. 3, a. 5: "[...] omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis [...]. Differunt autem secundum esse: non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis." Cf. Doyle, "St. Thomas Aquinas on Theological Truth," 575–76; Doyle, "*Ipsum Esse* as God-Surrogate," 293–96.

in which existence manifests itself in created beings. Unlike created beings, God is a unique Being, a simple act and absolute cause of existence. There is no composition of act and potency in His substance, neither a conjugation of form and matter nor of essence and existence within Him.

Conclusions

From Aristotle's natural theology (first philosophy) to Renaissance Scholastics, that is, the continuity of metaphysical reflection on the concept of God as the supreme cause or being seems to be obvious. The propositions and previous arguments I have already explained prove this. The metaphysical tradition of the Latin West turns out to be reasoning that is not divorced from theology. Already in ancient times, one can observe the outline of a certain connection, concurrence, and even a certain kind of dependence of one or the other (e.g. *philosophia ancilla theologiae*), e.g. in Philo of Alexandria († c. 40) and his allegorical interpretation of 'De congressu quaerendae eruditionis gratia' from Genesis (16:1–6). Such a motif of general education as *enkyklios paideia*, which combined natural sciences, theological and philosophical viewed together, was of great importance for the later idea of *artes liberales* and *humaniora* throughout the Middle Ages, in Modern times up to the hermeneutics of Hans-Georg Gadamer.⁹⁵ Without theology, not only would there be no proper context of practicing metaphysics of God in the Scholastic schools, but above all there would

⁹⁵ The phrase "*philosophia ancilla theologiae*" has been used since the time of St. Peter Damian († 1072). Damian was an opponent of Aristotelian dialectics. He questioned secular sciences, including logic and philosophy. He placed faith above reason. For more on the connections and differences between Scholastic philosophy and theology, as an example for further studies, see Hent de Vries, "Philosophia Ancilla Theologiae: Allegory and Ascension in Philo's on Mating with the Preliminary Studies (*De Congressu Quaerendae Eruditionis Gratia*)," *Bible and Critical Theory* 5, no. 3 (2009), 41.1–41.19. See also Dirk Krausmüller, "Philosophia Ancilla Theologiae: Plotinus' Definition of Sensible Substance and its Adaptation in John Philoponus' *Arbiter*," *Vigiliae Christianae* 73, no. 2 (2019), 149–58, <https://doi.org/10.1163/15700720-12341385>; Andrzej Maryniarczyk, "Metafizyka jako *ancilla scientiae* (nauki przyrodnicze: metafizyka – wiara)," *Rocznik Teologii Katolickiej* 11, no. 1 (2012), 59–76; Gyula Klima, "Ancilla theologiae vs. domina philosophorum. Thomas Aquinas, Latin Averroism and the Autonomy of Philosophy," in *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, ed. Jan A. Aertsen and Andreas Speer, *Miscellanea Mediaevalia* 26 (Berlin: Walter de Gruyter, 1998), 393–402; David Berger, "Offenbarung und Glaube: Eine fundamentaltheologische Untersuchung," *Una Voce-Korrespondenz* 30, no. 4 (2000),

be no unifying basis for knowledge, in accordance with the previously accepted formula that *theologia est princeps scientiae*. It seems that if it were separated from theology – which is not overly emphasized by most metaphysicians, such as Aquinas or Suárez, who was called “the head of the metaphysicians of his time” and even “the prince and pope of all metaphysicians”⁹⁶ – philosophical knowledge of God would not be satisfactorily completed.

As in medieval theology, in which Scholasticism becomes the binding intellectual doctrine for Christendom, so too in Scholastic metaphysics shaped by both the Franciscan (St. Bonaventure, Duns Scotus) and Dominican (St. Thomas) schools we can find convergent applications to theology. Philosophy is being conceived as a field of knowledge on first causes and principles (*scientia transcendens*) and the supreme cause and principle (*Ens Supremum*), such as God Himself. Considering natural philosophy, it largely becomes complementary knowledge to theology. Philosophy becomes the handy skill of reasoning through which nature is interpreted, but above all philosophy plays a key role as a natural science in the service of theology (*divinae theologiae ministrum*). In many scholastic schools, theology was treated as the science of sacred things (*rerum Divinarum scientia*), while philosophy fulfilled its auxiliary and apologetic function. Theology as a separate science, as a symbol of revealed knowledge, therefore takes the lead where purely rational knowledge is not enough and where transcendence and mystery appear.

For St. Thomas, it can be said that metaphysics opens the way to natural theology and, at the same time, the so-called “negative theology,” which seems to reach the ultimate knowledge of the supreme being, i.e. to the religious and revealed aspects of *Ipsium Esse*. Moreover, it can be said that metaphysics proves the consistency between faith and rational knowledge. It indicates an additional perspective for supernatural science, which is foremost based on Revelation.

195–214, esp. 202–6 (“Die Definition der göttlichen Offenbarung nach den vier Ursachen der scholastischen Philosophie”).

⁹⁶ “Omnium metaphysicorum princeps ac papa,” “caput huius saeculi in scholasticis” – these names were given by Grotius. Cf. Raúl de Scorraile, *François Suárez de la Compagnie de Jésus, d’après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, vol. 1 (Paris: P. Lethielleux, 1911), 437. Karl Werner pointed out that if Suárez was not the first theologian and metaphysician of his time, he was undoubtedly one of the most outstanding. Cf. Karl Werner, *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, vol. 1 (Regensburg: Manz, 1861), 90. In turn, Alfred Freddoso considers Suárez second only to St. Thomas among Christian scholastics: “Suárez is a brilliant, technically proficient, and profound metaphysician; to my mind, among the medieval Christian scholastics he ranks second only to Aquinas.” Cf. Alfred J. Freddoso, “A Suárezian Model of Efficient Causality,” 6, accessed February 24, 2025, <https://www3.nd.edu/~afreddoso/papers/effcause.htm>.

Metaphysics does this by recognizing the finitude of natural knowledge within the limits of the existence of created things. Upon closer examination, this allows us to conclude that it is no longer possible to replace supernatural theology with another form of knowledge, which would involve a further need to appeal to empirical or entirely different doctrines. In other words, only theology, or more precisely apophatic theology or “negative theology,” which is, as it were, an extension of metaphysics, opens the way to faith, which here is understood intellectually (*intellectus fidei*).

Metaphysics, being also a certain form of cognitive attitude towards the transcendence of God, while referring to natural means of cognition, also conditions the possibility of applying supernatural theology within the limits of natural knowledge. It seems very justified to say that these are two convergent sciences, or at least they both assume the possibility of knowing God, although they are different in their assumption and teaching method. It turns out, therefore, that classical metaphysics is an attempt to create a synthesis of objective knowledge about human cognition within the existing realm, which could be reduced to metaphysical, intellectual, purely rational (logic), volitional-affective and spiritual activity. It should be noted, however, that metaphysics is not limited to referring to supernatural factors or purely rational knowledge, but in fact tries to take into account all areas of human epistemic activity, from intellectual (including noetic) to spiritual. In this respect, almost the entire metaphysical tradition comes close to theology, especially that of St. Thomas, who in his *Commentary on Metaphysics* seems to acknowledge that metaphysics (first philosophy) in its objective goal and destiny (final cause) does not differ significantly from the primary object (efficient cause) of theology:

[...] since this science is a science about first causes and principles, then it follows that it is also about God [...], because God is understood by everyone in such a way that He exists in the number of causes and that He is in a certain way the principle of things (*principium rerum*). Therefore, a science that deals with God and first principles speaks either of God Himself, or, if not only of God, then of Himself in the highest degree.⁹⁷

⁹⁷ “[...] cum haec scientia sit de primis causis et principiis, oportet quod est de Deo; quia Deus hoc modo intelligitur ab omnibus, ut de numero causarum existens, et ut quoddam principium rerum. Item talem scientiam, que est de Deo et de primis causis, aut solus Deus habet, aut si non solus, ipse tamen maxime habet” (Sancti Thomae Aquinatis, *In metaphysicam Aristotelis commentaria*, ed. Marie-Raymond Cathala [Taurini: Marietti, 1926], 21–22; I, lec. III, n. 64).

Bibliography

- Angelelli, Ignacio. "Sobre la 'Restauración' de los textos filosóficos ibéricos." *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines* 2, no. 4 (1965): 423–46.
- Aristotelis castigatissime recognitum opus metaphysicum a Clarissimo principe Bessarione Cardinale Niceno latinitate foeliciter donatum, xiiii libris distinctum: cum adiecto in xii primos libros Argyropyli Byzantii interpretament, rarum proculdubio et hactenus desideratum opus. Deus optimus qui sub nomine ipsius entis in hoc opere celebratur... Parisiis: Apud Henricum Stephanum, 1515.
- Aristotle. *Metaphysica*. Edited by W. D. Ross and J. A. Smith. The Works of Aristotle 8. Oxford: Clarendon Press, 1908.
- Aristotle. "Physics." In *The Basic Works of Aristotle*, edited by Richard McKeon. Modern Library Classics. New York: The Modern Library, 2001.
- Ashworth, Earline Jennifer. "Suárez on the Analogy of Being: Some Historical Background." *Vivarium* 33, no. 1 (1995): 50–75. <https://doi.org/10.1163/1568534952579768>.
- Avicenna. *Tractatus I–IV*. Vol. 1 of *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, edited and translated by Simone van Riet, with an introduction by Gérard Verbeke. Avicenna Latinus. Louvain: E. Peeters; Leiden: Brill, 1977.
- Bafia, Stanisław. "Bacon Roger." In *Powszechna encyklopedia filozofii*, 1:456–61. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2000.
- Bañes, Dominici. *Scholastica commentaria in Primam partem Angelici Doctoris D. Thomae, Usque ad sexagesimam quartum Quaestionum complectentia*. Rome: Iacobum Ruffinellum, 1584.
- Bennett, Owen. *The Nature of Demonstrative Proof According to the Principles of Aristotle and St. Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: Catholic University Press, 1943.
- Bennett, Owen. "St. Thomas' Theory of Demonstrative Proof." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 17 (1941): 76–88.
- Berger, David. "Offenbarung und Glaube: Eine fundamentaltheologische Untersuchung." *Una Voce-Korrespondenz* 30, no. 4 (2000): 195–214.
- Bettoni, Efrem. *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*. Edited and translated by Bernardine Bonansea. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1961.
- Blanchette, Oliva. *Philosophy of Being: A Reconstructive Essay in Metaphysics*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003.
- Blum, Paul Richard. *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie: Typen des Philosophierens in der Neuzeit*. Studia Leibnitiana 27. Stuttgart: Steiner, 1998.
- Blum, Paul Richard, and Vilem Mudroch. "Die Schulphilosophie in den katholischen Territorien." In *Das heilige Römische Reich Deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*. Vol. 4 of *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, edited by Helmut Holzhey and Wilhelm Schmidt-Biggemann, 302–91. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Basel: Schwabe, 2001.
- Böhner, Philotheus. "Zu Ockhams Beweis der Existanz Gottes." *Franziskanische Studien* 32 (1950): 50–69.
- Böhner, Philotheus. "Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes: Texte und Erklärungen." In *Collected Articles on Ockham*, edited by Eligius M. Buytaert, 399–420. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute; Louvain: Nauwelaerts; Paderborn: Schöningh, 1958.
- Boyle, John F. "Aquinas' Roman Commentary on Peter Lombard." *Anuario Filosófico* 39, no. 2 (2006): 477–96. <https://doi.org/10.15581/009.39.29302>.

- Bradshaw, David. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Brock, Stephen L. "On Whether Aquinas's *Ipsum Esse* Is 'Platonism'." *The Review of Metaphysics* 60, no. 2 (2006): 269–303.
- Carreras y Artau, Tomás, and Joaquín Carreras y Artau. *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Vol. 2. Madrid: Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1943.
- Carton, Raoul. *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*. Études de philosophie médiévale 3. Paris: J. Vrin, 1924.
- Casarella, Peter J. "Nicholas of Cusa and the Power of the Possible." *American Catholic Philosophical Quarterly* 64, no. 1 (1990): 7–34. <https://doi.org/10.5840/acpq199064141>.
- Combes, André, ed. *Ioannis Carlerii de Gerson De mystica theologia*. Thesaurus Mundi. Bibliotheca Scriptorum Latinorum Mediae et Recentioris Aetatis. Lucani: Thesaurus Mundi, 1958.
- Congar, Yves. "Tradition et Sacra doctrina chez saint Thomas d'Aquin." In *Église et Tradition*, edited by Johannes Betz and Heinrich Fries, 157–94. Lyon: Éditions Xavier Mappus, 1963.
- Darge, Rolf. "Erste Philosophie als Transzendentalwissenschaft gemäß Duns Scotus: Seinsswissenschaft oder 'Onto-Logik'?" *Philosophisches Jahrbuch* 111, no. 1 (2004): 43–61.
- Dedek, John F. "Quasi Experimentalis Cognitio: A Historical Approach to the Meaning of St. Thomas." *Theological Studies* 22, no. 3 (1961): 357–90. <https://doi.org/10.1177/004056396102200301>.
- Donohoo, Lawrence J. "The Nature and Grace of *Sacra Doctrina* in St. Thomas's *Super Boetium de Trinitate*." *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 63, no. 3 (1999): 343–401. <https://doi.org/10.1353/tho.1999.0015>.
- Doyle, John P. "Ipsum Esse as God-Surrogate: The Point of Convergence of Faith and Reason for St. Thomas Aquinas." *The Modern Schoolman* 50, no. 3 (1973): 293–96. <https://doi.org/10.5840/schoolman197350328>.
- Doyle, John P. "St. Thomas Aquinas on Theological Truth." In *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages*, edited by Kent Emery, Russell Friedman, and Andreas Speer, 571–89. Leiden: Brill, 2011.
- Doyle, John P. "Suarez on the Analogy of Being." *The Modern Schoolman* 46, no. 3 (1969): 219–49. <https://doi.org/10.5840/schoolman196946364>.
- Doyle, John P. "The Suarezian Proof for God's Existence." In *History of Philosophy in the Making: A Symposium of Essays to Honor Professor James D. Collins on his 65th Birthday*, edited by Linus J. Thro, 105–17. Washington, D.C.: University Press of America, 1982.
- Duns Scotus, John. *Philosophical Writings*. Translated, with an introduction, by Allan B. Wolter. Library of Liberal Arts 194. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1964.
- Emery, Gilles. *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*. Translated by Francesca Aran Murphy. New York: Oxford University Press, 2007.
- Eschweiler, Karl. "Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts." In *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft*, 1:251–325. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Erste Reihe. Münster: Aschendorff, 1928.
- Fazzo, Silvia, and Mauro Zonta. "Aristotle's Theory of Causes and the Holy Trinity: New Evidence About the Chronology and Religion of Nicolaus 'of Damascus'." *Laval théologique et philosophique* 64, no. 3 (2009): 681–90. <https://doi.org/10.7202/037699ar>.

- Fenton, Joseph Clifford. *The Concept of Sacred Theology*. Milwaukee, WI: Bruce Publishing, 1941.
- Ferejohn, Michael T. "Definition and the Two Stages of Aristotelian Demonstration." *Review of Metaphysics* 36, no. 2 (1982): 375–95.
- Freddoso, Alfred J. "God's General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects." *American Catholic Philosophical Quarterly* 68, no. 2 (1994): 131–56. <https://doi.org/10.5840/acpq199468224>.
- Freddoso, Alfred J. "A Suárezian Model of Efficient Causality." Accessed February 24, 2025. <https://www3.nd.edu/~afreddos/papers/effcause.htm>.
- Garber, Daniel, and Michael Ayers. *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- García Yebra, Valentín, ed. *Aristotelois ta meta ta physica: Aristotelis metaphysica: Metafísica de Aristóteles*. 2nd revised ed. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid: Gredos, 1990.
- Gerson, Jean. *Oeuvres complètes*. Edited by Palémon Glorieux. 10 vols. Paris: Desclée, 1960–1973.
- Gerson, Jean. *Selections from A Deo exivit, Contra curiositatem studentium, and De mystica theologia speculativa*. Edited, translated, and annotated, with an introduction, by Steven E. Ozment. Textus Minores 38. Leiden: E. J. Brill, 1969.
- Geybels, Hans. *Cognitio Dei experimentalis: A Theological Genealogy of Christian Religious Experience*. Leuven: Peeters, 2007.
- Gilson, Étienne. "Avicenne et les origines de la notion de cause efficiente." In *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia, Società Filosofica Italiana*, 9:121–30. Firenze: Sansoni, 1960.
- Goczał, Robert. *Onto-teo-logia: Status bytu realnego i myślnego w metafizyce Francisco Suáreza*. Warszawa: Warszawska Firma Wydawnicza, 2011.
- Goczał, Robert. "Sacra Doctrina vs. Doctrina Philosophorum – Jeden Bóg i dwie teologie." In *Wiara teologów a rozum filozofów: Rozważania naukowe z teologii i filozofii chrześcijańskiej*, edited by Robert Goczał, 107–65. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2015.
- Goczał, Robert. "Status intelektu czynnego w noetyce Al-Fârâbiego i Awicenny na tle scholastycznego rozumienia iluminacji i abstrakcji." In *Principia Philosophiae Christianae*, edited by Robert Goczał and Piotr Mrzygłód, 3:69–190. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny, 2022.
- Gourinat, Michel. "La querelle de l'ontothéologie: L'interprétation de la théologie médiévale par Heidegger." *Cahiers de recherches médiévales*, no. 2 (1996): 85–93. <https://doi.org/10.4000/crm.2486>.
- Grabmann, Martin. "Die *Disputationes Metaphysicae* der Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung." In *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Grabmann, Martin, 1:525–60. München: Max Hueber Verlag, 1926.
- Grabmann, Martin. *Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien*. München: Bayerischen Akademie der Wissenschaft, 1924.
- Grabmann, Martin. "Neuaufgefundene «Quaestiones» Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles (Cm. 9559)." In *Per la storia della teologia e della filosofia*. Vol. 1 of *Miscellanea Francesco Ehrle: Scritti di Storia e Paleografia*, 103–47. Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1924.
- Gryźenia, Kazimierz. *Analogia w scholastyce nowożytnej: Studium z metafizyki Franciszka Suáreza*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2019.

- Hankey, Wayne J. "Aquinas and the Platonists." In *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*, edited by Stephen Gersh and Maarten J.F.M. Hoenen, 279–324. Berlin: De Gruyter, 2002. <https://doi.org/10.1515/9783110908497.279>.
- Hellín, José. "De la analogía del ser y los posibles en Suárez." *Pensamiento* 2 (1946): 267–94.
- Hellín, José. "Necesidad de la analogía del ser según Suárez." *Pensamiento* 1 (1945): 447–70.
- Henle, Robert John. *Saint Thomas and Platonism: A Study of the Plato and Platonic Texts in the Writings of Saint Thomas*. Dordrecht: Springer, 1970.
- Hissette, Roland. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Philosophes Médiévaux 22. Louvain: Publications Universitaires; Paris: VanderOyez, 1977.
- Honnefelder, Ludger. *La métaphysique comme science transcendante entre le Moyen âge et les temps modernes*. Translated by Isabelle Mandrella. Chaire Étienne Gilson. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- Kelly, John N. D. *Early Christian Doctrines*. 5th, revised edition. London: A. & C. Black, 1977.
- Kijewska, Agnieszka. "Bóg jako *Primum Cognitum* – dyskusje i kontrowersje (bł. Duns Szkot, Henryk z Gandawy, św. Tomasz z Akwinu, św. Bonawentura, Mikołaj z Kuzy)." *Roczniki Filozoficzne* 67, no. 2 (2019): 5–30. <https://doi.org/10.18290/rf.2019.67.2-1>.
- Klima, Gyula. "Ancilla theologiae vs. domina philosophorum. Thomas Aquinas, Latin Averroism and the Autonomy of Philosophy." In *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, edited by Jan A. Aertsen and Andreas Speer, 393–402. *Miscellanea Mediaevalia* 26. Berlin: Walter de Gruyter, 1998.
- Krausmüller, Dirk. "Philosophia Ancilla Theologiae: Plotinus' Definition of Sensible Substance and its Adaptation in John Philoponus' Arbiter." *Vigiliae Christianae* 73, no. 2 (2019): 149–58. <https://doi.org/10.1163/15700720-12341385>.
- Kuksewicz, Zdzisław. "Średniowieczny awerroizm żydowski." *Studia Judaica* 8, nos. 1–2 (2005): 15–33.
- Lanning, John Tate. *Academic Culture in the Spanish Colonies*. Port Washington, NY: Kennikat Press, 1971.
- Lasker, Daniel J. "Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages." *Speculum* 55, no. 2 (1980): 294–304. <https://doi.org/10.2307/2847289>.
- Leinsle, Ulrich G. *Einführung in die scholastische Theologie*. UTB für Wissenschaft 1865. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1995.
- Lewalter, Ernst. *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts: Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- Little, Arthur. "The Platonic Heritage of Thomism." *Review of Metaphysics* 8 (1954): 105–24.
- Marion, Jean-Luc. "Saint Thomas d'Aquin et l'ontothéologie." *Revue Thomiste* 95, no. 1 (1995): 31–66.
- Marion, Jean-Luc. "Thomas Aquinas and Onto-theology." In *Mystics: Presence and Aporia*, edited by Michael Kessler and Christian Sheppard, 38–75. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Maryniarczyk, Andrzej. "Metafizyka jako *ancilla scientiae* (nauki przyrodnicze: metafizyka – wiara)." *Rocznik Teologii Katolickiej* 11, no. 1 (2012): 59–76.
- Maryniarczyk, Andrzej. *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*. Vol. 3 of *Zeszyty z metafizyki*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 1999.

- McInerny, Ralph M. *Aquinas Against the Averroists: On There Being Only One Intellect*. West Lafayette, IN: Purdue University Press, 1993.
- Mora, José Ferrater. "Suarez et la philosophie moderne." *Revue de Métaphysique et de Morale* 68, no. 1 (1963): 57–69.
- Nicolai de Cusa. "De apice theoriae." In *De venatione sapientiae: De apice theoriae*, Nicolai de Cusa, edited by Raymond Klibansky and Hans Gerhard Senger, 117–36. Nicolai de Cusa Opera Omnia 12. Hamburg: Meiner, 1982.
- Noone, Timothy. "Divine Illumination." In *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, edited by Robert Pasnau and Christina van Dyke, 1:369–83. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Norberto del Prado. *De veritate fundamentalis philosophiae christianae*. Friburgi Helvetiorum: Ex Typis Consociationis Sancti Pauli, 1911.
- O'Rourke, Fran. "Aquinas and Platonism." In *Contemplating Aquinas*, edited by Fergus Kerr, 247–79. London: SCM Press, 2003.
- O'Rourke, Fran. "Being and Non-Being in Pseudo-Dionysius." In *The Relationship Between Neoplatonism and Christianity*, edited by Thomas Finan and Vincent Twomey, 55–78. Dublin: Four Courts Press, 1992.
- O'Rourke, Fran. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005.
- O'Rourke, Fran. "Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas." *Dionysius* 15 (1991): 31–80.
- Ozment, Steven E. *Homo spiritualis: A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–1516) in the Context of their Theological Thought*. 72–87. *Studies in Medieval and Reformation Thought* 6. Leiden: E. J. Brill, 1969.
- Peperzak, Adriaan. "Religion After Onto-Theology?" In *Religion After Metaphysics*, edited by Mark A. Wrathall, 104–22. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511615399.009>.
- Pich, Roberto Hofmeister, and Andreas Speer, eds. *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought: A Tribute to Kent Emery, Jr.* Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 125. Leiden: Brill, 2018.
- Pines, Shlomo. "Studies in Christianity and Judaeo-Christianity Based on Arabic Sources." In *Studies in the History of Religion*. Vol. 4 of *The Collected Works of Sholomo Pines*, edited by Guy G. Stroumsa, 334–88. Jerusalem: Magnes Press, 1996.
- Raizman-Kedar, Yael. "The Intellect Naturalized: Roger Bacon on the Existence of Corporeal Species Within the Intellect." In *Evidence and Interpretation in Studies on Early Science and Medicine Essays in Honor of John E. Murdoch*, edited by Edith Dudley Sylla and William Royall Newman, 131–57. Leiden: Brill, 2009.
- Robbins, Jeffrey W. "The Problem of Ontotheology: Complicating the Divide Between Philosophy and Theology." *The Heythrop Journal* 43, no. 2 (2002): 139–51. <https://doi.org/10.1111/1468-2265.00188>.
- Salas, Victor. *Immanent Transcendence: Francisco Suárez's Doctrine of Being*. Leuven: Leuven University Press, 2022.
- Sancti Thomae Aquinatis. "In libros Posteriorum Analyticorum expositio." In *Commentaria in Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum*, Sancti Thomae Aquinatis,

- edited by Tommaso Maria Zigliara, 137–324. Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. Edita 1. Romae: ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1882.
- Sancti Thomae Aquinatis. *In metaphysicam Aristotelis commentaria*. Edited by Marie-Raymond Cathala. Taurini: Marietti, 1926.
- Sancti Thomae Aquinatis. *Quaestiones disputatae de potentia Dei*. Vol. 2 of *Quaestiones disputatae*, 10th ed., edited by Paulus M. Pession. Taurini-Romae: Marietti, 1965.
- Sancti Thomae Aquinatis. *Quaestiones disputatae de veritate*. Vol. 1. Fasc. 2, QQ 1–7. Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita 22. Romae: ad Sanctae Sabinae, 1970.
- Sancti Thomae Aquinatis. *Quaestiones disputatae de veritate*. Vol. 2, QQ 13–20. Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita 22. Romae: ad Sanctae Sabinae, 1972.
- Sancti Thomae Aquinatis. *Quaestiones disputatae de veritate*. Vol. 3. Fasc. 1, QQ 21–29. Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita 22. Romae: ad Sanctae Sabinae, 1973.
- Sancti Thomae Aquinatis. *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*. Edited by Pierre Mandonnet. Vol. 1. Parisiis: P. Lethielleux, 1929.
- Sancti Thomae Aquinatis. “Summa theologiae I^a.” In *Pars Prima Summae Theologiae: A quaestione I ad quaestionem XLIX, ad codices manuscriptos Vaticanos exacta, cum commentariis Thomae de vico Caietani Ordinis Praedicatorum S. R. C. Cardinalis*. Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. Edita 4. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888.
- Sancti Thomae Aquinatis. “Summa theologiae I^a–II^ae.” In *Prima secundae Summae theologiae: A quaestione I ad quaestionem LXX, ad codices manuscriptos Vaticanos exacta, cum commentariis Thomae de vico Caietani Ordinis Praedicatorum S.R.C. Cardinalis*. Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. Edita 6. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891.
- Sancti Thomae Aquinatis. “Super Boetium De Trinitate.” In *Super Boetium De Trinitate: Expositio libri Boetii: De ebdomadibus*, Sancti Thomae Aquinatis, 77–171. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita 50. Roma: Commissio Leonina; Paris: Éditions Du Cerf, 1992.
- Sancti Thomae de Aquino. “Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum.” In *Compendium theologiae: De articulis fidei et ecclesiae sacramentis: Responsio de 108 articulis: Responsio de 43 articulis: Responsio de 36 articulis: Responsio de 6 articulis: Epistola ad ducissam Brabantiae: De emptione et venditione ad tempus: Epistola ad Bernardum abbatem cassinensem: De regno ad regem Cypri: De secreto*, Sancti Thomae de Aquino, 5–205. Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita 42. Roma: Editori di San Tommaso, 1979.
- Sancti Thomae de Aquino. “De ente et essentia.” In *De principiis naturae: De aeternitate mundi: De motu cordis: De mixtione elementorum: De operationibus occultis naturae: De iudiciis astrorum: De sortibus: De unitate intellectus: De ente et essentia: De fallaciis: De propositionibus modalibus*, Sancti Thomae de Aquino, 315–81. Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. Edita 43. Roma: Roma : Editori di San Tommaso, 1976.
- Sancti Thomae de Aquino. *Summa contra gentiles: Ad codices manuscriptos praesertim sancti doctoris autographata exacta et Summo Pontifici Benedicto XV dedicata: Cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis*. 3 vols. Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. Edita, 13–15. Romae: Typis Riccardi Garroni: Apud sedem commissionis leoninae, 1918.
- Sancti Thomae de Aquino. *Summa Theologiae: Cura et Studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis ad textum S. Pii Pp. V Iussu Confectum Recognita: Edidit Commissio Piana*. Vol. 1. Ottawa: Dominican College of Ottawa, 1941.

- Sancti Thomae de Aquino. *Super librum de causis expositio, a lectione I ad lectionem XXXII*. Edited by Henri-Dominique Saffrey. Textus Philosophici Friburgenses. Seriem Moderatur, 4–5. Fribourg: Société Philosophique; Louvain: E. Nauwelaerts, 1954.
- Sancti Thomas Aquinatis. “Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi.” In *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum*. Opera Omnia 7.2. Parmae: Typis Petri Fiaccadori, 1857.
- Sancti Thomas Aquinatis. *De unitate intellectus contra Averroistas*. Edited by L.W. Keeler. Translated by Roberto Busa. Turini, 1954.
- Scorraille, Raúl de. “Les écrits inédits de Suárez.” *Etudes Religieuses* 64 (1894): 151–76.
- Scorraille, Raúl de. *François Suárez de la Compagnie de Jésus, d’après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*. Vol. 1. Paris: P. Lethielleux, 1911.
- Scorraille, Raúl de. *El P. Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*. Translated by Pablo José Hernández. 2 vols. Barcelona: E. Subirana, 1917.
- Stone, Martin William Francis. “Scholastic Schools and Early Modern Philosophy.” In *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, edited by Donald Rutherford, 299–327. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Stróżewski, Władysław. “Metafizyka jako nauka.” *Studia Mediewistyczne* 27, no. 2 (1990): 3–27.
- Suárez, Francisco. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*. Edited, with an introduction, by Salvador Castellote. Vol. 3. Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1991.
- Suárez, Francisco. *De Divina Substantia*. Editio nova. Edited by Carolo Berton. Opera Omnia 1. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, 1856.
- Suárez, Francisco. *Disputationes metaphysicae*. Editio nova. Edited by Carolo Berton. Opera Omnia, 25–26. Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, 1866.
- Suárez, Francisco. *Opus de triplici virtute theologica. Fide, spe, et charitate. In tres Tractatus, pro ipsarum virtutum numero distributum*. Moguntiae: Hermann Mylius Birckmann, 1622.
- Tourpe, Emmanuel. “Différence ontologique et différence ontothéologique.” *Revue Philosophique de Louvain* 93, no. 3 (1995): 331–69. <https://doi.org/10.2143/rpl.93.3.541761>.
- Vallgornera, Thomas de. *Mystica Theologia Divi Thomae VI (1890)*. Kessinger Legacy Reprints. Kessinger Publishing, 2010.
- Vallgornera, Tomás de. *Mystica Theologia Divi Thomae: Utriusque Theologiae Scholasticae et Mysticae Principis*. Edited by Joachim Joseph Berthier. Vol. 2. Augustae Taurinorum: Marietti, 1911.
- Velde, Rudi te. *Aquinas on God. The ‘Divine Science’ of the Summa Theologiae*. Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Vignaux, Paul. *Philosophy in the Middle Ages: An Introduction*. Translated by E. C. Hall. New York: Meridian Books, 1959.
- Vries, Hent de. “Philosophia Ancilla Theologiae: Allegory and Ascension in Philo’s on Mating with the Preliminary Studies (*De Congressu Quaerendae Eruditionis Gratia*).” *Bible and Critical Theory* 5, no. 3 (2009): 41.1–41.19.
- Wai-Leung, John Cheng. *A Comparative Study between St. Thomas Aquinas’s Concept of Ipsum Esse Subsistens and the Concept of Qi in the Guanzi’s Four Daoist Chapters*. Toronto, Ont.: Grace Institute Press, 2009.
- Wai-Leung, John Cheng. “The Meaning and Challenge of St. Thomas’s Metaphysical Concept of God as *Ipsum Esse Subsistens* Today.” *Fu Jen International Religious Studies* 1, no. 1 (2007): 149–70.

- Werner, Karl. *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*. Vol. 1. Regensburg: Manz, 1861.
- White, Kevin, ed. *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*. Studies in Philosophy and the History of Philosophy 29. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1997.
- Wippel, John F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy 1. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2000.
- Wolfson, Harry Austryn. "St. Thomas on Divine Attributes." In *Mélanges offerts à Etienne Gilson, de l'Académie française, 673–700*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies; Paris: J. Vrin, 1959.
- Wundt, Max. *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 29. Tübingen: Mohr [Siebeck], 1939.
- Ziemiański, Stanisław. "Was Suárez Essentialist?" *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 15, no. 28 (2009): 9–23.

ROBERT GOCZAŁ (DR.) – philosopher, graduate of the University of Wrocław; currently a research and didactic employee of the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław and assistant professor in the Department of Metaphilosophy at the Institute of Christian Philosophy and Social Sciences. His research covers the Middle Ages and Renaissance philosophy, with particular emphasis on the so-called Iberian Renaissance scholasticism of the 16th and 17th centuries and its influence on the development of modern rationalism. Collaborates with Universidade de Lisboa, Universidade de Coimbra, Harvard University, Fordham University New York, Saint Louis University, Loyola University Chicago, University of Notre Dame, KU Leuven, as well as Polskie Towarzystwo Filozofii Nowożytnej [the Polish Society of Modern Philosophy] at the Polish Academy of Sciences in Warsaw. Member of numerous associations and international organizations in Europe and the USA, including The American Catholic Philosophical Association, The Society for Medieval and Renaissance Philosophy, Society of Christian Philosophers, Society for Medieval Logic and Metaphysics.

Paweł Orzeł

Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland
pawel.orzel@o365.doktorant.umk.pl
ORCID: 0000-0002-3268-959X

The Ethical and Moral Possibilities of Influencing Human Decisions Through Solutions Proposed by Transhumanists: A Perspective on Love and Human Relationships

Etyczne i moralne możliwości wpływania na ludzkie decyzje
poprzez rozwiązania proponowane przez transhumanizm.
Nowe spojrzenie na miłość i relacje międzyludzkie

ABSTRACT: The transhumanist vision seeks to enhance human decision-making, particularly in romantic relationships, through methods like “love drugs.” This work critically evaluates the transhumanist proposal for using “love drugs” and contrasts it with the Thomistic perspective. The assessment draws on the doctrine of St Thomas Aquinas, as presented by Polish Dominican Father Jacek Woroniecki, former rector of the Catholic University of Lublin and professor of moral theology at the Angelicum College. The analysis is structured into four sections. The first section discusses the transhumanist proposal of using “love drug.” The second one offers the Thomistic proposal for analysing the problem of enhancing human love. In the third section, it is the Thomistic questions about purpose in the context of the transhumanist “love drug” that come to the fore. Finally, in the assessment of the transhumanist proposal for enhancing feelings by means of the “love drug” the transhumanist method of technological enhancement is compared to the Thomistic method of educating human emotions, while the better approach to align with human well-being and ethical integrity is evaluated. This study aims to determine whether transhumanist methods align with human well-being and ethical principles or whether the Thomistic approach provides a more fulfilling path toward authentic happiness.

KEYWORDS: love, emotions, decision-making process, transhumanism, human enhancement, human relationships, St Thomas Aquinas, Thomism, Jacek Woroniecki

ABSTRAKT: Transhumanistyczna wizja dąży do usprawnienia ludzkiego procesu decyzyjnego, zwłaszcza w romantycznych związkach, za pomocą środków farmakologicznych

(*love drugs*). Niniejsza praca krytycznie ocenia transhumanistyczną propozycję stosowania takich środków i przeciwstawia ją perspektywie tomistycznej. Ocenę przeprowadzono w oparciu o nauczanie św. Tomasza z Akwinu w ujęciu polskiego dominikanina o. Jacka Woronieckiego, byłego rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i profesora teologii moralnej w Collegium Angelicum. Podjęta analiza składa się z czterech części. Pierwsza część omawia transhumanistyczną propozycję stosowania środków farmakologicznych do wzmacniania uczucia miłości. Część druga przedstawia analizę problemu wzmacniania ludzkiej miłości z perspektywy tomizmu. W trzeciej części na pierwszy plan wysuwają się tomistyczne pytania o celowość wykorzystywania farmakologicznych środków w kontekście transhumanizmu. W ostatniej części, na potrzeby oceny transhumanistycznej propozycji wzmacniania uczuć, transhumanistyczna metoda wzmacniania biochemicznego jest porównywana z tomistyczną metodą kształtowania ludzkich emocji. Jednocześnie zbadano, które podejście jest korzystniejsze dla regulacji ludzkiego dobrostanu i integralności etycznej. Badanie ma na celu ustalenie, czy metody transhumanistyczne są zgodne z ludzkim dobrostanem i zasadami etycznymi, czy też podejście tomistyczne zapewnia bardziej satysfakcjonującą ścieżkę do autentycznego szczęścia.

SŁOWA KLUCZOWE: miłość, emocje, proces decyzyjny, transhumanizm, doskonalenie człowieka, relacje międzyludzkie, św. Tomasz z Akwinu, tomizm, Jacek Woroniecki

Introduction

New technologies such as smartphones, virtual reality, and artificial intelligence have a significant impact on how people experience their feelings. These technologies are gaining more and more information about human sensibility and are obtaining increasing abilities to influence it. Joy or sadness, love or hatred, aggression or calm may soon be controllable by technology. They might be entirely subjected to the control of reason. Once rationalized, they might cease to be the uncertain factor in human decision-making processes. Such a vision of the future raises the question: Are feelings a hindrance in making the right decisions? Are they a burden for humans, or rather an integral element that ensures that a decision-making person acts humanely? Where is the ethical-moral boundary of influencing human decisions by controlling human feelings using modern technological solutions?

This article will present the transhumanist proposal for enhancing human morality in the area of experiencing love, which includes both the ability to build lasting emotional relationships with another person and the ability to make decisions that lead to the well-being of individuals entering into close and long-term relationships. One of the sources used to introduce the proposed solutions will be the article by Julian Savulescu and Anders Sandberg titled

“Neuroenhancement of Love and Marriage – The Chemicals Between Us.”¹ The transhumanist proposal for improving the human decision-making process will be contrasted with the Thomistic perspective on the virtue of love and the associated decision-making, which guides a person toward their own good and happiness. The primary material used to present the Thomistic vision and assess the transhumanist position will be Jacek Woroniecki’s work *Katolicka etyka wychowawcza*.²

Transhumanist proposal of using the “love drugs”

Transhumanism is “the belief in overcoming human limitations through reason, science, and technology.”³ One significant aspect of transhumanist philosophy is moral enhancement.

Some bioethicists reject the possibility of moral enhancement, while others advocate jacking up emotive empathy with the cuddle hormone oxytocin or improving moral cognition through cognitive enhancement. The bioethicists and transhumanists contemplating and promoting technologies of radical personality engineering need to grapple with the virtue traditions [...].⁴

Transhumanists, as philosophers of the future, foresee various applications of the achievements of contemporary empirical sciences.⁵ They also investigate the ethical possibilities of implementing some of them. They wonder whether it will be possible to use them on a large scale and whether they will bring real benefits to humans.

¹ Julian Savulescu and Anders Sandberg, “Neuroenhancement of Love and Marriage: The Chemicals Between Us,” *Neuroethics* 1, no. 1 (2008), 31–44, <https://doi.org/10.1007/s12152-007-9002-4>.

² Jacek Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, 2nd ed., vol. 1 (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000); Jacek Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, 2nd ed., vol. 2.1 (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000).

³ Simon Young, *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2006), loc. 88.

⁴ James Hughes, “Unitarian Universalists as Critical Transhumanists,” in *Religious Transhumanism and Its Critics*, ed. Arvin M. Gouw, Brian Patrick Green, and Ted Peters (Lanham: Lexington Books, 2022), 87–100.

⁵ Stjepan Štivić, “What Cyborgization of the Human Body Brings: Conceptual Analysis, Distinctions, and Clarifications,” in *Transhumanism as a Challenge for Ethics and Religion*, ed. Robert Petkovšek and Bojan Žalec (Zürich: LIT, 2021), 87–94.

One of the proposals analyzed by Julian Savulescu and Anders Sandberg is the neuroenhancement of love. "Love is one of the fundamental aspects of human existence. It is to a large part biologically determined. We should use our growing knowledge of the neuroscience of love to enhance the quality of love by biological manipulation."⁶ The problem of human relationship breakdowns, often related to the inability to control love, increasingly affects many people. It is painful. It causes, in many cases, human life to be deprived of happiness. Transhumanists argue that artificially manipulating the feeling of love could be a way to improve human decision-making, particularly when it comes to choosing life partners.⁷ "In the near future, as our understanding of the neuroscience of love grows, there will be more opportunities to modify lust, attraction, and attachment."⁸ Perhaps, as Savulescu and Sandberg hope, it will be possible to create "love drugs" that will help people choose the right life partners and maintain long, happy relationships with them. But such a pill could also influence overall human behavior, reducing aggression while increasing empathy. As transhumanists propose, everyone has the right and should have the right to freely manage themselves, including their emotional aspect. In the Transhumanist Declaration (2012), they write that they "favor morphological freedom – the right to modify and enhance one's body, cognition, and emotions."⁹

"Love drugs" would be a modern, scientific form of the age-old belief that humans can influence their behavior not only through free will, but also through external factors. These factors might even transcend the material world, touching upon the spiritual realm.

We used dances and chants, sweat lodges and fasts, fermented berries and bitter mushrooms, all to scramble our routine habits of perception and open a door to transcendence. Since the invention of symbolic culture, we have been praying, making offerings, and conducting magical rituals in search of healing, eternal youth, transcendent knowledge, and the powers of flight and transformation.

⁶ Savulescu and Sandberg, "Neuroenhancement of Love and Marriage: The Chemicals Between Us," 42.

⁷ Nick Bostrom, "In Defence of Posthuman Dignity," *Bioethics* 19, no. 3 (2005), 202–14, <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2005.00437.x>.

⁸ Savulescu and Sandberg, "Neuroenhancement of Love and Marriage: The Chemicals Between Us," 37.

⁹ Max More and Natasha Vita-More, eds., *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013), 55, <https://doi.org/10.1002/9781118555927>.

The oldest surviving written text, the Gilgamesh saga from ancient Sumeria, is about a man searching for a way to stay young forever. Our religious traditions are full of visions of better worlds to come, sometimes heavens, and sometimes a better world here, a New Zion where people are perfected, ennobled, long-lived, and blessed.¹⁰

In the case of transhumanists, the belief in the possibility of influencing one's behavior in ways other than through acts of will is combined with modern technological development. Transhumanists are convinced that it is not elixirs or spells that will make humans happy, but rather technology, which today we can calmly call nanotechnology.¹¹ It may become the means to achieve what is within the realm of our dreams. Robert A. Freitas Jr., Senior Research Fellow at the Institute for Molecular Manufacturing in Palo Alto, California, is convinced that "even if for some reason nearer-term efforts fail to accomplish similar objectives using biotechnology alone, nanotechnology – via nanomedicine – is almost guaranteed to achieve the desired results."¹² However, this does not change the fact that transhumanists should confront their achievements with the tradition of shaping human personality through virtues.¹³

Proposals such as the one outlined above raise many questions and controversies, which are noted by the transhumanists themselves. It is necessary to assess risk of addiction to such substances. How to behave in case of an attachment to the wrong person? Can artificially enhanced love still be called love? Would taking a love drug be a kind of coercion? Is the biological modification of people the best way to improve their interpersonal relationships? However, as noted by the authors of the article "Neuroenhancement of Love and Marriage – The Chemicals Between Us," the most significant doubt expressed by the opponents of these types of enhancements is the argument that they are a deception that makes life meaningless. What makes life meaningful is the sense of fulfillment. If we eliminate the possibility of unfulfillment from human life, we might make human life unreal. If you cannot feel sadness, you have never really loved. When we remove the probability of unfulfillment from human life, we put it in a dead-end situation without the alternative. One could probably risk saying that we would then take away a person's freedom of choice. Savulescu and

¹⁰ Hughes, "Unitarian Universalists as Critical Transhumanists," 5.

¹¹ Artur Andrzejuk, "Personalizm tomistyczny wobec nowocześniejszej i ponowoczesnej antropologii," *Studia Theologica Varsaviensia* 55, no. 1 (2018), 31, <https://doi.org/10.21697/stv.2017.55.1.01>.

¹² Young, *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*, loc. 66.

¹³ Hughes, "Unitarian Universalists as Critical Transhumanists," 23.

Sandberg dismiss these key concerns by arguing that we live in a probabilistic world, the effects of which ensure that neuroenhancement will never eliminate difficulties or guarantee success in a relationship. In other words, we will never reach such a level that we eliminate the possibility of failure in love.

It is worth considering the theoretical possibilities of using the “love drugs”. Even if they cannot offer the desired results, a feeling of happiness, in every case, this transhumanist proposal aspires to artificially influence human decisions. “Transhumanists have a strong interest in alternative means for improving our decision-making processes.”¹⁴ The method behind this influence is to technologically take control of human sentimentality and enhance it. Such action becomes then a moral action, and it is necessary to reflect on whether it is permissible, and if so, under what conditions. “The human brain did not evolve to make complex decisions. The challenges of early human life did not equip us for the choices of modern, technological life. We learned to use cognitive shortcuts. These worked well most of the time in simple environments but often fail us in more nuance.”¹⁵ The decision-making process involved in building relationships is highly complex. This complexity arises not only because it pertains to the full richness of another human being, but also because, in addition to rational elements – which are, to some extent, predictable and calculable – it also involves the emotional sphere, which by its nature escapes rationality and, in a way, transcends it. Transhumanists, by proposing the enhancement of human love, aim to influence the decision-making process related to health and human life, alongside technological development. In doing so, they seek to facilitate access to, and the adoption and study of, technologies such as “love drugs”, either for themselves or for people in general.

Until now, humanity has often relied on the Precautionary Principle when making decisions. While the concept has historical roots, it was formally articulated in various international agreements, including the 1998 Wingspread Statement.¹⁶ It is based on the belief that the regulations in place up to that point, which were based on risk assessment, proved ineffective. “Existing environmental regulations and other decisions, particularly those based on risk assessment, have failed to adequately protect human health.”¹⁷ However, Max More believes that the “Precautionary Principle” is of little use for development

¹⁴ More and Vita-More, *The Transhumanist Reader*, 241.

¹⁵ More and Vita-More, 259.

¹⁶ Wingspread Conference on the Precautionary Principle. “Wingspread Statement on the Precautionary Principle.” *Global Development Research Center*, January 25, 1998. Accessed August 24, 2024. <https://www.gdrc.org/u-gov/precaution-3.html>.

¹⁷ More and Vita-More, *The Transhumanist Reader*, 260.

in the transhumanist sense. He argues that this principle only focuses on and takes into account difficulties. More advocates for a new principle that is more comprehensive and defends the scientific and technological pursuit of progress. The previous principle significantly limited the possibilities for development. The new principle is intended to lead humanity onto new paths of progress. He calls this new principle the “Proactionary Principle.” He encourages people not to fear the change it proposes because, as he argues, “stopping progress to eliminate risk is itself risky.”¹⁸

The new principle of progress proposed by More can take different forms. One of its forms is as follows: “Encourage innovation that is bold and proactive; manage innovation for maximum human benefit; think about innovation comprehensively, objectively, and with balance.”¹⁹ For More, the wording is not the most important aspect, but rather the content it conveys. This content can be summarized in five key points: 1) Be Objective and Comprehensive, 2) Prioritize Natural and Human Risks, 3) Embrace Diverse Input, 4) Make Response and Restitution Proportionate, 5) Revisit and Revise.

The first point emphasizes that decisions should be made based not on emotional predictions, but on objective scientific data. “This means evaluating risks and generating alternatives and forecasts according to available science, not emotionally shaped perceptions, using the most well-validated and effective methods available.”²⁰ The second point highlights that technological development should be treated on a par with human and natural environmental development. Just as we care about the development of ecosystems, we should equally care about the development of technology. The third point warns that banning certain technologies or solutions is not effective, as such bans are often not enforced. Therefore, it is better not to impose them. However, to reduce the negative impacts of risky solutions, detailed guidelines for their use should be provided. “A drug that causes birth defects may be tremendously beneficial in people who aren’t pregnant women.”²¹ Restrictions should only be introduced when there is a significant risk of serious harm. The fourth point is particularly important: limitations must be proportional and minimal, but effective. The fifth point encourages focusing on monitoring the outcomes of decisions and actions taken. Based on the results, specific elements of the project should be improved. More asserts that acting in accordance with the proposed principle

¹⁸ More and Vita-More, 264.

¹⁹ More and Vita-More, 265.

²⁰ More and Vita-More, 265.

²¹ More and Vita-More, 266.

will ensure the preservation of progress. "As transhumanists, we will face decisions about using new technologies for ourselves, whether to recommend them to friends and family, and whether and in what context to advocate for them. At all these levels, the Proactionary Principle can provide guidance while protecting the imperative to progress."²²

In summary, the Proactionary Principle promotes an approach that does not reject traditional choices of life partners but encourages enriching them through the conscious and responsible use of new technologies that can support and enhance human relationships. At the same time, it is an invitation to use technology to improve our human decisions. This approach is based on a different philosophy of using new technologies than the one that has been used so far, known as the Precautionary Principle.

The perspective that will be used to evaluate the transhumanist proposal in this presentation will be ethics derived from the philosophy of Thomism. This is, after all, one of the most widespread and time-tested ethical systems. At the outset, it should be said that in Thomism, love is not just a sensory feeling, being a movement of the body, but love also has a spiritual dimension.²³ According to such an understanding of love, it belongs to the sphere of human morality, and loving is a specific, human moral action. Transhumanism seems not to take this distinction into account, as will be shown later.

The Thomistic proposal for analyzing the problem of enhancing human love

As noted by Jacek Woroniecki in *Katolicka etyka wychowawcza*, to properly assess human moral behavior, one must first clearly answer three questions: does human existence have the last end? what is the end of human existence? what is the basic relationship of man to this end?²⁴ It seems that a specific comparison and analysis of the answers given by transhumanists and philosophers of the Thomistic school to the above questions may prove fruitful in evaluating the ethical and moral possibilities of influencing human decisions by enhancing human feelings, especially love.

²² More and Vita-More, 267.

²³ Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, vol. 2.1, 196–206.

²⁴ Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, vol. 1, 61–62.

The term “end” refers to the outcome of a specific process, which gives direction to that process.²⁵ The philosophy of the Thomistic tradition clearly states that there is an end in human existence. This can be seen when examining the reality that surrounds us. Teleology also exists in human life, but it has a distinct characteristic. “Indeed, man is the only being in the world capable of recognizing an end he strives for and consciously directing his actions towards it.”²⁶

Transhumanists recognize the end in human existence and action when considering the need to overcome evolutionary development. Until now, they argue, human existence has been subject to the laws of evolution, which essentially proceed spontaneously, without a specific end. Human development has reached a stalemate. However, as the human species, we have now reached such a level of development, especially technological, that we can take the initiative to develop the *homo sapiens* species. We can give this development a direction determined by ourselves and aiming for an end defined by us. More, in the “Letter to Mother Nature,” writes that “we have reached our childhood’s end. We have decided that it is time to amend the human constitution.”²⁷ The end of human enhancement would be a state characterized by “eliminating diseases and defects, stopping the aging process, extending life indefinitely, and increasing intellectual and psychological capabilities.”²⁸ It seems that in the transhumanist understanding, humans do not have an ontological end. However, they do have a moral end. In summary, both streams agree that humans have a specific end in their lives. However, this end is understood differently.

The Thomistic philosophy, when asked about the end of human existence, responds that it is the infinite good, otherwise called God. This is the ultimate end towards which human existence aims. It is an objective end, that is, one that lies outside the human. Achieving this end is synonymous with achieving another significant end of human existence, which we could call the subjective end, and which is human happiness. In Thomistic philosophy, these two ends determine human existence.²⁹

²⁵ Woroniecki, 62.

²⁶ Woroniecki, 63.

²⁷ Max More, “A Letter to Mother Nature: Amendments to the Human Constitution,” 1999, accessed October 18, 2023, <https://strategicphilosophy.blogspot.com/2009/05/its-about-ten-years-since-i-wrote.html>.

²⁸ Jerzy Kopania and Maria Nowacka, “Od unieśmiertelniania człowieka do śmierci cywilizacji,” in *Ulepszanie człowieka: Perspektywa filozoficzna*, ed. Grzegorz Hołub and Piotr Duchliński (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2018), 39.

²⁹ Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, vol. 1, 71–82.

The understanding of the purpose of human existence as union with God, the ultimate principle, and the achievement of personal happiness within the context of ethics is characteristic of Catholic moral theology, which is distinguished by its universalism.³⁰ As such, it integrates two different ethical concepts: deontological and hedonistic. In deontology, the moral value of an act is not judged based on its consequences but on the very nature of the act and the moral dignity of the subject performing it. This approach assumes that certain actions are morally obligatory, regardless of their consequences. The paramount duty is to fulfill the moral will, derived from principles or imperatives. An example of this is Kantianism with its categorical imperative. Immanuel Kant “came to the conclusion that the fulfillment of duty should be based on the categorical imperative of reason itself and entirely independent of the desire for happiness; he even went so far as to see in the very concept of duty a compulsion to something unpleasant.”³¹ Hedonism, on the other hand, assesses the morality of an act based on its outcomes. The most well-known example is utilitarianism, which considers morally right whatever maximizes happiness or good. In this case, the key factor is the outcomes of an action, rather than the duty derived from the internal principles of the acting subject. An example is the thought of Jeremy Bentham, one of the authors of the concept of utilitarianism, who states that “by utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness (all this in the present case boils down to the same thing), or (what boils down to the same thing as well) to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness to the party whose interest is considered. If that party be the community in general, then the happiness of the community; if a particular individual, then the happiness of that individual.”³² Utilitarianism is a form of consequentialist ethics that focuses on the outcomes of actions.

To properly evaluate moral behavior, one must carefully examine it. The decision-making process according to St Thomas Aquinas is described as a rather complex mechanism involving the cooperation of intellect and will, supported by virtues and influenced by emotions. All these elements affect the quality of the actions taken. “Intellectual knowledge and decisions of the will are deeply connected with imagination and emotions.”³³ Artur Andrzejuk, an expert in

³⁰ Karol Wojtyła, *Elementarz etyczny* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2018).

³¹ Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, vol. 1, 85.

³² Jeremy Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, trans. Bogdan Nawroczyński (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958), 18–21.

³³ Mieczysław Gogacz, “Przedmowa,” in *Uczucia i sprawności: Związek uczuć i sprawności w Summa Theologiae św. Tomasza z Akwinu*, Artur Andrzejuk (Warszawa: NAVO, 2006), 9–10.

philosophy, particularly in the thought of St Thomas Aquinas, presents the relationship between reason, will, and knowledge as an orderly scheme.

The process begins with a concept that serves as the preparation for a decision. At this stage, reason, or human intellect, identifies the object of the decision. This identification results from the capacity for knowledge. Next, the action of *synderesis* (the natural disposition of the practical intellect) takes place, which involves the acceptance – either an inclination toward or rejection by the will – of the object of the concept. “Inclination is often discussed by St Thomas as the so-called first movement of desire, for which a person is not responsible when it occurs solely within the sensory faculties. This first movement, inclination, has the nature of love – *amor*. It can occur both in the sensory desire and in the will. However, it always has the nature of fundamental goodwill, referred to by the Latin word *complacentia*.”³⁴

The preparation for a decision concludes with the formation or lack of intent to act. At this stage, reason – the intellect – defines the object of the decision as a goal to be achieved. The will engages by accepting the concept as something worth pursuing. Emotions, meanwhile, can either support or hinder the formation of this intent, requiring the virtue of temperance to appropriately manage and distance them.

The next stage involves deliberation and the selection of means to achieve the intended goal. The intellect engages in reflection on all possible means to realize the intent. The virtue that is essential here is prudence, which enables the proper consideration of all the “pros” and “cons”. The will then selects the most appropriate means to achieve the goal, which also requires the virtue of prudence in relation to the will.

The final, though not the last, element of decision-making is the execution of the decision. The intellect oversees the implementation of the plan. The will executes the command, activating the previously prepared course of action. The desired virtue at this stage is wisdom, which helps to make the final decision and initiate action.

The last element of decision-making should be the evaluation of the decision made and executed. The intellect should judge all the steps of the decision-making process, assessing their correctness, effectiveness, and moral righteousness. The will, at this stage, experiences satisfaction or sorrow depending on the outcome of the decision. The virtue of temperance allows for maintaining the proper balance in experiencing pleasure or sorrow.

³⁴ Artur Andrzejuk, “Funkcjonowanie uczuć i sprawności w podejmowaniu decyzji,” *Studia Philosophiae Christianae* 33, no. 1 (1997), 120.

It is important to note in our considerations that, according to St Thomas Aquinas, emotions accompany both the beginning and the end of the decision-making process. During the stage of decision preparation, these emotions manifest themselves as love or aversion, and during the stage of evaluating the consequences, they appear as joy or sorrow. Joy is the emotion that accompanies a good decision – one that brings a person closer to their ultimate end. As Woroniecki explains,

All our actions, aimed at specific, temporal, and finite goals, are always subject to our choice, and the general goal that drives us to make this choice is the desire for our well-being – the pursuit of complete, perfect happiness. This ultimate goal is not subject to choice, as it is a necessary and deepest inclination of our nature, which no one can renounce. In the process that concerns us here, the goal is something already given or chosen, and now it is about finding and choosing the means that best suit us under the circumstances in which we find ourselves. This task is to be carried out by reason, and it should be trained to match means to the goal properly, to learn to maintain balance, or temperance, in everything we do.³⁵

Joy, therefore, is the emotion that expresses happiness, which is the ultimate end and desire of every human being.

Transhumanism recognizes the state of happiness as the purpose of human existence, which it associates with longevity devoid of suffering. In this doctrine, it is perceived that humans inherently desire eternal life and want their life to be happy. Therefore, there should be an effort to eliminate everything that makes a human feel unhappy. Mortality is the primary cause of this. Further, there is a need to enhance the ability to build lasting interpersonal relationships: “[a] happy pair bond being one of the most important determinants of happiness.”³⁶ They see an improvement in the ability to create such relationships through the neuroenhancement of human love. “There are several strong arguments in favour of the biological enhancement of love.”³⁷ It is worth noting that both approaches agree on the purpose of human existence being the achievement of happiness. However, a crucial difference lies in the source of this happiness. In Thomistic philosophy, happiness is derived from the

³⁵ Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, vol. 2.1, 21.

³⁶ Savulescu and Sandberg, “Neuroenhancement of Love and Marriage: The Chemicals Between Us,” 34.

³⁷ Savulescu and Sandberg, 37.

highest good. In contrast, transhumanism attributes the source of happiness to the power of the human mind, leading to the technological enhancement of various aspects of human life.

The philosophy of Thomism defines a human's relationship to his end by answering the question: "What should be the primary motive for moral behavior: happiness or duty?"³⁸ Hedonism, which is closely related to utilitarianism, is a philosophy that assigns priority to happiness in assessing what is good and valuable. An example of a moral law formulated in this doctrine could be: "Act in such a way as to maximize general pleasure and minimize general suffering." Deontology assigns priority to duty in assessing what is good and valuable. An example of a moral law formulated in this doctrine might be: "Always tell the truth," where truthfulness is an intrinsic value, regardless of the consequences of lying in a given situation. Deontology leads to excluding happiness as an essential element in evaluating the moral value of an act. Righteous behavior is only when a person acts according to duty. It does not allow any action that follows from the desire for happiness. Deontology makes a person, as Woroniecki would say, a "disinterested sage."³⁹ According to Thomism, neither happiness nor duty can become the sole motivation for human action. Happiness and duty must be harmonized in human moral behavior. Both elements should make the basis for evaluating human morality simultaneously. At the same time, Thomism states that duty should be given precedence. It should be understood as a commitment to strive for the highest good, i.e., God, who blesses man with happiness. Here, happiness becomes a natural consequence of fulfilling one's duty.⁴⁰

In the case of the transhumanist proposition, it is not entirely clear by which criterion the moral behavior is assessed. The goal is to achieve happiness. This has already been established. However, it seems uncertain whether a person achieves this goal out of duty or the desire for happiness. What is the foundation of moral law for transhumanists: happiness or duty? They argue that happiness is inaccessible to humans in their current state of existence. A person must undergo an enhancement process, starting with moral improvement and culminating in physical and biological enhancement. The actual impossibility of achieving happiness in the current phase of human development means that actions result from duty. "We must also consider our moral responsibilities

³⁸ Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, vol. 1, 83.

³⁹ Woroniecki, 84.

⁴⁰ Woroniecki, 83–96.

towards generations that will exist in the future.”⁴¹ There is no other option but to pursue happiness as a duty. It should also be noted, however, that in transhumanism, the pursuit of happiness plays such a significant role that it becomes an end in itself. Transhumanists seem to overlook certain categorical limitations that Catholic moral theology, using the Thomistic philosophical system, recognizes and takes into account when guiding a person toward achieving happiness. One such limitation is human nature, which should be understood as the direct dependence of humans on God, the Creator. Here, the term “limitation” should be understood as an element that guarantees the dignity of the human person. Ultimately, it seems that in the transhumanist vision of the human relationship to its end, happiness can be achieved as a result of the enhancement process. In the Christian vision, the source of happiness is a relationship with God that is full of mutual trust and love.

In the context of the “love drugs”, achieving happiness for transhumanists occurs through fulfilling the human obligation to use all possible means to achieve this goal. They allow for a neurobiological enhancement of love because they do not associate it with human will. “[L]ove is not under voluntary control.”⁴² They regard it as a feeling beyond the control of human will. We cannot force ourselves to love one person or another through our free will. We can, and even have a duty, to apply all available means to maintain lasting relationships with the people we love. “If there is a duty to be faithful to one’s partner, or a duty to do the best for one’s children (and so remain in a stable relationship), these could ground a duty to try to influence love through biological enhancement.”⁴³ The assertion that we have a duty to be faithful to chosen partners clearly indicates that the source of happiness, which is lasting human relationships, arises from duty. This duty justifies the use of the “love drugs”, or, more broadly, the neurobiological enhancement of human feelings. It seems that in the transhumanist proposal, there is a tension between the egocentric pursuit of happiness and the rigid, duty-bound obligation to promote development through technology, along with the compulsion to enhance humanity and human love. This tension can lead to a form of ethical paralysis.

⁴¹ Baily, Doug et al. “The Transhumanist Declaration,” October 19, 2023. <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>.

⁴² Savulescu and Sandberg, “Neuroenhancement of Love and Marriage: The Chemicals Between Us,” 38.

⁴³ Savulescu and Sandberg, 38.

Thomistic questions about purpose in the context of the transhumanist “love drugs”

In the context of questions about the possibility of enhancing human decision-making processes, for example in the area of choosing life partners through the use of a “love drugs”, which is a neurobiological enhancement of feelings, it is necessary to primarily consider the third question and analyze the way of achieving the goal, which is happiness. Transhumanists, recognizing that human happiness is his goal, admit that one of its essential elements are lasting human relationships, which are built, among other things, with the help of love. They prove that humans have long been using chemical methods to strengthen love. They give the example of consuming alcohol to stimulate love feelings. These measures are intended to help strengthen human relations and reduce tensions in relationships.

Here arises a serious question. Is human moral action only evaluated with regard to its end, whether the action led to the end, or do the methods used to achieve this end also matter? In the Thomistic answer, both processes will be significant. Not only is it important to achieve the end, but also the path chosen to reach it. However, in transhumanism, the emphasis is on the outcome. In other words, the methods used to achieve the end are not so important, as long as they are effective. What is essential is to achieve it. This resonates with consequentialist ethics, of which utilitarianism is a part. Transhumanists argue for using the sphere of human feelings instrumentally. Given that we cannot control love with our will and it can be, as Savulescu and Sandberg write, like a race of a fat tall man with a skinny small woman with their legs tied together – a serious impediment to achieving happiness, we have the right to influence this love in any possible and most effective way for us.⁴⁴ Feelings as such are excluded from the moral sphere. Love is understood here as a sensory feeling, without anything spiritual about it, one that is subject to human reason and will control.

Woroniecki identifies three key perspectives on the role of feelings in human moral life: the hedonistic, stoic, and Christian approaches. The hedonistic view prioritizes feelings, suggesting that they should be the primary basis for moral judgments. In this view, emotions drive actions, with the ultimate end being the satisfaction of sensory desires – a concept prominently featured in the sentimentalism of Jean-Jacques Rousseau’s philosophy. In stark contrast, stoicism advocates for the suppression of feelings, arguing that reason alone

⁴⁴ Savulescu and Sandberg, 41.

should govern moral behavior. This perspective was revived in modern times by Kant, who notably excluded the pursuit of happiness from moral considerations.⁴⁵ However, the Thomistic tradition, rooted in the philosophy of St Thomas Aquinas, contends that neither of these extremes is suitable. While feelings should not wholly dictate one's actions, they also cannot be entirely dismissed from moral life. As Irena Grochowska expresses, "In St Thomas's thought, love is the adherence of a being to the good. The good of each thing is its purpose, and the purpose of *caritas* love is a supernatural friendship with God, which means orientation toward the Highest Good."⁴⁶ This understanding of love goes beyond a mere emotion, aligning it with a greater moral and spiritual purpose. St Thomas uses various terms to explain what love is. He employs expressions such as: "orientation toward the good (*intentio*), from which the striving toward it, or desire, is born; the initial transformation of the power of desire by the object; adaptation; and most frequently, he uses the term 'delight in the good' (*complacentia boni*) to denote love as both a feeling and an act of the will."⁴⁷ In this Thomistic view, love is seen as a fundamental force that harmonizes both emotion and reason, guiding moral decisions in a way that neither fully rejects the importance of feelings, as in stoicism, nor elevates them above all else, as in hedonism. Instead, love in the Thomistic sense directs the individual toward the ultimate good – God – thereby integrating the emotional and rational aspects of human nature in the pursuit of true moral and spiritual fulfillment. "Relationships with others through love and friendship, fulfilling one's own personality through the acquisition of skills and virtues [...], and involvement in the development of communities from family to nation constitute the core of human activity that leads to happiness."⁴⁸

⁴⁵ Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, vol. 1, 165.

⁴⁶ Irena Grochowska, "Miłość *caritas* i jej związek z mądrością według Świętego Tomasza z Akwinu," *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, no. 49 (2022), 1–12, <https://www.stowarzyszeniefidesetratio.pl/fer/2022-1Groch.pdf>.

⁴⁷ Stanisław Wierzbicki, "Uczucie miłości według św. Tomasza z Akwinu," *Roczniki Filozoficzne* 7, no. 4 (1960), 54.

⁴⁸ Andrzejuk, "Personalizm tomistyczny wobec nowoczesnej i ponowoczesnej antropologii," 37.

Assessment of the transhumanist proposal for enhancing feelings using the example of the “love drug”

Treating love solely as a sensory feeling and placing it outside the sphere of human will makes it more of an impediment than a help in achieving human happiness. Due to the lack of direct means to manage love using reason or will, humans, according to transhumanists, should control this feeling through neuroenhancements. For example, as proposed by Savulescu and Sandberg, by using the “love drug.” When assessing the impact of feelings on human decisions, transhumanists give them a negative rating. Similarly, they view the entire human body, which, in their perspective, should be improved or even completely abandoned. “[W]e have certain streams of thought in which the biological body is derided as “meat” or “mere jelly”, something that ought to be discarded either in favor of something more physically robust, or perhaps even no body.”⁴⁹ Feelings, as a typically bodily power, are also subjected to a similar assessment as the entire human corporeality. Since feelings do not participate in human moral action because, in the transhumanist interpretation, they are not subject to will, one can and even should guide them so that they help more than hinder the achievement of happiness. One must master them and harness them to cooperate with humans. They should be enhanced using technology.

Transhumanists do not recognize the possibility of influencing human feelings in any way other than the “despotic” way, as St Thomas Aquinas described. For transhumanists, this is not only ethically permissible and good but even necessary, because it helps humans achieve their goal of happiness. If a person acquires the ability to effectively manage their feelings so that they become obedient to them, one should take advantage of such an opportunity.

The philosophy of the Thomistic tradition evaluates the role of feelings in human life differently. Above all, it considers feelings to be an integral and important part of human nature. “Christian ethics sees feelings as an essential component, but not the primary or foremost one, but secondary and as such subordinate to higher intellectual factors.”⁵⁰ Thomistic philosophy, like transhumanism, believes that feelings should be influenced by human reason. However, the way it wants to subordinate feelings to human reason is completely different. Unlike transhumanism, Thomistic philosophy assumes that

⁴⁹ Victoria Lorrimar, “Mind Uploading and Embodied Cognition: A Theological Response,” *Zygon* 54, no. 1 (2019), 193, <https://doi.org/10.1111/zygo.12481>.

⁵⁰ Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, vol. 1, 166.

man naturally has authority over his feelings. This authority is understood in a specific way. It is not a direct authority, which means that

the mind is to act with feelings not despotically, as with slaves, but politically, as with the free. [...] It should carefully educate them to learn to efficiently, willingly, without resistance, and even joyfully execute its commands [...]. The education of feelings aims to ensure the constant assistance of sensory factors to intellectual factors by enhancing them with virtues for regular cooperation with reason and will.⁵¹

By recognizing feelings as a sensory power rooted in the human body, they are considered an integral element of human nature. In contrast to transhumanism, which believes that the body and its powers are not an essential component of the human being. "Transhumanist perspectives on the human follow more closely a Platonic conception of the primary self as mind/spirit enclosed or imprisoned by a body."⁵² Transhumanism adopts a position that denies understanding human nature as a combination of body and spirit. The body is a prison for the soul. In transhumanism, "there is no fundamental unity or integrity of the person or of the embodied human being; transhumanism does not recognize the values of integrity and unity (which are part of embodiment)."⁵³ Thomistic philosophy, by recognizing feelings as an integral element of human nature, grants them a significant role in the moral life of a person. The argument that feelings are subject to education suggests that Thomism understands the human being as a being in which "the body is not just an incidental addition, but a true collaborator of the soul."⁵⁴

Conclusions

The possibility of using the "love drugs", as well as other transhumanist enhancements of human feelings, stands in contradiction to the Thomistic conception of human nature. Even if both transhumanists and Thomists agree

⁵¹ Woroniecki, 172–74.

⁵² Steven John Kraftchick, "Bodies, Selves, and Human Identity: A Conversation Between Transhumanism and the Apostle Paul," *Theology Today* 72, no. 1 (2015), 61, <https://doi.org/10.1177/0040573614563530>.

⁵³ William Sweet, "Transhumanism and the Metaphysics of the Human Person," *Science et Esprit*, no. 3 (2015), 370.

⁵⁴ Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, vol. 1, 175.

on the need to improve or educate human feelings, the methods to achieve this goal are completely different. The transhumanist method – technological enhancement – seems to be in serious conflict with the Thomistic understanding of man as a unity of body and soul. On the other hand, the Thomistic method – educating human feelings – seems to be not sufficient or entirely ineffective from a transhumanist perspective. We are dealing with a similar goal, but different means to achieve it.

In conclusion, consider Woroniecki, who writes in *Katolicka etyka wychowawcza* that “a good end justifies indifferent means.” The end for both transhumanists and Thomists is good, but are the means also good or at least indifferent? Woroniecki further states that a good end can add a positive value even to dubious good deeds. He specifies that they must be supported by all circumstances, with particular emphasis on the circumstance “who acts.”

Owing to the transhumanist relinquishment of control over human feelings to technology, the circumstance of “who acts” becomes unfavorable, as it takes on an impersonal and inhuman form of exercising power over a person. This should lead to a negative assessment of transhumanist proposals for improving human feelings, including the possibility of using the “love drugs”. If the creator of technology is a human, then in the classical sense, they are responsible for the results of the application of a specific technology. However, for transhumanists, it is not the case. “Ethical constraints no longer matter because transhumanists want to create ethics from scratch [...]. Even when they are guided by good intentions, they are unable to fully understand the complexities of the methods they employ...”⁵⁵ The role of humans is limited to applying suitable technological solutions to themselves. In Thomism, the circumstance of “who acts” remains under the direct control of the human person, because the human person itself becomes this circumstance, and therefore it allows for the recognition of the ethical goodness and appropriateness of feelings education. The Thomistic ideal of education is not the artificial silencing of feelings, but their proper and conscious use and introduction to moral life.

Transhumanist manipulation of the feelings of love should not become a way to enhance human decision-making regarding life partners. The education of feelings, including love, should be fundamental in seeking the right life partner and in maintaining a relationship with them. Love should be one of the elements of a person’s free decision to be in a relationship with someone. For this to be the case, love cannot be artificially induced and enslaved by technology.

⁵⁵ Grzegorz Osiński, *Transhumanizm: Retiarius contra Secutor*, vol. 2 (Toruń: Wydawnictwo WSKIM, 2021), 332.

Bibliography

- Andrzejuk, Artur. "Funkcjonowanie uczuć i sprawności w podejmowaniu decyzji." *Studia Philosophiae Christianae* 33, no. 1 (1997): 118–23.
- Andrzejuk, Artur. "Personalizm tomistyczny wobec nowoczesnej i ponowoczesnej antropologii." *Studia Theologica Varsaviensia* 55, no. 1 (2018): 19–57. <https://doi.org/10.21697/stv.2017.55.1.01>.
- Baily, Doug et al. "The Transhumanist Declaration," October 19, 2023. <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>.
- Bentham, Jeremy. *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*. Translated by Bogdan Nawroczyński. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958.
- Bostrom, Nick. "In Defence of Posthuman Dignity." *Bioethics* 19, no. 3 (2005): 202–14. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2005.00437.x>.
- Gogacz, Mieczysław. "Przedmowa." In *Uczucia i sprawności: Związek uczuć i sprawności w Summa Theologiae św. Tomasza z Akwinu*, by Artur Andrzejuk, 9–10. Warszawa: NAVO, 2006.
- Grochowska, Irena. "Miłość *caritas* i jej związek z mądrością według Świętego Tomasza z Akwinu." *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, no. 49 (2022): 1–12. <https://www.stowarzyszeniefidesetratio.pl/fer/2022-1Groch.pdf>.
- Hughes, James. "Unitarian Universalists as Critical Transhumanists." In *Religious Transhumanism and Its Critics*, edited by Arvin M. Gouw, Brian Patrick Green, and Ted Peters, 87–100. Lanham: Lexington Books, 2022.
- Kopania, Jerzy, and Maria Nowacka. "Od unieśmiertelniania człowieka do śmierci cywilizacji." In *Ulepszanie człowieka: Perspektywa filozoficzna*, edited by Grzegorz Hołub and Piotr Duchliński, 31–70. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2018.
- Kraftchick, Steven John. "Bodies, Selves, and Human Identity: A Conversation Between Transhumanism and the Apostle Paul." *Theology Today* 72, no. 1 (2015): 47–69. <https://doi.org/10.1177/0040573614563330>.
- Lorrimar, Victoria. "Mind Uploading and Embodied Cognition: A Theological Response." *Zygon* 54, no. 1 (2019): 191–206. <https://doi.org/10.1111/zygo.12481>.
- More, Max. "A Letter to Mother Nature: Amendments to the Human Constitution," 1999. Accessed October 18, 2023. <https://strategicphilosophy.blogspot.com/2009/05/its-about-ten-years-since-i-wrote.html>.
- More, Max, and Natasha Vita-More, eds. *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013. <https://doi.org/10.1002/9781118555927>.
- Osiński, Grzegorz. *Transhumanizm: Retiarius contra Secutor*. Vol. 2. Toruń: Wydawnictwo WSKIM, 2021.
- Savulescu, Julian, and Anders Sandberg. "Neuroenhancement of Love and Marriage: The Chemicals Between Us." *Neuroethics* 1, no. 1 (2008): 31–44. <https://doi.org/10.1007/s12152-007-9002-4>.
- Štivić, Stjepan. "What Cyborgization of the Human Body Brings: Conceptual Analysis, Distinctions, and Clarifications." In *Transhumanism as a Challenge for Ethics and Religion*, edited by Robert Petkovšek and Bojan Žalec, 87–94. Zürich: LIT, 2021.

- Sweet, William. "Transhumanism and the Metaphysics of the Human Person." *Science et Esprit*, no. 3 (2015): 359–71.
- Wierzbicki, Stanisław. "Uczucie miłości według św. Tomasza z Akwinu." *Roczniki Filozoficzne* 7, no. 4 (1960): 51–60.
- Wingspread Conference on the Precautionary Principle. "Wingspread Statement on the Precautionary Principle." *Global Development Research Center*, January 25, 1998. Accessed August 24, 2024. <https://www.gdrc.org/u-gov/precaution-3.html>.
- Wojtyła, Karol. *Elementarz etyczny*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2018.
- Woroniecki, Jacek. "Etyka ogólna." In *Katolicka etyka wychowawcza*, 2nd ed., vol. 1. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000.
- Woroniecki, Jacek. "Etyka szczegółowa." In *Katolicka etyka wychowawcza*, 2nd ed., vol. 2.1. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000.
- Woroniecki, Jacek. *Katolicka etyka wychowawcza*. 2nd ed. Vol. 1. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000.
- Woroniecki, Jacek. *Katolicka etyka wychowawcza*. 2nd ed. Vol. 2.1. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000.
- Young, Simon. *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2006.

PAWEŁ ORZEŁ (FR.) – Redemptorist, assistant of the Parish Priest of St Joseph in Toruń, Licentiate in Sacred Theology, student at the Doctoral School of Humanities, Theology and Arts of Nicolaus Copernicus University in Toruń, religion teacher, scout instructor.

Spis treści

BIBLISTYKA

WALDEMAR LINKE

Objawienie Boże w świetle 13 rozdziału Księgi Apokalipsy	5
Divine Revelation in the Light of Chapter 13 of the Book of Revelation	5

JADWIGA SIEWKO

People's Houses as Competition for God's House in the Book of Haggai	31
Domy ludzi konkurencją dla domu Boga w Księdze Aggeusza	31

TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

MARIUSZ JAGIELSKI

Kościół jako sakrament zbawienia. Jego wymiar dynamiczny w ujęciu Yvesa Congara	57
The Church as a Sacrament of Salvation: Its Dynamic Dimension According to Yves Congar	57

KRZYSZTOF MĘTLEWICZ

Od <i>Dei verbum</i> do <i>Verbum Domini</i> : kształtowanie rozumienia objawienia w myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI	75
From <i>Dei Verbum</i> to <i>Verbum Domini</i> : The Shaping of the Understanding of Revelation in the Thought of Joseph Ratzinger/Benedict XVI	75

LILIN WU

Jesuit Missionary Matteo Ricci: Bridge Between Faith and Culture	105
Jezuicki misjonarz Matteo Ricci – pomost między wiarą a kulturą	105

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

ADELAJDA SIELEPIN

Symptomy duchowości liturgicznej w Kościele antycznym. Studium wybranych świadczeń	133
Signs of Liturgical Spirituality in the Early Church: A Study of Selected Testimonies	133

TEOLOGIA PASTORALNA

JERZY ADAMCZYK

Wymagania prawne dotyczące budowy kościołów: zezwolenie biskupa diecezjalnego (kan. 1215 Kodeksu Prawa Kanonicznego)	155
Legal Requirements for the Construction of Churches: Consent of the Diocesan Bishop (Canon 1215 of the Code of Canon Law)	155

DAWID MAKOWSKI, EMANUEL KWIATKOWSKI

Biskupi europejscy wobec odnowy święceń niższych. Postulaty dotyczące modyfikacji dyscypliny kościelnej względem święceń niższych w okresie przedprzygotowawczym Soboru Watykańskiego II (1959–1960) – słowo wstępu i tłumaczenie	173
European Bishops and the Reform of Minor Orders: Vota on the Modification of Ecclesiastical Discipline of Minor Orders Prior to Vatican Council II (1959–1960) – Introduction and Translation	173

HISTORIA KOŚCIOŁA

DAMIAN BEDNARSKI

Duchowni wśród absolwentów Gimnazjum Królewskiego w Bytomiu (1867–1914)	209
Clergymen Among Graduates of the Royal Grammar School in Bytom (1867–1914)	209

MIECZYŚLAW KOGUT

Wrocławski biskup Jan III Romka (†1301). Epigon czy odważny reformator?	253
Bishop Jan III Romka of Wrocław (†1301): An Epigone or a Spirited Reformer? ...	253

RAFAŁ MICHAELIS

Ksiądz Aleksander Zienkiewicz jako rektor Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu. Lata 1953–1958	281
Rev. Aleksander Zienkiewicz as Rector of the Archdiocesan Higher Seminary in Wrocław between the years 1953–1958	281

FILOZOFIA

ROBERT GOCZAŁ

Philosophy and Theology Combined? The Metaphysical Tradition of Western Scholasticism in the Field of Reflection on God Against the Background of St Thomas Aquinas' Approach to the Concept of God	313
Połączenie filozofii i teologii? Metafizyczna tradycja zachodniej scholastyki i jej refleksja nad Bogiem na tle podejścia św. Tomasza z Akwinu wobec pojęcia Boga	313

VARIA

PAWEŁ ORZEŁ

The Ethical and Moral Possibilities of Influencing Human Decisions Through Solutions Proposed by Transhumanists: A Perspective on Love and Human Relationships	363
Etyczne i moralne możliwości wpływania na ludzkie decyzje poprzez rozwiązania proponowane przez transhumanizm. Nowe spojrzenie na miłość i relacje międzyludzkie	363

REVIEWERS OF WROCLAW THEOLOGICAL REVIEW NO. 1/2025

Artur Andrzejuk (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Rev. Paweł Borto (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Rev. Tomasz Duma (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Michał Głowala (University of Wrocław, Poland)
Rev. Piotr Górecki (University of Opole, Poland)
Rev. Norbert Jerzak (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Emilio José Justo Domínguez (Pontifical University of Salamanca, Spain)
Rev. Artur Kasprzak (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Rev. Dariusz Klejnowski-Różycki (University of Opole, Poland)
Rev. Jan Klinkowski (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Zbigniew Kubacki (Catholic Academy in Warsaw, Poland)
Rev. Piotr Majer (Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland)
Rev. Tomasz Moskal (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Rev. Dominik Ostrowski (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Paweł Podeszwa (Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland)
Rev. Marek Saj (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Rev. Henryk Seweryniak (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)
Sr. Adelajda Sielepin (Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland)
Rev. Roman Słupek (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)
Rev. Tomasz Tułodziecki (Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland)
Rev. Grzegorz Wejman (University of Szczecin, Poland)
Michał Wyrostkiewicz (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
Rev. Arnold Zawadzki (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)