

Warszawskie Studia Teologiczne

Andrzej Persidok,

***Chrześcijański argument z „sensu życia i świata”
wobec buddyjskiego poglądu na rzeczywistość***

*The Christian Argument „From the Meaning of Life and the World”
Confronted with the Buddhist Worldview* 26

Łukasz Celiński,

Il ‘Caeremoniale’ nella storia della Messa Romana

The ‘Caeremoniale’ in the History of the Roman Mass 88

Stefan Hofmann,

***The Ethical Significance of the Consequences of Our
Actions: Contemporary Theory of Action, Aquinas,
and the Utilitarian Point of View*** 144

Iain Matthew,

***Becoming You While Being Me: Exploring the Limits
of Christian Love and Identity*** 176



AKW

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE

**Warszawskie ■
Studia ■
Teologiczne ■**

Warszawskie ■ Studia ■ Teologiczne ■

AKADEMIA
KATOLICKA
W WARSZAWIE
Warszawa 2023

Rada Naukowa

prof. Laurent Basanese (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, Włochy)
ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska)
prof. Juan Manuel Burgos (Professor at the University San Pablo CEU, Madryt, Hiszpania)
o. prof. Aldino Cazzago OCD (l'Istituto Superiore di Scienze Religiose dell'Università Cattolica, Brescia, Włochy)
prof. Phillippe Chenaux (Uniwersytet Laterański, Rzym, Włochy)
ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska)
prof. Giuseppe Goisis (Uniwersytet Ca' Foscari, Wenecja, Włochy)
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska)
prof. dr hab. Mária Kardis (Prešovská univerzita v Prešove, Słowacja)
o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv. (Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury – „Seraficum” w Rzymie, Włochy)
ks. prof. Robert Lapko (Uniwersytet Katolicki w Ružomberku, Słowacja)
ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (Akademia Katolicka w Warszawie, Polska)
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska)
ks. dr hab. Ryszard Selejda (Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej, Polska)
ks. dr hab. Waldemar Turek (Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym, Włochy)
prof. César Izquierdo Urbina, Facultad de Teología (Universidad de Navarra, Pamplona, Hiszpania)

Redakcja

ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (redaktor naczelny)
ks. dr Mateusz Wyrzykowski, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (zastępca redaktora naczelnego)
ks. prof. dr. Josef Dolista, Uniwersytet Karola w Pradze, Republika Czeska
prof. dr Mihály Laurinyecz, Katolicki Uniwersytet Pétera Pázmánya w Budapeszcie, Węgry
ks. dr Błażej Węgrzyn, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (sekretarz redakcji)

Redakcja językowa

dr Katarzyna Wróbel (język polski)
mgr Monika Nowosielska (język angielski)
mgr Katarzyna Marczuk (język niemiecki)

Korekta

dr Katarzyna Wróbel

Projekt okładki, typografia

Justyna Grabowska

© Copyright by the Authors

ISSN 0209-3782

Nakład 200 egz.

Adres wydawcy

Akademia Katolicka w Warszawie
ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
www.akademiakatolicka.pl

Redakcja

ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
e-mail: wst@akademiakatolicka.pl

Skład, druk i oprawa:

Wydawnictwo i Drukarnia Sióstr Loretanek, ul. Żeligowskiego 16/20, 04-476 Warszawa

Wersję pierwotną „Warszawskich Studiów Teologicznych” stanowi wersja drukowana



STUDIA TEOLOGICZNE



Słowa kluczowe: okres przednicejski, pierwszy tłumacz łaciński, nieznaną egzegeta łaciński, homilia wczesnochrześcijańska, analiza teologiczno-filologiczna, chrystologia, eschatologia, arytmologia symboliczna.

Keywords: ante-Nicene period, first Latin interpreter, unknown Latin exegete, early Christian homily, theological and philological analysis, christology, eschatology, symbolic arrhythmology.

*Nikolay A. Khandoga*¹

KYIV THEOLOGICAL ACADEMY AND SEMINARY, KYIV, UKRAINE

ORCID: 0000-0002-5494-5822

WHY CAN'T SAINT VICTORINUS OF POETOVIO BE THE AUTHOR OF THE HOMILY «ON THE TEN VIRGINS»?

*Dedicated to the 1720th anniversary of the blessed death
of Saint Victorinus of Poetovio (about 230 - 303/304)*

INTRODUCTION

In the ante-Nicene period (1st – early 4th century) among the works of the holy fathers and church writers, a special type of writing appeared – the homilies, or the festive exegetical conversations². As rightly written by A. von Harnack, «[at this time] the homily preached about the One God, Jesus Christ, the Son and the Lord, the future judgment and the resurrection of the dead» (Harnack, 2007, s. 261). However some of these early Christian homilies were not known to the general public for a long time, for example the homily «On the Ten Virgins» (De decem virginibus, hereafter – DV), first discovered by L. Delisle in 1878 in a manuscript dated 744, and first published by A. Wilmart in no 1 of the «Bulletin d'ancienne

1 Nikolay A. Khandoga – PhD in theology, specialist in the field of Latin patristics, lecturer in theology at the Kiev Theological Academy and Seminary (15 Lavrska St, 01015 Kyiv, Ukraine).

2 The first in this genre is considered to be the homily «On Easter» by Saint Melito of Sardis (beginning of the 2nd century - c. 190), dated 160-170 (regarding this homily see: Panagopoulos, 2013, s. 209; Sidorov, 2011, s. 323).

littérature et d'archéologie chrétiennes» for 1911 (Pseudo-Victorinus, 1911, s. 35-38). Since then it has been published several times (Dulaey, 1993b, s. 39; Dulaey, 1993c, s. 20), but the question of authorship, time and place of writing of this homily was never resolved.

The early Christian homily DV under consideration has a number of features: an archaic source is quoted – «The Revelation of Peter» (first half of the 2nd century) ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 356); the archaic text of the parable «On the Ten Virgins» is given (Matthew 25:1-13) ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 352); Latin pre-Nicene terminology is used³; there are parallels with the interpretation of «On the Revelation» (about 300) by Saint Victorinus of Poetovio (about 230 – 303/304)⁴ and the treatise «The Feast» (about 300) by Saint Methodius of Olympus (about 250 – 311/312)⁵; echoes of the recent persecution of Christians are heard ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 354, 356); there are elements of a conversational style ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 352, 356). Based on this, some preliminary conclusions can be drawn: the time where DV was written is from the second half of the 3rd century to the beginning of the 4th century; the place where DV was written is one of the Latin-speaking provinces of the Roman Empire. As for the DV author, there is only one option to choose: Victorinus of Poetovio, or Pseudo-Victorinus of Poetovio.

3 As an example, we will give some phrases, which we will divide into two groups.

The first group represents a complete match with one of Victorinus Poetovio's original works. For example, «regnum caelorum» ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 352; Victorinus, 2017c, s. 120), «vita aeterna» ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 354; Victorinus, 2017c, s. 126, 170, 262), «lex Dei» ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 354; Victorinus, 2017a, s. 299), «populus christianus» ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 354; Victorinus, 2017c, s. 170), «duos populos» ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 352; Victorinus, 2017c, s. 164), «Gabriel angelus» ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 356; Victorinus, 2017a, s. 299) and «Ioannes Baptista» ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 356; Victorinus, 2017c, s. 124).

The second group represents a partial match with one of Victorinus Poetovio's original works. For example, «regnum Christi» or «regnum Dei» ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 354-356) and «regnum sanctorum» or «regnum sancti summi Dei» (Victorinus, 2017c, s. 194, 260) or «regnum Antichristi» (Victorinus, 2017c, s. 190, 228, 246), «adventus Dei» ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 356) and «adventus Domini» (Victorinus, 2017c, s. 160, 246, 252, 260-262) or «adventus Domini nostri Iesu Christi» (Victorinus, 2017c, s. 222) or «adventus Antichristi» (Victorinus, 2017c, s. 226), «domus Dei» ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 352) and «domus Salamonis» (Victorinus, 2017a, s. 299), «corona ecclesiae» ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 354) and «corona immortalitatis» (Victorinus, 2017c, s. 162), «in die iudicii» ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 354-356) and «in die octavo» (Victorinus, 2017a, s. 297) or «in novissima die» (Victorinus, 2017c, s. 120), «opera bona» ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 354) and «opera amoris» (Victorinus, 2017c, s. 132), «oratio et misericordia Dei» ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 354) and «misericordia et amor» (Victorinus, 2017c, s. 130).

In addition, in the ante-Nicene period, it was customary to write «legimus» before beginning a quotation from the Holy Scriptures ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 356; Victorinus, 2017a, s. 297; Victorinus, 2017c, s. 112, 126, 166, 178, 188-190, 220).

4 In these works have the same identical list of good deeds for good Christians ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 354; Victorinus, 2017c, s. 130-144). Most probably, in two works the list of good deeds from the «Shepherd» of Hermas (140-150) was taken as a basis (Hermas, 1958, s. 176-181).

5 In these works have the same symbolism of the numbers five and ten ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 354; Méthode, 1963, s. 166-172).

1. A PROBLEM STATEMENT: VICTORINUS OF POETOVIO AND DE DECEM VIRGINIBUS

At the end of the 20th – beginning of the 21st century, in connection with the approaching celebrations in honor of the 1700th anniversary of the blessed death of Victorinus of Poetovio⁶ – the first Latin interpreter of the Holy Scriptures (since most of his writings are dedicated to the exegesis of biblical books) (Budzanowska-Weglenda, 2021, s. 41-44; Khandoga, 2021b, s. 259-260), the first Christian writer of the Pannonian province of the Roman Empire (Bratož, 2014, . 151-152; Bratož, 2012, s. 36) and, possibly, the first martyr of the Petavian Church (Hieronymus, 2009, s. 348; Martyrologium, 2005, s. 370)⁷ – the interest of researchers was renewed to his exegetical and theological heritage. As a result, the DV came into their field of view, which, undoubtedly, is an exegetical-theological work consisting of an introduction (the first sentence), a main part (the text of the parable «On the Ten Virgins» (Matthew 25:1-13)⁸, which «has always attracted attention of biblical exegetes» (Marin, 2002, s. 243), and interpretation to it⁹), as well as conclusion (the last sentence).

Based on a number of assumptions, M. Špelič and M. Veronese – publishers of the works of Victorinus of Poetovio – published DV as his original work¹⁰. According to these scholars, there were three reasons for the publication of DV (Špelič, 2003, s. 257, 261; Veronese, 2002, s. 249-250, 351; Špelič, 1999, s. 16). Firstly, the mention by Blessed Jerome of Stridon (about 347-419/420) – the first biographer of the Petavian saint – of an incomplete list of his works: «Including interpretations on Genesis, on Exodus, on Leviticus, on Isaiah, on Ezekiel, on Habakkuk , on Eccle-

6 In the city of Ptuj, Republic of Slovenia, on October 25-26, 2003, an International Scientific Symposium dedicated to this date was held (Emeršič, 2003, s. 271-272; Cedilnik, 2004, s. 531). The previous anniversary – the 1600th anniversary of the repose of Victorinus of Poetovio – was celebrated in the same city from 2 to 8 November 1903 (Kovačič, 1904, s. 55), or from November 2, 1903 to November 3, 1904 (Horvat, 1904, s. 7). Accordingly, the question of the day and month of the blessed death of the Petavian saint remains open. As for the year, there are also no compelling arguments that this happened in 303 and not in 304.

7 It should be borne in mind that «in the period of the 2nd and 3rd centuries it was not at all the custom for a bishop to move from one see to another: the bishop looked at himself as having entered into a spiritual, inextricable union with his flock» (Lebedev, 2006, s. 149).

8 It is important to keep in mind that this Gospel text «does not correspond to any known one, but is certainly «European» (Špelič, 2003, s. 261).

9 Although this work does not directly indicate its author, it is indisputable that «any interpreter interprets for the sake of benefit: his own and other people; this interpretation requires, in addition to firm faith and a wealth of knowledge, also the greatest skill» (Makovetskii, 2010, s. 11).

10 To date, this work has been published five times ([Pseudo-Victorinus], 2003, s. 258-260; [Pseudo-Victorinus], 2002, s. 352-357; [Pseudo-Victorinus], 1999, s. 168-175; [Pseudo-Victorinus], 1958, s. 172-174; [Pseudo-Victorinus], 1911, s. 35-38). In our study we focus on the penultimate edition: [Pseudo-Victorinus], 2002, s. 352-357.

siastes, on the Song of Songs, on the Revelation of John [the Theologian], Against all heresies and much more (et multa alia)» (Hieronymus, 2009, s. 348; Martyrologium, 2005, s. 370), as well as an interpretation of «On the Gospel of Matthew», which, probably by mistake, was not included in this list (Hieronymus, 1845, s. 220). Secondly, the presentation by A. Wilmart – the first publisher DV – some dubious arguments (for example, quoting one of the Latin translations of the Gospel, using an allegorical method of interpreting Holy Scripture, etc.) (Wilmart, 1911, s. 88, 101). Thirdly, the division by M. Dulaey – the main researcher of the life and work of Victorinus of Poetovio – of all his works into four groups, that is genuine (interpretation of «On Revelation» and treatise «On the Creation of the World»), dubious («Chronological Fragment» and homily «On the Ten Virgins»)¹¹, inauthentic¹² and lost (interpretations of «On Genesis», «On Isaiah», «On Ezekiel», «On Ecclesiastes», «On the Gospel of Matthew» and «other works») (Dulaey, 1993b, s. 19-67; Dulaey, 1993c, s. 15-36; Haussleiter, 1916, s. XIV-XXXV). Based on this, publishers put forward two hypotheses: DV was a fragment of the interpretation of «On the Gospel of Matthew» or an anonymous sermon written on the basis of this interpretation.

Perhaps the main argument for them was that this work contains an ecclesiological component, very rare in the pre-Nicene era¹³, since «these ten virgins personify the Church – the entire Christian people, in which there is both a wise and a foolish part» (Sidorov, Dobrotsvetov, Fokin, 2019, s. 213). In addition, «they constitute this Church – the One and Only Bride of Christ» (Dobrotsvetov, 2019, s. 143). In turn, this is confirmed in Orthodox hymnography, which «compares us to ten virgins awaiting the coming of the groom» (Gecha, 2007, s. 406). In other words, in the Church of Christ «until the last time» (Victorinus, 2017c, s. 132), that is, until the second coming of the Lord Jesus Christ, the prototype of all the clergy (bishops, presbyters and deacons), the churchmen (subdeacons, readers, singers, sextons and

11 However, in subsequent publications by M. Dulaey, the «Chronological Fragment» acquired the status of an authentic work (Dulaey, 1993a, p. 138-144; Dulaey, 1997, s. 20-23; Dulaey, 2003, s. 97), and the early Christian homily DV – an inauthentic work (Dulaey, 1993b, s. 42; Dulaey, 1993c, s. 21; Dulaey, 2004, s. 298).

12 More recently, this list was replenished with another work – a fragment of the «Canon Muratori» (Anonymus, 2008, s. 32-34), as one of the researchers attempted to prove that its author was Victorinus of Poetovio (Armstrong, 2008, s. 3). Nevertheless, it is reliably known that this work was written anonymously at the end of the 2nd century, or around 200 (Tkachenko, 2017, s. 676-678; Metsger, 2011, s. 190-191; Naumowicz, 2011, s. 11-12).

13 This is first mentioned (although not literally) in the «Shepherd» of Hermas, when the third vision describes the construction of a square tower depicting the Church of God (Hermas, 1958, s. 98-133). However, in the pre-Nicene period, similar allegorical interpretations of the parable «On the Ten Virgins» were presented only twice, in which the historical existence of the Church of Christ is inextricably linked with the five wise and five foolish virgins (Méthode, 1963, s. 166-172; [Pseudo-Victorinus], 2002, s. 354).

bell ringers), as well as the laity there are ten virgins, who in reality are saved or unsaved Christians (Luke 13:23-24) (Khandoga, 2018, s. 168).

Nevertheless, all these arguments are not enough to classify DV as the genuine works of Victorinus of Poetovio – the treatise «On the Creation of the World», the fragment «On the Life of Christ» and the interpretation of «On Revelation»¹⁴, since they indicate only «external similarities». Naturally, to confirm authorship there must also be «internal similarities», that is, agreement on the main theological issues and basic theological terminology. Therefore, by subjecting some quotes from four works to theological and philological analysis, we will try to answer the questions: who is the author, time and place of writing the DV?

2. CHRISTOLOGY: THE TWO NATURES OF THE SAVIOR

Victorinus of Poetovio, as a deeply religious man, who for many years was a bishop-confessor, and in old age became a bishop-martyr (Hieronymus, 2009, s. 348; Martyrologium, 2005, s. 370), not only openly professed faith in the one true God¹⁵, but also tirelessly taught that the incarnate Son of God has two natures (John 1:14), that is, He is true God and true man (Khandoga, 2021a, s. 154-155; Adinolfi, 2003, s. 181-184; Adinolfi, 1992, s. 44-46). Therefore, for him it was especially important the name and earthly life of the Savior, whom he called «Lord Jesus Christ» or «Lord our Jesus Christ», were of particular importance (Victorinus, 2017a, s. 296, 299; Victorinus, 2017b, s. 303; Victorinus, 2017c, s. 154, 204, 222).

According to the teachings of Victorinus of Poetovio, in the earthly life of the Savior there were important or main days – conception, birth, death and resurrection, corresponding to the days of creation: «The Holy Spirit filled the Virgin Mary on the same day on which [Christ] created the light... Christ was born in the same day on which man was formed; He suffered on the same day that Adam fell; He rose from the dead on the same day that He created light» (Victorinus, 2017a, s. 299).

From this it follows that the Lord Jesus Christ was conceived by the Most Holy Theotokos from the Holy Spirit on the first day when God created light, twelve angels of the day and twelve angels of the night; born on the sixth day when God created the first man; died on the seventh day, when God stopped creating and

14 Currently, there are three critical editions of the works of the Petavian saint (CSEL. T. 49. Vindobonae, Lipsiae, 1916; SC. T. 423. Paris, 1997; CCSL. T. 5. Turnhout, 2017), which provide an identical list of his works. In our study we focus on the latest critical edition: Victorinus, 2017a, s. 295-300; Victorinus, 2017b, s. 303; Victorinus, 2017c, s. 110-265.

15 At the same time, Victorinus was a supporter of binitarianism, since, mixing the Second and Third Persons of the Holy Trinity, he wrote about the Divine Two - God the Father and God the Son (Khandoga, 2022, s. 85-86; Fokin, 2014, s. 129, 234).

when Adam broke the only commandment of God; rose from the dead on the same day on which he was conceived, that is, on the first or eighth day.

Thus, if we understand the above fragment historically, then the Savior lived on earth for one day, if allegorically – one thousand years. Naturally, both the first and the second are impossible. Consequently, here Victorinus, using the typological method of interpreting Holy Scripture, symbolically connects the saving the deeds of the Son of God with the creation of the world and the fall of the first people.

Nevertheless, Victorinus of Poetovio in the fragment «On the Life of Christ» reveals in more detail the teaching about important, or main days in the earthly life of the Lord Jesus Christ: «On the eighth calendar of January Lord our Jesus Christ (dominus noster Iesus Christus) was born under the consuls Sulpicia and Camerina and He was baptized on the eighth On the id of January under the consuls Valerian and Asiaticus, He suffered on the tenth calends of April under the consuls Nero III and Valerius Messala, He rose again on the eighth calends of April under the above consuls. From which it follows that the Lord was conceived on the same day on which he was resurrected» (Victorinus, 2017b, s. 303).

Thus, another important day is mentioned here – the baptism of the Savior. However, for us, the other two days are of particular importance – the birthday and the day of death of the Lord Jesus Christ, since based on them he lived on earth from 9 AD (the time of the administration of Judea by ordinary consuls Quintus Sulpicius Camerinus and Gaius Poppius Sabinus) to 58 AD (the time of the administration of Judea by ordinary consuls Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus and Marcus Valerius Messalus Corvinus), that is, 49 years (Khandoga, 2021a, s. 152-153; Marin, 2004, s. 203; Veronese, 2004, s. 194).

What did Victorinus want to convey by this? As R. Bratož rightly believes, «the «perfect» number seven governs not only the life of humanity through the example of Christ, but also the life of every person, for it, in essence, was divided by both ancient representatives (Hippocrates) and Christian thinkers (Irenaeus) into seven periods» (Bratož, 1999, s. 309; Bratož, 1986, s. 302-303). In other words, the Savior «sanctified in Himself all aspects of humanity, having received them; He was fully human in order to fully save man» (Danielu, 2013, s. 51).

It is also important to note that Victorinus of Poetovio connects the periods of the earthly life of the Lord Jesus Christ (its key stages) with the septenary number¹⁶: «He also fulfills His human nature with the number seven: birth, infan-

16 It should be borne in mind that «based on the Holy Scripture and Holy Tradition, he convincingly proved that the number «seven» has a heavenly and earthly origin and is the number of completeness» (Khandoga, 2023, 79).

cy, adolescence, adolescence, youth, maturity, death» (Victorinus, 2017a, s. 299). In identifying these seven periods, Victorinus relies on the ancient tradition, according to which human life is divided into seven stages (Philonus, 1896, s. 37), that is, «in accordance with the scheme: seven periods of seven years» (Marin, 2004, s. 203; Veronese, 2004, s. 194). In addition, the word «occasus» (death) indicates that the Savior lived until «old age», that is, more than 46 years (Dulaey, 1997, s. 21). In fact, he names five stages and adds two important days – «birth» and «death» – to arrive at the number seven.

To a large extent, Victorinus of Poetovio continues the line of Saint Irenaeus of Lyons (about 130 – 202/203). But there is a certain discrepancy between them, since Irenaeus counts five stages in a person's life (Irenee, 1982, s. 244). However, for Victorinus, seven periods are needed, since he links each of them with the corresponding day of creation: from the first day – creation of light by God, twelve angels of the day and twelve angels of the night (the birth of the Lord Jesus Christ) to the seventh day – the rest of God, that is, His cessation of creating anything (death and abiding in the tomb of the Savior) (Victorinus, 2017a, s. 295-296; 300).

In a mysterious way, Victorinus, in his interpretation of «On Revelation», also speaks about the main days, supplementing them with another important day – the ascension of the Lord Jesus Christ: «Consequently, they begin by saying this: John: In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God (John 1:1) – this is the image of a lion; Matthew: The genealogy of Jesus Christ, the Son of David, the Son of Abraham (Matthew 1:1) is an image of man; Luke is like this: There was a priest from the Avian order, named Zechariah, [and] his wife from the family of Aaron (Luke 1:5) – this is the image of a calf; Mark begins like this: The beginning of the Gospel of Jesus Christ, as written in Isaiah (Mark 1:1-2), began with the flying Spirit, and therefore has the image of a flying eagle» (Victorinus, 2017c, s. 154).

This does not mean the order in which animals are listed either in the prophet Ezekiel (Ezekiel 1:5,10) or in the apostle and evangelist John the Theologian (Revelation 4:7), but a logical sequence is implied, according to which Victorinus sees in the four animals symbols of the «four appearances» of the Son of God to people: birth, or incarnation, death, or suffering, resurrection and ascension¹⁷.

Based on this, Victorinus of Poetovio clearly and clearly distinguishes between the Divine and human nature of the Savior and at the same time unites them within a single Person (vital teaching in the ante-Nicene period). On the one hand,

17 The same sequence of evangelists, their images and, accordingly, meanings can be found in Irenaeus of Lyons (Irenee, 1974, s. 160-170).

the Lord Jesus Christ has Divine properties: «When, during a storm at sea, he walks on foot [on water] (John 6:18-19; Matthew 14:22-25), he commands the winds (Luke 8:25) , heals the sick (Matthew 12:15) and restores the lame (Matthew 15:31), makes the blind [seeing (Matthew 15:31), the deaf hearing and the dumb] eloquent (Mark 7:37), then understand that He proclaims Himself to them as Lord» (Victorinus, 2017a, s. 299). On the other hand, He is a perfect man: «He also shows the Jews His human nature in the following ways: when he is hungry (Matthew 4:2), when he is thirsty (John 4:7), when he eats and drinks (Luke 7:34), when he walks (Matthew 4:18) and when he walks away (John 6:15; Matthew 4:12), when at the head of [the boat] (Mark 4:38)» (Victorinus, 2017a, s. 299). Consequently, for the Petavian saint, the Lord Jesus Christ is not just God and not just a man, but God and man at the same time, or God-man.

Later, such evidence was repeatedly used by the holy fathers and church writers in the fight against the Monophysites, including against the Archimandrite Eutyches of Constantinople (about 378 – 454). Therefore, perhaps, it would not be an exaggeration to say that this fragment of the treatise «On the Creation of the World» by Victorinus of Poetovio lies at the origins of the tradition that led to the appearance of the dogmatic message – «Tomos to Flavian», or « Epistle to Flavian» of Saint Leo I the Great (between 380 and 390 – 461) (Fokin, 2009 s. 115-116; Green, 2008, s. 188-247), in which «the doctrine of the fullness of two natures in Christ was highlighted with particular expressiveness» (Lebedev, 2007, s. 232).

However, in DV this Christological teaching is absent, since for the author of this work the full name of the Savior, the fact that He has a dual nature and, accordingly, that there were important days in His earthly life had no meaning. Therefore, the author of DV limited himself to mentioning the word «Christus» (Christ) ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 352, 356) and the derivative phrase «regnum Christi» (Kingdom of Christ) ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 354) several times. Here indicates the moral ideal to which all Orthodox Christians should strive: «After all, the virgins of the house of God are calm in appearance, with a bashful face, with a shy look, with humble eyes, with pleasant expressions, with sweet speeches, with a gentle character. As Christ is, such is the image» ([Pseudo-Victorinus], 2002, s. 352).

3. ESCHATOLOGY: THE THOUSAND-YEAR REIGN OF CHRIST

Naturally, being a man of his time, Victorinus of Poetovio (following Tertulian and Commodian) adhered to the eschatological tradition of the Church, that is, he sincerely believed that in the near future the Lord Jesus Christ (Victorinus, 2017c, s. 154) should come to earth for the second time in order to «reign with His

chosen ones (Revelation 20:6)» (Victorinus, 2017a, s. 297; Victorinus, 2017c, s. 252), after which the long-awaited peace should come, or reward for the righteous and punishment for sinners (Victorinus, 2017c, s. 256). The uniqueness of his worldview is determined by the doctrine of the thousand-year kingdom of Christ (the so-called chiliasm, or millenarianism), which the modern Orthodox specialist in patrology A. I. Sidorov called a very curious worldview phenomenon (Sidorov, 2011, s. 441).

In addition, Victorinus was a supporter of the concept of the «Great week», according to which «the history of mankind should reflect and reproduce the history of creation» (Akimov, 2021, s. 184). In other words, Victorinus of Poetovio, using the allegorical method of interpreting Holy Scripture, resorted to an elegant exegetical move. On the one hand, he quotes the words from the prayer of the prophet and lawgiver Moses: «In Your eyes, the Lord, a thousand years are like one day» (Psalm 89:5; cf. 2 Peter 3:8). On the other hand, he «remembers» the prophecy of Zechariah, according to which the Lord has «seven eyes» (Zechariah 4:10) (Victorinus, 2017a, s. 297). Synthesizing the psalm and prophecy, Victorinus receives the so-called concept of the «Great week»: in each eye of God there are a thousand years, and since there are seven of them, the Lord determined seven thousand years for the existence of the world. Through the teaching of cosmic week, this concept dates back to the Hellenistic, Jewish and Christian traditions (Khandoga, 2019, s. 196). Consequently, here «we are faced with a typology of the week, where the six days of creation represent the time of this world, and the seventh day the time of the future world» (Daniélou, 1991, s. 399). The eighth day is «the beginning of another world» (Anonymus, 1971, s. 186), therefore «it is taken outside the order of the week» (Victorinus, 2017a, s. 297).

Nevertheless, Victorinus of Poetovio attaches special significance to the sixth day of creation, or the sixth thousand years, since on this day God created the first man (Genesis 1:26-27) and on the same day the Lord Jesus Christ was born (Khandoga, 2021a, s. 150-153; Fokin, 2005, s. 268; Fokin, 2004, s. 461). In addition, on the sixth day, or in the sixth millennium, the Petavian saint, his flock and contemporaries (for example, Commodian and Lactantius) lived, in connection with which this day, or this millennium, is called the preparatory period: «This sixth day is called Friday, that is, the preparation of the kingdom» (Victorinus, 2017a, s. 296).

It is likely that what is meant here is that the earth, during the five days preceding the creation of man, was prepared for him by God as a royal palace, since man, being created «in the image and likeness» of God (Genesis 1:26) (Victorinus, 2017a, s. 296), was to become its king and master (Grégoire, 1944, s. 90). Perhaps Victorinus, in the light of his millenarianism, understood this kingdom and as the future thousand-year kingdom of Christ with the righteous, which was to come

after the sixth («preparatory») millennium (Khandoga, 2019, s. 197-199; Daniélou, 1978, 114-115).

What is the essence of this preparation? In the interpretation of «On Revelation», Victorinus of Poetovio gives the answer: sincere repentance is a necessary condition in order to adequately prepare and become heirs of the kingdom of Christ. Therefore, the last years or last decades before the second coming of Christ, when the Antichrist should reign on earth for three and a half years (Pani, 2005, s. 695-696; Pani, 2003, s. 232-235), are called time of repentance: «But since [now is] the time of repentance, He says: I advise you to buy from me gold refined by fire (Revelation 3:18), that is, if you can in any way endure something in the name of the Lord...» (Victorinus, 2017c, s. 150). Consequently, for the Petavian saint, the sixth day of creation, or the sixth thousand years, has a penitential meaning.

Also, Victorinus of Poetovio attaches special significance to the seventh day of rest, or the seventh thousand years, since on this day the first people violated the only commandment of God (Genesis 3:1-7) and the Lord Jesus Christ suffered (Khandoga, 2019, s. 199-201; Fokin, 2005, s. 268; Fokin, 2004, s. 461). In addition, the beginning of the seventh day, or the seventh millennium, was eagerly awaited by Petavia saint and his flock and contemporaries (for example, Commodian and Lactantius), in connection with which this day, or this millennium, is called the true Sabbath, or the true and righteous Sabbath: «Also Isaiah and some of his companions broke the Sabbath (Isaiah 1:13; Hosea 2:13), so that that true and righteous Sabbath of the seventh millennium may be observed. <...> For this reason, as I have mentioned, that true Sabbath is the seventh millennium in which Christ will reign with His elect (Revelation 20:6)» (Victorinus, 2017a, s. 297; Victorinus, 2017c, s. 252-254).

Unfortunately, in the treatise «On the Creation of the World» nothing is mentioned about what benefits await the righteous who inherit the thousand-year kingdom of Christ. However, in the interpretation of «On Revelation» there are many fragments in which Victorinus of Poetovio describes these benefits in detail. For example, in one of them he writes: «The Lord remembered this kingdom before he suffered, saying to the apostles: From now on I will not drink of this fruit of the vine until I drink new [wine] with you in the future kingdom (Matthew 26:29), which means a hundred times (Matthew 19:29), that is, ten thousand times greater and better» (Victorinus, 2017c, s. 262; Irene, 1969, 414-416). However, in another fragment he gives a diametrically opposite opinion: «In this Kingdom, those who lost property for the sake of the name of the Lord, as well as many who were killed in various crimes and were in prison – for before the coming of the Lord the holy prophets were stoned, killed and sawn in pieces (Hebrews 11:36-37), – they will

receive their consolation, that is, crowns and heavenly riches» (Victorinus, 2017c, s. 262). Thus, in his writings, Victorinus combines historical interpretation with allegorical interpretation, which, in turn, is borrowed from Jewish-rabbinic exegesis.

In addition, in the interpretation of «On Revelation» there are many Victorinus of Poetovio times calls this period the last time (Victorinus, 2017c, s. 172, 222, 254). Let us cite just one very important fragment in which he reveals the secret of the thousand-year reign of Christ, talking about the fate in this kingdom of the righteous, or saints, and the wicked, or sinners: «But since in the last time there will come both eternal reward for the saints and punishment for the wicked, then they were told to wait...» (Victorinus, 2017c, s. 182, 250). Consequently, for the Petavian saint, the seventh day of rest, or the seventh thousand years, has a promised meaning.

Victorinus also mentions the eighth day of eternal rest, or the eighth thousand years, since on this day God created light (Genesis 1:3-5) and the Lord Jesus Christ was resurrected (Khandoga, 2019, s. 201-202; Fokin, 2005, s. 268; Fokin, 2004, s. 461). In addition, on the eighth day, or in the eighth millennium, the Last Judgment, or General Judgment, must occur, at the end of which the eternal bliss of the righteous and the eternal punishment of the sinners will begin: «And therefore David in the sixth psalm asks the Lord before the eighth day, so that He will not anger and not in His wrath He rebuked or judged him (Psalm 6:1-2). This is truly the eighth day of that future judgment, which will be taken outside the order of the week» (Victorinus, 2017a, s. 297; [Pseudo-Victorinus], 2003, s. 354-356).

Perhaps in connection with this, Victorinus calls the eighth day, or the eighth millennium, the last day, or eternal rest: «Finally, since the Judge Himself was appointed by the Father (Acts 10:42), wanting to indicate this by a word of prediction that people will be judged, He says: Do you think that I will judge you at the last day (John 5:45)? The word that I have spoken to you, it will judge at the last day (John 12:48)» (Victorinus, 2017c, s. 120). Elsewhere we read: «When the seventh seal was opened, there was silence in heaven for half an hour (Revelation 8:1) – this is the beginning of eternal rest. <...> For if the silence were continuous, then the end of the story would come» (Victorinus, 2017c, s. 188). Consequently, for the Petavian saint, the eighth day of eternal rest, or the eighth thousand years, has an enduring significance.

However, in DV this eschatological teaching is absent, since the author of this work was not a chiliast or millenarian (that is, he did not believe in the thousand-year reign of Christ), did not adhere to the concept of the «Great week» (more precisely, the eight-day, or eight-thousand-year concept) and, accordingly, he did not use millenarian terminology. Therefore, he limited himself to only mentioning the second coming of Christ, the general resurrection and the day of judgment:

«Consequently, on the day of judgment, as I said, when the trumpet sounds and the cry goes up, all the righteous will rise again and enter with Christ into His kingdom (Revelation 20:4,6). That unreasonable part will also resurrect and find the door closed, just opposite the river of fire (Daniel 7:10), and will ask that door to be opened for her. He will answer her: Truly I tell you, I do not know you (Matthew 25:12)» ([Pseudo-Victorinus], 2003, s. 356).

CONCLUSION

For Victorinus of Poetovio, who was not only the first Latin interpreter of the Holy Scriptures, but also one of the ante-Nicene Latin theologians, three topics are of particular importance: christology, eschatology and symbolic arrhythmology. As a millenarian, he believed that in the near future the Lord Jesus Christ should come to earth for the second time in order to reign with the elect, or righteous for a thousand years. Based on this, Victorinus divided the history of the latter millennia of humanity for three periods: the sixth millennium is the time of preparation of the chosen ones for the meeting with the Lord; the seventh millennium is the time of the reign of the righteous with Christ; the eighth millennium is the time of the eternal reign of the elect with the Lord. Moreover, he taught that the Lord Jesus Christ is true God and true man who became incarnate to save mankind from sin, death and the devil.

For the author of DV, who was one of the ante-Nicene Latin interpreters of the Holy Scriptures, only eschatology has special significance. He, as a non-millennialist, believed that at an indefinite period of time the Lord Jesus Christ should come to earth for the second time to reign forever with the wise virgins, or righteous Christians. Based on this, the author of DV divided the history of the last millennia of mankind into two periods: the first period – the daily preparation of true Christians for the meeting with the Lord; the second period is the eternal reign of righteous Christians with Christ. In addition, he rightly believed that in order to always be with the Lord Jesus Christ, it is necessary to constantly pray and do good deeds (in the DV a list of good deeds is attached), which are a manifestation of all kinds of mercy towards others.

Thus, comparing, on the basis of theological and philological analysis, some quotes from the early Christian homily DV with the original writings of Victorinus of Poetovio (the treatise «On the creation world», a fragment of «On the life of Christ» and an interpretation of «On Revelation»), we came to the conclusion that the author of this homily is an unknown Latin exegete of the Gospel of Matthew (Gryson, 2007a, 155). It is important to note that he was most likely a younger com-

patriot of Victorinus of Poetovio and accordingly lived in the Pannonian province in the early 4th century. Accordingly, the DV was written in the same period, that is, at the beginning of the 4th century. However, due to the fact that he was not only a great admirer of the work of the Petavian saint, but also tried to imitate him in the presentation of exegetical and theological material (except for the colloquial style, which is not found in any of Victorinus's original writings), we conventionally call him Pseudo-Victorinus of Poetovio (Gryson, 2007b, 813).

Bibliography:

- Adinolfi, M. (1992). Le similitudini dell'Apocalisse e l'interpretazione di Vittorino di Petovio. W: L. Padovese (red.), *Atti del II simposio di Edeso su s. Giovanni Apostolo* (s. 41-51). Roma: Istituto francescano di spiritualità; Pontificio Ateneo Antoniano.
- Adinolfi, M. (2003). Apc. 1 nel commentario di Vittorino di Petovio. W: L. Padovese (red.), *Atti del IX simposio di Efeso su s. Giovanni Apostolo* (s. 181-185). Roma: Istituto francescano di spiritualità; Pontificio Ateneo Antoniano.
- Akimov, S., arkhimandrit. (2021). *Istoriia Khristianskoi Tserkvi v donikeiskii period*. Minsk: Izdatel'stvo Minskoi dukhovnoi akademii.
- Anonymus. (1971). Épitre de Barnabé. W: P. Prigent, R. A. Kraft (red.), *Sources chrétiennes*. T. 172 (s. 72-219). Paris: Cerf.
- Anonymus. (2008). Canon Muratori. W: J. J. Armstrong (red.), *Vigiliae christianae* 62, s. 32-34.
- Armstrong, J. J. (2008). Victorinus of Pettau as the Author of the Canon Muratori. *Vigiliae christianae* 62, s. 1-34.
- Bratož, R. (1986). *Krščanstvo v Ogleju in na vzhodnem vplivnem območju oglejske cerkve od začetkov do nastopa verske svobode*. Ljubljana.
- Bratož, R. (1999). *Il cristianesimo Aquileiese prima di Costantino fra Aquileia e Poetovio*. Udine, Gorizia: Istituto Pio Paschini; Istituto di storia sociale e religiosa.
- Bratož, R. (2012). Forma e contenuto della tolleranza religiosa dall'editto di Gallieno all'editto di Galerio. W: G. Bonamente; N. Lenski; R. Lizzi Testa (red.), *Constantino prima e dopo Costantino* (s. 25-46). Bari: Edipuglia.
- Bratož, R. (2014). Odnos rimskega cesarstva do krščanstva v obdobju od Galienovega edikta (260) do Galerijevega edikta (311)". W: P. Štih (red.), *Varia* (s. 139-174). Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Budzanowska-Weglenda, D. (2021). Victorin de Poetovio – exegete de l'Apocalypse de Saint Jean. *Vox patrum* 79, s. 39-66.

- Cedilnik, A. (2004). Recenzija on Mednarodni znanstveni simpozij ob 1700-letnici smrti sv. Viktorina Ptujškega. Ptuj, Minoritski samostan sv. Viktorina, Nadžupnijski urad sv. Jurija. 282 s. *Zgodovinski časopis* 58 (3-4), s. 531-533.
- Daniélou, J. (1978). *Les origines du christianisme latin*. Paris: Cerf.
- Daniélou, J. (1991). *Theologie du judeo-christianisme*. Paris: Cerf.
- Danielu, Zh. (2013). *Tainstvo budushchego: Issledovaniya o proiskhozhdenii bibleiskoj tipologii*. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskoi patriarkhii Russkoi pravoslavnoi tserkvi.
- Dobrotsvetov, P. K. (2019). Nevesta zhenikha v pritchke o desiati devakh (Mf. 25:1-13) po sviatootecheskim tolkovaniiam. *Skrizhali* 18, s. 128-145.
- Dulaey, M. (1993a). Le Fragment chronologique de Victorin de Poetovio et la culture grecque aux confins de l'Empire dans la seconde moitié du III-e siècle. *Augustinianum* 42, s. 127-145.
- Dulaey, M. (1993b). *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin*. T. 1: Texte. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Dulaey, M. (1993c). *Victorin de Poetovio. Premier exegete latin*. T. 2: Notes et tables. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Dulaey, M. (1997). Introduction. W: M. Dulaey (red.), *Sources chrétiennes*. T. 423 (s. 15-41). Paris: Cerf.
- Dulaey, M. (2003). Viktorin von Pettau. W: G. Muller (red.), *Theologische Realenzyklopadie*. T. 35 (s. 97-99). Berlin: Walter de Gruyter.
- Dulaey, M. (2004). Les sources latines de l'Opus imperfectum in Matthaeum dans le commentaire de la parabole des dix vierges (Mt 25, 1-13). *Vetera christianorum* 41, s. 295-311.
- Emeršič, C. (2003). Obhajanje 1700-letnice smrti sv. Viktorina Ptujškega. W: S. Krajc (red.), *Mednarodni znanstveni simpozij ob 1700-letnici smrti sv. Viktorina Ptujškega* (s. 271-272). Ptuj: Minoritski samostan sv. Viktorina; Nadžupnijski urad sv. Jurija.
- Fokin, A. R. (2004). Viktorin Petavskii [Petaviiskii]. W: Patriarkh Moskovskii i vseia Rusi Aleksii II (red.), *Pravoslavnaia entsiklopediia*. T. 8 (s. 458-461). Moskva: Pravoslavnaia entsiklopediia.
- Fokin, A. R. (2005). *Latinskaia patrologiia. T. 1. Period pervyi: Donikeiskaia latin-skaia patrologiia (150-325 gg.)*. Moskva: Greko-latinskii kabinet Yu. A. Shichalina.
- Fokin, A. R. (2009). Recenziia na knigu: Green B. The Soteriology of Leo the Great. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Bogoslovie. Filosofii* 27, s. 114-117.
- Fokin, A. R. (2014). *Formirovanie trinitarnoi doktriny v latinskoi patristike*. Moskva: Obshhetserkovnaia aspirantura i doktorantura im. svv. Kirilla i Mefodiia.

- Garnak, A. (2007). *Missionerskaia propoved' i rasprostranenie khristianstva v pervye tri veka*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko.
- Gecha, I., arkhimandrit. (2007). «Se zhenikh griadet v polunoshchi». Eskhatologicheskii kharakter bogoslužhenii pervykh trekh dnei strastnoi sedmitsy. W: *Eskhatologicheskoe uchenie Tserkvi: materialy Mezhdunarodnoi bogoslovskoi konferentsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (Moskva, 14-17 noiabria 2005 g.)* (s. 404-413). Moskva: Sinodal'naia Bogoslovskaia komissiia.
- Green, B. (2008). *The Soteriology of Leo the Great*. Oxford: Oxford University Press.
- Grégoire, de Nysse. (1944). La création de l'homme. W: J. Laplace, J. Daniélou (red.), *Sources chrétiennes*. T. 6 (s. 79-246). Paris: Cerf.
- Gryson, R. (2007a). *Répertoire general des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut Moyen Âge*. T. 1: Introduction. Répertoire des auteurs: A-H. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Gryson, R. (2007b). *Répertoire general des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut Moyen Âge*. T. 2: Répertoire des auteurs: I-Z. Auteurs sans sigle propre. Tables. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Hausleiter, J. (1916). Prolegomena. W: J. Hausleiter (red.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. T. 49 (s. VII-LXXIV). Vindobonae, Lipsiae.
- Hermas. (1958). Le Pasteur. W: R. Joly (red.), *Sources chrétiennes*. T. 53 (s. 76-365). Paris: Cerf.
- Hieronymus, Stridonensis. (1845). Translatio homiliarum XXXIX Origenis in Evangelium Lucae. Prologus. W: J.-P. Migne (red.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*. T. 26 (s. 219-306). Paris.
- Hieronymus, Stridonensis. (2009). De viris illustribus. W: M. E. Botecchia Deho (red.), *Corpus scriptorum ecclesiae aquileiensis*. T. 6/1 (s. 172-385). Roma, Gorizia: Città nuova editrice, Società per la conservazione della Basilica di Aquileia.
- Horvat, F. (1904). *Die 1600 jährige Jubiläums-Feier des Märtyrertodes des Hl. Viktorinus, Bischofes von Petovio, in der Propstei- und Stadtfarrkirche zum Hl. Georg in Pettau*. Marburg: Verlag der Propstei.
- Irenee, de Lyon. (1969). Contre les heresies, livre V, tome 2. W: A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier (red.), *Sources chretiennes*. T. 153 (10-467). Paris: Cerf.
- Irenee, de Lyon. (1974). Contre les heresies, livre III, tome 2. W: A. Rousseau, L. Doutreleau (red.), *Sources chretiennes*. T. 211 (16-491). Paris: Cerf.
- Irenee, de Lyon. (1982). Contre les heresies, livre II. W: A. Rousseau, L. Doutreleau (red.), *Sources chretiennes*. T. 294 (22-367). Paris: Cerf.
- Khandoga, N. A. (2018). K voprosu ob eskhatologicheskikh predstavleniiakh sviatitelia Viktorina Petaviiskogo i Psevdo-Viktorina Petaviiskogo. *Warszawskie studia teologiczne* 31 (3), s. 162-177.

- Khandoga, N. A. (2019). Eskhatologija sviatitelja Viktorina Petaviiskogo: poslednie tri dnia, ili poslednie tri tysiachi let. *Trudi Kiivs'koï dukhovnoï akademii* 31, s. 195-203.
- Khandoga, N. A. (2021a). Adam i Eva kak proobraz Novogo Adama i Novoi Evy (po ucheniiu sviatitelja Irineia Lionskogo, Tertulliana i sviatitelja Viktorina Petaviiskogo). K voprosu o teorii rekapituliatsii v rannekhrisťianskom bogoslovii. *Warszawskie studia teologiczne* 34 (2), s. 142-159.
- Khandoga, N. A. (2021b). Ekzegeticheskie metody sviatitelja Viktorina Petaviiskogo. *Materiali Vseukraïns'koï naukovo-praktichnoï konferentsii «Pravoslav'ia v Ukraïni: vikliki chasu i istorichni traditsii» (Kharkiv, 13 kvitnia 2021 r.)* (s. 259-266). Kharkiv.
- Khandoga, N. A. (2022). Cosmology of Saint Victorinus of Poetovio: from the Creation of Light to the Creation of Adam. *Warszawskie studia teologiczne* 35 (2), s. 82-101.
- Khandoga, N. A. (2023). Simvolicheskaia aritmologija sviatitelja Viktorina Petaviiskogo: na primere chisel «odin» i «sem'». *Teoloshki pogledi* 66 (1), s. 67-84.
- Kovačič, F. (1904). Šestnajststoletnica smrti sv.Viktorina. *Voditelj v bogoslovnih vedah* 7 (1), s. 55-63.
- Lebedev, A. P. (2006). *Dukhovenstvo drevnei Vselenskoï Tserkvi ot vremen apostol'skikh do X veka*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko.
- Lebedev, A. P. (2007). *Vselenskie sobory IV i V vekov: Obzor ikh dogmaticheskoi deiatel'nosti s napravleniami shkol Aleksandriiskoi i Antiokhiiskoi*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko.
- Makovetskii, E. A. (2010). *Nachala tolkovanii: anagogiia, upodoblenie Bogu i ierarkhia v tipologicheskikh tolkovaniikh Sviashchennogo Pisaniia*. Sankt-Peterburg: Akademiia issledovaniia kul'tury.
- Marin, M. (2002). La parabola delle vergini da Origene ai cappadoci. W: M. Girardi, M. Marin (red.), *Origene e l'alessandrinismo cappadoce (III-IV secolo)*. *Atti del V Convegno del Gruppo Italiano di ricerca su «Origene e la tradizione alessandrina» (Bari, 20-22 settembre 2000)* (s. 195-205). Bari: Edipuglia.
- Marin, M. (2004). Note sul simbolismo aritmologico di Vittorino di Petovio. W: S. Santelia (red.), *Italia e Romania. Storia, cultura e civiltà a confronto*. *Atti del IV Convegno di Studi italo-romeno (Bari, 21-23 ottobre 2002)* (s. 195-205). Bari: Edipuglia.
- Martyrologium*. (2005). = *Martyrologium romanum. Editio princeps (1584)*. W: M. Sodi, R. Fusco (red.). Citta del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- Méthode, d'Olympe. (1963). Le banquet. W: H. Musurillo, V.-H. Debidour (red.), *Sources chrétiennes*. T. 95 (s. 42-333). Paris: Cerf.

- Metsger, B. M. (2011). *Kanon Novogo Zaveta. Vozniknovenie, razvitie, znachenie*. Moskva: Bibleisko-bogoslovskii insttut sv. Apostola Andreia.
- Naumowicz, J. (2011). Pierwsze interpretacje Apokalipsy. W: D. Budzanowskiej, W. Linke (red.), *Pierwsze lacińskie komentarze do Apokalipsy: Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz* (s. 7-49). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Pani, G. (2003). Chiesa, impero romano, e Anticristo nel Commento all' Apocalisse di Vittorino di Petovio. W: S. Krajnc (red.), *Mednarodni znanstveni simpozij ob 1700-letnici smrti sv. Viktorina Ptujkega* (s. 227-241). Ptuj: Minoritski samostan sv. Viktorina; Nadžupnijski urad sv. Jurija.
- Pani, G. (2005). L'Anticristo nel commento all'Apocalisse di Vittorino di Petovio. W: E. Bosetti, A. Colacrai (red.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni* (s. 677-701). Assisi: Cittadella.
- Panogopulos, I. (2013). *Tolkovanie Sviashchennogo Pisaniia u ottsov Tserkvi. T. 1: Pervye tri veka i aleksandriiskaia ekzegeticheskaia traditsiia do piatogo veka*. Moskva: Perervinskaia pravoslavnaia dukhovnaia seminariia.
- Philonus, Alexandrinus. (1896). De officio mundi. W: L. Cohn, P. Wendland (red.), *Opera quae supersunt*. T. 1 (s. 1-60). Berlin: Reimer.
- [Pseudo-Victorinus, Poetovionensis]. (1911). De decem virginibus. W: A. Wilmart (red.), *Bulletin d'ancienne litterature et d'archeologie chretiennes* 1, s. 35-38.
- [Pseudo-Victorinus, Poetovionensis]. (1958). De decem virginibus. W: A. Hamman (red.), *Patrologiae cursus completus. Series latina. Supplementum*. T. 1 (s. 172-174). Paris: Garnier.
- [Pseudo-Victorinus, Poetovionensis]. (1999). De decem virginibus. W: M. Špelič (red.), *Cerkveni očetje*. T. 9 (s. 168-175). Celje: Mohorjeva družba.
- [Pseudo-Victorinus, Poetovionensis]. (2002). De decem virginibus. W: M. Veronese (red.), *Corpus scriptorum ecclesiae aquileiensis*. T. 2 (s. 352-357). Roma, Gorizia: Citta nuova editrice; Societa per la conservazione della Basilica di Aquileia.
- [Pseudo-Victorinus, Poetovionensis]. (2003). De decem virginibus. W: M. Špelič (red.), *Mednarodni znanstveni simpozij ob 1700-letnici smrti sv. Viktorina Ptujkega* (s. 258-260). Ptuj: Minoritski samostan sv. Viktorina; Nadžupnijski urad sv. Jurija.
- Sidorov, A. I. (2011). Sviatootecheskoe nasledie i tserkovnye drevnosti. T. 2: Donikeiskie ottsy Tserkvi i tserkovnye pisateli. Moskva: Sibirskaia blagozvonitsa.
- Sidorov, A. I., Dobrotsvetov, P. K., Fokin, A. R. (2019). *Patrologiia: Uchebnik. T. 1: Tserkovnaia pis'mennost' donikeiskogo perioda*. Moskva: Poznanie.
- Špelič, M. (1999). Uvod. *Cerkveni očetje*. T. 9 (s. 5-35). Celje: Mohorjeva družba.
- Špelič, M. (2003). Viktorin Ptujski v družbi desetih devic. W: S. Krajnc (red.),

- Mednarodni znanstveni simpozij ob 1700-letnici smrti sv. Viktorina Ptujkega* (s. 257-270). Ptuj: Minoritski samostan sv. Viktorina; Nadžupnijski urad sv. Jurija.
- Tkachenko, A. A. (2017). Muratori kanon. W: Patriarkh Moskovskii i vseia Rusi Kiril-la (red.), *Pravoslavnaia entsiklopediia*. T. 47 (s. 675-679). Moskva: Pravoslavnaia entsiklopediia.
- Veronese, M. (2002). Introduzione. W: M. Veronese (red.), *Corpus scriptorum ecclesiae aquileiensis*. T. 2 (s. 239-254). Roma, Gorizia: Citta nuova editrice; Societa per la conservazione della Basilica di Aquileia.
- Veronese, M. (2004). Radici culturali di Vittorino di Petovio. W: S. Santelia (red.), *Italia e Romania. Storia, cultura e civiltà a confronto. Atti del IV convegno di studi italo-romeno (Bari, 21-23 ottobre 2002)* (s. 181-194). Bari: Edipuglia.
- Victorinus, Poetovionensis. (2017a). De fabrica mundi. W: R. Gryson (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 5 (295-300). Turnhout: Brepols.
- Victorinus, Poetovionensis. (2017b). De vita Christi. W: R. Gryson (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 5 (s. 303). Turnhout: Brepols.
- Victorinus, Poetovionensis. (2017c). In Apocalypsin. W: R. Gryson (red.), *Corpus christianorum. Series latina*. T. 5 (s. 110-265). Turnhout: Brepols.
- Wilmart, A. (1911). Un anonyme ancien De X virginibus. *Bulletin d'ancienne litterature et d'archeologie chretiennes* 1, s. 35-49, 88-102.

WHY CAN'T SAINT VICTORINUS OF POETOVIO BE THE AUTHOR OF THE HOMILY «ON THE TEN VIRGINS»?

SUMMARY

The early Christian homily «On the ten virgins» for over 100 years has been a controversial work, since no strong argument has been presented by any scholar in favor of who is its author. The first group of researchers (for example, A. Wilmart, M. Špelič, M. Veronese and P. K. Dobrotsvetov) believes that its author is St. Victorinus of Poetovio, the first Latin interpreter of Holy Scripture. The second group of researchers (for example, A. Wlosok, M. Dulaey, R. Gryson and N. A. Khandoga) ascribes it to Pseudo-Victorinus of Poetovio, an unknown Latin exegete of the Gospel of Matthew. Proceeding from this, the article makes an attempt at a theological and philological analysis of several quotes from the homily «On the ten virgins» and the original works of St. Victorinus of Poetovio – the treatise «On the creation of the world», the fragment «On the life of Christ» and the interpretation of «On Revelation» – in order to identify the author of the homily. Important points in the answer to the question in the title in the article, becomes christology, eschatology and symbolic arrhythmology, since there is not a single one of the original works of Victorinus of Poetovio in which they are not given appropriate attention. However, in the homily «On the ten virgins» these theological themes are not adequately addressed.

Article submitted: 01.11.2023; accepted: 10.12.2023.

Słowa kluczowe: buddyzm, sens, teologia fundamentalna, nihilizm

Keywords: Buddhism, meaning, fundamental theology, nihilism

*Andrzej Persidok*¹

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0002-0730-2189

CHRZEŚCIJAŃSKI ARGUMENT „Z SENSU ŻYCIA I ŚWIATA” WOBEC BUDDYJSKIEGO POGLĄDU NA RZECZYWISTOŚĆ²

WSTĘP

Brytyjski filozof Tim Crane zauważył, że dyskusja między ateistami a wierzącymi na temat sensu życia często jest wielkim pomyleniem pojęć. Kiedy wierzący mówi, że świat bez Boga jest zimnym, pozbawionym sensu ogromem, ateista odpowiada, że sens można przecież odnaleźć na każdym kroku: w uśmiechu dziecka, w sukcesach zawodowych czy w pięknie zachodzącego słońca. Nieporozumienie polega na tym, że ateista mówi o różnych próbach odnalezienia sensu w życiu, podczas gdy religia „usiłuje znaleźć sens życia jako całości” (Crane, 2019, s. 17). Być może w taki sposób dałoby się najprościej określić rolę religii w życiu człowieka, abstrahując od prawdziwości i skuteczności zbawczej poszczególnych religii: jest

1 Ks. Andrzej Persidok (ur. 1984 r.) - ksiądz Archidiecezji Warszawskiej, doktor teologii (doktorat na temat sporów o relację natury i łaski w XX-wiecznej teologii katolickiej, obroniony w roku 2016 na Uniwersytecie Nawarry w Pampelunie). Wykładowca Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie, adiunkt na Wydziale Teologicznym Akademii Katolickiej w Warszawie (ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa).

2 Niniejszy artykuł stanowi poszerzoną wersję wystąpienia, które zostało wygłoszone w ramach XI edycji „Marian Rusecki Memorial Lectures” (2023), których organizatorem jest Sekcja Teologii Fundamentalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

ona tą rzeczywistością, która nadaje sens ludzkiemu życiu *jako całości*. Z takiego skojarzenia religii i sensu ochoczo korzystają chrześcijańscy apologetyci, dowodząc, że życie pozbawione odniesienia do Absolutu zostaje też odarte z ostatecznego czy też „wielkiego” sensu (Seweryniak, 2010, s. 112). Niezdolność świeckich filozofii do zastąpienia religii w tej sensotwórczej roli służy jej za pośredni argument za prawdziwością religii.

Mimo że taki argument „z sensu życia i świata” pojawia się przede wszystkim na gruncie katolickiej teologii fundamentalnej, zapewne podpisałiby się pod nim wyznawcy większości wielkich religii obecnych w dzisiejszym świecie. Wśród nich znajduje się jednak przynajmniej jeden wyjątek: buddyzm – religia³, która wprost pomija odwołanie do Absolutu, nie rezygnując przy tym ze swojej sensotwórczej roli. Romano Guardini już w latach 30. XX wieku przewidywał, że Budda – ten „tajemniczy człowiek”, pełen dobroci, a jednocześnie „straszliwej, nieomal nadludzkiej wolności” – może się okazać ostatnią postacią, z którą przyjdzie się uporać chrześcijaństwu. Zawarte w jego nauczaniu „straszliwe, ale zbawienne poznanie marności upadłego świata” w połączeniu z brakiem odniesienia do jakiegokolwiek transcendencji stanowią bowiem wyzwanie dla tradycyjnych sposobów apologetycznej argumentacji (Guardini, 2018, s. 363–364). Niniejsze studium jest próbą pokazania, z jakiego powodu buddyzm cały czas pozostaje takim wyzwaniem.

Najpierw, na podstawie analiz ks. prof. Mariana Ruseckiego, zarysowano w nim problematykę sensu życia i świata w kontekście sporu między chrześcijaństwem a ateizmem. Następnie przedstawiono główne założenia buddyzmu: ścieżkę wyzwolenia, na którą zaprasza on swoich wyznawców, oraz wynikający z niej pogląd na świat. To z kolei pozwoliło przyjrzeć się tej religii pod względem prezentowanej przez nią wizji sensu życia i świata. Wizja ta okazała się paradoksalna: buddyzm jawi się jako pewna propozycja usensownienia życia ludzkiego przy jednoczesnym odrzuceniu zakorzenienia w sensie absolutnym. Stawia przez to opór argumentacji teologiczno-fundamentalnej „z sensu życia i świata”. W zakończeniu niniejszego studium postawiona została teza, że podobny charakter mają niektóre nurty współczesnego, zachodniego ateizmu, przez co stanowią podobne wyzwanie dla teologii fundamentalnej, posługującej się argumentem „z sensu życia i świata”.

3 Pytanie o to, czy buddyzm jest religią, czy filozofią, stanowi „koszmar religioznawcy” (Jakubczak, 2007, s. 226) i autor niniejszego studium nie pretenduje do udzielenia na nie rozstrzygającej odpowiedzi. Uznaje jednak buddyzm za religię, idąc w tym za większością autorów encyklopedii i leksykonów religii oraz innych publikacji porządkujących wiedzę z zakresu religioznawstwa.

RELIGIA JAKO FUNDAMENT SENSU ŻYCIA I ŚWIATA

Zagadnienie sensu należy do najszerzych i najtrudniejszych do zdefiniowania problemów filozoficznych (Bloom, 2022, s. 165–166). Często łączy się je z zagadnieniem źródła i celu. Ks. Marian Rusecki (2012, s. 193) do tych dwóch wymiarów dodaje jeszcze wymiar wartości i pisze, że pytanie o sens ludzkiego życia można postawić w perspektywie protologii (skąd pochodzę?), finalnego spełnienia (dokąd zmierzam?) oraz podstawowych wartości (co warto realizować?). Z tych trzech za najważniejsze uznaje pojęcie celu: „Cel wyznacza kierunek dążenia, działania, zmierzania do czegoś, kogoś, ukazuje przyszłość, w której chcemy coś osiągnąć, zrealizować się, być szczęśliwym” (Rusecki, 2012, s. 193). Dopiero kiedy rozumiemy, po co wszystko istnieje, nabieramy poczucia sensu istnienia (Rusecki, 2012, s. 189). Ks. Rusecki zauważa, że już realizowanie celów cząstkowych (rozwój osoby, praca, rodzina, powołanie) pozwala na „sensowne ułożenie życia”, ale w obliczu śmierci i cierpienia rodzi się jednak pytanie o większy sens. Oprócz śmierci tym, co każe człowiekowi szukać jakiegoś celu i sensu ponad cząstkowymi, jest doświadczenie niesprawiedliwości dziejów: w obrębie tego świata nie widać różnicy między powodzeniem kłamców i prawdomównych, dobroczyńców i zbrodniarzy. To wszystko stawia człowieka w obliczu dramatycznego pytania o sens wszystkiego: „czy u kresu świata i dziejów stałby wielki bezsens całej rzeczywistości przekreślający racjonalność tejsze, bo kresem wszystkiego byłby nihilizm, absurd wszelkiego bytu i jego istnienia?” (Rusecki, 2012, s. 194). Zdaniem KUL-owskiego profesora współcześnie w kulturze Zachodu coraz częściej na to pytanie pada odpowiedź twierdząca. Zwolennicy biologizmu, materializmu, determinizmu wprost wskazują na brak jakiegoś nadrzędnego celu, który niejako „od góry” usensowniałby ludzkie wysiłki, dążenia, cierpienia. Wraz z poczuciem bezsensu ludzkiej egzystencji ginie także sensowność całości tego, co istnieje. Rusecki (2012, s. 190) konkluduje więc, że sens wszystkiego i sens osoby są ze sobą ściśle powiązane.

Negowanie nadrzędnego sensu rzeczywistości może być różnie przeżywane na płaszczyźnie psychologicznej: od ponurej rezygnacji po pogodną akceptację (Crane, 2019, s. 37). Nie sposób jednak zaprzeczyć, że zawsze chodzi tu o stwierdzenie braku czegoś, czego człowiek intuicyjnie się spodziewa. Brak ten staje się szczególnie dotkliwy w obliczu cierpienia, śmierci, dziejowej niesprawiedliwości. Religie, zdaniem ks. Ruseckiego (2012, s. 194), stanowią wobec takiego braku alternatywę. „Usensownienie” rzeczywistości przez religię dzieje się więc w dramatycznym przeciwstawieniu wobec pokusy bezsensu. Można wręcz powiedzieć, że to możliwość bezsensu sprawia, że człowiek zadaje pytanie o sens – i to nie tylko o „małe sensory”, pochodzące od człowieka i związane z realizacją celów cząstkowych, ale o tzw. wielki sens – sens ostateczny, dzięki któremu realizowałaby się cała rzeczywistość. Ten ostatni może pochodzić jedynie od Boga (Rusecki, 2012, s. 196).

Podsumowując analizy lubelskiego profesora, należy najpierw zwrócić uwagę na powiązanie pojęcia sensu z pojęciem celu: życie sensowne to takie, które kieruje się dokądś i jest przeżywane po coś. W drugiej kolejności warto wskazać na współzależność sensu życia (sens egzystencjalny) i sensu świata (sens ontyczny): ten pierwszy tylko wtedy nie jest złudzeniem, gdy jest zakorzeniony w drugim. Następnie należy zauważyć kontekst, w którym, zdaniem ks. Ruseckiego, pytanie o sens absolutny życia i świata staje się szczególnie natarczywe: jest nim doświadczenie cierpienia, śmierci i zła, wobec którego kruszą się wszystkie cząstkowe, immanentne sensory. Na koniec warto podkreślić, że „wielki sens” – absolutny, ontyczny sens wszystkiego, którego źródłem jest religia, musi być sensem nadanym niejako spoza naszego świata. Jeśli ma usensowniać naszą kruchą, zmienną i chaotyczną rzeczywistość, sam nie może podlegać tej kruchości, zmienności i chaotyczności. Musi przynależeć do porządku transcendentnego.

BUDDYZM JAKO PRAKTYCZNA ŚCIEŻKA WYZWOLENIA Z CIERPIENIA

Dokonane przez ks. Ruseckiego przybliżenie pojęcia sensu życia i świata sytuuje się na gruncie myśli zachodniej, wyrosłej z chrześcijaństwa. Przyłożenie go do tak odmiennej tradycji intelektualno-duchowej, jaką jest buddyzm⁴, domaga się najpierw prezentacji jego podstawowych założeń.

Kontekstem narodzin buddyzmu był hinduizm Upaniszad, pełen metafizycznych spekulacji na temat początku i natury wszechrzeczy, ludzkiego losu, duszy ludzkiej i duszy świata. Budda był pod wrażeniem bezsilności tych wyrafinowanych teorii w dawaniu ulgi w cierpieniu i wskazywaniu konkretnej drogi wyzwolenia z samsary – bolesnego koła kolejnych wcieleń (Radhakrishnan, 1958, s. 343). Z tej bezsilności wyciągnął wniosek o bezużyteczności metafizycznego myślenia. To negatywne nastawienie do myśli spekulatywnej dobrze streszcza buddyjska przypowieść o człowieku zranionym zatrutą strzałą. Gdy bliscy i krewni tego człowieka szukają sposobu, żeby tę strzałę wyciągnąć, on mówi, że nie pozwoli na to, dopóki się nie dowie, do jakiej kasty należał człowiek, który wystrzelił strzałę. Budda stwierdza, że człowiek ten umarłby, zanim by się tego dowiedział. Podobnie ktoś, kto zagłębia się w metafizyczne rozważania, trwoni życie na jałowe czynności, zamiast szukać sposobu usunięcia tkwiącej w nim zatrutej strzały – cierpienia

4 Buddyzm, podobnie jak inne religie, na przestrzeni wieków podzielił się na różne nurty i odłamy, które znacząco różnią się między sobą. Niniejsze studium bierze pod uwagę w pierwszej kolejności buddyzm hinajany („małego wozu”) – nurt elitarny, uznawany przez badaczy za najbliższy buddyzmowi pierwotnemu. Teksty starobuddyjskie są cytowane w tłumaczeniach i opracowaniu Ireneusza Kani.

(Kania, 2007b, s. 79). Dlatego założyciel buddyzmu zaproponował praktyczną drogę wyzwolenia, która programowo omijała zagadnienia metafizyczne, a koncentrowała się na doświadczeniu. Drogę tę wyznaczają tak zwane cztery szlachetne prawdy, które Budda przekazał w pierwszym kazaniu, wygłoszonym do pięciu mnichów w Parku Gazeli koło Benares (Radhakrishnan, 1958, s. 340).

Pierwsza szlachetna prawda – o powszechności cierpienia – stanowi istotę buddyjskiego spojrzenia na rzeczywistość. Zgodnie z nią życie człowieka w świecie samsary cechuje przede wszystkim cierpienie. Sanskryckie słowo *duḥkha* (palijskie *dukkha*⁵) oznacza cierpienie w bardzo szerokim sensie: jako nieustanne «niezadowolone», «nieusatisfakcjonowanie», «boleść», «niewygodę» (Fic, 2009, s. 97). Cierpienie to związane jest z nietrwałością wszystkiego, a główny przejaw tej nietrwałości stanowią starzenie się i śmierć, której konieczność zawarta jest już w samym fakcie narodzin. Aby móc stawić czoła temu stanowi, zdaniem Buddy trzeba go najpierw zaakceptować jako naturalny stan ludzkiej egzystencji, co jest równoznaczne z przyjęciem pierwszej ze szlachetnych prawd.

Druga szlachetna prawda mówi o przyczynie cierpienia. Jest nią pożądanie, żądza, pragnienie (s. *tṛṣṇā*, p. *taṇhā*). Pragnienie z jednej strony sprawia, że człowiek trzyma się nietrwałej rzeczywistości, z drugiej zaś jego skutkiem jest iluzja jednostkowego „ja”. W pewnym sensie świat zewnętrzny (przedmiot) i „ja” (podmiot) konstytuują się w tym samym akcie. Moment uznania w bycie czegoś zewnętrznego względem naszego doświadczenia jest jednocześnie uznaniem w bycie naszego „ja” jako trwającego w czasie podmiotu aktów. Zewnętrzny przedmiot zostaje wyodrębniony i uznany za godny pożądania, a drugą stroną tego wyodrębnienia stanowi uznanie w bycie „ja” jako odniesionego i dążącego do tego, co się jawi (Jakubczak, 2019, s. 71). Człowiek żyjący według potocznej świadomości jest zatem niewolnikiem pragnienia w podwójny sposób: poprzez pragnienie trwałego uchwycenia nietrwałej rzeczywistości oraz poprzez pragnienie zachowania w bycie samego „ja”. To ostatecznie jest zaś odpowiedzialne za uruchamianie kolejnych ogniw łańcucha wcieleń. Pragnąc zachować owo „ja” przy życiu, człowiek w momencie śmierci nie pozwala na rozprzężenie związku między podmiotem i przedmiotem, ale rzutuje to pragnienie w kolejny zespół przyczyn i w taki sposób staje się ono załącznikiem nowego wcielenia, a co za tym idzie – nowego cierpienia (Fic, 2009, s. 126–127). Pragnienie stanowi więc nie tylko przyczynę cierpienia doświadczanego w każdym z kolejnych żywotów, lecz jest też wehikułem cierpiącej, jednostkowej świadomości w jej migracjach po kole samsary. Budda porównuje je do wiatru, niosącego ogień pożaru na wielkie odległości. Bez jego zniszczenia nie sposób wyzwolić się z cier-

5 Dalej w tekście w nawiasach skrót „s.” oznacza brzmienie terminu w sanskrycie, a „p.” – w języku palijskim.

pienia: „Jaka, o mnisi, jest szlachetna prawda o zniszczeniu bolesności? Otóż jest to całkowita obojętność wobec pragnienia, zniszczenie go, porzucenie i odepchnięcie, wyzwolenie się [od niego], odwrócenie się [od niego]” (Kania, 2007b, s. 226).

Dwie pierwsze szlachetne prawdy dotyczą cierpienia i jego przyczyny. Niewiedza (s. *avidyā*, p. *avijjā*) na temat tego powiązania jest stanem pierwotnego upadku, z którego Budda chce wyzwolić człowieka. To właśnie niewiedzę wskazuje Budda jako pierwsze z dwunastu ogniw łańcucha współzależnego powstawania, którego ostatnie ogniwo stanowią starzenie się i śmierć (XIV Dalaj Lama Tenzin Gjatso, 2007, s. 17). Odpowiednikiem tej konstatacji jest uznanie, że usunięcie niewiedzy to pierwszy krok do wyzwolenia – wyprucie pierwszej nitki tkaniny iluzji, za którą sprują się również wszystkie inne nitki.

Trzecia szlachetna prawda mówi o kresie tej drogi wyzwolenia: jest nim nirwana (s. *nirvāṇa*, p. *nibbāna*), stan ostatecznego wygaszenia pragnień, za czym idzie uwolnienie się od iluzji jednostkowej świadomości i przerwanie koła *samsary*. Jeden z tekstów starobuddyjskich wkłada w usta Buddy następujące słowa, obrazujące osiągnięty przezeń stan nirwany: „Opuściły mnie wszelkie namiętności, nienawiść od siebie odsunąłem, zaślepienie ode mnie odeszło, jestem chłodny, wygaszony” (Kania, 2007b, s. 288). Nirwana to dla buddysty najwspanialszy cel, najwznioślejszy ideał, meta. Cały duchowy wysiłek podejmowany przez adepta buddyjskiej nauki – *dharmy* – ukierunkowany jest na ten cel, który stanowi zarówno kres drogi, jak i największe osiągalne dobro.

Czwarta szlachetna prawda mówi o drodze do tego celu – ośmiorakiej ścieżce, na którą składają się: słuszny pogląd, słuszne postanowienie, słuszne słowo, słuszny czyn, słuszny żywot, słuszne dążenie, słuszne skupienie, słuszna medytacja (Fic, 2009, s. 96). Jak łatwo zauważyć, Ośmioraka ścieżka jest ścieżką samozbawienia. Na drodze do nirwany buddysta nie może liczyć na pomoc żadnych czynników nadprzyrodzonych – odwoływanie się do nich uważane jest wprost za jedną z przeszkód w osiągnięciu oświecenia (Fic, 2009, s. 377–378). Buddyizm prezentuje się zatem nie jako wiara, lecz jako wiedza, zdobywana na drodze doświadczenia. „Czy więc nie [jest tak], o mnisi, że mówicie [tylko] to, coście sami poznali, sami zobaczyli, sami znaleźli? (...) Zaiste, mnisi, zostaliście przeze mnie pouczeni za pomocą tej nauki – naocznej, ponadczasowej, [nauki spod znaku] «przyjdź i przekonaj się», skutecznej, którą każdy bystry człowiek może pojąć” (Kania, 2007b, s. 72).

ANTYMETAFIZYCZNA METAFIZYKA BUDDYZMU

Buddyizm prezentuje się jako droga wyzwolenia, która programowo odwraca się od spekulacji metafizycznych. Nie oznacza to jednak wcale metafizycznej

neutralności. Z buddyzmu rozumianego jako duchowa droga logicznie wynika pewien obraz bytu, rodzaj antymetafizycznej metafizyki. Jej główne założenia można uchwycić, analizując pojęcie nirwany (kres buddyjskiej drogi duchowej) oraz prawo współzależnego powstawania (podstawę buddyjskiej ontologii).

Stan oświecenia, czyli nirwana, stanowi najwyższy obiekt dążeń adepta *dharmy*. Jednocześnie bardzo trudno dokładnie ująć, czym jest nirwana. W pismach starobuddyjskich opisuje się ją przede wszystkim w kategoriach negatywnych:

Jest, o mnisi, niezrodzone, niedokonane, nieuczynione, niezłożone. Gdyby, o mnisi, nie było niezrodzonego, niedokonanego, nieuczynionego, niezłożonego – nie moglibyście tutaj poznać wyjścia z tego, co zrodzone, dokonane, uczynione, złożone. Ponieważ, o mnisi, jest niezrodzone, niedokonane, nieuczynione, niezłożone, przeto możliwe jest poznanie wyjścia z tego, co zrodzone, dokonane, uczynione, złożone (Kania, 2007b, s. 280).

Zacytowane sformułowania mogą przywołać na myśl chrześcijańską teologię negatywną, ale pozorne podobieństwo skrywa zasadniczą różnicę. Buddystom nie chodzi o negatywne ujęcie czegoś, co ostatecznie ma charakter czysto pozytywny. W chrześcijańskiej teologii *via negativa* prowadzi do Boga, który jest pełnią Bytu osobowego i, jako Stwórca, podłożem każdego osobowego istnienia. Nirwana nie jest zaś „kims” ani „czymś”. Moment jej osiągnięcia to moment zaniku osobowego istnienia, jakby zasklepienie się pewnej rany w tym, co istnieje – raną tą jest jednostkowe, cierpiące „ja”. Jako że możliwość pojęciowego poznania jest ściśle związana z iluzją „ja”, stan wygaszenia „ja” jest niedostępny dla ludzkiego języka. Teksty starobuddyjskie przedstawiają to w piękny, poetycki sposób:

Jak płomień siłą wiatru zdmuchnięty niknie, określić się już nie dając, tak mędrzec, od ciała i ducha uwolniony, niknie, określić się już nie dając. Znikniętego żaden nie uchwyci opis; czym by miał być – powiedzieć się nie da. Gdy wszelkie elementy są już usunięte, zamknięte są też wszelkie ścieżki mowy (Kania, 2007b, s. 285).

Nieraz porównywano nirwanę z samoanihilacją, osiąganym na drodze medytacji duchowym samobójstwem. To skojarzenie nasuwa się, gdy patrzy się na nią z perspektywy zachodniej, gdzie jednostkowa jaźń jest najwyższym i nieutralnym dobrem, zakorzenionym w chrześcijańskiej wizji człowieka jako obrazu Boga (Berger, 2007, s. 53). Z punktu widzenia buddyzmu nie może być jednak mowy o anihilacji, ponieważ samo jednostkowe „ja”, będące podłożem aktów podejmowanych

przez człowieka i potencjalną zasadą trwania po śmierci, jest złudzeniem utkanym z pragnień. Osoba w nauce buddyjskiej jest tylko skupieniem funkcji, jakby miejscem przecięcia się procesów, które same z siebie nie mają charakteru osobowego. „Tak jak połączenie części – mówi jeden z tekstów starobuddyjskich – nazywa się słowem «wóz», tak też skupieniu zespołów [funkcjonalnych] nadaje się potocznie nazwę «osoby»” (Kania, 2007b, s. 157). XIV Dalajlama mówi o sprzeczności między tym, w jaki sposób jawi nam się „ja”, a tym, że gdy podda się je analizie, nie sposób go odnaleźć (XIV Dalaj Lama Tenzin Gjatso, 2007, s. 17). Stąd wniosek, że żadnego „ja” nie ma, a wyzwolenie w sensie ścisłym osiąga się nie przez zniszczenie tego, co jest, ale przez „zbawczą korektę perspektywy” – rozpoznanie próżnej natury złudzenia (Bürkle, 1998, s. 147).

Mimo że nirwana określana jest apofatycznie (wszak „wszelkie ścieżki mowy” prowadzące do niej są zamknięte), zdaniem badaczy myśli buddyjskiej nie można utożsamiać jej z czystą negatywnością. Krzysztof Jakubczak wskazuje, że Budda, mówiąc o swojej drodze jako „drodze środka”, miał na myśli między innymi to, że prowadzi ona do zniesienia biegunowego dwumianu istnienie–nieistnienie. Wprawdzie to rozróżnienie stanowi podstawowy wymiar naszego doświadczenia, ale oświecenie, do którego ma prowadzić *dharma*, stanowi właśnie wyjście poza subiektywne doświadczenie, co oznacza „zniesienie i unieważnienie pojęć istnienia i nieistnienia, a nie wzniesienie ich na poziom znaczenia obiektywnego” (Jakubczak, 2019, s. 68). To dlatego nirwana określana jest w sposób pozytywny – jako wyzwolenie, oświecenie, przebudzenie, a sam Budda w malarstwie i rzeźbie przedstawiany jest z błogim uśmiechem.

Jeśli ludzkie „ja” pozbawione jest podstawy, stanowi skupienie funkcji, którego nie podtrzymuje już żaden pierwiastek niematerialny. Analogicznie ma się rzecz ze światem zewnętrznym. Jego ostateczną podstawą jest właśnie brak podstawy. W zrozumieniu tego paradoksu buddyjskiej ontologii może pomóc zestawienie jej z ontologią hinduizmu, w opozycji do której Budda wyznaczał swoją ścieżkę. Przy wszystkich różnicach między ontologią zachodnią a indyjską istnieje w nich jedna wspólna cecha: przekonanie o tym, że za zmiennością zjawisk musi się kryć coś stałego. W ontologii Upaniszad tą podstawą jest Brahman, odwieczna „ducha świata”, względem którego byty widzialne przypominają fale, pojawiające się i znikające na bezkresnym oceanie. To właśnie Brahman jest ostateczną podstawą zmiennej rzeczywistości, a droga wyzwolenia to dla hinduisty odkrycie, że Atman jest Brahmanem – ludzkie „ja” jest tak naprawdę tożsame z odwieczną podstawą świata (Radhakrishnan, 1958, s. 186). Rewolucja, którą stanowi buddyjska wizja świata, polega natomiast na odjęciu z wizji hinduistycznej tej odwiecznej podstawy: istnieje w niej już tylko odwieczne i wieczne falowanie. Nie skrywa ono już

niczego poza pustką. Byty składające się na świat zjawisk nie są uwarunkowane przez żaden nieuwarunkowany Absolut, ale warunkują się wzajemnie. O tym mówi buddyjskie prawo współzależnego powstawania (s. *pratītyasamutpāda*, p. *paṭicca-samuppāda*), które, zdaniem Krzysztofa Jakubczaka (2007, s. 214), stanowi główne odkrycie Buddy, ważniejsze nawet niż cztery szlachetne prawdy.

W myśli indyjskiej klasycznym myśleniem jest to, które widzi obecność skutku już w przyczynie. Zmiana uwarunkowana przyczynowo to tak naprawdę przemiany jednego bytu. W modelu buddyjskim przeciwnie: skutek jest zawsze czymś nowym, jego istnienie uwarunkowane jest po prostu zespołem przyczyn, które tak samo jak on są uwarunkowane. W metafizyce zachodniej istnienie łańcucha przyczyn i skutków prowadzi do wniosku, że istnieje też Pierwsza Przyczyna, niebędąca skutkiem żadnej innej i podtrzymująca cały łańcuch. Na tym opiera się pierwszy z pięciu argumentów za istnieniem Boga sformułowanych przez św. Tomasa z Akwinu. W buddyjskiej wizji rzeczywistości zależności przyczynowo-skutkowe nie mają charakteru łańcucha, lecz sieci, która nie odsyła już nigdzie poza siebie. Relacyjność jest w niej konstytutywną cechą wszelkiego istnienia, wręcz jego strukturą. W takiej wizji nie potrzeba żadnego ontycznego kresu ani podłoża (*telosu* i *arche*). Skoro rzeczy są współzależne, nie są trwałe (s. *anitya*, p. *anicca*), a skoro są tym, czym są, na mocy zewnętrznych uwarunkowań, pozbawione są esencji, substancji, jaźni (s. *anātman*, p. *anattā*) (Jakubczak, 2007, s. 215–217).

Czy usunięcie z obrazu świata jakiegokolwiek trwałej podstawy oznacza, że buddyzm jest nihilizmem? Taki zarzut był często formułowany, począwszy od czasów powstania buddyzmu aż po współczesne apologetyczne krytyki ze strony chrześcijaństwa (Jakubczak, 2019, 31-34). Jak przekonują badacze tej religii, taka identyfikacja opiera się na nieporozumieniu wynikającym z przyłożenia zachodniego schematu myślenia do buddyjskiej ontologii. Jeśli istotą wszystkiego jest Pustość (s. *sūnyatā*, p. *suññatā*), jedyną prawdę stanowi prawda względna. Nie oznacza to jednak anihilacji bytu empirycznego (jako względnego), ale jego autonomię (Kania, 2007a, s. 251). Zachód i Wschód inaczej rozumieją bowiem samą ideę pustki. W myśli kształtującej się w świetle logicznych zasad niesprzeczności i wyłączonego środka oraz w świetle idei *creatio ex nihilo* pustka to absolutny brak, *Nihil*, ontologiczna próżnia. Tymczasem dla buddysty jest ona swego rodzaju pierwotnym niezróżnicowaniem, maksymalną potencjalnością bez aktualności, pełnią, która ujawnia się w momencie rozprzęgnięcia się bolesnego – i ostatecznie iluzorycznego – napięcia między podmiotem a przedmiotem. Ireneusz Kania (2007a, s. 258) sugeruje więc, że w buddyzmie bardziej niż o czyste *nihil* chodzi o *nihil-Pleroma*. Jest to zatem koncepcja nie tyle nihilistyczna co niedualistyczna (Fic, 2009, s. 105), oparta na nieakceptowalnym dla klasycznej myśli zachodniej zawieszeniu zasad: niesprzeczności i wyłączonego środka.

Jak nietrudno zauważyć, w obrazie świata opartym na prawie współzależnego powstawania nie ma miejsca nie tylko na nieosobowe *arche* bytu, ale także na osobowego Boga. Wprawdzie buddyści protestują, gdy nazywa się ich religię ateizmem, wskazując na wzmianki o bogach, których pełne są buddyjskie teksty i buddyjska pobożność, bogowie ci są jednak, tak jak człowiek, uwikłani w *samsarę*, a nawet wprost uznawani za niższych od samego Buddy (Kania, 2007b, s. 100). Należałoby więc mówić raczej o bożkach, a nie o Bogu w rozumieniu wielkich religii monoteistycznych. Bóg chrześcijan (a także wyznawców judaizmu i muzułmanów) nie jest jednym z bytów, lecz transcendentną podstawą bytu. Tymczasem dla buddyistów nie może być mowy o żadnej realnej transcendencji – pustka będąca podłożem świata zjawisk nie skrywa już żadnego „drugiego dna” (Jakubczak, 2007, s. 223).

Jednym z najbardziej wyrazistych dowodów na niechęć Buddy do uznania jakiegokolwiek boga-stwórcy świata jest sutra zawierająca przypowieść o wielkim Brahmie. Bóg-Stwórca hinduskiego panteonu przedstawiony jest w niej jako ten, który u początku nowego cyklu kosmicznego w swojej pysze ulega iluzji, że jest stwórcą świata:

Wówczas, o mnisi, istota odrodzona jako pierwsza myśli sobie tak: „Jestem Brahłą, wielkim Brahłą, Najwyższym, Potężnym, Wszechwidzącym, Władcą, Panem wszystkiego, Twórcą i Stwórcą, Naczelnikiem nad wszystkimi wyznaczającym każdemu jego miejsce, Starcem Dni, Ojcem wszystkiego, co jest i będzie. Wszystkie te inne istoty są moimi stworzeniami”. I wszystkie owe istoty same myślą w ten sposób: „To musi być Brahma (...); na pewno zostałyśmy stworzone przez niego” (Kania, 2007b, s. 98).

Brahma najpierw z nudów pragnie towarzystwa innych istot, a potem, kiedy się pojawiają, wpada w złudzenie, że koincydencja między jego pragnieniem a ich pojawieniem się to tak naprawdę związek przyczynowo-skutkowy. W rzeczywistości zarówno sam Brahma, jak i inne istoty odradzają się w nowym cyklu na mocy sił karmicznych, którym wszystko podlega, a które nie podlegają nikomu.

SENS ŻYCIA I ŚWIATA W BUDDYZMIE

Po nakreśleniu głównych założeń buddyjskiej wizji spełnionej egzystencji (ścieżka wyzwolenia) i świata (antymetafizyczna metafizyka) można wrócić do zagadnienia sensu. Jeśli odwołać się do poczynionego przez ks. Ruseckiego rozróżnienia na sens egzystencjalny i sens ontyczny, można powiedzieć, że tym pierwszym w buddyzmie jest oświecenie, wyzwolenie z iluzji. To temu celowi podporządko-

wane są wszystkie podejmowane przez buddystę działania, a jego pełną realizację stanowi osiągnięcie nirwany. Warto pamiętać, że nawet cnoty moralne, takie jak współczucie (*majtri*), nie mają w buddyzmie charakteru absolutnego, lecz są traktowane instrumentalnie: celem ich praktykowania jest usunięcie skałań (s. *klesza*, p. *kilesa*), stanowiących przeszkodę na drodze do oświecenia (De Lubac, 1995, s. 71; Jakubczak, 2007, s. 231).

U początku swojej drogi Budda poszukiwał rozwiązania problemu cierpienia. Tym rozwiązaniem okazało się właśnie wielkie rozwiązanie: zniwelowanie napięcia między „ja” a światem, które to napięcie przyjmuje postać pragnienia. Wyraźnie ujawnia się tutaj radykalna, choć nie zawsze zauważana różnica między buddyzmem a chrześcijaństwem. Mimo że obie tradycje duchowe można nazwać soteriologiami i w obu istotnym elementem drogi do zbawienia jest swoista „praca z pragnieniem”, przybiera ona skrajnie przeciwne formy. W klasycznej chrześcijańskiej teologii człowiek jest bytem rozpiętym między nicością a Pełnią Bytu, pragnącym tej Pełni i dążącym do niej. Pod jego najprostszymi pragnieniami skrywa się pragnienie samego Boga, a sztuka chrześcijańskiego życia polega na wydobyciu tego pragnienia, oczyszczeniu go i pójściu za nim do końca (De Lubac, 2021, s. 483). Istotą buddyjskiej *dharma*y jest natomiast zniwelowanie napięć, odwrócenie się od pragnień. Można wręcz powiedzieć, że tam, gdzie chrześcijaństwo radzi prostować drogę i iść nią naprzód, buddyzm zaleca spokojne i metodyczne wycofywanie się z tego, co okazuje się ślepą uliczką. I w jednym, i w drugim systemie nadzieja jest natomiast podobna: że podejmując ten ruch, wyjdzie się wreszcie ze spętań i zniewoleń na wolną przestrzeń.

Czy można powiedzieć, że w buddyzmie sens egzystencjalny zakorzeniony jest w szerszym, obejmującym całą rzeczywistość sensie ontycznym? W myśleniu zachodnim, wyrosłym na gruncie chrześcijaństwa, takie zakorzenienie stanowi warunek prawdziwości sensu egzystencjalnego (Rusecki, 2012, s. 194). Ten ostatni nie jest tylko prowizoryczną konstrukcją, pianą na oceanie nicości, lecz małą składową „wielkiego sensu”, fundującą cały świat i historię. Chrześcijańska apologia wykorzystuje to powiązanie dwóch poziomów sensu i stara się kierować człowieka od pragnienia sensownego życia do pytania o „wielki sens”. Czy to samo pytanie pojawia się też na gruncie buddyjskiej wizji rzeczywistości? Wydaje się, że odpowiedź powinna być negatywna, a jej uzasadnienie zasadza się na nieobecności w tej wizji rozróżnienia na byt absolutny i byt relatywny. Odwrócenie się od poszukiwań Absolutu nie prowadzi buddysty do łagodnego agnostycyzmu, lecz do radykalnej redukcji (Jakubczak, 2007, s. 221). Skoro dla Buddy jedynie to, co doświadczane, może stać się podstawą rzetelnej wiedzy, to, czego nie sposób doświadczyć, zasługuje na odrzucenie jako czcze. Jeśli odwieczne filozoficzne aporie, takie jak stosunek bytu

absolutnego i bytu względnego czy też relacja bytu i stawania się można uznać za miejsca otwarcia, które filozofia – indyjska czy zachodnia – nieustannie starała się wypełnić poprzez refleksję, buddyzm jawi się jako ascetyczna ścieżka zmierzająca do zamknięcia tych „miejsz otwarcia”, uznanych za iluzję. Nie prezentuje się jako sposób na ich wypełnienie, ale raczej jako lekarstwo, które ma człowieka z nich wyleczyć. Chorobą, podobnie jak pytanie o absolutną podstawę świata, okazuje się też pytanie o jego ostateczny sens. Buddyjski sens ludzkiej egzystencji to podróż do granicy sensu i pójsie dalej – zobaczenie, że sens jest ostatecznie pusty.

Jak pisze Krzysztof Jakubczak (2007, s. 223), buddyzm ujawnia tu swoją paradoksalną naturę: „Z jednej strony bowiem poszukuje wyzwolenia z cierpienia skojarzonego ze światem przemijalności, z drugiej zaś przeczy możliwości odkrycia stanu stabilności, obszaru pełni bytu, w którym obszar przemijalności byłby jakoś ugruntowany”. Cytowany już Tim Crane (2019, s. 45) zauważa, że częścią religijnego doświadczenia świata jest specyficzna „kosmologia”, oparta na przekonaniu, że poza tym, co mierzalne i doświadczalne, istnieje „coś jeszcze”. To „coś jeszcze” to właśnie źródło transcendentnego sensu, w którym religie, z chrześcijaństwem na czele, starają się umocować zmienność ludzkiej egzystencji i w ten sposób dźwignąć ją z upadku. Tymczasem Budda, paradoksalnie, próbuje ją dźwignąć z upadku, pozostając w granicach tego, co immanentne, doświadczalne, skończone (Guardini, 2018, s. 364). Dlatego może mówić do swoich uczniów: „W tym na sążeń długim, lichym cieie wyposażonym w postrzeżenia i myślenie zawarty jest świat i powstanie świata, i zniesienie świata, i droga wiodąca do zniesienia świata” (Kania, 2007b, s. 165).

ZAKOŃCZENIE

W niniejszym studium podjęta została próba odpowiedzi na pytanie o buddyjską wizję sensu życia i świata. To przedsięwzięcie wymagało skonfrontowania ze sobą dwóch odmiennych światów intelektualno-duchowych: zachodniego, w którego łonie to pytanie się rodzi, oraz dalekowschodniego, do którego należy religia buddyjska. Mimo dystansu między tymi dwoma uniwersami próba ta została uznana za godną podjęcia – i to z dwóch powodów. Po pierwsze, używana w teologii fundamentalnej argumentacja „z sensu życia i świata” jest jedną z ważnych dróg prowadzących do uznania istnienia Boga. Skonfrontowanie jej z myślą buddyjską stanowi sprawdzanie jej uniwersalnego charakteru. Po drugie, trudności, które napotyka ona w spotkaniu ze światopoglądem buddyjskim, są do pewnego stopnia analogiczne do tych, które mogą się pojawić w spotkaniu ze współczesnym zachodnim ateizmem – najczęstszym przeciwnikiem, któremu teolog fundamentalny musi stawiać czoła.

W klasycznej argumentacji „z sensu życia i świata” (za jej przykład posłużyła tu myśl ks. prof. Mariana Ruseckiego) wychodzi się od doświadczeń uznawanych za sensowne, takich jak miłość czy rozwój osoby, po czym wskazuje się na przygodność i skończoność bytu człowieka. Te cechy ludzkiej egzystencji sprawiają, że jej sensowność potrzebuje zakorzenienia w jakimś nadrzędnym, wielkim sensie, nadanym z zewnątrz przygodnego i zmiennego świata. Gwarantem takiego sensu może być tylko Bóg, dlatego teologowie uznają obecne w człowieku pragnienie sensu za jeden z argumentów za Jego istnieniem. Takie rozumowanie związane jest jednak z typowym dla myśli zachodniej rozróżnieniem na byt absolutny i byt względny, które jest nieobecne w buddyjskiej wizji świata. Ta wizja świata jawi się jako oryginalna nie tylko względem zachodniej metafizyki, ale również wobec ontologii hinduizmu, na gruncie której wyrosła. Jej oryginalny charakter zasadza się między innymi na myśleniu o rzeczywistości wyłącznie w kategoriach bytu względnego. Miejsce Boga czy też absolutnej podstawy świata zajmuje w buddyzmie pustka. Rozpoznanie pustego charakteru zjawisk jest istotą duchowej drogi wyznawcy buddyzmu. Oświecenie, w którym człowiek dostępuje doświadczalnego poznania tej prawdy, stanowi cel dążenia, który usensownia cały podejmowany przez buddystę wysiłek. Samo wyzwolenie ze sztucznych problemów i niekoniecznych uwikłań jest wystarczająco atrakcyjnym celem, by życie rozumiane w granicach immanencji przeżywane było jako sensowne. Można więc mówić o sensie egzystencjalnym, immanentnym, życia ludzkiego. Tymczasem pytanie o sens transcendentny, jeśli w ogóle się w buddyzmie pojawia, to jako czczy problem, którego nie należy roztrząsać, lecz neutralizować poprzez pracę wewnętrzną. Jeśli metafizyczna tęsknota za „wielkim sensem” jest czymś na kształt rany, sprawiającej człowiekowi ciągły dyskomfort, chrześcijaństwo i buddyzm przyjmują wobec tej rany skrajnie przeciwne postawy: to pierwsze, widząc w niej znak boskiego pochodzenia i powołania człowieka, stara się ją wydobyć na jaw; buddyzm, przeciwnie, widzi w niej chorobę, z której człowiek powinien się wyleczyć. Przypomina w tym niektóre nurty współczesnego, zachodniego ateizmu, które starają się nadać sens i kształt życiu ludzkiego ducha bez odwołania (choćby negatywnego) do jakiegokolwiek transcendencji.

Bibliografia

- XIV Dalaj Lama Tenzin Gjatso (2007). *Sens życia z buddyjskiej perspektywy*. Kraków: A.
- Berger, P. L. (2007). *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*. Warszawa: PAX.
- Bloom, P. (2022). *Złoty środek. O przyjemnościach cierpienia i poszukiwaniu sensu*, Kraków: CCP.
- Bürkle, H. (2012). *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*. Poznań: Pallottinum.
- Crane, T. (2019). *Sens wiary. Religia z punktu widzenia ateisty*. Warszawa: PIW.
- Fic, L. (2009). *Kościół katolicki a buddyzm. Propedeutyka dialogu*. Włocławek: WWD.
- Guardini, R. (2018). *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus: Osoba i życie*. Warszawa: Fronda.
- Jakubczak, K. (2007). Pozorne i rzeczywiste podstawy wspólnoty chrześcijańsko-buddyjskiej. W: K. J. Pawłowski (red.), *Benares a Jerozolima. Przemysłość chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu* (s. 205–238). Kraków: Tyniec.
- Jakubczak, K. (2019). *Poza bytem i niebytem. Filozofia buddyjska wobec zarzutu nihilizmu*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kania, I. (2007a). Dharma a krzyż. Z dziejów teologicznego dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego. W: K. J. Pawłowski (red.), *Benares a Jerozolima. Przemysłość chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu* (s. 239–272). Kraków: Tyniec.
- Kania, I. (2007b). *Muttavali. Wypisy z ksiąg starobuddyjskich*. Warszawa: Aletheia.
- Lubac de, H. (1995). *Aspekty buddyzmu*. Kraków: Znak.
- Lubac de, H. (2021). *Surnaturel*. Paris: Cerf.
- Radhakrishnan, S. (1958). *Filozofia indyjska*, t. 1. Warszawa: PAX.
- Rusecki, M. (2012). Sens chrześcijaństwa a pluralizm religijny. Zarys problematyki. W: D. Bryl (red.), *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji* (s. 189–216), Poznań: UAM.
- Seweryniak, H. (2010). *Teologia fundamentalna*, t. 1. Warszawa: Więź.

THE CHRISTIAN ARGUMENT “FROM THE MEANING OF LIFE AND THE WORLD” CONFRONTED WITH THE BUDDHIST WORLDVIEW

SUMMARY

The starting point of the article is the „argument from meaning” used in fundamental theology. The authors referring to it argue that only religion can give meaning to human life and the world. A man who does not want to run away from ultimate questions is faced with an alternative: faith in God or nihilism. Among religions, however, there is one that rejects belief in God and in any transcendence, and yet claims to be a source of meaning in life for its adepts. This religion is Buddhism. In this study, an attempt was made to confront the theological argumentation “from the meaning of life and the world” with the Buddhist worldview. The aim of such a confrontation is to locate potential weak points of this type of argumentation, which can help refine it so that it is also convincing for people outside Western culture.

Article submitted: 02.11.2023; accepted: 10.12.2023.

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, apologia, osoba ludzka, prawo naturalne, dobro wspólne

Keywords: Benedict XVI, apologia, human person, natural law, common good.

Ks. Józef Warzeszak¹

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0002-2301-817X

APOLOGIA OSOBY LUDZKIEJ W NAUCZANIU BENEDYKTA XVI

WSTĘP

Antropologia filozoficzno-teologiczna cieszyła się zawsze dużym zainteresowaniem Josepha Ratzingera. Już w połowie lat sześćdziesiątych publikował poważne artykuły na temat pojęcia *osoby*. W swoim sztandarowym dziele pt. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* (Ratzinger, 1966a; 1996b) zaprezentował nawet własną koncepcję *osoby* jako bytu relacyjnego i tej koncepcji nie zaprzestał promować, kiedy został papieżem. Myśl antropologiczna J. Ratzingera/Benedykta jest zatem bardzo bogata i wielowymiarowa. Można w niej odnaleźć zarówno inspiracje zaczerpnięte z antropologii dialogicznej/dialogalnej, mającej swe źródło w Biblii, jak i antropologii relacyjnej, opracowanej na podstawie św. Augustyna i Ryszarda z opactwa św. Wiktora, także komunijnej, określającej człowieka poprzez nadprzyrodzoną komunie z Trójcą Świętą i Kościołem, czy wreszcie integralnej, bo ujmującej integralnie całą duchowo-cieleśną rzeczywistość człowieka, zarówno naturalną jak i nadprzyrodzoną. Nic więc dziwnego, że ta antropologia zachęca do studiowania zarówno teologów zachodnich, jak i zwłaszcza polskich (zob. Cieślak, 2015, s. 210; Grzywocz, 2020, s. 193–200; Machinek, 2006; Michalik, 2011; Mroczkowski, 2012; Proniewski, 2018).

1 Ks. Józef Warzeszak – kapłan Archidiecezji Warszawskiej, prof. dr hab. nauk teologicznych, autor kilku książek i kilkudziesięciu artykułów, wykładowca teologii dogmatycznej w Akademii Katolickiej w Warszawie (ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa).

Mimo że treść tego artykułu dotyczy w pewnej mierze antropologii Benedykta XVI, to jednak moim zamiarem nie było dalsze pogłębianie jego nauki o człowieku jako takim. Chciałbym raczej ukazać tu i przybliżyć apologię *osoby ludzkiej* zawartą w jego nauczaniu papieskim, a więc w oficjalnych dokumentach oraz w przemówieniach skierowanych do przedstawicieli różnych środowisk naukowych i społecznych. Ponieważ jednak tych wypowiedzi jest bardzo wiele, nie sposób byłoby przedstawić je w jednym artykule. Dlatego ograniczono się jedynie do tekstów, które można by uznać za reprezentatywne, a w których zostały użyte takie pojęcia jak *osoba ludzka, istota ludzka czy godność człowieka*. Stąd też takie, a nie inne sformułowanie tematu.

Czytelnik mógłby oczywiście zastanawiać się, dlaczego przedmiotem tego studium stały się teksty Benedykta XVI, w których występują wyżej wymienione pojęcia, a nie po prostu określenie *człowiek*. Oczywiście tych pojęć, zarówno w języku potocznym, jak i teologicznym, używa się zamiennie, bowiem *człowiek* = *osoba ludzka*. Podobnie te pojęcia stosuje również papież, gdy np. mówi: „osoby rozwiedzione” (SaCa 29) bądź: „Maryja jawi się jako osoba, której wolność jest całkowicie poddana woli Bożej” – a więc jako *ktos* (SaCa 33), „zadania przypadające na poszczególne osoby” (SaCa 53), „trzeba mieć osoby [ludzi] odpowiednio przygotowane” (SaCa 64), „każda osoba naszych czasów” (VeDo 91), Afryka jest w stanie „zapewnić wszystkim osobom i wszystkim narodom [przeciwstawienie jednostki społeczeństwu] podstawowe warunki” (AfMu 24). Niemniej jednak pojęcie *osoba* jest terminem filozoficzno-teologicznym, który wskazuje na jej podmiotowość, jedność duchowo-cieleśną, transcendentną naturę, oraz wskazuje, że nie wolno traktować jej na sposób przedmiotowy, tj. jako „rzeczy, którą można rozporządzać” (EV 57; AfMu 66). Stąd pojęcie *osoby ludzkiej* mówi nam o człowieku coś więcej niż samo pojęcie jednostki, ujmuje bowiem człowieka pod specyficznym, podmiotowym, transcendentnym, jednościowym, odniesionym do Boga kątem, o czym czytelnik zapewne przekona się w trakcie dalszej lektury.

APOLOGIA OSOBY LUDZKIEJ OPARTA NA BOGU STWÓRCY

Analiza przemówień Benedykta XVI pozwala stwierdzić, że nieustannie woła w nich o prymat Boga we wszystkich obszarach życia ludzkiego. Tak też jest wtedy, gdy występuje w obronie osoby ludzkiej. Z bólem zauważa, że w naszych czasach: „Bóg jest usuwany z horyzontu tak wielu osób” (Benedykt XVI, 2012b, s. 30). Chociaż czasami mówienie o Bogu nie napotyka obojętności, zamknięcia czy odrzucenia, to jednak widoczna bywa chęć, by sprawy religijne zepchnąć w sferę subiektywną, by sprowadzić Boga do kwestii wewnętrznej i prywatnej, a przez to

wyrzucić Go ze świadomości społecznej. Niestety to porzucenie, brak otwarcia na transcendencję prowadzą do serca kryzysu, który zżera Europę, a który jest kryzysem duchowym i moralnym. Człowiek uważa, że jego tożsamość spełnia się wyłącznie w nim samym, gdy tymczasem jest inaczej. Szkodliwe wydaje się też promowanie i narzucanie przez państwo ateizmu praktycznego, gdyż w ten sposób państwo kolportuje zawężoną wizję osoby i jej przeznaczenia, pozbawia swoich obywateli siły moralnej i duchowej, niezbędnej do działania na rzecz integralnego rozwoju ludzkiego i uniemożliwia angażowanie się w dawanie odpowiedzi na miłość Bożą, wzywającą do pracy na rzecz dobra wspólnego (CaVe 29).

Papież, zwracając się do przedstawicieli Rady Świeckich w kwestii: „Sprawa Boga dzisiaj”, powiedział, że powinniśmy zawsze: „rozpocząć na nowo od Boga”, aby „przywrócić człowiekowi jego pełny wymiar, jego pełną godność” (Benedykt XVI, 2011e, s. 29). Jest to pilny postulat, ponieważ w naszych czasach rozpowszechniła się pewna mentalność, która rezygnuje z wszelkiego odniesienia do tego, co transcendentne. Niestety okazała się ona także niezdolna do zrozumienia i ustrzeżenia tego, co ludzkie. Rozpowszechnianie się tej mentalności wywołało z kolei kryzys, który obecnie przeżywamy, a jest on przede wszystkim kryzysem sensu i wartości, a dopiero w dalszej kolejności kryzysem ekonomicznym i społecznym. Człowiek, który usiłuje żyć jedynie pozytywistycznie, tj. tylko w wymiarze tego, co daje się wyliczyć i zmierzyć, w końcu się dusi. W tym kontekście pytanie o Boga jest w pewnym sensie kwestią najważniejszą. Prowadzi nas bowiem do podstawowych pytań o człowieka, do wpisanych w jego serce aspiracji do prawdy, szczęścia i wolności, do których realizacji dąży. Bowiem człowiek, który rozbudza w sobie pytanie o Boga, otwiera się na nadzieję, dla której warto podejmować trud drogi już w terażniejszości.

Przyjmując ten punkt widzenia, Benedykt XVI uczy zatem, że konsekwencją braku, a nawet negacji Boga wydaje się nieuchronnie utrata człowieczeństwa, która z kolei wywołuje czy pociąga za sobą przemoc. Niebezpieczny zdaje się zwłaszcza ateizm narzucany przez państwo, ale równie niebezpieczna bywa cicha zmiana klimatu duchowego, prowadząca do „dekadencji” człowieka:

Uwielbienie mamony, posiadania i władzy, jawi się jako kontrreligia, w której nie liczy się już człowiek, a jedynie osobista korzyść. Dominacja narkotyków w różnej formie powoduje, że możni robią na nich interesy, a liczni inni zostają przez nich zwiedzeni i zrujnowani zarówno na ciele, jak i na duszy. Przemoc staje się czymś normalnym i zagraża wyniszczeniem naszej młodzieży w niektórych częściach świata. [Kiedy zaś] przemoc staje się czymś normalnym, to zostaje zburzony [również] pokój, a przy bra-

ku pokoju człowiek niszczy [ostatecznie] samego siebie. Brak Boga prowadzi [więc] do upadku człowieka i człowieczeństwa (Benedykt XVI, 2011d, s. 28).

Współczesny człowiek dzierżący w swym ręku władzę, jak zresztą pierwszy człowiek, nie chce zaakceptować zależności od Boga. Toteż papież na spotkaniu z władzami cywilnymi przytoczył myśl św. Ambrożego o pochodzeniu władzy cywilnej od Boga i o uświadomieniu cesarzowi, że on również jest człowiekiem podległym Bogu, oraz wyjaśnił, że żadna ludzka władza nie może uważać się za boską i że żaden człowiek nie jest panem innego człowieka, komentując, że te słowa wyraźnie ukazują główną prawdę o osobie ludzkiej, która stanowi mocną podstawę życia społecznego (Benedykt XVI, 2012c, s. 17).

Papież zwrócił przy tym szczególną uwagę na to, że rozum, kiedy zostaje zmanipulowany przez ideologię, może nie brać w pełni pod uwagę godności osoby ludzkiej lub nawet ulec wypaczeniu. Przykładem tego może być choćby rozposzechniony przez wieki handel niewolnikami, a w XX w. ideologie totalitarne. Aby do tego nie dochodziło, potrzebne jest jak widać „korekcyjne” działanie religii. Bo świat rozumu i świat wiary, świat laickiego rozumu i świat religii potrzebują nieustannego dialogu dla dobra osoby ludzkiej i dla dobra naszej cywilizacji (Benedykt XVI, 2010e, s. 28).

Na forum ONZ Benedykt XVI (2008b, s. 56) przestrzegał, że pozostawienie samym państwom – ich prawom i instytucjom – ostatecznej odpowiedzialności za zaspokajanie oczekiwań osób, wspólnot i całych narodów może prowadzić do tragicznych konsekwencji, tzn. do podważania ładu społecznego, w którym szanowane są godność osoby i jej prawa. Natomiast budowie takiego ładu może z kolei sprzyjać wizja życia mocno osadzonego w wymiarze religijnym, bowiem uznanie transcendentnej wartości każdego człowieka – mężczyzny i kobiety – prowadzi zwykle do nawrócenia serca, a tym samym do opierania się przemocy, terroryzmu czy wojnie i do szerzenia sprawiedliwości i pokoju.

APOLOGIA PRAWA OSOBY LUDZKIEJ DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Jak była o tym mowa, stałym elementem nauczania Benedykta XVI jest pewność, że człowiek nosi w swej naturze otwarcie na transcendencję, na Boga. To zaś otwarcie stanowi „niezbędną gwarancję uznania ludzkiej godności, ponieważ w sercu każdego człowieka kryją się tęsknoty i potrzeby, które tylko Bóg może zrozumieć i zaspokoić. Nie wolno zatem usuwać Boga z pola widzenia człowieka i historii” (Benedykt XVI, 2007a, s. 15). Skoro zaś otwarcie na transcendencję jest

wpisane w ludzką naturę, zrozumiąle wydaje się, że każdy człowiek powinien cieszyć się wolnością religijną. W związku z tym papież apeluje do sumień chrześcijańskich demokratów, by pamiętali, że wolność religijna to podstawowe prawo, które nie może być zmienione, odebrane ani naruszone, ponieważ jest prawem zakorzenionym w godności każdego człowieka, co zresztą znajduje wyraz w licznych dokumentach międzynarodowych, przede wszystkim w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka: „Wolność religijna jest wyrazem naturalnego otwarcia się człowieka na Boga – pełnię Prawdy i najwyższego Dobra; a jej uznawanie jest fundamentalnym świadectwem szacunku dla ludzkiego rozumu i jego zdolności poznawania prawdy” (Benedykt XVI, 2007a, s. 15).

Benedykt XVI w swych wypowiedziach wielokrotnie podkreśla również, że wzorem prawodawstwa winna być Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r., przy której pracował m.in. Jacques Maritain, a która przyjęła za podstawę prawo naturalne i wolność religijną, wzorując się na prawodawstwie amerykańskim (Chaput, 2013, s. 52–53). Zaś „od początków Republiki Ameryka w swym dążeniu do wolności kierowała się przekonaniem, że zasady obowiązujące w życiu politycznym i społecznym są ściśle związane z porządkiem moralnym, opartym na panowaniu Boga Stwórcy. Tym przekonaniem kierowali się również twórcy podstawowych dokumentów tego państwa, głosząc oczywistą prawdę, że wszyscy ludzie zostali stworzeni jako równi i obdarzeni nienaruszalnymi prawami, których fundamentem jest prawo natury i Bóg” (Benedykt XVI, 2008a, s. 39). Wolność religijna, tzn. wolność wyznawania, praktykowania, a nawet zdradzania swojego credo, jest kamieniem milowym ludzkiej godności. Dzisiaj niestety obserwujemy negowanie tych najważniejszych zasad przez reżimy ateistyczne i ideologie laickie.

Po upomnieniu się na forum światowym i europejskim o wolność religijną, zwłaszcza dla spychanych na margines czy wprost prześladowanych chrześcijan, papież upomniał się także o tę samą wolność na Bliskim Wschodzie, gdzie bywa ona szczególnie naruszana. Upomniał się zwłaszcza o: „swobodne wyznawanie i manifestowanie swojej religii oraz jej symboli, bez narażania swojego życia i wolności osobistej”, a to dlatego, że: „wolność religijna zakorzeniona jest w godności osoby. Zapewnia ona wolność moralną i sprzyja wzajemnemu szacunkowi”. Zauważył przy tym, że wolność religijną winni doceniać w sposób szczególny Żydzi, którzy przez wiele lat sami doznawali: „wrogości często śmiertelnej” (EMO 26). Przypomniał też, że również muzułmanie dzielą z chrześcijanami przekonanie, że przymus w sprawach religijnych nie jest dozwolony, a tym bardziej nie jest dozwolona przemoc. Przymus jest bowiem z samej swej natury sprzeczny z wolą Bożą i prowadzi do instrumentalizacji politycznej, religijnej, do dyskryminacji, a nieraz nawet do przemocy, która z kolei sprowadza po prostu śmierć. Jest to sprzeczne

z wolą Boga, który chce życia człowieka, a nie jego śmierci. Dlatego zakazuje zabijania nawet tego, kto zabija (Rdz 4, 15–16; 9, 5–6; Wj 20, 13). Chrześcijanie są zatem niezwykle uwrażliwieni zarówno na wolność religijną wynikającą z godności osoby ludzkiej, jak i na przestrzeganie podstawowych praw człowieka. Kierując się miłością do Boga i ludzi, wielbiąc podwójną naturę Chrystusa, zabiegając o życie wieczne – a więc kierując się motywacją nadprzyrodzoną – zakładali i prowadzili na Bliskim Wschodzie instytucje szkolne i charytatywne, do których przyjmowano wszystkich bez żadnej dyskryminacji (EMO 25). Aby jednak chrześcijanom łatwiej było przetrwać wszelkie panujące w tym rejonie przeciwności, papież zachęcał ich do budowania mocniejszej, osobistej więzi z Chrystusem, gdyż dopiero podobna więź może ich uczynić w pełni gotowymi do współpracy ze współobywatelami, niezależnie od przynależności religijnej tych ostatnich, bo będą oni: „budować przyszłość ich krajów, opartą na godności osoby ludzkiej, która jest źródłem i fundamentem wolności, równości i pokoju w sprawiedliwości” (EMO 63).

APOLOGIA INTEGRALNEJ WIZJI OSOBY LUDZKIEJ

Zarówno dla Soboru Watykańskiego II (KDK 14), jak i dla Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI osoba *to jedność duszy i ciała*, jedność duchowo cielesna (Liszka, 2018, s. 77–97). Człowiek ze swej istoty jest bytem transcendentnym, wykraczającym ponad świat przyrody, a zarazem ukierunkowanym ku Bogu – jest to określenie, które przewija się nieustannie w jego wypowiedziach o osobie ludzkiej (Proniewski, 2018, s. 225–229). A ponadto to byt zdolny do dialogu z Bogiem i człowiekiem, to byt będący w relacji do Boga i do drugiego człowieka. Podmiot w relacji, subsystem w relacji, oznacza tym samym, że osoba ludzka ma zarazem wymiar indywidualny i wymiar komunijny, wspólnotowy. Relacja do Boga (wertykalna) to osobowa relacja religijna, zaś relacja do bliźniego (horyzontalna) to relacja społeczna. Osoba posiada przy tym godność naturalną, wynikającą ze stworzenia na obraz Boży, i godność nadprzyrodzoną dziecka Bożego wysłużoną przez Chrystusa. Niestety we współczesnej cywilizacji – jak zauważa Benedykt XVI – mamy do czynienia zarówno z odrzuceniem Boga Stwórcy, jak i człowieka jako stworzenia. Stąd ma miejsce zmaganie ontologiczne i moralne między prawdziwą antropologią, która ujmuje pełną rzeczywistość człowieka jako osoby, czyli jako obrazu Bożego i dziecka Bożego, a fałszywą antropologią, która traktuje człowieka jako swoisty produkt czy przedmiot. Tymczasem człowiek jest zawsze „kimś”, a nie „czymś” (Gacka, 2010, s. 105–108; Panaro, 2021, s. 111–119). Trudno tu cytować liczne wypowiedzi Benedykta, w których broni on pełnej prawdy o człowieku w wyżej przedstawionym znaczeniu. Równocześnie odrzuca on tzw. redukcjonizm materialistyczny, który

przybiera dzisiaj formy redukcjonizmu biologicznego, według którego ludzkie ciało i jego organy są traktowane wyłącznie jako biologiczny organizm, a istota i wartość osoby ludzkiej sprowadzane są do stanu świadomości, zamiast wyprowadzać ją z pojęcia osoby, która jest przyporządkowana każdemu indywiduum gatunku ludzkiego (Warzeszak, 1996, s. 265–282).

Piszząc o powołaniu człowieka do rozwoju, papież polemizuje z koncepcją, która zakłada, że za pomocą instytucji można ów cel, czyli rozwój, osiągnąć w sposób niemal automatyczny. Jednak samo istnienie instytucji nie wystarcza – właściwie wszyscy muszą przyjąć za to odpowiedzialność w sposób dobrowolny i solidarny. A wreszcie wymaga ów cel: „transcendentnej wizji osoby, jaka potrzebuje Boga; bez Niego odbiera się prawo do rozwoju, albo składa się go jedynie w ręce człowieka, który popadł w przekonanie o samozbawieniu i w efekcie opowiada się za rozwojem odczłowieczonym” (CaVe 11). I tylko dzięki spotkaniu z Bogiem człowiek może odkryć także w swym bliźnim obraz Boży, i okazuje się zdolny do dojrzałej miłości, jaką jest troska o człowieka i posługa dla niego. O ile zatem osoba ludzka ze swej natury dąży do własnego rozwoju, o tyle papież przestrzega, że „rozwój osoby ulega degradacji, jeśli uznaje ona siebie za swego twórcę” (CaVe 68). To niebezpieczeństwo wynika stąd, że człowiek jest darem Boga Stwórcy, a nie wynikiem własnej kreatywności. Podobne niebezpieczeństwo wypaczenia grozi rozwojowi narodów; jeśli będą one uważać, że mogą stworzyć się na nowo, korzystając z „cudów” techniki czy podtrzymując nienaturalny i konsumistyczny wzrost (CaVe 68).

APOLOGIA ISTOTY LUDZKIEJ W OKRESIE PRENATALNYM

Benedykt XVI przemawiając do Akademii *Pro Vita*, zarysował pokrótce osiągnięcia współczesnej genetyki od czasów odkryć prof. Jérôme Lejeune'a i skierował uwagę na dalsze możliwości rozwoju genetyki, skoro już: „dysponujemy sekwencją całego genomu ludzkiego”. Nieustannie odsłaniają się bowiem nowe horyzonty badań nad tajemniczymi i dotychczas niezbadanymi zagadnieniami. Podkreślił przy tym, że należałoby przede wszystkim pamiętać o potrzebie współpracy z innymi naukami, których w tym miejscu papież – co prawda – nie wymienił, ale z samego kontekstu wynikało, że chodzi o filozofię chrześcijańską i teologię, które pomogłyby: „uniknąć niebezpieczeństwa szerzenia się redukcjonizmu genetycznego, który [nieuchronnie] prowadzi do klasyfikowania ludzi wyłącznie według informacji genetycznych i ich interakcji z otoczeniem” (Benedykt XVI, 2009c, s. 31), a więc do zredukowania człowieka do jego cielesności. Benedykt XVI (2009c, s. 31) wyraził to w następnym zdaniu, stwierdzając za całą nauką Kościoła, że: „człowiek będzie zawsze czymś więcej niż tym, co składa się na jego ciało; jest w nim bowiem moc

myśli, stale dążącej do prawdy o sobie i o świecie”. I przytoczył w ślad za tym słynne słowa Blaise’a Pascala, że choć człowiek jest w przyrodzie tylko trzciną, to trzciną myślącą. I wystarczy nieraz kropla wody, żeby go uśmiercić. Gdyby nawet jednak wszechświat człowieka miażdżył, to i tak byłby on szlachetniejszy niż materia, która go zabija, ponieważ zawsze będzie jeszcze wiedział, że umiera, i będzie znał prze wagę, którą ma nad nim świat. Toteż wprost niestosowny wydaje się język przyrodników, kiedy nazywają zrodzenie człowieka: „reprodukcją nowej jednostki gatunku ludzkiego”, przyrównując ów fakt do pojawienia się nowego osobnika w świecie zwierząt, bo: „Każda istota ludzka jest czymś znacznie więcej aniżeli oryginalną kombinacją informacji genetycznych, przekazywanych przez rodziców” (Benedykt XVI, 2009c, s. 31). A każde przyjście człowieka na świat jest w istocie nowym aktem stworzenia. Nie pozwalają o tym zapomnieć głęboko mądre słowa Psalmu: „Ty bowiem utworzyłeś moje nerki, Ty utkałeś mnie w łonie mojej matki (...) nie tajna Ci moja istota, kiedy w ukryciu powstawałem” (139[138], 13.15). Po czym papież skonkludował, że jeśli chce się wnikać w tajemnicę ludzkiego życia, to żadna z nauk nie powinna uzurpować sobie prawa do ostatniego słowa, lecz wspólnie z innymi dyscyplinami, choćby stosującymi inne metody, winna starać się docierać do prawdy.

Gdy chodzi o ochronę życia dzieci poczętych, a jeszcze nienarodzonych, papież przypomniał, że Kościół zawsze broni życia poczętego, gdyż jest wierny poleceniu swego Pana, i niestrudzenie powtarza, że święta wartość życia każdego człowieka wynika z planu Boga Stwórcy wobec każdego człowieka. Jednocześnie przyznawał, że przyczyny leżące u podstaw tak bolesnych decyzji jak decyzja o aborcji są liczne i złożone. Jednak Kościół nie jest obojętny na problemy, z którymi borykają się rodzice poczętego dziecka, dlatego zachęca do podejmowania wszelkich starań, by wspierać kobiety i rodziny, by tworzyć warunki sprzyjające przyjmowaniu życia i ochronie instytucji rodziny opartej na małżeństwie mężczyzny i kobiety. Ponadto dotychczasowe doświadczenia uczą, że zezwalanie na przerywanie ciąży nie tylko nie rozwiązało problemów, z którymi boryka się tak wiele kobiet i rodzin, ale zadało jeszcze jedną ranę naszym społeczeństwom, już i tak przygniecionym głębokimi cierpieniami. Wprowadzenie aborcji nie przyczyniło się też do wzrostu, a wręcz do pomniejszenia szacunku wobec osoby człowieka, wartości, która stoi u podstaw współżycia ludzkiego, niezależnie od wyznawanej wiary (Benedykt XVI, 2008c, s. 41).

W obliczu różnorodnych akcji prowadzonych w krajach afrykańskich i propagujących aborcję Benedykt XVI bronił prawa do życia każdej „niewinnej istoty ludzkiej”, a więc dzieci nienarodzonych, ponieważ – jak podkreślał – poczęta istota ludzka jest „absolutnie równa wszystkim innym”. I dalej, rozwijając tę myśl o równości, uczył, że to „równość stanowi podstawę wszelkich autentycznych relacji społecznych”. Prawdziwe relacje społeczne tworzą się bowiem tylko wtedy,

gdy zaakceptujemy równość wszystkich osób. Wymaga to jednak bezwzględnego odwołania się do prawdy i sprawiedliwości. Bo właśnie ze względu na sprawiedliwość należałoby uznać i bronić każdego dziecka, każdego człowieka jako osoby, nie traktując go jak rzecz, którą można rozporządzać (AfMu 66).

APOLOGIA OSOBY LUDZKIEJ W SPOŁECZEŃSTWIE LAICKIM

Jest to bolesne, że w Europie chrześcijanie, którzy tworzyli cywilizację zachodnią, nie są specjalnie szanowani, są raczej dyskryminowani i wyszydzani, a nawet niekiedy prześladowani. Dlatego Kościół katolicki, który jest żywo przekonany, że wszelkie problemy związane z różnicami światopoglądowymi należałoby rozwiązywać na drodze dialogu, zainicjował forum dialogu laicko-chrześcijańskiego w formie tzw. dziedzińca pogan (Benedykt XVI, 2011a, s. 10), który to dialog ma się właśnie przyczynić do budowania świata, w którym będą panowały wolność, równość, braterstwo, gdzie równe prawa będą mieli zarówno wierzący, jak i niewierzący, do osobistego i wspólnotowego życia, w wierności swoim przekonaniom, a zarazem w poczuciu bycia dla siebie braćmi. Aby jednak mogło się to wszystko dokonać, należałoby – według niego – rozpocząć od poszanowania każdego człowieka, od udzielania mu pomocy i miłowania go ze względu na to, że jest stworzeniem Bożym i w pewnym sensie drogą, która do Niego prowadzi. Należałoby przyjąć również głębszy wymiar tego braterstwa, co z kolei musi oznaczać uznanie, że tylko Bóg w Chrystusie może wyzwolić nas wewnętrznie i pozwolić spotkać się w prawdzie jako braciom. Trzeba zatem wносить wkład w usuwanie barier, które tworzy lęk przed drugim człowiekiem, zwłaszcza przed obcym, lęk rodzący się ze wzajemnej niewiedzy, ze sceptycyzmu czy obojętności. Należałoby pokonywać go przez budowanie przyjaźni, zwłaszcza z ubogimi, samotnymi, bezrobotnymi, chorymi czy czującymi, że są zepchnięci na margines społeczeństwa.

APOLOGIA OSOBY LUDZKIEJ W POLITYCE

Najbardziej newralgicznym punktem życia społecznego bywa zwykle polityka. Bo jeśli w polityce nie szanuje się osoby ludzkiej, rzutuje to również na inne dziedziny życia społecznego. „Polityka – jak ją zdefiniował Benedykt XVI – jest [bowiem] trudną sztuką szukania równowagi pomiędzy ideałami a interesem” (Benedykt XVI, 2010d, s. 46). I właśnie w zachowaniu owych ideałów niezwykle pomocna jest Ewangelia, gdyż stanowi ona gwarancję wolności i zarazem przesłanie o wyzwoleniu. Zaś podstawowe zasady nauki społecznej Kościoła, takie jak „godność osoby ludzkiej, pomocniczość i solidarność, są bardzo aktualne i cenne

w dziele propagowania nowych dróg rozwoju całego człowieka i wszystkich ludzi” (Benedykt XVI, 2010d, s. 46). Stąd – w ślad za swymi poprzednikami na Stolicy Apostolskiej – Benedykt XVI niejednokrotnie zachęcał świeckich katolików do uczestnictwa w życiu politycznym, ponieważ na tym polu mogliby odnaleźć ogromne możliwości pracy dla dobra człowieka i sprawiedliwego podziału dóbr. Jako że wiara, jeśli staje się kryterium osądu i przemiany, pozwala w nowy i głęboki sposób odczytywać rzeczywistość i ją przekształcać, gdyż nadzieja chrześcijańska rozszerza ziemskie horyzonty człowieka i ukazuje mu prawdziwe wyżyny jego istnienia, tj. Boga, a miłość w prawdzie jest najbardziej skuteczną siłą „rewolucyjną”, która może zmieniać świat.

Centrowych demokratów w różnych krajach na całym świecie łączą następujące zasady: poszanowanie centralnego miejsca osoby i praw człowieka, działanie na rzecz pokoju oraz walka o sprawiedliwość dla wszystkich. Jak wskazuje doświadczenie historyczne, zasady te są wzajemnie powiązane: bo kiedy naruszone zostają prawa człowieka, równocześnie podeptana zostaje godność osoby jako takiej, jeśli zaś sprawiedliwość zawodzi, wówczas i pokój jest zagrożony. Ponadto kiedy prawda o człowieku bywa lekceważona, podważane są także fundamenty rodziny, a prawo zostaje narażone na łamanie, co nieuchronnie prowadzi do niesprawiedliwości i przemocy. Ale też – jak sądzi Benedykt XVI (2007a, s. 15): „sprawiedliwość jest naprawdę godna człowieka tylko wtedy, gdy w centrum wizji etycznej i moralnej, na jakiej się opiera, jest osoba i jej niezbywalna godność”. Papież bronił więc w sposób bezkompromisowy – jak widzimy – godności osoby, która jest jedną z fundamentalnych zasad porządku społecznego.

O tym, że osoba ludzka jest i powinna być w centrum działalności politycznej, przypomniał z kolei Benedykt XVI władzom włoskiego regionu Lacjum. Podkreślił mianowicie, że właśnie o moralny i duchowy wzrost osoby winni w pierwszym rzędzie troszczyć się ci, którym zostały powierzone rządy nad wspólnotą obywatelską. Jest bowiem sprawą fundamentalną, aby ci, którym: „obywatele okazali zaufanie, powierzając im odpowiedzialne funkcje zarządzania instytucjami, uważali za sprawę priorytetową nieustanne dążenie do wspólnego dobra, które jest dobrem poszukiwanym nie dla niego samego, ale ze względu na osoby, które należą do wspólnoty społecznej i które tylko w niej mogą rzeczywiście i bardziej skutecznie osiągnąć swoje dobro (CaVe 7)” (Benedykt XVI, 2010b, s. 11). Znamienne, że papież podkreślił tu, iż dbanie o dobro wspólne jest zarazem dbaniem o pojedyncze osoby ludzkie. Zaznaczmy dodatkowo, że wspomniane wyżej jego przemówienie miało miejsce w czasie ostrego kryzysu gospodarczego. Benedykt XVI nawiązał wówczas do encykliki, w której mocno podkreślał, że jeśli rozwój ludzki ma być autentyczny, musi obejmować całego człowieka i powinien być urzeczywistniany w miłości i prawdzie.

Analogicznie, przemawiając do tychże władz dwa lata później, papież rozpoczął od sprawy podstawowej dla relacji międzyludzkich i społecznych, mianowicie od podkreślenia, że istota ludzka jest w istocie osobą i w konsekwencji – filarem humanizmu, mówiąc: „Ważne jest, aby rozwijał się odnowiony humanizm, w którym tożsamość istoty ludzkiej będzie pojmowana w kategorii osoby” (Benedykt XVI, 2012a, s. 12). Nawiązując do współczesnego kryzysu społecznego, stwierdził zarazem, że jego głównym korzeniem jest: „indywidualizm, który przysłania relacyjny wymiar człowieka i prowadzi go do zamknięcia się w swoim własnym świecie, do dbałości o zaspokojenie przede wszystkim własnych potrzeb i pragnień, a w niewielkim [tylko] stopniu do troszczenia się o innych”. Skutkiem tego okazują się – według papieża – spekulacje na rynku mieszkań, coraz trudniejsze warunki wchodzenia młodych w świat pracy, samotność młodych i starszych, spychanie wielu na margines społeczny oraz w ubóstwo. Wszystko to jest sprzeczne z nauką wiary, często przypominaną przez Benedykta XVI, a będącą do pewnego stopnia filarem jego antropologii, w której człowiek zostaje ukazany jako istota powołana do życia w relacji. Znaczy to, że ludzkie „ja” może odnaleźć się jedynie w konfrontacji z „ty”, które je akceptuje i kocha. A owym „Ty” jest przede wszystkim Bóg, który jako jedyny może zaakceptować człowieka w sposób bezwarunkowy i obdarzyć go nieskończoną miłością, a dopiero potem są to także inni ludzie, poczynając od najbliższych. Z tego widać, że odkrycie tej relacyjności nie jest jedynie spekulatywnym zabiegiem, lecz stanowi wręcz konstytutywny element własnego życia, a równocześnie jest też pierwszym krokiem do utworzenia bardziej ludzkiego społeczeństwa, w którym, na podobieństwo ludzkiego organizmu, każdy jest ważny dla całości.

W podobnym duchu przemawiał papież na spotkaniu z rajcami rzymskimi, zachęcając ich, by działali na rzecz zrównoważonego rozwoju, opartego na poszanowaniu godności każdej istoty ludzkiej i jej religijnej wiary (Benedykt XVI, 2009d, s. 9). Benedykt XVI docenił jednocześnie aspiracje wyrażone przez burmistrza, żeby Rzym nadal pozostawał drogowskazem życia i wolności, cywilizacji opartej na ładzie moralnym i zrównoważonym rozwoju. Papież zapewnił z kolei, że Kościół będzie zawsze wspierał wszelkie inicjatywy kulturalne i społeczne, których celem jest krzewienie prawdziwego dobra każdej osoby, a zarazem całego miasta. Zapewnił poza tym, że wspólnota katolicka nigdy nie przestanie wносить swego wkładu w poszanowanie praworządności i poszukiwanie coraz właściwszych sposobów ochrony fundamentalnych praw osoby ludzkiej.

Natomiast dyplomatom papież przypomniał, że wielkim zadaniem polityków jest zapewnienie każdemu człowiekowi godziwych warunków życia w jego miejscu zamieszkania. Aby temu sprostać, politycy winni więc dążyć do jak największej sprawiedliwości, tak by: „prawa i godność każdej istoty ludzkiej zawsze

były szanowane i by wszyscy mieszkańcy danego kraju mogli korzystać z narodowego bogactwa” (Benedykt XVI, 2008d, s. 11).

Współzałożycielom Unii Europejskiej, Francuzom, Benedykt XVI przedstawił z kolei podstawowy – jego zdaniem – warunek, by każdy Europejczyk mógł docenić struktury Unii i stać się jej aktywnym współtworzącym. A ów warunek będzie spełniony, kiedy każdy przekona się osobiście, że w Unii są respektowane, promowane i szanowane niezbywalne prawa osoby ludzkiej, od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci, tj. prawo do swobodnego kształcenia, do życia w rodzinie, prawo do pracy i oczywiście prawo do wyznawania religii (Benedykt XVI, 2008f, s. 11).

APOLOGIA OSOBY LUDZKIEJ W ŻYCIU GOSPODARCZYM

Papież niejednokrotnie przeciwstawiał się traktowaniu życia gospodarczego jako jedynie łańcucha produkcji i konsumpcji, powiązanego z wąsko pojmowanymi ludzkimi potrzebami. W jego przekonaniu bowiem w życie gospodarcze powinna zostać na stałe wpisana ludzka odpowiedzialność za promowanie godności osoby ludzkiej, dążenie do wspólnego dobra oraz integralny rozwój polityczny, kulturowy i duchowy jednostek, rodzin i społeczeństw (Benedykt XVI, 2010c, s. 40). Dlatego papież apelował wielokrotnie, by w gospodarce stosować jedną z najbardziej niezbędnych zasad, którą jest podejście etyczne. Świadomość etyczna oznacza bowiem potrzebę umacniania poczucia wspólnego dobra, opartego na poszanowaniu godności osoby ludzkiej, której mają służyć systemy produkcji i handlu, instytucje polityczne i społeczne.

Toteż współcześnie troska o wspólne dobro ma charakter już nie tylko lokalny, ale globalny, a więc obejmuje także odpowiedzialność za wspólne dobro przyszłych pokoleń. Zasadniczym kryterium oceny systemów społecznych winna więc stać się solidarność międzypokoleniowa. Papież dostrzegał też konieczność wzmacniania procedur zarządzania gospodarką globalną, oczywiście przy poszanowaniu zasady pomocniczości.

Po konferencji w Dausze, poświęconej finansowaniu rozwoju, wyraził radość, że ustalono kryteria pomocne w ukierunkowywaniu uzdrawiania zarządzania systemem ekonomicznym i udzielania pomocy najsłabszym. Jednak ów cel udałooby się – w jego przekonaniu – osiągnąć jedynie wtedy, gdyby została wprowadzona w życie etyka oparta na wrodzonej godności osoby ludzkiej. Papież zdawał sobie oczywiście sprawę z tego, jak bardzo byłoby to trudne, uważał jednak, że nie jest to życzenie całkiem utopijne (Benedykt XVI, 2009a, s. 5).

Napominał też, że: „w centrum wszelkich programów ekonomicznych, zwłaszcza gdy bierze się pod uwagę rozległą i złożoną sieć relacji charakteryzują-

cych epokę postmodernistyczną, musi być zawsze człowiek, którego Bóg stworzył na swoje podobieństwo, chcąc, by strzegł ogromnych zasobów stworzenia i nimi zarządzał”. I dalej zapewniał: „Jedynie dzięki wspólnej kulturze odpowiedzialnego i aktywnego uczestnictwa każdy człowiek może poczuć się nie użytkownikiem czy biernym świadkiem, lecz czynnym współpracownikiem w procesie światowego rozwoju” (Benedykt XVI, 2008e, s. 15).

Okazję do obrony osoby ludzkiej dało Benedyktowi XVI (2012e, s. 40) również spotkanie z kapelanami lotnictwa cywilnego, którzy mają możliwość kontaktowania się z wieloma osobami będącymi w podróży, ale też i w pracy. Podkreślił wówczas, że osoba ludzka musi znajdować się w centralnym miejscu w dobie stale rozwijającej się technologii, w której największą wagę przywiązuje się do efektywności i produktywności, kosztem miłości bliźniego i solidarności. Tymczasem to właśnie miłość bliźniego i solidarność winny przede wszystkim charakteryzować relacje międzyludzkie.

Papież podjął też sprawę „pracujących cudzoziemców” w krajach, do których przybyli. Domagał się dla nich uznania – mimo trudności z ich integracją – ze względu na to, że: „wnoszą znaczący wkład w rozwój gospodarczy goszczącego ich kraju poprzez swoją pracę, a także w rozwój kraju pochodzenia dzięki przekazywaniu [tam] środków finansowych”. Przestrzegał zarazem, aby nie traktować ich jako swego rodzaju towaru albo zwykłej siły roboczej, przytaczając motyw podstawowy: „każdy [bowiem] emigrant jest osobą ludzką, która – jako taka – ma niezbywalne i podstawowe prawa, które powinni szanować wszyscy w każdej sytuacji” (CaVe 62).

APOLOGIA PRAWA OSOBY LUDZKIEJ DO WYŻYWIENIA

Ostatni papież zaczęli kierować przesłania – z okazji Światowego Dnia Wyżywienia – do Światowej Organizacji FAO, mającej swą siedzibę w Rzymie. Również Benedykt XVI każdego roku ogłaszał podobne orędzie, podejmując aktualne problemy głodu i niedożywienia milionów ludzi. Pisał tam o przyczynach tego stanu rzeczy oraz o możliwych sposobach radzenia sobie z zaistniałą sytuacją, ale przede wszystkim o motywach, dla których należałoby podejmować wysiłki w kierunku rozwiązywania tych problemów. A dostrzegał i wymieniał przynajmniej dwójakiego rodzaju przyczyny, tj. przyczyny społeczno-polityczne oraz antropologiczne.

Już w swym pierwszym orędziu Benedykt XVI (2005) podkreślił, że głód jest najczęściej powodowany przez samego człowieka, głównie przez ludzki egoizm, który wyraża się w braku organizacji cywilnych, a także w sztywności struktur ekonomicznych, nastawionych jedynie na zysk, jak również w praktykach kierowanych przeciwko życiu ludzkiemu czy w systemach ideologicznych, które redu-

kują osobę do roli narzędzia, pozbawiając ją w ten sposób podstawowej godności. Podobnie w następnym swym przesłaniu Benedykt XVI (2006c, s. 7) pisał o zaniebdaniach naruszających ludzką godność: „Potrzebom rolnictwa nie poświęca się należytej uwagi, co nie tylko zakłóca naturalny porządek stworzenia, ale oznacza także brak poszanowania ludzkiej godności”.

Wskazywał jednocześnie przyczyny, których wspólnym źródłem bywa – w jego ocenie – fałszywe rozumienie wartości, na których opierają się stosunki międzynarodowe, następnie rozpowszechnione we współczesnej kulturze postawy, które uprzywilejowują pęd za dobrami materialnymi, a zapominają o prawdziwej naturze osoby ludzkiej i jej najgłębszych aspiracjach, postawy, które wprost: „uniemożliwiają autentyczne poszanowanie godności osoby ludzkiej” (Benedykt XVI, 2008g). Stąd – w przekonaniu papieża – wywodzi się właśnie niezdolność wielu osób do zatroszczenia się o potrzeby ubogich, do ich zrozumienia i uznania niezbywalnej godności tych osób. W tej sytuacji, dla prowadzenia skutecznej kampanii przeciwko pladze głodu, nie wystarczają jedynie badania naukowe, które zalecają walkę o powstrzymanie zmian klimatycznych lub zwiększenie produkcji żywności. W przekonaniu papieża konieczne jest przede wszystkim ponowne odkrycie znaczenia osoby ludzkiej zarówno w jej wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym, poczawszy od życia rodzinnego, źródła miłości i uczuć, z którego wypływa poczucie solidarności i potrzeba dzielenia się dobrami z innymi, a kończąc na kształtowaniu relacji między narodami opartymi na stałej i autentycznej gotowości do wzajemnej wymiany wiedzy, wartości, szacunku, szybkiego udzielania pomocy, co przyczynia się do tego, że każdy kraj będzie w stanie zaspokajać potrzeby osób potrzebujących (Benedykt XVI, 2005).

W tym samym duchu papież napisał orędzie również w roku następnym. Podkreślał w nim, że problemu niedożywienia i głodu nie sposób rozwiązać bez pewnych przewartościowań, tj. bez rezygnacji z pewnych przywilejów, zysków i wygod na rzecz w pierwszej kolejności osoby, jeśli nie postawi się w centrum osoby ludzkiej, która jest najważniejsza i która w swoim wymiarze duchowym i materialnym stanowi źródło i cel każdego działania. A bez tego – jak wskazuje doświadczenie – nawet zaawansowane rozwiązania techniczne nie będą skuteczne w walce z głodem (Benedykt XVI, 2009f).

Dlatego Benedykt XVI dostrzegał możliwość przezwyciężenia ubóstwa jedynie poprzez autentyczny rozwój ludzki: „oparty na idei osoby jako jedności ciała, duszy i ducha”. Ale równocześnie zauważał, że: „niezbywalne prawa i godność każdej osoby ludzkiej są [niestety] ignorowane” (Benedykt XVI, 2010f), kiedy odwraca się uwagę od potrzeb ludności, gdy nie docenia się pracy na roli, kiedy dopuszcza się do nierówności ekonomicznej, a dobra ziemi nie są odpowiednio chronione.

W ten sposób nasila się także tendencja do ograniczania wizji rozwoju jedynie do zaspokojenia materialnych potrzeb osoby, na przykład poprzez udostępnianie najnowszej technologii w postaci narzędzi codziennego użytku. Jednak – jak podkreśla – autentyczny rozwój nie polega na tym, że dana osoba posiada sprzęt najnowszej generacji, lecz musi również obejmować jakieś wyższe wartości, jak np. braterstwo, solidarność czy poczucie dobra wspólnego.

Papież oczywiście przyznawał, że dokonał się pewien postęp i jest nadzieja, że ekonomia będzie odnosiła się z coraz większym szacunkiem do godności osoby ludzkiej. Mimo to jednak nadal dostrzegał w dzisiejszym świecie ewidentne znaki głębokiego podziału pomiędzy tymi, którym brakuje codziennego pożywienia, a tymi, którzy mają jego ogromne zasoby. Stąd często ludzie czują się co prawda sąsiadami, ale nigdy braćmi (CaVe 19). Toteż widział konieczność odkrywania wartości ukrytych w sercu każdej osoby, wartości które zawsze inspirowały człowieka do działania, takich jak współczucie czy człowieczeństwo wobec innych, wartości, którym towarzyszy poczucie obowiązku, solidarności i sprawiedliwości. Bowiem właśnie te wartości muszą – wedle papieża – stać się podstawą każdej działalności, także instytucji międzynarodowych (Benedykt XVI, 2011c).

W roku światowego kryzysu ekonomicznego – tj. w roku 2012 – papież podkreślił, że ów kryzys uderza w podstawowe potrzeby ludzkie, także w podstawowe prawo każdej osoby do wyżywienia, do zdrowej i wystarczającej żywności, zwłaszcza w prawo osób żyjących w ubóstwie i niedorozwoju ekonomicznym. W tym kontekście papież pozytywnie ocenił zrzeszanie się rolników, które poprzez wspólne interwencje może stać się skutecznym narzędziem dla realizacji integralnego rozwoju, którego osoba ludzka jest fundamentem i celem. W dobie globalizacji tego rodzaju zrzeszenia winny być ukierunkowane na służbę osobie, na promowanie bezinteresowności, dzielenia się, solidarności i braterstwa (CaVe 39; Benedykt XVI, 2012f).

Przedstawione wyżej orędzia kierowane do FAO ukazują, że Benedykt XVI usiłował zmobilizować cały świat do zdecydowanego przeciwdziałania pladze głodu i tym samym zagwarantować wszystkim mieszkańcom ziemi wyżywienie na miarę istniejących potrzeb. Chodziło mu bowiem o to, aby każda osoba ludzka stworzona na obraz Boży mogła wzrastać odpowiednio do swego wymiaru ludzkiego (Benedykt XVI, 2007b). Widzimy zatem, że papież w swych orędziach w gruncie rzeczy nieustannie apelował o szacunek dla godności osoby ludzkiej; stawiał ją w centrum działań wszelkich organizacji, a nawet traktował ją jako swego rodzaju azymut dla walki z głodem i dla wyżywienia ludzkości.

ĘKOLOGIA CZŁOWIEKA - APOLOGIĄ LUDZKIEJ OSOBY

Do problematyki związanej z ekologią Benedykt XVI (2011b, s. 41) nie mógł nie odnieść się także w przemówieniu wygłoszonym w Bundestagu, gdyż jest ona priorytetowym tematem w środowisku niemieckim. Stwierdził oczywiście, że jej doniosłość nie podlega dyskusji. Okazję tę wykorzystał także do tego, by upomnieć się o sprawę, o której zarówno w przeszłości, jak i w teraźniejszości często się zapomina, bo: „istnieje także ekologia człowieka”. Domaga się ona od człowieka szacunku dla swej natury i zabrania mu manipulować nią według własnego uznania. Fakt, że człowiek jest wolny, nie oznacza, że sam siebie tworzy. Człowiek nie stwarza sam siebie. Jest istotą duchową i wolną, ale jest także naturą cielesną, a jego wola jest słuszna, kiedy szanuje naturę, słucha jej i akceptuje siebie takim, jakim jest, a więc przede wszystkim to, że sam siebie nie stworzył. Zaakceptowanie tego oznacza urzeczywistnienie prawdziwej ludzkiej wolności. Nieakceptowanie zaś tego oznacza zgodę na pozytywistyczną koncepcję natury i rozumu, która tworzy kulturę, niestety niewystarczającą człowiekowi, ponieważ nie obejmuje pełni jego bytu transcendentnego. Kiedy jednak rozum pozytywistyczny uważa się za jedyną kulturę wystarczającą, traktując inne kultury jako subkultury, wówczas umniejsza człowieka i zagraża człowieczeństwu.

Sprawy obrony wiary w Boga dla dobra człowieka i przyrody nie omieszkali też papież podjąć w jednym z przemówień do korpusu dyplomatycznego. Przestrzegali wówczas: „Negowanie Boga wypacza wolność osoby ludzkiej, a także niszczy dzieło stworzenia. Wynika stąd, że ochrona stworzenia nie jest głównie wymogiem estetycznym, lecz – w znacznie większym stopniu – wymogiem moralnym, bowiem przyroda wyraża zamysł miłości i prawdy, który nas poprzedza i który pochodzi od Boga” (Benedykt XVI, 2010a, 44). Stworzenia można bowiem wystawiać na różne niebezpieczeństwa. Jednym ze źródeł takich niebezpieczeństw są prawa bądź projekty, które w imię walki z dyskryminacją kwestionują biologiczną podstawę różnicy płci i uważają, że ludzie sami mogą decydować o swej płciowości. Co prawda św. Kolumban (1957) pisze: „Jeśli odbierasz wolność, odbierasz godność”. Jednak „wolność nie może być absolutna, bo człowiek nie jest Bogiem, ale obrazem Boga, Jego stworzeniem. Celu, do którego ma dążyć człowiek, nie może [więc] wskazywać samowola czy pragnienie, lecz raczej musi on być zgodny z porządkiem ustalonym przez Stwórcę” (Benedykt XVI, 2010a, s. 44).

Benedykt XVI zarysował też proces powolnej utraty powszechnego poczucia potrzeby troski o ekologię człowieka, a wraz z nią potrzeby ekologii środowiska. Jeśli bowiem całościowa postawa moralna społeczeństwa nie szanuje prawa do życia i do naturalnej śmierci, jeśli wprowadza się sztuczne poczęcie, ciężę i narodziny człowieka, jeśli poświęca się ludzkie embriony na badania itp., to znaczy,

że zarówno wychowanie, jak i ustawodawstwo nie pomagają młodym pokoleniom szanować samych siebie, to zaś oznacza również, że nie będą szanować środowiska naturalnego. Papież przypomniał więc, że księga natury jest jedna i niepodzielna zarówno w tym, co dotyczy środowiska, jak i integralnego rozwoju ludzkiego, bowiem obowiązki wobec środowiska łączą się ściśle z obowiązkami, które mamy względem osoby jako takiej i w jej relacji z innymi (CaVe 51). Rzeczywisty prymat osoby ludzkiej nad bytami ziemskimi nakłada na nią odpowiedzialność za siebie samą i za stworzenie (Benedykt XVI, 2012g, s. 35).

APOLOGIA OSOBY LUDZKIEJ W ŚWIECIE MEDIÓW

W swoich orędziach Benedykt XVI wskazywał na wielkie dobro, jakie przynoszą media, ale też uwrażliwiał na zło, które mogą one rozsiewać w umysłach ludzkich. Z tego względu apelował o krzewienie kultury poszanowania każdej osoby ludzkiej. Już w pierwszym swym *Orędziu na Dzień Mediów* wyraził nadzieję, że media będą się rozwijać jako sieć komunikacji, która buduje wspólnotę i współpracę między ludźmi i w ten sposób będą pomagać osobom dorosłym i dzieciom uświadamiać sobie godność osoby ludzkiej (Benedykt XVI, 2006a, s. 5).

Wiadomo, jak wielką rolę odgrywają nowe technologie w świecie współczesnych środków przekazu i jak wielkie stanowią zagrożenie dla pojedynczego człowieka oraz całej społeczności ludzkiej. Nic zatem dziwnego, że także Benedykt XVI podnosił te kwestie. Mówiąc o znaczeniu nowych technologii papież zwrócił się w tym duchu zwłaszcza do wszystkich odpowiedzialnych za procesy komunikacji z apelem o krzewienie kultury poszanowania godności i wartości osoby ludzkiej oraz dialogu opartego na szczerym poszukiwaniu prawdy i przyjaźni międzyludzkiej, które są wielce pomocne w rozwijaniu talentów każdego człowieka i służą wspólnocie ludzkiej. Kościół, promując te wartości realizuje to, co można by określić jako „diakonię kultury” na współczesnym kontynencie cyfrowym, dlatego przemierza jego drogi, aby głosić Ewangelię, jedyne Słowo, które może zbawić człowieka (Benedykt XVI, 2009g, s. 25).

Podobnie w *Orędziu* z 2009 r. Benedykt XVI (2009b, s. 6) napominał, by „ci wszyscy, którzy zajmują się produkcją i rozpowszechnianiem tego, co przekazują nowe media, nie mogli nie poczuwać się do obowiązku szanowania godności i wartości osoby”. I dalej wyjaśniał, że jeśli: „nowe technologie mają służyć dobru jednostki i społeczeństwa, ich użytkownicy powinni unikać używania słów i obrazów deprecjonujących człowieka, a zatem odrzucać wszystko to, co podsyca nienawiść i nietolerancję, zubaża piękno i intymność ludzkiej seksualności oraz wykorzystuje słabych i bezbronnych” (Benedykt XVI, 2009b, s. 6). Ale też obok tej przestrogi pa-

pień dostrzegł w słownictwie serwisów społecznościowych pojawienie się pewnego pozytywnego zjawiska, tj. pojęcia przyjaźni. I podkreślił, że pojęcie to jest jedną z najszlachetniejszych zdobyczy ludzkiej kultury. Bowiem w przyjaźni i przez przyjaźń wzrastamy i rozwijamy się jako istoty ludzkie. Nic więc dziwnego, że prawdziwa przyjaźń od zawsze była uważana za największe bogactwo, jakie może człowiek posiadać. Zaś pragnienie przyjaźni i zarazem komunikowania się z innymi nie może być jedynie spowodowane przez nowinki technologiczne, ale jest zawsze głęboko zakorzenione w naszej ludzkiej naturze przez to, że jesteśmy stworzeni na obraz Boga Trójcy Osób – Boga komunikacji i komunii. Jest ono odzwierciedleniem naszego udziału w udzielającej się i jednoczącej miłości Boga, który pragnie zgromadzić wszystkich ludzi w jednej rodzinie. Jest wyrazem podstawowej i stałej skłonności człowieka do przekraczania samego siebie, by nawiązywać więzi z innymi ludźmi, by zaspokoić swe najgłębsze potrzeby i osiągnąć pełnię człowieczeństwa.

APOLOGIA OSOBY LUDZKIEJ W RODZINIE

Przemawiając do rodzin obecnych na światowym spotkaniu w Mediolanie, Benedykt XVI zwrócił uwagę, że nie tylko Kościół jest powołany do tego, by być obrazem Boga w trzech Osobach, ale także rodzina, oparta na małżeństwie mężczyzny i kobiety. Świadczą o tym słowa Objawienia: Na początku „stworzył (...) Bóg człowieka na swój obraz ...” (Rdz 1, 27–28). Wynika z tego, że: „Bóg stworzył istotę ludzką jako mężczyznę i kobietę o równej godności, ale także z właściwymi im i dopełniającymi się cechami, aby oboje byli dla siebie darem, wzajemnie się doceniali i tworzyli wspólnotę życia i miłości. Miłość jest tym, co czyni z osoby ludzkiej autentyczny obraz Trójcy, obraz Boga” (Benedykt XVI, 2012d, s. 22).

Odwołując się do nauczania św. Fulgencjusza z Ruspe (Epistula 1, 11) o tym, że małżeństwo jest „darem Pana”, papież wyrażał pragnienie, by świadectwo chrześcijan w Afryce „o nienaruszalnej godności każdej osoby ludzkiej było skutecznym antidotum w walce z tradycyjnymi praktykami sprzecznymi z Ewangelią, ciemniącymi szczególnie kobiety” (AfMu 52). Wyrażał natomiast uznanie za to, że Afrykańczycy otaczają „osoby starsze szczególną czcią” (AfMU 47). Nie wypędzają ich z rodzin, ani nie usuwają na margines, jak to jest przyjęte w innych kulturach.

APOLOGIA OSOBY CZŁOWIEKA CHOREGO

Papież niejednokrotnie wstawiał się za ludźmi chorymi, zarówno młodymi, jak i starszymi. W *Orędziu na Dzień Chorego* pisał: „Należy bowiem z całą mocą potwierdzić absolutną i najwyższą godność każdego ludzkiego życia” (Benedykt

XVI, 2009e, s. 8). Przypominał, że w tym zakresie nauczanie Kościoła jest, pomimo upływu czasu, niezmiennie. A głosi wręcz, że życie ludzkie jest piękne i powinno być przeżywane w pełni, także wtedy, gdy jest kruche i spowite tajemnicą cierpienia. W tych trudnych chwilach sił dodaje kierowanie spojrzenia na Jezusa ukrzyżowanego, który umierając na krzyżu, zechciał podzielać cierpienie całej ludzkości. W Jego cierpieniu dostrzegamy najdoskonalsze współuczestniczenie w cierpieniu zwłaszcza dzieci i rodziców. Natomiast codzienne poświęcenie opiekunów i nieustające ich zaangażowanie w służbę chorym dzieciom stanowią wymowne świadectwo umiłowania ludzkiego życia tych, którzy są słabi i całkowicie zależni od innych.

APOLOGIA OSOBY LUDZKIEJ W KULTURZE AFRYKAŃSKIEJ

W ogłoszonej adhortacji posynodalnej *Africae Munus* Benedykt XVI ujmuje się wielokrotnie za osobą ludzką i opisuje motywy, dla których Kościół otacza troską narody afrykańskie. Ukazuje, że inspiracją jest wiara w Boga Stwórcę i Chrystusa Odkupiciela całej ludzkości oraz wynikająca z tego troska o każdą osobę ludzką. Uczy, że Kościół został ustanowiony przez Chrystusa, który pojednał wszystkich ludzi z Bogiem i powołał go, aby przekazywał całej ludzkości dokonane przez siebie zbawienie. Oznacza to, że Kościół został powołany przez Zbawiciela całej ludzkości, by: „głosił Dobrą Nowinę o Bożym synostwie każdej osoby ludzkiej, prowadził wszystkich do komunii z Bogiem i do życia w braterstwie i solidarności braterskiej” (AfMu 8). Papież odrzuca tu także umiejscawianie działalności Kościoła w porządku politycznym i wyjaśnia, że jego zadaniem jest „religijne wychowanie świata przez głoszenie Chrystusa”. Kościół chce być jedynie „znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej” (AfMu 23). Benedykt XVI wzywa następnie do uznania osoby ludzkiej umiłowanej przez Boga za „fundament komunii, która szanuje i łączy w sobie specyficzny wkład różnych kultur”, a także jest w stanie zachować ich różnice. Zachęca też do otwierania przed uniwersalną miłością Bożą granic pomiędzy plemionami, grupami etnicznymi i religiami (AfMu 39). Apeluje o walkę z analfabetyzmem, będącym powodem marginalizowania osoby ludzkiej, który poprzez uniemożliwienie dostępu do wiedzy jest jednym z największych hamulców rozwoju, plagą równą pandemii, prowadzi bowiem wprost do śmierci społecznej (AfMu 76). Papież upomina się tu także o więźniów, którzy pomimo popełnionych przestępstw są jednak ludzkimi osobami i dlatego zasługują na traktowanie z szacunkiem i godnością oraz potrzebują również swoistej troski duchowej. Stąd papież apeluje o zorganizowanie duszpasterstwa więziennego, wymaga tego bowiem dobro materialne i duchowe więźniów (AfMu 83).

Dla chrześcijan wszystkie te cele mają inspirację nadprzyrodzoną. Toteż papież zachęca, by chrześcijanie związali się głęboko z Chrystusem przez wiarę i miłość, modlitwę, sakramenty święte, dążenie do świętości, światło Słowa Bożego i od Niego, z Jego perspektywy uczyli się patrzeć na drugiego człowieka, to znaczy uznając w osobach, do których się przybliżają, po prostu braci i siostry, za których On dał swoje życie, miłując ich „aż do końca” (SaCa 88). Dzięki takiej inspiracji zarówno osoba ludzka, jak i dobro wspólne mogą rzeczywiście pozostawać w centrum wielopłaszczyznowej działalności ludzkiej (AfMu 129). W ramach wskazań duszpasterskich papież zachęca również do korzystania z sakramentu pokuty, jako że ten sakrament odnawia więzi pomiędzy osobą ludzką a Bogiem i zarazem przywraca niejednokrotnie nadzarpnięte więzi społeczne, wychowuje serca i umysły do życia w duchu jedności, współczucia, braterskiej miłości, miłosierdzia i pokory (AfMu 155).

APOLOGIA CZŁOWIEKA PRZEZ DUSZPASTERSTWO

Podczas gdy w dzisiejszym świecie istnieją kultury o podłożu religijnym, które chciałyby człowieka całkowicie odizolować od innych i skierować ku poszukiwaniu raczej własnego dobrobytu, niż dobra całej wspólnoty, chrześcijaństwo wprowadza w przestrzeń mikro- i makrowspólnoty ludzkiej zasadę dobra wspólnego, którym jest rozwój całego człowieka. To całościowe dobro każdej osoby ludzkiej obejmuje nie tylko dobra naturalne, ale także wymiar transcendentny, tzn. realizację celu ostatecznego, którym jest spotkanie osobowe z Bogiem w Trójcy Jedynym. „Nie można zatem spłycać sensu dobra wspólnego poprzez pozbawianie go wymiaru transcendentnego, który z jednej strony przekracza wymiar historyczny, a z drugiej go dopełnia – stwierdził papież” (Kluz, 2017, s. 206).

W encyklice *Caritas in veritate* Benedykt XVI podaje zwięzłe uzasadnienie aktywności charytatywnej Kościoła, pisząc, że świadczenie o Chrystusowej miłości poprzez dzieła sprawiedliwości, na rzecz pokoju i sprawiedliwości, należy do natury ewangelizacji, ponieważ: „Jezus Chrystus, który nas miłuje, ma w sercu całego człowieka” (CaVe 15). Jego zbawienie jest zatem pełne i obejmuje wszystkie wymiary człowieczeństwa, tj. zarówno wymiar fizyczny, duchowy, społeczny i kulturowy, jak ziemski oraz niebieski. Właśnie z tej świadomości zrodziło się wiele dzieł i instytucji kościelnych, które wspierały ludzi i narody, a które nieustannie przyczyniają się do harmonijnego i integralnego rozwoju istoty ludzkiej. Toteż właśnie w tym świetle – a nie w świetle jakichś ambicji politycznych ludzi Kościoła – należałoby rozumieć zaangażowanie Kościoła w rozwój społeczeństwa bardziej sprawiedliwe, w którym są uznawane i szanowane wszystkie prawa poszczególnych osób i narodów (CaVe 6; Benedykt XVI, 2009, s. 26).

Mówiąc zaś o duszpasterstwie młodzieży, Benedykt XVI zachęcał duszpasterzy rzymskich, by rozwijali autentyczne „duszpasterstwo intelektu”, a w jeszcze szerszym ujęciu po prostu duszpasterstwo osoby. Miałoby ono polegać na tym, że w sposób niezwykle poważny będzie podchodziło do pytań stawianych przez młodych – pytań, które dotyczą zarówno spraw egzystencjalnych, jak i tych rodzących się w zetknięciu z codziennymi dziś formami popularności, aby w ten sposób pomóc młodym odnaleźć właściwe i adekwatne odpowiedzi chrześcijańskie na stawiane pytania, a wreszcie, co najistotniejsze, by młodzi uznali za własną odpowiedź, którą stanowi sam Chrystus Pan (Benedykt XVI, 2006, s. 15)..

ZAKOŃCZENIE

Joseph Ratzinger był znany ze swego zamiłowania do polemik. Często przedstawiał prawdy wiary, właśnie polemizując z poglądami niektórych teologów czy z groźnymi dla myśli ludzkiej i dla moralności ideologiami. I choć zajmował się zagadnieniami z wszystkich obszarów teologii, to jednak wydaje się, że głęboko w duszy czuł się przede wszystkim znawcą teologii fundamentalnej, która była i jest niekiedy nazywana apologetyką. Jego apologia dotyczyła zaś prymatu Boga we wszystkich obszarach życia ludzkiego, a w związku z tym była także apologią człowieka jako osoby ludzkiej, stworzonej na obraz Boży. Natomiast dla Benedykta XVI, tzn. już papieża, apologia oznaczała nie tylko polemikę filozoficzno-teologiczną, lecz w pierwszym rzędzie obronę nauki i wiary Kościoła, do czego poczuwał się szczególnie zobowiązany na mocy swego pasterskiego urzędu – widzialnej głowy Kościoła powszechnego. Wskazywał więc w tamtym czasie, że cywilizacja nieuwzględniająca istnienia Boga kolportuje zawężoną wizję osoby i jej przeznaczenia, pozbawia też konkretne osoby siły moralnej i duchowej. W konsekwencji mentalność pozbawiona odniesienia do tego, co transcendentne, okazuje się zarazem niezdolna do zrozumienia i ustrzeżenia tego, co ludzkie.

W jaki zatem sposób Benedykt XVI usiłował bronić osoby ludzkiej? Otóż przede wszystkim każdą osobę ludzką uznawał za swoiste centrum życia społecznego. Uważał bowiem, że w swym wymiarze zarówno duchowym, jak i moralnym osoba jest zarazem źródłem i celem wszelkiej działalności ludzkiej: czy to politycznej, czy społecznej, gospodarczej, medialnej, charytatywnej bądź też oświatowej. Dlatego apelował o krzewienie kultury poszanowania każdej osoby ludzkiej, tj. traktowania człowieka bogatego na równi z człowiekiem najsłabszym: nienarodzonym, ubogim, niedożywionym i głodującym, prześladowanym, pozbawionym wolności religijnej, wyzyskiwanym ekonomicznie, niemającym dostępu do wiedzy, słowem – z każdym poniżanym przez nieetyczne i szkodliwe praktyki. Ponadto Benedykt XVI

był przekonany, że obrona osoby ludzkiej jest jednocześnie obroną dobra wspólnego – i na odwrót.

Przed czym jednak papież musiał bronić osoby we współczesnym świecie? Otóż przede wszystkim przed redukcjonizmem genetycznym czy biologicznym, sprowadzającym człowieka do wymiaru jedynie cielesnego, także przed relatywizmem, złe pojętą ekologią, w której dominuje koncepcja, zgodnie z którą człowiek sam kreuje swą naturę. Jakimi sposobami papież bronił zagrożonej osoby? Ukazując pochodzenie, wielkość oraz niezbywalną godność i powołanie osoby ludzkiej.

W życiu politycznym Benedykt XVI zabiegał przede wszystkim o poszanowanie centralnego miejsca osoby i jej praw. Wobec państwa o charakterze laickim, które forsuje czysto pozytywistyczną koncepcję prawa, tj. prawa niemającego charakteru etycznego, papież postulował przyjęcie naturalnego prawa moralnego, które mogłoby stanowić podstawę ładu odpowiadającego godności osoby ludzkiej i w ten sposób chronić osobę, poczynając od jej prawa do życia. Popierał też powszechne uznanie prawnego i politycznego prymatu osoby, który zapewniałby wszystkim mieszkańcom ziemi możliwość korzystania z pełni praw ekonomicznych i społecznych oraz pomagałby w stwarzaniu sprawiedliwszego systemu gospodarczego. Wyrażał wreszcie uznanie dla porządku prawnego, który dba o prawdziwe dobro osoby, o jej godność i wolność, który broni prawa każdego narodu do życia w pokoju – nazywając to filarami zdrowej laickości.

Benedykt XVI ukazywał nadprzyrodzone obdarowanie osoby ludzkiej, odwołując się do trynitarnego obrazu stworzenia człowieka oraz do trynitarnego obrazu małżeństwa i rodziny, opartego na małżeństwie mężczyzny i kobiety. Potwierdzał naukę Kościoła o absolutnej wyższości i godności każdego ludzkiego życia nawet wtedy, gdy jest kruche i spowite tajemnicą cierpienia. Podkreślał, że Kościół broni godności osoby ludzkiej i jej praw poprzez nauczanie szeroko rozumianego Magisterium Kościoła, ale także przez pracę charytatywną, duszpasterską, ponieważ głosi Chrystusa, który miłuje całego człowieka i zbawia go we wszystkich wymiarach: fizycznym, duchowym, kulturowym, ziemskim i niebieskim. To z kolei stanowi podstawę harmonijnego i integralnego rozwoju istoty ludzkiej.

Bibliografia

- Benedykt XVI. (2009). Encyklika Caritas in veritate (CaVe), 29.06.2009.
- Benedykt XVI. (2007). Adhortacja Sacramentum Caritatis (SaCa), 22.02.2007.
- Benedykt XVI. (2011). Adhortacja Africae munus (AfMu), 19.11.2011.
- Benedykt XVI. (2012). Adhortacja Ecclesia in Medio Oriente (EMO), 14.09.2012
- Benedykt XVI. (2005). Przesłanie do dyrektora generalnego FAO z okazji Światowego Dnia Wyżywienia, 12.10.2005. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/food/documents/hf_ben-xvi_mes_20051012_world-food-day-2005.html.
- Benedykt XVI. (2006a). Orędzie na XL Światowy Dzień Społecznych Środków Przekazu, 24.01.2006. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 4, 4–5.
- Benedykt XVI. (2006b). Przemówienie do uczestników kongresu diecezji Rzymu, 5.06.2006. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 13–16.
- Benedykt XVI. (2006c). Przesłanie na Światowy Dzień Wyżywienia, 16.10.2006. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 12, 7–8.
- Benedykt XVI. (2007a). Przemówienie do przywódców Międzynarodówki centrowych demokratów, 21.09.2007. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 12, 15–16.
- Benedykt XVI. (2007b). Przesłanie na Światowego Dnia Wyżywienia, 4.10.2007. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 12, 7–8.
- Benedykt XVI. (2008a). Przemówienie w czasie ceremonii powitania w Białym Domu, 16.04.2008. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 5, 39–40.
- Benedykt XVI. (2008b). Przemówienie w czasie wizyty w siedzibie ONZ, 18.04.2008. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 5, 55–58.
- Benedykt XVI. (2008c). Przemówienie do włoskiego Ruchu Obrony życia, 12.05.2008. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 6, 41–43.
- Benedykt XVI. (2008d). Przemówienie do nowych ambasadorów, 29.05.2008. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 7–8, 11–12.
- Benedykt XVI. (2008e). Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Fundację *Centesimus annus. Pro Pontifice*, 31.05.2008. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 7–8, 15–16.
- Benedykt XVI. (2008f). Przemówienie w czasie ceremonii powitalnej w Pałacu Elizejskim, 12.09.2008. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 10–11, 9–11.
- Benedykt XVI. (2008g). Przesłanie z okazji Światowego Dnia Wyżywienia, 13.10.2008. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/food/documents/hf_ben-xvi_mes_20081013_world-food-day-2008.html.
- Benedykt XVI. (2009a). Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 8.01.2009. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 2, 4–8.
- Benedykt XVI. (2009b). Orędzie na 53. Dzień Środków Przekazu, 12.01.2009.

- L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 3, 5–7.
- Benedykt XVI. (2009c). Przemówienie do Papieskiej Akademii „Pro vita”, 21.02.2009. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 4, 30–32.
- Benedykt XVI. (2009d). Przemówienie podczas spotkania z rzymską radą miejską, 9.03.2009. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 4, 9–10.
- Benedykt XVI. (2009e). Orędzie na XVII Światowy Dzień Chorego, 2.09.2009. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 3, 7–8.
- Benedykt XVI. (2009f). Przesłanie z okazji Światowego Dnia Wyżywienia, 16.10.2009. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/food/documents/hf_ben-xvi_mes_20091016_world-food-day-2009.html.
- Benedykt XVI. (2009g). Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu na temat nowych technologii, 29.10.2009. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 2, 24–26.
- Benedykt XVI. (2009h). Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady Cor Unum, 23.11.2009. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 2, 26–27.
- Benedykt XVI. (2010a). Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 11.01.2010. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 2, 41–44.
- Benedykt XVI. (2010b). Przemówienie do władz regionu Lacjum, miasta i prowincji Rzymu, 14.01.2010. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 3–4, 11–12.
- Benedykt XVI. (2010c). Przemówienie do uczestników XVI Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 30.04.2010. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 7, 40–41.
- Benedykt XVI. (2010d). Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich, 21.05.2010. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 7, 45–46.
- Benedykt XVI. (2010e). Przemówienie w czasie spotkania z przedstawicielami różnych grup społecznych w Westminster Hall, 17.09.2010. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 11, 26–27.
- Benedykt XVI. (2010f). Przesłanie z okazji Światowego Dnia Wyżywienia, 15.10.2010. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 12, 6–7.
- Benedykt XVI. (2011a). Przesłanie wideo z okazji inauguracji Dziedzińca Pogan w Paryżu, 25.03.2011. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 5, 10–11.
- Benedykt XVI. (2011b). Przemówienie w Bundestagu, 22.09.2011. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 10–11, 38–41.
- Benedykt XVI. (2011c). Przesłanie z okazji Światowego Dnia Wyżywienia, 17.10.2011. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/food/documents/hf_ben-xvi_mes_20111017_world-food-day-2011.html.

- Benedykt XVI. (2011d). Przemówienie w bazylice Matki Bożej Anielskiej w Asyżu, 27.10.2011. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 1, 27–30.
- Benedykt XVI. (2011e). Przemówienie do uczestników XXV Zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich, 25.11.2011. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 2, 28–29.
- Benedykt XVI. (2012a). Przemówienie do władz regionalnych Lacjum oraz gminy i prowincji rzymskiej, 12.01.2012. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 3, 12–13.
- Benedykt XVI. (2012b). Przemówienie do uczestników Zgromadzenia ogólnego Konferencji Episkopatu Włoch, 24.05.2012. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 7–8, 29–32.
- Benedykt XVI. (2012c). Przemówienie na spotkaniu z przedstawicielami władz cywilnych i wojskowych w Mediolanie, 2.06.2012. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 7–8, 17–18.
- Benedykt XVI. (2012d). Homilia za zakończenie VII Światowego spotkania rodzin, 3.06.2012. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 7–8, 22–23.
- Benedykt XVI. (2012e). Przemówienie do kapelanów lotnictwa cywilnego, 11.06.2012. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 7–8, 39–40.
- Benedykt XVI. (2012f). Przesłanie z okazji Światowego Dnia Wyżywienia, 16.10.2012. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/food/documents/hf_ben-xvi_mes_20121016_world-food-day-2012.html.
- Benedykt XVI. (2012g). Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady *Iustitia et Pax*, 3.12.2012. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 1, 34–35.
- Chaput, Ch. J. (2013). Wolność religijna i historia amerykańska. *L'Osservatore Romano. Wydanie polskie*, 2, 52–53.
- Cieślak, D. (2015). Nienaruszalność życia ludzkiego w nauczaniu Benedykta XVI. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 35, 210.
- Gacka, B. (2010). *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Grzywocz, Ł. (2020). Główne rysy antropologii Józefa Ratzingera/Benedykta XVI. *Studia Nauk Teologicznych PAN*, 15, 193–200.
- Jan Paweł II, Enc. *Evangelium vitae* (EV), 25.03.1995.
- Kluz, M. (2017). Wymagania miłości w życiu społecznym w świetle encyklik *Deus Caritas Est* i *Caritas in veritate* papieża Benedykta XVI. *Studia Nauk Teologicznych PAN*, 12, 202–210.
- Liszka, P. (2018). Struktura substancjalna osoby ludzkiej. *Collectanea Theologica*, 88(3), 77–97.

- Machinek, M. (2006). Główne linie teologiczne encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est. Teologia i Moralność*, 1, 11–21.
- Michalik, A. (2011). *Prymat Boga. Zamyślenia na chrześcijańskiej drodze z Josephem Ratzingerem*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
- Mroczkowski, I. (2012). *Natura osoby ludzkiej. Podstawy tożsamości człowieka*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Panaro, A. (2021) Personalizm św. Jana Pawła II i Benedykta XVI – przesłaniem dla Europy. *Roczniki Teologiczne*, 68(2), 101–131.
- Proniewski, A. (2018). Joseph Ratzinger's Philosophical Theology of the Person. *Roczniki Teologii Katolickiej*, 17(3), 219–231.
- Ratzinger, J. (1966a). Zum Personverständnis in der Dogmatik. W: J. Speck, *Das Personverständnis in der Pedagogik und Ihren Nachbarwissenschaften* (s. 157–171). Münster: Deutsches Institut für Wissenschaftliche Pädagogik.
- Ratzinger, J. (1966b). *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków: Znak.
- Sobór Watykański II. (2002). *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym (KDK)*. Poznań: Pallottinum.
- Św. Fulgencjusz z Ruspe, Epistula I, 11: PL 65, 306C.
- Św. Kolumban. (1957). Epistula, N 4 ad Attela. W: *S. Columbani Opera* (s. 34). Dublin.
- Warzeszak, S. (1996). Redukcjonizm biologiczny na gruncie współczesnych biotechnologii. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 9, 265–282.
- Warzeszak, S. (2020). *W trosce o ekologię człowieka*. Warszawa: Wyd. Inicjatywa Praska.

THE APOLOGY OF THE HUMAN PERSON IN THE TEACHING OF BENEDICT XVI

SUMMARY

The author shows the teaching of Benedict XVI about the human person as its one great apologia. This apologia was about the primacy of God in all areas of human life, and thus it was also an apologia for man as a human person created in the image of God. How did the Pope seek to defend the human person? First of all, he considered every human person to be a specific center of social life, since each person, in one's spiritual and moral dimension, is the source and goal of all human activity. Therefore, he had appealed for the promotion of a culture of respect for each such person, i.e. treating a rich person on an equal footing with an unborn, poor, starving, persecuted, economically exploited, without access to knowledge, in a word, everyone humiliated by unethical and harmful practices. He also recognized that the defense of the human person is also the defense of the common good, and vice versa. What was he protecting the person from? Against modern ideologies: biological reductionism, relativism, badly understood ecology. How did he protect it? First of all by showing its origin, greatness as well as inalienable dignity and vocation of the human person.

Article submitted: 10.09.2023; accepted: 20.11.2023.

Słowa kluczowe: Giovanni Moiola, biografia, *Opera omnia*, teologia

Keywords: Giovanni Moiola, biography, *Opera omnia*, theology

*Jacek Węgrzyn*¹

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0002-6914-7188

GIOVANNI MOIOLI'S THEOLOGICAL PORTRAIT. THE 40TH ANNIVERSARY OF THE MILANESE THEOLOGIAN'S DEATH

INTRODUCTION

In 1984, two independent and prominent theologians completed the course of their earthly lives. The achievements of one of them, Karl Rahner (1904-1984), undoubtedly have a recognized and undeniable, though not without debate, place in the development of theology. However, the scientific attainments of the other, Giovanni Moiola (1931-1984), for various reasons, still demand due recognition and review. The year 2024 marks the fortieth anniversary of his untimely death, which occurred on October 6, 1984. This event provokes and provides a legitimate oppor-

1 Jacek Węgrzyn OFMCap. Born on 1 January, 1981 in Nowy Sącz. Since 2000 he has been a member of The Order of Friars Minor Capuchin - Province of Krakow. In 2008 he defended his master's thesis at the Papal Theological Academy in Krakow on the philosophical ethics of Dietrich von Hildebrand, written under the direction of Professor Adam Węgrzecki. In the same year, he was ordained a presbyter. From 2008 to 2014 he served as a religious priest in capuchin parish, a catechist in a school, and a postulancy master in capuchin religious formation. In 2016, he obtained a canonical Licentiate in Dogmatic Theology at the Pontifical Gregorian University in Rome submitting the Licentiate Thesis on the Trinitarian theology of Joseph Ratzinger, written under the supervision of Fr. Prof. Sergio Bonanni. From 2016 to 2021, he served as a seminary formator, a lecturer at the Capuchin Major Seminary and a librarian. Since October 2021, he has been a doctoral student at the Doctoral School of the Pontifical University of John Paul II in Krakow. His research work concerns the sacrament of penance in the theology of Giovanni Moiola. His publications include the monograph *Relatio subsistens. Persona divina come relazione nel pensiero di J. Ratzinger* (2022).
E-mail: jacek.wegrzyn.ofmcap@gmail.com

tunity to remember him and his contributions to theological research work desiring to acquaint the widest possible circle of people with his theological portrait. In order to achieve the relevant goal, first his biography and the environment of his life and activities will be reconstructed. Then his rich and varied theological writings will be presented in a synthetic way. Subsequently, the fundamental theological themes present in his work will be extracted. The final, but no less important thread of the article will be to locate significant research works dedicated to his thought. Finally, the resulting reflections and conclusions from the research work will be included in the summary.

1. BIOGRAPHY

Giovanni Salvatore Antonio Moioli was born on May 4, 1931 to Joseph Moioli and Victoria, née De Vecchi, in the town and municipality of Vimercate, in the province of Monza and Brianza (MB), in the Lombardy region. He had a harmonious and profound relationship with his parents and his four siblings (his eldest brother Paul also became a priest). From 1942 to 1946, he received his middle school education (grades 1-4 at the Minor Seminary of Peter the Martyr in Seveso (MB). Then, from 1946 to 1950, he continued his education at the middle school (grade 5) and at the high school (grades 1-3) in the Minor Seminary of Venegono Inferiore, in the province of Varese (VA), whose rector was Father Giovanni Colombo (1902-1992), future Archbishop and Cardinal of Milan (Dell'Orto, 2010, p. 214-215).

Next, between 1950 and 1954, he studied theology and prepared for the ordination to the priesthood at the Venegono Inferiore Theological Seminary. As a result, on June 27, 1954, he was ordained to the presbyterate by the later Blessed Cardinal Alfred Schuster, to whom he also dedicated several of his writings. From 1954 to 1956, Moioli continued his theological studies at the Pontifical Gregorian University in Rome while living at The Pontifical Lombard Seminary. In 1956, he took up teaching duties at the Minor Seminary of Masnago -Varese. On July 2, 1958, he defended his doctoral thesis entitled *Teologia della devozione berulliana al Verbo incarnato* (Berullian Devotional Theology of the Incarnate Word), written under the supervision of Professors Antanas Liuima SJ and Karel Vladimir Truhlar (Colombo, 1985, p. 8-9)².

2 Worth a visit Website of The Theological University of Northern Italy, *Biografia di Giovanni Moioli*, <https://www.ftismilano.it/biografia/> (2023 X 31).

From 1958 to 1961, he served as a spiritual father for high school students at the Archbishop's Minor Seminary of St. Peter the Martyr in Seveso and as lecturer for prefects of theology. Moioli was transferred to Venegono Inferiore in 1961, where he worked as a spiritual father at the minor seminary (until 1964) and as a professor of theology of spiritual life at the Theological Faculty of Venegono Inferiore within the Major Seminary, and from 1962 also as a professor of dogmatic theology. While from 1969, he taught spiritual and systematic theology at the Inter-regional Theological Faculty of Milan, later renamed to the Theological Faculty of Northern Italy, where he became a full professor in 1974 (Dell'Orto, 2010, p. 217).

Through the nomination of Cardinal Giovanni Colombo, Moioli served as a member of the Congregation of the Ambrosian Library from 1979 to 1984 (Castenetto, 2009, p. 12). As it was to turn out a few months before his death on 27 April in 1984, Cardinal Carlo Maria Martini (†2012) appointed Moioli as a director of the Parallel Section of the Theological Faculty of Northern Italy within the seminary studies in Milan. Surrounded by the care of relatives and friends, he died on 6 October in 1984 at the family home in Vimeracte as a result of deteriorating health caused by incurable cancer (Dell'Orto, 2010, p. 221)³.

2. THE OPERA OMNIA

To promote the theological legacy of Giovanni Moioli, the Giovanni Moioli Center for the Study of Spiritual Theology (*Centro Giovanni Moioli per lo studio della Teologia Spirituale*) was established. Its idea was conceived and initiated by professor father Giuseppe Colombo (1923-2005), then dean of the Faculty of Theology of Northern Italy. It also has custody of the theologian's published writings, as well as manuscripts collected as part of the so-called (*Fondo Giovanni Moioli*) Giovanni Moioli Collection (Stercal, 2005, p. 19-20).

Thirty years after the Italian theologian's death, the publication of the *Opera Omnia*, which had been published during his lifetime, began. An editorial team headed by Dora Castenetto and Caludio Stercal planned the publication of fifteen volumes, which are still being compiled. The following is the layout of *The Collected Works* by: volume number, original title (translated), city and year of publication:

³ The following institutional websites remain an important source of information: Centro Giovanni Moioli per lo studio della Teologia Spirituale, <https://www.ftismilano.it/archivi-facolta/fondo-giovanni-moioli/centro-giovanni-moioli-per-lo-studio-della-teologia-spirituale/> (2023 VIII 11); Materiale Fondo. Breve descrizione, <https://www.ftismilano.it/archivi-facolta/fondo-giovanni-moioli/materiale-fondo-breve-descrizione/> (2023 VIII 11); Materiale del Fondo, <https://www.ftismilano.it/materiale-del-fondo/> (2023 X 31); Struttura, <https://www.ftismilano.it/biblioteca/struttura/> (2023 X 31).

- Volume I: *La teologia spirituale* (Theology of Spirituality), Milan 2014.
- Volume II: *Guida allo studio teologico della spiritualità cristiana* (Guide to the Theological Study of Christian Spirituality), Milan 2021.
- Volume III: *La "figura" del cristiano* (The Figure of the Christian), yet unpublished.
- Volume IV: *Preghiera, mistica e liturgia* (Prayer, Mysticism, Liturgy), Milan 2017.
- Volume V: *Matrimonio e verginità* (Marriage and Virginity), Milan 2017.
- Volume VI: *Santità e forme di vita cristiana* (Holiness and Forms of the Christian Life), Milan 2018.
- Volume VII: *Scritti sul prete* (Writings on the Priesthood), yet unpublished.
- Volume VIII: *Figure cristiane nella storia* (Christian Figures in History), Milan 2019.
- Volume IX: *Cristologia. Studi* (Christology. Studies), Milan 2020.
- Volume X: *Cristologia. Momento storico. Lettura delle fonti* (Christology. Historical Moment. Reading of the Sources), Milan 2024.
- Volume XI: *Cristologia. Proposta sistematica* (Christology. A Systematic Approach), Milan 2015.
- Volume XII: *Teologia sistematica. Studi* (Systematic Theology. Studies), Milan 2022.
- Volume XIII: *Il quarto sacramento. Note introduttive* (The Fourth Sacrament. Introduction), yet unpublished.
- Volume XIV: *L'Escatologico cristiano. Proposta sistematica* (Christian Eschatology. A Systematic Approach), Milan 2014.
- Volume XV: *Indici* (Index), yet unpublished (Castenetto, Stercal, 2014, p. 5-6)⁴.

3. SPIRITUALITY

The source point for all of Giovanni Moiola's theology, but also for his vision of the Christian life, remains the Divine Person of the historical Jesus. The uniqueness and centrality of the person of Jesus Christ derived from His distinctive mystery of the Son of God-Man available in the history of the world defines the shape of the Christian faith. The experience of revelation accessible in Christ and His person was assimilated and conveyed in the writings of the New Testament and read in history by the community of believers, the Church. The faithful remains a flesh-and-blood person who is animated and organized by the uniqueness of Jesus Christ. The Christian's faith lived out in a particular episode of history finds its inviolable foundation in the history of the ecclesial hermeneutics of faith in Jesus. For this rea-

4 A detailed bibliography can be found at: Gallivanon, F. (1985), *Bibliografia di Giovanni Moiola, Teologia. Rivista della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale* nr 1/10, p. 15-22.

son, faith persists a thoroughly personal matter as well as a profoundly ecclesial-social reality. Christian faith cannot disregard the person and work of Jesus of Nazareth, the promise of His Spirit fulfilled in history, the Apostles and their successors equipped by Him with the salvific means and mission. It cannot hide behind or from history and society because faith is based on the incarnate Word in history. Christian faith remains eminently historical-salvific and trinitarian-christological, as well as ecclesial-personal, thus protecting itself from erroneous conceptions of monism in either a Christological or anthropological form. Moioli, in his theology of spirituality, maintains in constant reference the faith of the Church (*fides quae*) and the faith of the believer (*fides qua*), which, as a result, allows him to formulate the concept of Christian spiritual experience avoiding the risk of a purely individual and subjective experience of faith. The Christian as a person, in his own moment of history, equipped with a memory derived from Spirit, reads the meaning of the absoluteness of the person of Christ (Moioli, 2014a, p. 138-150).

Moioli's theology of spirituality, while developing his own methodology, remains in organic correlation with the theological-systematic cognition of God, unifying the tremendous value of diverse spiritual experiences and confessed truths of faith. The theology of spirituality that he developed combines with the theology of faith in such a manner that the phenomenological presentation of the experience of faith relates to understanding of God through Christ, which is subjected to interpretation. The polarization of those two theologies has resulted in a careful reflection on issues concerning holiness of Christian life, virginity, marital spirituality, priestly vocation, and lay institutes. What also breaks through in their analysis is the question of Christian prayer (Moioli, 2017a, p. 194-204)⁵.

The unique and universal form of Christian life is revealed in various existential figures that express its richness and meaning throughout history. The individual personalities of the saints, however, are united by focusing on Christ standing by the community of the Church, following Jesus until to the cross in order to make an enduring memory of his person. Holiness thus defined integrates the objective dimension of faith, as well as the personal experience of its content by the individual Christian. Moioli does not write hagiographies of the saints he examined

5 Posthumously, some of Giovanni Moioli's materials and conferences have been compiled and published: Moioli, G. (1997). *Il peccatore perdonato. Itinerario penitenziale del cristiano*, Casale Monferrato 1997: Piemme; Moioli, G. (2010). *Centro dell'anima è Dio. La „Fiamma d'amor viva” di Giovanni della Croce*, Carmelitane Scalze Monastero di Sassuolo (ed.), Roma: Edizioni OCD; Moioli, G. (2010). *Itinerario di comunione. Il „Castello interiore” di Teresa di Gesù*, Carmelitane Scalze Monastero di Sassuolo (red.), Roma: Edizioni OCD; Moioli, G. (2010). *Fiumi di grazie. Gli „Scritti” di Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo*, Carmelitane Scalze Monastero di Sassuolo (ed.), Roma: Edizioni OCD.

such as: St. Teresa of Ávila, St. John of the Cross, St. Francis de Sales, Pierre de Bérulle, St. Thérèse of Lisieux, venerabile Elena Da Persico, blessed Alfred Ildefons Schuster, etc., but analyzes their christocentric form of life and the specifics of their personal charism during their time (Castenetto, 2019, 9-27).

4. CHRISTOLOGY

In his christological research, Moioli consciously confronts christological thought throughout its development from antiquity to the present. He originally and critically reads pre- and post-Nicene, Chalcedonian, Scholastic and Modern Christology. Owing to that, he builds the concept of a historically unique Christology based on the uniqueness of the sonship of Jesus of Nazareth in relation to the Father, thus completing the Christology of God-man ontology. As well as that, he protects his Christology from neoscholastic metaphysical conceptualism based on the concept of (supreme) being and causality, as well as from the modernist tendency to reduce Jesus' Divinity in order to affirm his historical humanity. The divinity and humanity of Jesus of Nazareth are to be understood neither functionally nor in parallel, but in the unity and fulfillment of the person of Jesus (Kwiatkowski, 2009, p. 91-94).

Moioli's Christology is based on the history of salvation, the creator of which is God sending his Incarnate Son into the world. Therefore, the Jesus of faith cannot be separated from the Jesus of history, since the mystery of his person is also revealed in his redemptive action. Christology and soteriology are in a mutual relationship based not on the intellectually imposing necessity of salvific atonement, but on the gratuitousness of God's love in the creation and redemption provided for in Christ. For Moioli, the history of Christ reveals not only the truth of a given time, but above all the absolute truth, universal in the concreteness and particularity of His person. He overcomes the Enlightenment dichotomy between immutable truth and changeable history, transcends the rupture between the Jesus of history and the Christ of faith on the basis of Jesus' historicity, which reveals His particular and unique personal identity, and therefore also the divine and salvific character of His work. The absoluteness and universality of the Christian religion finds its foundation in the unique history of Jesus the Anointed One, which cannot be relegated to the obsolete past, because it has become in Himself the revelation of the truth about God and man. The Hegelian conception of history as a historical process of gradual revelation of truth is overcome in Jesus as the paradoxical Absolute, that is, the true unity of the God and the Man (Brambilla, 2020, p. 16-21).

The absoluteness of the event of Jesus determines that Revelation can be interpreted as history, but at the same time history can be conceived as Revelation. In

Christ, God's relationship to the world from its very beginning is revealed, because of him it is conceived and foreseen in such a way that it is the center not only of the work of redemption, but also of the act of creation. The beginning and purpose of creation is contained in the unity of God's plan foreseen and read in the eternal Word, which was made flesh by the Holy Spirit. At the same time, Moioli's christocentrism has the characteristics of a trinitarian christology framed historically and salvificly, rather than in formal and separative concepts of grace and freedom, nature and supernature. The Christology he had constructed also bears some distinctive hallmarks of soteriology, built on the concept of the Mediator of salvation (distinct from the idea of the Savior) and on the model of the Paschal Covenant (Moioli, 2015, p. 160-173, 339-357).

5. SACRAMENTOLOGY

In the context of sacramentology, Moioli had notably addressed the analysis of individual sacraments such as the Eucharist, Penance, Anointing of the sick, Holy Orders and Marriage.

Eucharist

Moioli notes that *Vaticanum Secundum* began to portray the sacrament of the Eucharist in a new way by situating it much more clearly in the mystery of the Church as a community celebrating the Holy Liturgy. The *Concilium Tridentinum*, on the other hand, framed the Holy Mass more from the individual-ritualist side paying attention to sacramentality, real presence, and the Sacrifice of Christ in order to defend Catholic doctrine against the errors of Protestantism. The sacrament of the Eucharist expresses and manifests the identity of the Christian community, organically and hierarchically organized in obedience to the command of the Lord Jesus in doing what He did in the Cenacle. The unspeakable importance of the Eucharistic celebration for the existence and life of the Christian community stems from the fact that it is the very thing that forms the memory which manifests the Sacrifice of the New Covenant. According to Moioli, Christ's death constitutes the sacrifice of the New Covenant in the sense of Christ's obedience to the Father up to his death on the cross, which at the same time becomes an expression of supreme love understood as the gift of his life to the Father and to people. Christ's death on the cross is not one of the successive sacrifices offered to God under the Law, but fulfills in itself and surpasses the meaning of each of them, which is why the New Testament does not hesitate to call Jesus himself a "temple," "altar" or "sacrifice" for Christians. Christ's death is not only the sacrifice of the New Covenant, but consti-

tutes the new People of God in the absolute obedience and love of Jesus, which results in a life of communion, guaranteed by the resurrection. The celebration of the Holy Mass cannot be interpreted as a recurrence of the Sacrifice of the Cross, but its *representatio* of the salvation accomplished by Christ for us. Moioli considers the unity between the Mass and the Sacrifice of the Cross by referring to various theological concepts, opting for the model of the oblations as the concluding event of history. Moioli's analyses of the question of Christ's presence in the Eucharist, on the other hand, refer to the Council of Trent's doctrine on the Eucharist, through the teaching of Paul VI in his encyclical letter *Mysterium fidei*, up to phenomenological approaches (Moioli, 2022a, p. 18-32).

The Fourth Sacrament

Undoubtedly, of all the sacraments, Moioli devoted the most attention to penance. It had been subjected to a more meticulous historical-dogmatic analysis, fraught with legitimate questions still demanding adequate answers. Behind the very term "fourth sacrament" lies the profound logic of the identity of the baptized and initiated Christian who, as a result of a serious fall, partakes in the sacrament of reconciliation. He is not an ordinary person who has committed evil or sinned, but a baptized sinner, that is, one who has already experienced the gift of belonging to Christ and inclusion in His Church, which he has violated or in fact lost. Those internal theological and ecclesiological connections involve the necessity to return to God not only in the Church, but also with the Church, which is the place of the Holy Spirit, that is, the forgiveness of sins. For this reason, the Church, equipped with the Spirit of Christ, discerns and defines what conversion to God is and how it is expressed through contrition for sins, confession of trespasses and acceptance of the imposed satisfaction from the priest confessor as the legitimate representative of the Church community. In this way, a genuine confession bears fruit in the form of *pax cum Ecclesia* and *pax cum Deo*. The ecclesial dimension of the sacrament of penance in the theology of Giovanni Moioli demands a thorough and critical study (Moioli, 1996, p. 385-388).

Sacrament of the Anointing of the Sick

The Italian theologian considers the meaning of the sacrament of the sick by analyzing two circumstances already known since the first scholasticism. The first pays attention to sin and its remission in the context of the believer's death, whereas the second originates from the situation of a serious illness and a need for healing. Moioli cites the interpretation of Thomas Aquinas, Bonaventure of Bagnoregio, and Francis Suarez. He notes that the Council of Trent, at the same council

session, defined and defended Catholic doctrine concerning the two sacraments of penance and last anointing (*Doctrina de sacramento extremae unctionis*). Some theologians recognize the fruit of this sacrament “*consecratio mortis*” as a form of full healing of the soul, transition to glory and openness to the resurrection (Michael Schmaus, Alois Grillmeier, Karl Rahner). As Moiola points out, also since the time of Albert the Great and Thomas Aquinas, it had been recognized as an effect of the sacrament to strengthen and heal the Christian subject to weakness or illness, which was clearly taken up by the theology of Zoltán Alszeghy, also Karl Rahner. Moiola states that the source of the sacrament of the anointing of the sick is not grounded in illness, but in Jesus, in his relationship with the sick, and consequently in the Church and her attitude toward the sick (Moioli, 2022b, p. 209-2018).

Sacrament of Holy Orders

It should not be overlooked that the sacrament of Holy Orders, and especially issues concerning the priesthood, were also at the center of Moiola’s research interests. His analyses refer to the historical foundation of the problem addressed, in order to bring to light in the present a revised representation of the priesthood, whose ministry glorifies God and contributes to the salvation of people. By the person of the priest, he means the figure of the Christian established by Jesus in a strictly determined way in relation to the Church, which means that it is impossible to separate him from its reality, which is also the foundation of the doctrine of the Second Vatican Council. In Moiola’s perception of the priesthood, the dimensions of history, dogma, figure, ministry and spiritual life relate to each other (Colombo, 2006, p. 8-10).

What will remain for him an important point of reference is the episcopal theology of St. Augustine (Dionysius-Areopagite, Thomas Aquinas, Charles Borromeo, Cardinal Giovanni Montini) both in the dimension of power and priestly functions, as well as pastoral love directed toward Christ and the Church. In this view, the state of perfection of life is not reduced to the monastic life, but applies to priesthood too (Moioli, 2006a, p. 14-15, 21).

In various contexts, he cites the decree of the Council of Trent affirming the presence of the sacrament of Holy Orders in the Church instituted by Christ and the various degrees of the sacred hierarchy with episcopal jurisdiction. Referring to the teaching of the Second Vatican Council, he recognizes in the priesthood a particular conformity to Christ the Head and Shepherd (*Lumen Gentium*, 21) and the essential difference between the baptismal and the ministerial priesthood (*Lumen Gentium*, 10). In particular, the bishop, as well as the presbyter, remain in the function of building up the community of the Church as New Covenant worship in

Christ and the Holy Spirit, through the proclamation of the word of God and the celebration of the Eucharist. Moioli devotes considerable attention to the analysis of priestly spirituality based on the model of St. Augustine of Hippo, Dionysius-Areopagite, Thomas Aquinas, the Second Vatican Council (Moioli, 2006b, 183-184) .

Sacrament of Marriage

Moioli situates Christian marriage in the concept of the mystery of the relationship between Christ and the Church, that is, the distinctive unity whose *repraesentatio* is accomplished by marriage. Two baptized spouses are sacramentally immersed in the mystery of the Christ-Church relationship and thus become its revelation. The sacrament of marriage can be defined as the mystery of the relationship of baptized husband and wife in the Mystery of Christ-Church. The sacramental sign recalls the Passover of the Lord, who through the gift of the Spirit of love builds the Church His Mystical Body and Bride. The spouses indicate the effective action toward them of the dead and risen Christ, who unites the Church in love with Himself. Moioli points out the importance of the sacrament of baptism through which the Christian completely belongs to Christ, and in marriage the mutual spousal commitment to the other and for the other is made present. In all its completeness of sign and meaning, the Eucharist embodies Christ's love for the Church, which is why the depths of spousal love cannot ultimately be grasped beyond it (Moioli, 2017b, 43-47).

6. ESCHATOLOGY

Giovanni Moioli's eschatology becomes an original part of the already historically rich dialogue of the relationship between history and religion, history and divine revelation, and its evolution in the form of the binomial of history and eschatology, life in mortality and the coming of the Kingdom of God. Exploring the richness of the concept of theology of the ultimate things (*novissima, res novissimae seu ultimae*), he demonstrated an outstanding knowledge of the matter, covered almost locally (eschatological states) and almost chronologically up to the end of the world. He creatively but also critically addressed the new approaches contained in the following concepts: Johannes Weiss' and Albert Schweitzer's consequential eschatology, Charles Harold Dodd's realized eschatology, Rudolf Bultmann's existential eschatology, Karl Barth's dialectical eschatology, Oscar Cullmann's anticipatory eschatology, or the anthropological-utopian "paradise on earth" eschatology. He also devoted much attention to the theology of the future and the theology of hope, referring to its representatives in the persons of Wolfhart Pannenberg and Jürgen Moltmann. In the context of Catholic theology, he referred to the reflections

of such theologians as Jean Daniélou, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar and Yves M. Congar among others . Giovanni Moioli's thought surpasses *De Novissimis* eschatology by opting for a historical-salvific eschatology based on the realization and fulfillment of salvific promises understood as an absolute openness to life and a definitive end to death and sin. In this perspective, the parousia, the coming at the end of time, of the Son of Man already relates to Jesus rising from the tomb in human flesh, who definitively defeated death. The Christian is already included in this finality through communion with Jesus, sharing in the promise of liberation from evil and fullness of life in Christ. The eschatological dividing line does not run between time and eternity, the beginning and the "end" of man or the world, but through the existence of the risen Jesus, in whom the fulfilled promise of God offered to man is made manifest. The death or end of man or the world eschatologically is not resolved in the natural law or process of the death of the former or the latter, but its essence is recognized in the rejection of the promise of God attested by the resurrection of Christ in the flesh (Moioli, 2014b, p. 41-48, 75-82, 259-268) .

7. RECEPTION OF THOUGHT

In 1997, father Paolo Mirabella, in his research paper based on the extensive work of Giovanni Moioli, brings out the rich connections that exist between the theology of spirituality and moral theology, for which the inviolable foundation remains the uniqueness of the historical person of Jesus, the Son of God. Being rooted in Christ by the power of the Holy Spirit transforms the believer in his existence, making him a spiritual man, but also acting on the basis of communion with Jesus, as well as prayer, both personal and that of Church (Mirabella, 1997, p. 307-311). A significant position in the reflection on Giovanni Moioli's theology of spirituality is presented by the work of father Guglielmo Cazzulani, published in 2002, who places it in the context of the changes taking place and the development of this scientific discipline. Moreover, it brings to light the contribution of the Milanese clergyman's research work to the theology of Christian life (Cazzulani, 2002, p. 348-354). In 2011, padre Gilberto Depeder OFMConv, at the Pontifical Gregorian University in Rome, received his doctorate in theology, a significant part of which was the christology of Moioli (Depeder, 2013, p. 140-141). On the other hand, the scholarly work of Fr. Pierpaolo Arabia, published in 2017, undertakes an analysis of the relationship existing between faith oriented toward fulfillment and faith flowing from the historical experience of Jesus of Nazareth . He recognizes in the work of Moioli a solution in the form of "theological mediation" between systematic theology and the theology of spirituality, making it possible to rediscover not only the

unity of theology, but to preserve the adequate and correlative reference of *fides quae* to *fides qua*. Framing the Christian experience simultaneously in historical and eschatological terms aims at encountering and communing with God in time and eternity (Arabia, 2017, 353-358).

In addition, several Polish researchers have also taken an interest in the theological legacy of Giovanni Moioli. Father Bogusław D. Kwiatkowski at the Pontifical University of St. Thomas Aquinas in Rome prepared and defended his doctoral thesis in Christology based on Moioli's works in 1997 (Kwiatkowski, 1997, p. 86-92). Father Grzegorz Strzelczyk's work on spiritual experience was published in 2005, with no shortage of references to Moioli's resolutions (Strzelczyk, 2005, p. 61-65.) Then in 2006, father Andrzej Perzyński, in his habilitation monograph on the theological method of the so-called Milan School, refers to the person and achievements of Moioli (Perzyński, 2006, 93-94, 160-162, 301-319). Also, in 2008, at the Pontifical Institute of Spirituality *Teresianum* in Rome, father Marcin Puziak presented a dissertation on spiritual man in the dimension of cognition and spiritual experience (Puziak, 2008, p. 108-109).

CONCLUSION

It is striking that despite his untimely death at the age of 53, Giovanni Moioli proved himself to be a humble and friendly man, a saintly priest and a creative and critical theologian. His life of devotion to God, pastoral ministry and undoubtedly scholarly work basically played out between Vimercate and Venegono Inferiore and Milan, that is his family home, the major seminary and the theology department. The range of his theological interests from the theology of spirituality to systematic theology is commendable, not counting the conferences or homilies he delivered. Also noteworthy is the fact of his prolific writing output, whether published, for example, as part of *Opera omnia* or collected in an archive dedicated to him. Moioli can be described as a committed theologian of the breakthrough before and after the *Vatican Secundum*. Not only did he read and organize theological concepts conceived over the centuries, but also undertook the challenging task of hermeneutics of ideas and the validity of their argumentation. He was characterized by scientific integrity in proposing solutions or posing problems to which he did not find answers. The abundance of his theological interests and thoughts encourages one to familiarize oneself with his oeuvre, especially in the fields of spirituality or Christology, sacramentology and eschatology. The fortieth anniversary of his death may be a further incentive to get acquainted with his thought for the purpose of critical reading and promotion.

Bibliography:

- Arabia, P. (2017). *Il cristiano come memoria e speranza. Lo statuto storico dell'esperienza cristiana nella „meditazione teologica” di Giovanni Moioli*, Aloisiana. Nuova Serie 8, Trapani: Il pozzo di Giacobbe.
- Brambilla, F. G. (2020). *La cristologia in statu nascenti*. IN: G. Moioli, *Cristologia. Studi, Opera omnia 9*, C. Stercal (ed.), 5-26, Milano: Centro Ambrosiano.
- Castenetto, D. (2009). *Giovanni Moioli. Un cammino spirituale*, Milano: Glossa.
- Castenetto, D. (2019). *Prefazione*. IN: G. Moioli, *Figure cristiane nella storia*, Opera omnia 8, C. Stercal (red.), 5-28, Milano: Centro Ambrosiano.
- Castenetto, D., Stercal, C. (2014). *I motivi e il piano dell'Opera omnia*. IN: G. Moioli, *La teologia spirituale*, Opera omnia 1, C. Stercal (ed.), 5-6, Milano: Centro Ambrosiano.
- Cazzulani, G. (2002). *Quelli che amano conoscono Dio. La teologia della spiritualità cristiana di Giovanni Moioli (1931-1984)*, Dissertatio. Series Romana 35, Milano: Glossa.
- Colombo, G. (1985). La lezione di un teologo. Giovanni Moioli (1931-1984). *Teologia. Rivista della Facoltà dell'Italia Settentrionale* 10/1, 3-15.
- Colombo, G. (2006). Introduzione. IN: G. Moioli, *Scritti sul prete*, 7-10, Milano: Glossa.
- Dell'Orto, U. (2010). *Don Giovanni Moioli. Traccia per una biografia*. IN: G. Como (ed.), *Giovanni Moioli. Profilo di un uomo spirituale*, 214-221, Milano: Ancora.
- Depeder, G. (2013). *La singolarità di Gesù Cristo. Indagine nella cristologia italiana contemporanea*, Padova: Edizioni Messaggero Padova.
- Kwiatkowski, B. D. (1997). *Il pensiero cristologico nell'opera di Giovanni Moioli*, Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Roma.
- Kwiatkowski, B. D. (2009). *Ocena chrystologii scholastycznej w pismach G. Moiolego*, *Teologia w Polsce* 3/1, 89-96.
- Mirabella, P. (1997). *L'esistenza cristiana: vita nello Spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di don Giovanni Moioli*, Dissertatio. Series Romana 15, Roma: Glossa.
- Moioli, G. (1996). *Il quarto sacramento. Note introduttive*, Milano: Glossa.
- Moioli, G. (2022a). *La teologia del mistero eucaristico*. IN: G. Moioli, *Teologia sistematica. Studi, Opera omnia 12*, C. Stercal (ed.), 17-33, Milano: Centro Ambrosiano.
- Moioli, G. (2022b). *L'unzione dei malati. Il problema teologico della sua natura*. IN: G. Moioli, *Teologia sistematica. Studi, Opera omnia 12*, C. Stercal (ed.), Milano: Centro Ambrosiano.
- Moioli, G. (2006a). *Sulla spiritualità sacerdotale ed episcopale in sant'Agostino*, IN: G. Moioli, *Scritti sul prete*, 13-24, Milano: Glossa.

- Moioli, G. (2006b), *Dogmatica e storia nella «definizione» del ministero presbiterale*. IN: G. Moioli, *Scritti sul prete*, 179-186, Milano: Glossa.
- Moioli, G. (2014a). 4. *Teologia spirituale*. IN: G. Moioli, *La teologia spirituale*, Opera omnia 1, D. Castenetto - C. Stercal (ed.), 99-156, Milano: Centro Ambrosiano.
- Moioli, G. (2014b). *L'escatologico cristiano. Proposta sistematica*, Opera omnia 14, Milano: Centro Ambrosiano.
- Moioli, G. (2015). *Cristologia. Proposta sistematica*, Opera omnia 11, D. Castenetto - C. Stercal (ed.), Milano: Centro Ambrosiano.
- Moioli, G. (2017a). 11. *La preghiera cristiana, criterio per la formazione del cristiano alla preghiera*. IN: G. Moioli, *Preghiera, mistica e liturgia*, Opera omnia 4, C. Stercal (ed.), 191-230, Milano: Centro Ambrosiano.
- Moioli, G. (2017b), *Riflessione teologica sul mistero cristiano del matrimonio*. IN: G. Moioli, *Matrimonio e verginità*, Opera omnia 5, C. Stercal (ed.), 41-53, Milano: Centro Ambrosiano.
- Perzyński, A. (2006). *Metoda teologiczna według szkoły mediolańskiej. Studium historyczno-dogmatyczne*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Puziak, M. (2008). *Il „sapere” e il „vissute” dell'uomo spirituale nella visione teologica di Giovanni Moioli*, Pars dissertationis ad Lauream in Instituto Spiritualitatis Pontificiae Facultatis Theologicae Teresianum, Roma.
- Stercal, C. (2005). *Tratti della „figura” cristiana di Giovanni Moioli*. IN: *Don Giovanni Moioli. Un teologo e un maestro „spirituale”*, Atti del Convegno (Milano, 11 dicembre 2004), 17-33, Milano: In dialogo.
- Strzelczyk, G. (2005). *L'esperienza mistica come locus theologicus. Status quaestionis*, Varese: Eupress FTL.

GIOVANNI MOIOLI'S THEOLOGICAL PORTRAIT. THE 40TH ANNIVERSARY OF THE MILANESE THEOLOGIAN'S DEATH

SUMMARY

Father Giovanni Moioli, who died prematurely on 6 October 1984, is one of the outstanding theologians of the 20th century and a representative of the so-called Milan School of Theology. He left behind many theological works, especially on the theology of spirituality, Christology, sacramentology and eschatology. The vast majority of them were published in *Opera Omnia*, while minor unpublished ones have been deposited in an archival collection dedicated to him. Undoubtedly, at the center of his theology is the revelation of Jesus the Son of God in history an exceptional and one-of-a-kind individual. The acceptance in faith of this particular Jesus determines not only the shape of theology as a science, but also the experience of spiritual life. The article presents a synthetic look at the history of his life, scientific legacy, wishing to encourage the reader to learn more about him and his scientific achievements, which is further provoked by the 40th anniversary of his unexpected death.

Article submitted: 21.10.2023; accepted: 23.11.2023.



STUDIA LITURGICZNE



Słowa kluczowe: ceremoniał; księgi liturgiczne; historia liturgii; liturgia papieska; msza rzymska

Keywords: ceremonial; liturgical books; history of the liturgy; papal liturgy; roman mass

Lukasz Celiński¹

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0002-1068-7657

IL CAEREMONIALE NELLA STORIA DELLA MESSA ROMANA

INTRODUZIONE

Non poco stupore ha suscitato, recentemente, la modalità in cui il papa Francesco ha cominciato a presiedere alcune celebrazioni eucaristiche, come nel caso dei funerali del papa Benedetto XVI (05.01.2023), concedendo, dopo la liturgia della Parola, la presidenza della liturgia eucaristica a un cardinale. Chi conosce il libro chiamato *Caeremoniale episcoporum* non rimase stupito. È, infatti, questa la fonte che prevede tale modalità di celebrazione nella messa episcopale. La messa papale, poi, ha avuto nella storia, come è noto, una lunga serie di tradizioni proprie. Il presente studio vuole presentare, in maniera sintetica, i più importanti cerimoniali di rito romano, dal punto di vista delle indicazioni contenute da essi riguardo alla celebrazione della messa, nonostante essi possedessero molte altre indicazioni relative ad altre cerimonie. Per certi versi il nostro contributo riempie, in qualche modo, una lacuna del recente manuale sulla storia dei libri della messa. (Folsom, 2023).

La funzione dei cerimoniali è quella di descrivere, minuziosamente, il procedimento rituale delle cerimonie pontificie. La loro caratteristica principale è che,

¹ Lukasz Celiński, presbitero della Diocesi di Siedlce, dottore in Sacra Liturgia presso il Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo in Roma (2020). Insegna liturgia presso il Seminario Maggiore della Diocesi di Siedlce, l'Istituto Teologico di Siedlce e l'Accademia Teologica di Varsavia. Attualmente è direttore dell'Ufficio liturgico diocesano e presidente della Commissione liturgica della Diocesi di Siedlce. Questo contributo è stato completato grazie al progetto di ricerca finanziato da Narodowe Centrum Nauki polacco (National Science Centre, Poland) nr. di riferimento 2022/06/X/HS1/00978 nell'ambito della borsa di studio per la ricerca MINIATURA 6.

a differenza dei pontificali, non riportano i testi da dire o da cantare², ma si concentrano sulla sola descrizione della sequenza rituale. In essi, si trovano spesso le più dettagliate descrizioni della messa pontificale. Dal momento che, questo tipo di messa, contiene delle particolarità solo a livello rituale e non a livello di testi da pronunciare, le informazioni sul suo svolgimento si trovano nei cerimoniali e non nei pontificali. L'importanza di queste fonti, per la storia della liturgia eucaristica, è dovuta al fatto che, secondo le leggi della liturgia comparata, la messa pontificale, più che quella presbiterale, tende a conservare le usanze antiche (Taft, 2001, p. 206-208), come avviene anche nel caso delle celebrazioni dei tempi forti. (Baumstark, 1927, p. 1-23). Per questo motivo nella nostra presentazione faremo molta attenzione alla tipologia della messa dal punto di vista del ministro che la presiede.

1. SVILUPPO STORICO DEL CERIMONIALE PAPALE

Lo sviluppo del cerimoniale è, in qualche modo, simile a quello degli *ordines romani* perché si tratta di un processo di adattamento delle cerimonie papali a quelle episcopali. Per questo motivo, la genesi di questo libro è da cercare nel contesto delle cerimonie della Corte papale (Marini, 1990, p. 211; Braga, 1962, p. 62-63; Nabuco, 1948, p. 283; 293-297; 300)³.

La storia del cerimoniale papale può essere divisa in cinque periodi:

a. Fino a ca. 1245

Dopo la riforma liturgica di Gregorio VII, caratterizzata dai movimenti di unificazione, fu solo con Innocenzo III che il cerimoniale pontificio venne riformato. (Nabuco, 1966, p. 11*). Esistono le prime testimonianze di codificazioni delle attività pontificie⁴.

b. Da ca. 1245 a 1309

Si tratta del periodo precedente all'esilio avignonese, al quale risale il primo cerimoniale vero e proprio, composto su ordine di Gregorio X, nonché altri, tra cui quello di Latino Malabranca. (Martimort, 1991, p. 99).

c. Esilio avignonese (1309-1377)

È un periodo nel quale le cerimonie pontificie dovettero adattarsi alla nuova situazione. Non potendo più osservare il cerimoniale, sviluppatosi a partire dalla

2 Tuttavia in essi compaiono alcune formule brevi come ad es. *Pax domini sit semper vobiscum* o degli *incipit ad es. Quam amabilia*.

3 Dopo le collezioni delle fonti sulla liturgia papale del XVIII secolo, come quella di Giorgi, di Gattico o di Catalano (Nabuco, 1966, p. 38*-43*), fu soprattutto il monumentale studio di Dykmans, citato più avanti, a permettere un approfondimento della questione.

4 Per gli esempi di questi "antenati" del cerimoniale papale vedi (Martimort, 1991, p. 96-98).

fine dell'XI secolo, nelle basiliche ed in tutto il contesto socio-geografico della città di Roma, si cercò di salvare di esso ciò che si poteva. (Martimort, 1991, p. 100).

d. Periodo del Grande Scisma (1378-1417)

Si tratta del periodo di ritorno da Avignone a Roma, fino al pontificato di Nicolò V (1447-1455), che Nabuco⁵ definisce come la fine della liturgia pastorale. Da questo periodo proviene il Cerimoniale di Pietro Ameil. (Martimort, 1991, p. 101-102).

e. Periodo del Rinascimento

È il periodo che va dal pontificato di Nicolò V in poi, caratterizzato dalle opere dei cerimonieri pontifici. In questo periodo, nascono il cerimoniale di Pietro *Burgensis* e, soprattutto, il *De caeremoniis Curiae Romane libri tres* di Agostino Patrizi Piccolomini e Giovanni Burcardo. Quest'ultimo, ritoccato successivamente e pubblicato, quale plagio, da Cristoforo Marcello nel 1516, segnerà l'ultima tappa della storia del cerimoniale papale, prima della *editio princeps* del *Caerimoniale Episcoporum* del 1600. (Martimort, 1991, p. 102).

1.1. Cerimoniali pre-avignonesi

Anche se tracce del cerimoniale si trovano già nel XII secolo (Martimort, 1991, p. 96-99) e alcuni elementi si ritrovano in seguito nel *Liber politicus* di un certo Benedetto, canonico di San Pietro (Le Polyptyque du chanoine Benoit, 1889), è il Cerimoniale compilato verso il 1273 su ordine di Gregorio X (Le Cérémonial de Grégoire X, 1977, p. 155-219) ad essere ritenuto il primo cerimoniale papale vero e proprio⁶. Esso contiene il cerimoniale dettagliato di due tipi di messa: una celebrata in presenza del papa (Le Cérémonial de Grégoire X, 1977, n. 234-249, p. 207-209) ed un'altra, solenne, da lui presieduta. (Le Cérémonial de Grégoire X, 1977, n. 259-290, p. 211-216). La descrizione riguarda le particolarità della liturgia papale, presupponendo che lo svolgimento della messa è conosciuto⁷.

Un'altra importante testimonianza di quell'epoca è il Cerimoniale del cardinale-vescovo, attribuito a Latino Malabranca, compilato intorno al 1280 (Le Cérémonial du cardinal-évêque, 1977, p. 220-263)⁸, che venne utilizzato successivamente da

5 Si tratta dell'uso di frequenti celebrazioni solenni del papa con la partecipazione dei numerosi fedeli. (Nabuco, 1966, p. 15*-18*).

6 A questa fonte fa riferimento anche l'edizione vigente del *Caeremoniale Episcoporum* del 1984. (Triacca, Sodi, 2000, p. xviii). Per uno studio dettagliato della fonte vedi (Dykman, 1977, p. 13-66).

7 Di tutta la parte del Canone, ad esempio, viene detto semplicemente: «*Et sic missa procedit ordine suo*». (Le Cérémonial de Grégoire X, 1977, n. 281, p. 215).

8 Il testo corrisponde all'*Ordo XIV* di Mabillon. Per uno studio più dettagliato della fonte vedi (Dykman, 1977, p. 67-108). Sulle questioni dell'autorialità della fonte e sulla figura del cardinale Malabranca vedi (Dykman, 1977, p. 84-86).

Guglielmo Durando (Dykman, 1977, p. 93-108) e da Stefaneschi. (Dykman, 1977, p. 87-89). Si tratta di un adattamento del cerimoniale papale, al uso di un cardinale. In questo senso, la fonte presenta una descrizione della messa della Curia e completa le altre fonti. (Dykman, 1977, p. 88). Il Cerimoniale è interessato esclusivamente a ciò che riguarda la messa. In esso si trovano una descrizione molto dettagliata della messa presieduta da un cardinale-vescovo (*Le Cérémonial du cardinal-évêque*, 1977, p. 226-254), con alcune indicazioni sui ministri, sui colori liturgici, le note complementari, nonché alcune particolarità, riguardanti il caso in cui la messa si svolge in presenza del papa. (*Le Cérémonial du cardinal-évêque*, 1977, p. 260-263).

A completamento del cerimoniale di Latino Malabranca vi è quello che descrive la messa dalla prospettiva dei compiti del cardinale-cappellano, presbitero o vescovo. (Dykman, 1977, p. 109-111). È il caso del Cerimoniale cardinalizio (*Le Cérémonial cardinalice*, 1977, p. 264-286), compilato intorno al 1300 (Dykman, 1977, p. 109-110) che, oltre alla messa presieduta dal papa (*Le Cérémonial cardinalice*, 1977, p. 264-274), riporta anche quella celebrata da un sacerdote nella cappella di un cardinale (*Le Cérémonial cardinalice*, 1977, p. 275-279) e quella in cui il cardinale è al servizio del papa, nella messa celebrata in sua presenza. (*Le Cérémonial cardinalice*, 1977, p. 280-285).

Qualche completamento di informazioni riguardo al papa, nella messa da lui presieduta, si trova anche nel Cerimoniale della messa papale (*La messe papale solennelle*, 1877, p. 287-302)⁹ del XIII secolo che fu, probabilmente, una delle fonti del Cerimoniale di Latino Malabranca e del Cerimoniale cardinalizio. (Dykman, 1977, p. 115-116). Allo stesso modo, un completamento della descrizione della messa episcopale, per ciò che riguarda le funzioni di vari ministri, riporta anche un estratto del cerimoniale della messa pontificale. (*La messe pontificale*, 1977, p. 303-323)¹⁰.

Esiste anche un cerimoniale, estratto da un Pontificale romano inedito del XIII secolo (*Le Cérémonial épiscopal*, 1977, p. 324-348)¹¹, nel quale, tra le alte funzioni episcopali, si trovano alcune indicazioni sulla messa del Giovedì Santo. (*Le Cérémonial épiscopal*, 1977, p. 345-347).

1.2. Cerimoniali dell'esilio avignonese

Al periodo di trasferimento del papato in Avignone risalgono in primo luogo due collezioni che, con molta probabilità, sono da attribuire al cardinale Giacomo

9 Per uno studio più dettagliato della fonte vedi (Dykman, 1977, p. 115-137).

10 Per una descrizione della fonte vedi (Dykman, 1977, p. 135-137).

11 Per uno studio più dettagliato della fonte vedi (Dykman, 1977, p. 138-146).

Gaetano Stefaneschi¹². In generale, si tratta di compilazioni sia curiali che liturgiche, con largo uso di fonti precedenti¹³.

La prima di queste collezioni è contenuta nel ms. Avignon, Bibliothèque municipale 1706 della metà del XIV secolo. (Die Sammlung Avignon 1706, 1973, p. 148-244)¹⁴. In essa vi sono: una descrizione in doppia redazione della messa papale solenne, vista dalla prospettiva dei ministeri (Die Sammlung Avignon 1706, 1973, p. 222-230)¹⁵, in particolare del diacono e suddiacono (Die Sammlung Avignon 1706, 1973, p. 230-239); una messa celebrata dal cappellano in presenza del papa (Die Sammlung Avignon 1706, 1973, p. 214-216; 240-241) e una messa feriale del sacerdote (Die Sammlung Avignon 1706, 1973, p. 242-244). Inoltre, nella fonte si trovano anche le rubriche particolari per le celebrazioni del Giovedì Santo (Die Sammlung Avignon 1706, 1973, p. 150-152) e del Sabato Santo (Die Sammlung Avignon 1706, 1973, p. 213-214).

La seconda testimonianza, conosciuta come *Ordo XIV* di Mabillon, è il Cerimoniale del cardinale Stefaneschi¹⁶, compilato tra il 1300 ed il 1340, diffuso ampiamente a partire dal 1341, anno della morte del cardinale. (Triacca, Sodi, 2000, p. xviii)¹⁷.

La maggior parte delle indicazioni sulla messa provengono dal Cerimoniale del cardinale-vescovo di Latino Malabranca, che venne inserito come seconda parte dell'opera, forse dopo la morte del cardinale Stefaneschi. (Dykmans, 1981, p. 142). All'interno di questa collezione, oltre alle rubriche speciali previste per le messe nelle occasioni particolari, si trova anche una descrizione molto dettagliata della messa papale dell'aurora di Natale (Le Cérémonial de Stefaneschi, 1981, 339-347), che, come ho dimostrato recentemente (Celiński, 2022, 85-198), costituisce la parte mancante del ms. Cambridge, Fitzwilliam Museum, McClean 51 del Messale papale di Clemente V. Vi sono poi anche le rubriche dettagliate, riguardanti le celebrazioni del Giovedì Santo, in particolare la messa *in Cena Domini*, (Le Cérémonial de Stefaneschi, 1981, 362-369) ed i riti del Venerdì Santo. (Le Cérémonial de Stefaneschi,

12 Per un ottimo studio sulla vita e l'opera del cardinale Stefaneschi vedi (Dykmans, 1981, p. 25-131). Sulla questione dell'autorialità vedi (Dykmans, 1981, p. 145-153).

13 In una di queste collezioni compaiono dei passi nei quali il compilatore annuncia il metodo che vuole seguire nell'organizzazione del materiale. (Dykmans, 1981, p. 134-135).

14 Fu Dykmans a sostenere l'attribuzione di questa collezione al cardinale Stefaneschi, nonostante l'editore la ritenesse un'opera anonima. (Dykmans, 1981, p. 133-141). Per uno studio sulla fonte vedi (Schimmelpfennig, 1973, p. 39-62).

15 Le indicazioni descritte sono databili ai tempi di Bonifacio VIII (1294-1303) mentre per alcune particolarità possono risalire anche a Nicolò IV (1288-1292). (Dykmans, 1981, p. 140).

16 Una nuova edizione critica della fonte fu fatta ad opera di Dykmans (Le Cérémonial de Stefaneschi, 1981, 252-507). Per le questioni riguardanti l'autorialità vedi (Dykmans, 1981, p. 134-153).

17 Per un breve esame cronologico del contenuto della fonte vedi (Dykmans, 1981, p. 141-145).

1981, 386-393). È interessante che in quei giorni è previsto che il papa faccia la comunione all'altare e non alla sede. (Le Cérémonial de Stefaneschi, 1981, 379).

Oltre a queste due fonti, attribuite a Giacomo Stefaneschi, ce ne sono altre due dello stesso periodo, che contengono le indicazioni sullo svolgimento della messa.

La prima di esse è contenuta nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 936, ff. 1-18 e nel ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4737, ff. 103-114^v. (Le Cérémonial long, 1983, p. 146-253). Si tratta di un cerimoniale papale, databile secondo Dykmans non oltre il 1362, che potrebbe essere stato compilato da Giovanni da Sion, chierico della cappella papale. (Martimort, 1991, p. 100-101). All'interno di questa compilazione vi sono: una descrizione dettagliata della messa, dalla vestizione all'*Ite missa est* (Le Cérémonial long, 1983, n. 1-48, p. 148-158); alcune indicazioni particolari sulla messa alla quale assiste il papa (Le Cérémonial long, 1983, n. 87-97, p. 168-171); qualche rubrica generale sull'omissione del *pax* nel Triduo Sacro e nelle messe dei defunti. (Le Cérémonial long, 1983, n. 51, p. 159).

La seconda fonte è costituita dalla cosiddetta compilazione di Bindo Fesulani (Die Sammlung Bindo Fesulani, 1973, p. 245-291), redatta nel 1377 sotto Gregorio XI. (Martimort, 1991, p. 101; Schimmelpfennig, 1973, p. 101-106). In essa si trovano dapprima due descrizioni della messa: una presieduta dal papa (Die Sammlung Bindo Fesulani, 1973, n. 47, p. 248-253) e l'altra celebrata in sua presenza. (Die Sammlung Bindo Fesulani, 1973, n. 48, p. 253-258). Ci sono poi, anche, le rubriche speciali sulla comunione del papa e degli altri il Giovedì Santo (Die Sammlung Bindo Fesulani, 1973, n. 55-56, p. 264-265) nonché quelle che riguardano i riti del Venerdì Santo (Die Sammlung Bindo Fesulani, 1973, n. 64, p. 270-275), con le indicazioni particolari sulla comunione¹⁸, e quelle del Sabato Santo. (Die Sammlung Bindo Fesulani, 1973, n. 66-67, p. 276-281).

1.3. Cerimoniali del periodo del Grande Scisma (1378-1417)

Da questo periodo difficile nella storia della Chiesa Occidentale provengono due testimonianze principali di cerimoniali.

La prima di esse è il *Caeremoniale Romanum pontificum*, che risale agli anni 1385-1390, compilato da Pietro Ameil (Le Cérémonial de Pierre Ameil, 1985, p. 68-251)¹⁹. L'opera, nella quale l'autore cita spesso se stesso, presenta un carattere personale di originalità. Nonostante essa contenga anche elementi di un diario, si tratta tuttavia del cerimoniale più completo del XIV secolo. (Dykmans, 1985a, p. 20-

18 Viene detto, ad esempio, che in questo giorno, il papa fa la comunione all'altare e non alla sede ed assume il Sangue direttamente dal calice e non con la cannuccia. (Die Sammlung Bindo Fesulani, 1973, n. 64.21-22, p. 275).

19 Per una biografia ben datata di Pietro Ameil vedi (Dykmans, 1985a, p. 13-24).

21). Il *Caerimoniale* è una compilazione tratta da diverse fonti, di cui alcune non sono più rintracciabili²⁰. Dopo la morte dell'autore, il suo Cerimoniale ha recepito delle addizioni di Pietro Assalbit. (Dykmans, 1985a, p. 34-40). Il *Caerimoniale* riporta indicazioni molto dettagliate circa le celebrazioni dell'anno liturgico comprese quelle riguardanti le celebrazioni del Giovedì Santo (Le Cérémonial de Pierre Ameil, 1985, n. 431-496, p. 129-137), del Venerdì Santo (Le Cérémonial de Pierre Ameil, 1985, n. 546-591, p. 146-156) e del Sabato Santo in doppia forma: presiedute dal papa (Le Cérémonial de Pierre Ameil, 1985, n. 592-641, p. 156-167) e di quando egli non celebra (Le Cérémonial de Pierre Ameil, 1985, n. 642-659, p. 167-171); questa doppia formula delle indicazioni viene poi ripetuta per varie altre celebrazioni, mentre non c'è una descrizione di una messa tipica.

La seconda fonte di questo periodo è costituita da un cerimoniale dei tempi dell'antipapa Benedetto XIII (1394-1417), contenuto nel ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4727. (Ein Zeremonienbuch Benedikts XIII, 1973, p. 292-337). Si tratta di una compilazione non omogenea. (Schimmelpfennig, 1973, p. 126-131). Tra le rubriche speciali che si trovano all'interno della collezione vi sono anche quelle riguardanti gli ultimi tre giorni *ante Pascha*. (Ein Zeremonienbuch Benedikts XIII, 1973, n. 110-112, p. 305-310). La fonte riporta anche una descrizione molto dettagliata della messa papale tipica. (Ein Zeremonienbuch Benedikts XIII, 1973, n. 126, p. 316-322). In questa descrizione si nota una netta discontinuità nella celebrazione eucaristica rispetto al cerimoniale di Bindo Fesulani (1377) per quanto riguarda i riti propri del papa. Oltre alla differenza nello stile del linguaggio, ad esempio, viene prevista la frazione al faldistorio (Ein Zeremonienbuch Benedikts XIII, 1973, n. 126.30, p. 321) e non all'altare e si tace a riguardo della *commixtio* dopo la comunione del papa al pane eucaristico. (Ein Zeremonienbuch Benedikts XIII, 1973, n. 126.30-31, p. 321-322). Queste e altre modifiche potrebbero essere avvenute prima, ai tempi dell'antipapa Clemente VII (1378-1394), a cui risalirebbero anche 3 mss. conosciuti di un messale papale, conservati presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (mss.: Vat. lat. 4766; Vat. lat. 4767; Ottob. lat. 62), attribuito posteriormente a papa Nicolò V (1447-1455).

1.4. Cerimoniali dell'epoca di Rinascimento

Prima della grande svolta nella storia delle cerimonie papali, che sarà dovuta all'opera dei due cerimonieri pontifici Piccolomini e Burcardo, la liturgia del Vescovo di Roma conobbe un periodo di grande splendore legato al pontificato di Nicolò V (1447-1455), riconosciuto dalla storia come un grande umanista e anche

20 Sulla questione delle fonti e dell'elaborazione dell'opera vedi (Dykmans, 1985a, p. 25-33).

un «*ecclesiasticarum caeremoniarum accuratissimus et diligentissimus observator*». (Manetti, 1734, p. 941D). Secondo Joaquim Nabuco (1966, p. 15*-17*; 21*-22*), il suo pontificato segna la fine della liturgia pastorale del papa, a causa di una netta differenza nell'impostazione della liturgia papale rispetto a come essa verrà concepita dopo il lavoro dei due cerimonieri sopra nominati. Il pontificato di Nicolò V sarebbe caratterizzato, invece, dalle frequenti celebrazioni presiedute dal papa, non solo nella Basilica Vaticana ma anche nelle altre chiese stazionali²¹, con partecipazione numerosa, e non solo nelle più grandi festività. Nelle celebrazioni, sarebbe stato ancora in uso frequente la predicazione dello stesso Sommo Pontefice o di uno dei cardinali.

Questa è la liturgia cui fa riferimento il Cerimoniale di Pietro *Gundisalvi Burgensis*²². Si tratta di un'opera non omogenea e abbastanza disordinata che contiene gli elementi di un commentario, di un pontificale papale e di un messale. Al suo interno, ad esempio, è conservato un formulario quasi completo della seconda messa di Natale del Messale di Clemente V (*Liber caeremoniarum Petri Burgensis*, 1966, n. 67, p. 82-91), proveniente dal Cerimoniale di Stefaneschi, menzionato già sopra. In questa fonte troviamo anche: una descrizione della messa papale tipica (*Liber caeremoniarum Petri Burgensis*, 1966, n. 48, p. 45-50); altre rubriche sulla messa solenne celebrata dal cardinale vescovo (*Liber caeremoniarum Petri Burgensis*, 1966, n. 49, p. 51-52), su quella celebrata *coram papa* (*Liber caeremoniarum Petri Burgensis*, 1966, n. 61; 63, p. 74-75; 78-80), nonché quella celebrata *coram cardinali* da un suo cappellano (*Liber caeremoniarum Petri Burgensis*, 1966, n. 62, p. 75-77); la descrizione della messa, dal punto di vista del servizio del cardinale diacono che assiste alla messa papale (*Liber caeremoniarum Petri Burgensis*, 1966, n. 101, p. 155-159) e le indicazioni sul suo servizio nei giorni di: Quaresima, Avvento, Quattro Tempora, oltre alle messe per i defunti (*Liber caeremoniarum Petri Burgensis*, 1966, n. 102, p. 159-164); le rubriche speciali riguardanti le varie celebrazioni durante l'anno liturgico, unitamente a quelle relative alla messa del Giovedì Santo (*Liber caeremoniarum Petri Burgensis*, 1966, n. 71; 93, p. 97-98; 130-132), al Venerdì Santo (*Liber caeremoniarum Petri Burgensis*, 1966, n. 94, p. 133-136) con solo poche indicazioni sul *lucernarium* del Sabato Santo. (*Liber caeremoniarum Petri Burgensis*, 1966, n. 75, p. 102-103).

21 Il papa ha ordinato la ricostruzione delle quaranta basiliche stazionali: «*Quadráginta praeterea sanctorum stationum basilicas a Gregorio Magno praedecessore nostro ab origine institutas paene ad ultimam absolutiorem reformavimus*». (Manetti, 1734, p. 950C).

22 La difficoltà nello studio della fonte è dovuta al fatto della mancanza di un'edizione critica. È stato edito solo il ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat. 469 di questa fonte. (*Liber caeremoniarum Petri Burgensis*, 1966, p. 5-201). Vedi anche (Dykmans, 1968, p. 365-378; 785-825).

Una vera e propria svolta nella storia della liturgia papale si ebbe qualche anno dopo, durante il pontificato di Innocenzo VIII, con il *De caeremoniis Curiae Romanae libri tres* (De caeremoniis Curiae Romanae libri tres, 1980-1982a) di Agostino Patrizi Piccolomini²³ e Giovanni Burcardo²⁴. I due cerimonieri papali, dopo aver collaborato nella revisione del Pontificale, presentato al papa il 20 dicembre 1485 e da lui benevolmente accolto, ricevettero dal pontefice l'incarico di rivedere anche il Cerimoniale²⁵. Dopo poco più di due anni, venne presentato nel 1488 l'esito del loro lavoro.

Si tratta di una compilazione ordinata di usi tradizionali testimoniati dalle fonti precedenti²⁶, con il proposito di conservare tutto ciò che la storia aveva trasmesso di prezioso. (Dykmans, 1980, p. 32*).

Il Cerimoniale di Piccolomini e Burcardo è diviso in tre libri. Il primo tratta di ciò che riguarda l'elezione e l'ordinazione del papa, la coronazione imperiale, le canonizzazioni, il concistoro, il concilio, le visite ufficiali al papa, ecc. Il secondo libro, che è quello al quale ha collaborato Burcardo (Dykmans, 1980, p. 70*-97*), riguarda le varie celebrazioni dell'anno liturgico e l'ufficio divino, mentre il terzo contiene le regole generali e le istruzioni sommarie sui vari ministeri.

La descrizione della messa è trattata nel secondo libro ed è improntata del lavoro di Burcardo. In essa appare una netta distinzione fra tre tipi di messa: quella celebrata dal papa, quella celebrata in sua presenza da un prelado e quella nel caso in cui egli sia assente. (Dykmans, 1982a, p. 164*). Per i vari giorni dell'anno liturgico, vengono date le indicazioni sulla messa rispettando le varie tipologie, a seconda della situazione. La messa papale solenne è descritta nel contesto del giorno di Natale (De caeremoniis Curiae Romanae libri tres, 1982a, p. 294-316)²⁷, celebrata nella Basilica di San Pietro in Vaticano. Essa risulta un modello della messa papa-

23 Agostino Patrizi, nato verso 1435 a Siena, umanista e segretario del papa Pio II dal 1460 fino alla sua morte nel 1464, il quale gli ha permesso di aggiungere al nome della famiglia quello di Piccolomini. Nominato vescovo di Pienza nel 1462, nel 1469 fu aggiunto tra i maestri delle cerimonie papali da Paolo II e divenne successore di Pietro Burgensis. Per una più completa sua biografia vedi (Dykmans, 1980, p. 1*-26*).

24 Giovanni Burcardo, proveniente dai pressi di Strasburgo, venuto a Roma nel 1467 divenne successore di Agostino Patrizi Piccolomini. Per una biografia vedi (Dykmans, 1980, p. 71*-78*; Vansteenbergh, 1938, p. 1249-1250).

25 L'autore lo dice esplicitamente nel prefazio dell'opera: «*Absoluta nuper satis feliciter divino munere libri pontificalis emendatione, explicationem ordinationemque sacrarum ceremoniarum, quibus Romani pontifices uti consueverunt, tuo iussu tuisque auspiciis, beatissime pater, aggredior*». (de Piccolominibus, Burchardus, 1980, p. 5).

26 A fornire le fonti necessarie per la compilazione del cerimoniale sarebbe stato lo stesso papa Innocenzo VIII. Grazie all'edizione di Dykmans è possibile rendersi conto delle fonti utilizzate nella compilazione. Patrizi cita l'ordo di Gregorio X, il Cerimoniale di Latino Malabranca, il Pontificale di Guglielmo Durando e le sue altre opere, il Cerimoniale di Stefaneschi, i cerimoniali avignonesi e quello di Pietro Ameil. La sua opera porta anche le impronte delle sue proprie opere, nonché di quelle del papa Pio II. (Dykmans, 1980, p. 30*-31*).

27 Per una descrizione vedi anche (Dykmans, 1982a, p. 176*-183*).

le solenne che, nel primo Rinascimento, veniva celebrata al massimo cinque volte all'anno²⁸.

La messa solenne celebrata da un prelado, in presenza del papa, è descritta nel contesto della prima domenica di Avvento (*De caeremoniis Curiae Romanae libri tres*, 1982a, n. 707-751, p. 259-271)²⁹, celebrata nella Cappella Sistina, in presenza di tutta la Curia. A sua volta, essa rappresenta il modello della messa celebrata in presenza del papa. In questo tipo di messa si nota l'influsso diretto di Burcardo in quanto, dopo la benedizione finale, è prevista la proclamazione del Prologo del Vangelo di Giovanni (*De caeremoniis Curiae Romanae libri tres*, 1982a, n. 751, p. 271); esso non è invece presente nella messa solenne celebrata dal papa, il che corrisponde alla legge della conservazione delle usanze più antiche, nelle celebrazioni più solenni. (Baumstark, 1927, p. 1-23).

All'interno di questo cerimoniale vi sono due descrizioni, abbastanza dettagliate, che fungono da modello per le varie celebrazioni durante l'anno liturgico (Dykmans, 1982a, p. 183*); inoltre ci sono le indicazioni sulla messa in assenza del papa (*De caeremoniis Curiae Romanae libri tres*, 1982a, n. 949-958, p. 328-331)³⁰ che si conclude anch'essa con la lettura dell'ultimo Vangelo, mentre per le varie ricorrenze durante l'anno, vengono date le indicazioni in riferimento alle differenti situazioni che possono accadere: il papa celebra, è presente o è assente.

Il Cerimoniale contiene anche le indicazioni sulle celebrazioni del Giovedì Santo (*De caeremoniis Curiae Romanae libri tres*, 1982a, n. 1084-1096, p. 368-371), del Venerdì Santo (*De caeremoniis Curiae Romanae libri tres*, 1982a, n. 1128-1161, p. 380-390) e del Sabato Santo (*De caeremoniis Curiae Romanae libri tres*, 1982a, n. 1227-1244, p. 407-411) in cui sono previsti ugualmente i casi nei quali il papa è presente, quando celebra o quando è assente.

Anche se fondato sulle fonti precedenti, il Cerimoniale di Patrizi Piccolomini e Burcardo ha subito l'influenza di un'impostazione personale dei compilatori; nel caso della messa lo si vede, ad esempio, nell'introduzione della lettura dell'ultimo Vangelo che entrerà, successivamente, nella struttura rituale della messa, fino alla riforma del Concilio Vaticano II.

L'opera di Patrizi Piccolomini e di Burcardo ebbe una notevole diffusione manoscritta, ma fino alla morte dei compilatori non venne mai pubblicata in stampa. Nel 1516, un certo Cristoforo Marcello, professore di filosofia a Padova e uno

28 Si tratta dei giorni di Natale, Pasqua, qualche volta a Pentecoste, per i Santi Pietro e Paolo e di Ognissanti. (Dykmans, 1982a, p. 176*).

29 Per una descrizione vedi anche (Dykmans, 1982a, p. 165*-170*).

30 Anche in questa messa è previsto l'ultimo Vangelo.

dei primi avversari romani di Lutero, ne fece un'edizione plagiata a Venezia attribuendosene l'autorialità; la cosa fu denunciata al papa da Paris De Grassi (o Paride Crassi), il quale nel 1504 successe a Bernardino Gutiérrez, in qualità di assistente di Burcardo, nella funzione di maestro delle cerimonie papali³¹. (Dykman, 1980, 33*-35*; Nabuco, 1966, 34*-35*). Nel diario del De Grassi rimangono tracce dello scandalo suscitato dalla pubblicazione dell'opera che egli riteneva un sacrilegio perché, secondo lui, il cerimoniale papale doveva rimanere segreto. Comparando l'originale di Piccolomini e Burcardo con la versione stampata da Marcello, egli individuò più di mille errori, dovuti all'alterazione del testo. Nonostante la sua denuncia fatta al papa, la versione di Marcello continuò ad essere ristampata e citata, quasi come se fosse un libro ufficiale della Chiesa romana. (Dykman, 1980, 38*-41*; Nabuco, 1966, 35*-37*; Triacca, Sodi, 2000, p. xxviii-xxx).

Un naturale supplemento a queste fonti, per la conoscenza dello sviluppo del cerimoniale, sono anche i diari dei cerimonieri³².

Tabella 1. Tipologia della messa nei cerimoniali papali prima del 1600.

Fonte	Messa solenne del papa	Messa celebrata in presenza del papa	Messa del Cardinale-vescovo	Messa del presbitero cappellano
Cerimoniali pre-avignonesi				
Cerim. di Gregorio X (1273)	+	+		
Cerim. della messa papale (XIII sec.)	+			
Latino Malabranca (1280)			+	
Cerim. cardinalizio (ca. 1300)	+	+		+
Cerimoniali dell'esilio avignonese				
ms. Avignon 1706 (ca. 1350)	+	+		+
Cerim. di Stefaneschi (1300-1340)	+			
ms. Paris. Bibl. Nat. lat. 936 (1362)		+		
Bindo Fesulani (1377)	+	+		

31 Per uno studio più approfondito su De Grassi vedi (Dykman, 1982b, p. 407-482, 1985b, p. 383-417, 1986, p. 270-333).

32 Di alcuni di questi diari abbiamo accennato sopra. Per l'approfondimento sulla questione rinviamo agli studi di Dykman citati sopra. Per alcune indicazioni vedi (Martimort, 1991, p. 104-105).

Cerimoniali del periodo del Grande Scisma (1378-1417)				
ms. Vat. lat. 4727 (1394-1417)	+			
Cerimoniali dell'epoca di Rinascimento				
Cerim. di Pietro Burgensis (1447-1455)	+	+	+	+
Cerim. di Piccolomini e Burcardo (1488)	+	+	+	

2. CAEREMONIALE EPISCOPORUM DEL 1600

Secondo l'opinione di Nabuco, il Cerimoniale dei vescovi sarebbe stato, nell'idea, un adattamento del cerimoniale papale, ad uso dei vescovi nelle cattedrali. (Nabuco, 1948, p. 283; 293-297; 300). Risulta difficile al giorno d'oggi stabilire quanto sia corretta quest'opinione; comunque, il primo esemplare di un cerimoniale episcopale proviene dall'ambito della corte papale. Si tratta del Cerimoniale di Latino Malabranca (ca. 1280) di cui abbiamo già trattato.

Di qualche anno posteriore è un cerimoniale, inserito da Guglielmo Durando alla fine del terzo libro del suo Pontificale, verso il 1293-1295. (Le Pontifical de Guillaume Durand, 1940, n. 3.17-30, p. 631-662). Come annota Martimort, tra le due fonti non vi è «una dipendenza letteraria certa» (Martimort, 1991, 107-108); abbiamo, però, anche un'altra testimonianza di quel periodo circa un cerimoniale episcopale. (La messe pontificale, 1977, p. 303-323; Schimmelpfennig, 1973, p. 132-134). Sempre secondo Martimort, un buon numero di vescovi del XV secolo, vicini alla Curia, inserì nel loro Pontificale un cerimoniale modellato su queste tre fonti³³.

Lo sviluppo di questo cerimoniale conobbe un momento di svolta epocale con l'*editio typica* del *Caeremoniale episcoporum* nel 1600³⁴. La pubblicazione di questo libro fu preceduta dal lavoro della commissione istituita da Gregorio XIII (1572-1585) e presieduta dal cardinale Gabriele Paleotti, arcivescovo di Bologna. Essa doveva emendare un cerimoniale per i cardinali ed i vescovi, redatto nel 1508 da Paris De Grassi, per la diocesi di Bologna e pubblicato, non ufficialmente, solo nel 1564 (Crassi, 1564), 36 anni dopo la morte dell'autore. I lavori della commissione furono caratterizzati dagli interventi diretti dello stesso Gregorio XIII e dal ruolo attivo che in essa ebbe San Carlo Borromeo il quale, dopo essere partito da Roma, partecipò al progetto tramite il suo protonotario Pietro Galesino (Galesini). (Triacca, Sodi, 2000, p. xxvi). Dopo la morte del Borromeo i lavori si interruppero.

³³ Per gli esempi vedi (Martimort, 1991, p. 108-109).

³⁴ La fonte conosce anche una recente edizione anastatica (*Caeremoniale Episcoporum* 1600, 2000).

Il papa Sisto V, nel 1588, istituì la *Congregatio pro sacris Ritibus et Caeremoniis* ma anch'essa non giunse a dei risultati concreti. Il papa Clemente VIII (1592-1605), con la collaborazione dei cardinali Cesare Baronio, Roberto Bellarmino, Silvio Antoniano e Luigi Torres, riuscì a concludere i lavori ed il 14 luglio del 1600 promulgò il *Caerimoniale episcoporum*.

In passato, l'opinione degli studiosi era che la fonte diretta del Cerimoniale del 1600 fosse quello del De Grassi oppure quello di Patrizi Piccolomini e Burcardo ma in mancanza di uno studio comparativo di queste fonti, è tutt'oggi difficile stabilirne la fondatezza. (Triacca, Sodi, 2000, p. xxvii)

Il Cerimoniale è diviso in due libri. In generale, si può dire che il primo libro tratta le cerimonie dal punto di vista dei vari ministri e che il secondo libro è ordinato secondo le varie tipologie delle celebrazioni lungo l'anno liturgico e si conclude con i riti riguardanti la malattia, la morte e le esequie del vescovo, oltre alle preghiere per l'elezione del successore³⁵. Per questi motivi, la messa è trattata nel primo libro soprattutto nel contesto dei ministeri del diacono (*Caeremoniale Episcoporum* 1600, 2000, n. 1.9, p. 41-50) e del suddiacono. (*Caeremoniale Episcoporum* 1600, 2000, n. 1.10, p. 50-54). In maniera molto più sobria, essa è trattata nel capitolo riguardante il ministero del presbitero che assiste alla celebrazione dei vesperi e della messa presieduti dal vescovo. (*Caeremoniale Episcoporum* 1600, 2000, n. 1.7, p. 30-37). Alla fine del primo libro vi sono anche le indicazioni sulla messa *sine cantu* (*Caeremoniale Episcoporum* 1600, 2000, n. 1.29; 31, p. 122-126)³⁶. Più specificamente, la messa è descritta nel secondo libro in cui troviamo una descrizione della messa solenne tipica del vescovo (*Caeremoniale Episcoporum* 1600, 2000, n. 2.8, p. 158-186) e poi, anche alcune rubriche sulla messa celebrata *coram episcopo*. (*Caeremoniale Episcoporum* 1600, 2000, n. 2.9, p. 187-189). Un identico schema viene osservato, successivamente, nella descrizione della messa *pro defunctis*. Seguono le indicazioni riguardanti le varie celebrazioni dell'anno liturgico tra cui anche i riti del Giovedì Santo (*Caeremoniale Episcoporum* 1600, 2000, n. 2.23, p. 234-238), del Venerdì Santo (*Caeremoniale Episcoporum* 1600, 2000, n. 2.25, p. 242-250) e del Sabato Santo (*Caeremoniale Episcoporum* 1600, 2000, n. 2.27, p. 258-266).

Il *Caeremoniale episcoporum* ebbe in seguito varie edizioni. Nel 1752 venne aggiunta ad esso una parte che chiarificava le controversie tra i vescovi e le autorità dello Stato Pontificio sulla questione dello scambio delle visite, le precedenza ed il modo di assistere alle cerimonie episcopali. Questo materiale venne a creare il terzo libro del Cerimoniale. Nonostante fosse caduta in disuso, a causa della scom-

35 Per uno sguardo breve sul contenuto vedi (Lessi-Ariosto, 1987, p. 490-491).

36 Si tratta di due capitoli seguenti. Nell'edizione, infatti, il capitolo 30 non esiste.

parsa dello Stato Pontificio, questa parte venne ristampata anche nell'edizione successiva del 1886, sotto Leone XIII, che fu l'ultima prima della riforma del Concilio Vaticano II. (Marini, 1990, p. 211-212; Lessi-Ariosto, 1987, p. 489-490).

3. CAEREMONIALE EPISCOPORUM DEL 1984

La riforma liturgica promossa dal Concilio Vaticano II raggiunse, inevitabilmente, anche il cerimoniale, che solo dopo la pubblicazione di tutti i più importanti libri liturgici e non senza discussioni circa la sua necessità, è giunto alla pubblicazione ufficiale solo nel 1984 (Caeremoniale Episcoporum, 1984)³⁷.

Il nuovo Cerimoniale è diviso in otto parti. Il suo contenuto, rispetto all'edizione precedente, è stato completamente ritrattato. La messa, descritta nella seconda parte, al posto del precedente nome di *Missa pontificalis*, ha ricevuto quello di *Missa stationalis*, per sottolineare l'antica tradizione romana ed il carattere pastorale del ministero episcopale. (Lessi-Ariosto, 1987, p. 492). Dopo il primo capitolo, che tratta della messa tipica del vescovo diocesano nella sua cattedrale (Caeremoniale Episcoporum, 1984, n. 119-170, p. 41-51), vi sono alcune indicazioni su altre messe celebrate dal vescovo (Caeremoniale Episcoporum, 1984, n. 171-174, p. 52) e su quella in cui il vescovo partecipa non celebrando la messa ma presiedendo la liturgia della Parola e dando la benedizione finale (Caeremoniale Episcoporum, 1984, n. 175-186, p. 53-54)³⁸. Nella parte quarta sono trattate le varie celebrazioni durante l'anno liturgico, al cui vertice si trovano quelle del Triduo Pasquale. Dopo alcune rubriche generali ad esso dedicati (Caeremoniale Episcoporum, 1984, n. 295-296, p. 87), vi sono poi le indicazioni rispettive alla messa *in coena Domini* (Caeremoniale Episcoporum, 1984, n. 297-311, p. 88-90), alla celebrazione della Passione del Signore (Caeremoniale Episcoporum, 1984, n. 312-331, p. 91-95) ed alla Veglia Pasquale (Caeremoniale Episcoporum, 1984, n. 332-370, p. 96-103).

L'attuale Cerimoniale fu ristampato negli anni 1985 e 1995; l'ultima *reimpressio emendata* è del 2008.

CONCLUSIONE

Il lavoro scientifico sulla storia della messa romana che, recentemente, è in corso di rilettura a partire dalle acquisizioni del metodo della liturgia compara-

37 Sull'*iter* della riforma del cerimoniale dopo il Concilio Vaticano II vedi (Bugnini, 1997, p. 789-793; Lessi-Ariosto, 1987, p. 495-505; Marini, 1990, p. 213-220; Stefański, 2008, p. 265-295).

38 Bugnini parla di questa parte in termini di una innovazione importante. (Bugnini, 1997, p. 792).

ta (Tichý, 2016; Celiński, 2020; Angelucci, 2021)³⁹ ha sempre bisogno di accesso alle fonti. Fra queste un tipo del tutto particolare è costituito dai cerimoniali. Si tratta del materiale contenente molti dati, di cui quelli relativi alla messa ne costituiscono solo una parte. Il valore dei cerimoniali si vede, soprattutto, dal fatto che essi, pur non conservando di norma i testi per la liturgia, ne descrivono, spesso minuziosamente, lo svolgimento rituale. In questo senso essi fungono da ponte fra gli *ordines romani* e gli ordinamenti generali dei vari libri liturgici, promulgati in seguito alla riforma liturgica del Concilio Vaticano II. Il lavoro dello storico, prima di giungere a delle conclusioni o ipotesi più o meno plausibili, deve passare, necessariamente, attraverso lo studio critico delle fonti nel loro contesto. In questo lavoro i cerimoniali, accanto ai messali, sono fonti imprescindibili per la ricostruzione della storia della messa romana.

Bibliografia:

- Angelucci, V. (2021). *Ad collectam e sacrario. I riti d'ingresso nella liturgia romana*. Zürich: LIT.
- Baumstark, A. (1927). *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit*. *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, (7), 1-23.
- Braga, C. (1962). *La genesi storica delle rubriche*. In: *Introduzione agli studi liturgici* (39-66). Roma: Centro di Azione Liturgica.
- Bugnini, A. (1997). *La riforma liturgica (1948-1975)*. Roma: Edizioni Centro Liturgico Vincenziano.
- Caeremoniale Episcoporum. *Editio princeps 1600*. (2000). In: A.M. Triacca, M. Sodi (ed.), *Caeremoniale Episcoporum. Editio princeps (1600)*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Caeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum. *Editio typica*. (1984). Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Celiński, Ł. (2020). *I riti che seguono l'anafora nella messa in Occidente. Studio di liturgia comparata*. Zürich: LIT.
- Celiński, Ł. (2022). *Messale papale di Clemente V (1305-1314) (ms. Cambridge, Fitzwilliam Museum McClean 51). Testo con appunti sul contesto*. In: D. Jurczak – M. Tymister (ed.), *Studi sulle fonti della liturgia romana. Messale – Lezionario – Pontificale/Studies on the Sources of the Roman Liturgy. Missal – Lectionary – Pontifical* (85-198). Napoli: Editrice Domenicana Italiana.

39 Su questo lavoro vedi anche (Parenti, 2022, p. 282-283).

- Crassi, P. (1564). *De caeremoniis cardinalium et episcoporum in eorum dioecibus libri duo*. Roma: Apud Bernardinum Donangelum ad Campo Flore.
- De caeremoniis Curiae Romanae libri tres. (1980-1982a). In: M. Dykmans (ed.), *L'oeuvre de Patrizi Piccolomini ou le cérémonial papal de la première renaissance*, 2 voll. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Die Sammlung des Bindo Fesulani. (1973). In: B. Schimmelpfennig (ed.), *Die Zeremonienbücher der Römischen Kurie im Mittelalter (245-291)*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Die Sammlung des Codex Avignon 1706. (1973). In: B. Schimmelpfennig (ed.), *Die Zeremonienbücher der Römischen Kurie im Mittelalter (148-244)*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Dykmans, M. (1968). Le cérémonial de Nicolas V. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, (63), 365-378; 785-825.
- Dykmans, M. (1977). *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, vol. 1, Bruxelles-Roma: Institut Historique Belge.
- Dykmans, M. (1980). *L'oeuvre de Patrizi Piccolomini ou le cérémonial papal de la première renaissance*, vol. 1. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Dykmans, M. (1981). *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, vol. 2, Bruxelles-Roma: Institut Historique Belge.
- Dykmans, M. (1982a). *L'oeuvre de Patrizi Piccolomini ou le cérémonial papal de la première renaissance*, vol. 2. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Dykmans, M. (1982b). Paris de Grassi. *Ephemerides Liturgicae*, (96), 407-482.
- Dykmans, M. (1985a). *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, vol. 4, Bruxelles-Roma: Institut Historique Belge.
- Dykmans, M. (1985b). Paris de Grassi. *Ephemerides Liturgicae*, (99), 383-417.
- Dykmans, M. (1986). Paris de Grassi. *Ephemerides Liturgicae*, (100), 270-333.
- Ein Zeremonienbuch aus der Zeit Benedikts XIII. (1973). In: B. Schimmelpfennig (ed.), *Die Zeremonienbücher der Römischen Kurie im Mittelalter (292-337)*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Folsom, C. (2023). *The Liturgical Books of the Roman Rite. A Guide to the Study of Their Typology and History*, vol. 1: Books for the Mass. Napoli: Editrice Domenicana Italiana.
- La messe papale solennelle. (1977). In: M. Dykmans (ed.), *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, vol. 1, (287-302). Bruxelles-Roma: Institut Historique Belge.
- La messe pontificale. (1977). In: M. Dykmans (ed.), *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, vol. 1 (303-323). Bruxelles-Roma: Institut Historique Belge.

- Le Cérémonial cardinalice. (1977). In: M. Dykmans (ed.), *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, vol. 1 (264-286). Bruxelles-Roma: Institut Historique Belge.
- Le Cérémonial de Grégoire X. (1977). In: M. Dykmans (ed.), *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, vol. 1 (155-219). Bruxelles-Roma: Institut Historique Belge.
- Le Cérémonial de Pierre Ameil. (1985). In: M. Dykmans (ed.), *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, vol. 4 (68-251). Bruxelles-Roma: Institut Historique Belge.
- Le Cérémonial de Stefaneschi. (1981). In: M. Dykmans (ed.), *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, vol. 2 (252-507). Bruxelles-Roma: Institut Historique Belge.
- Le Cérémonial du cardinal-évêque par Latino Malabranca. (1977). In: M. Dykmans (ed.), *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, vol. 1 (220-263). Bruxelles-Roma: Institut Historique Belge.
- Le Cérémonial épiscopal tiré du Pontifical romain. (1977). In: M. Dykmans (ed.), *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, vol. 1 (324-348). Bruxelles-Roma: Institut Historique Belge.
- Le Cérémonial long. (1983). In: M. Dykmans (ed.), *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la renaissance*, vol. 3 (146-253). Bruxelles-Roma: Institut Historique Belge.
- Le Polyptyque du chanoine Benoit. (1889). In: P. Fabre (ed.), *Travaux & mémoires des facultés de Lille*, vol. 1/3. Lille: Au siège des facultés.
- Le Pontifical de Guillaume Durand. (1940). In: M. Andrieu (ed.), *Le Pontifical Romain au Moyen-Age*, vol. 3, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Lessi-Ariosto, M. (1987). Il nuovo "Caeremoniale episcoporum". Presentazione e iniziazione all'uso. *Rivista Liturgica*, (74), 489-518.
- Liber caeremoniarum Petri Burgensis. (1966). In: F. Tamburini (ed.), *Le Ceremonial Apostolique avant Innocent III* (5-210). Roma: Edizioni Liturgiche.
- Manetti, J. (1734). *Vita Nicolai V Summi Pontificis*. In: L.A. Muratori (ed.), *Rerum italicarum scriptores*, vol. 3/2 (907-960). Mediolani: Typographia Societatis Palatinae.
- Marini, P. (1990). Il "Caeremoniale Episcoporum" e la riforma liturgica del Concilio Vaticano II. *Ephemerides Liturgicae*, (104), 209-233.
- Martimort, A.-G. (1991). Les "ordines", les ordinaires et les cérémoniaux. Turnhout: Brepols.
- Nabuco, J. (1948). La liturgie papale et les origines du Cérémonial des Évêques. In: *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, vol. 1 (283-300). Roma:

Edizioni Centro Liturgico Vincenziano.

- Nabuco, J. (1966). Introduction. In: F. Tamburini (ed.), *Le Ceremonial Apostolique avant Innocent III (9*-57*)*. Roma: Edizioni Liturgiche
- Parenti, S. (2022). Gli studi storici in liturgia: l'apporto della liturgia comparata. *Archivio Teologico Torinese*, (2), 271-287.
- Schimmelpfennig, B. (1973). *Die Zeremonienbücher der Römischen Kurie im Mittelalter*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Stefański, J. (2008). Edycja typiczna *Caeremoniale Episcoporum* z roku 1984 – prace redakcyjne. In: J. Stefański (ed.), *Odnowa liturgii trwa (265-295)*. Włocławek: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Taft, R.F. (2001). Anton Baumstark's comparative liturgy revisited. In: R.F. Taft, G. Winkler (ed.), *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*. Acts of the International Congress Rome, 25-29 September 1998 (191-232). Roma: Pontificio Istituto Orientale.
- Tichý, R. (2016). *Proclamation de l'évangile dans la messe en Occident. Ritualité, histoire, comparaison, théologie*. Roma: EOS.
- Triacca, A.M., Sodi, M. (2000). Introduzione. In: A.M. Triacca, M. Sodi (ed.), *Caeremoniale Episcoporum Editio Princeps 1600 (VII-XLIV)*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Vansteenberghe, E. (1938). Burchard Jean. In: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 10 (1249-1250). Paris: Letouzey et Ané.

THE CAEREMONIALE IN THE HISTORY OF THE RO- MAN MASS

SUMMARY

Historical research must always pass through the critical study of sources. The historical value of a source can be assessed through comparison with other coeval sources, especially if they are of different type or origin, concerning, however, the same reality. The present study proposes an arrangement of the main papal and episcopal ceremonials of the Roman Rite area from the point of view of information related to the ritual performance of the Mass. Since the origins of the Roman ceremonial are to be found in the context of papal liturgies, our contribution also offers a contextual basis for the critical study of other sources such as, for example, medieval papal missals.

Article submitted: 21.09.2023; accepted: 23.11.2023.



STUDIA BIBLIJNE



Słowa kluczowe: Biblia, Ewangelia według św. Mateusza, tłumaczenie, parafraza

Keywords: Bible, Gospel of Matthew, translation, paraphrase

Ks. Krzysztof Bardski

Krzysztof Bardski¹

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0002-8340-3993

DOBRA NOWINA O KRÓLESTWIE W PRZYPOWIEŚCIACH I ZNAKACH – ALTERNATYWNA PARAFRAZA MT 13–14

Zbiór przypowieści tematycznie związanych z Królestwem Bożym (Mt 13, 1–53) stanowi Mateuszową kompilację mów wygłoszonych przez Jezusa w różnych okolicznościach. Ta jednostka literacka rozpoczyna się wstępem, sytuującym nauczanie Zbawiciela w określonym kontekście geograficznym i czasowym (Mt 13, 1–3) oraz kończy lakonicznym stwierdzeniem: „Jezus skończył nauczanie w przypowieściach i oddalił się stamtąd” (Mt 13, 53). Cały zaś fragment stanowi zestawienie zróżnicowanych pod względem objętości przypowieści, zbudowanych na wzór semickiego *māšāl*, czyli *podobieństwa*, formy literackiej mającej strukturę symbolu: dla zobrazowania głębszej treści duchowej autor odwołuje się do prostego i zrozumiałego obrazu, który ma przemówić do wyobraźni słuchacza. Niektóre przypowieści (np. o ziarnie i glebie lub o pszenicy pośród chwastów) mają po kilka

1 Ks. Krzysztof Bardski – prof. dr hab., prezbiter archidiecezji warszawskiej, pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa), doktor nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, tłumacz i redaktor Biblii Ekumenicznej oraz Biblii Edycji św. Pawła, autor książek o tematyce biblijnej i patrystycznej oraz kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularnych. Specjalizuje się w hermeneutyce i filologii biblijnej, historii interpretacji Biblii w tradycji chrześcijańskiej i żydowskiej; prowadzi własny podcast na YouTube z komentarzami biblijnymi.

wersetów, inne natomiast (np. o skarbie ukrytym na polu lub o drogocennej perle) zawarte zostały w jednym zdaniu. Przy okazji wygłaszania przypowieści Jezus formułuje konkluzje hermeneutyczne wskazujące na nieumiejętność dotarcia słuchacza do sensu wypowiedzi oraz uprzywilejowaną rolę uczniów w ich zrozumieniu.

Skoro, jak powiedzieliśmy, jest to twór redakcyjny, może rodzić się pytanie: dlaczego właśnie w tym miejscu swojej ewangelii Mateusz umieścił ten tekst i jaki ma on związek z następującym po nim kontekstem? Wydaje się, że zwłaszcza dwie kolejne perykopy ilustrują, na czym w praktyce polega niezrozumienie nauczania o Królestwie Bożym zarówno Jezusa (odrzućcie w stronach rodzinnych – Mt 13, 54–58), jak i tego, który przygotował przed Nim drogę – św. Jana Chrzciciela. Natomiast kolejne dwie perykopy w sposób pozytywny przedstawiają Jezusa jako karmiciela (cudowne rozmnożenie chleba i ryb w Mt 14, 13–21) i przewodnika (wezwanie skierowane do Piotra, by szedł po wodzie w Mt 14, 22–33), a więc Tego, kto przewodzi w Królestwie Bożym i zapewnia mu pokarm. W tym sensie możemy stwierdzić, że Mt 13, 54–14, 33 stanowią kontynuację tematu Królestwa Bożego, zapoczątkowanego przypowieściami, którego konkluzją i uwieńczeniem jest przedstawienie Jezusa jako uzdrowiciela, czyli Wybawcy od wszelkiego zła w Mt 14, 34–36.

W niniejszym artykule prezentujemy dalszy ciąg naszej pracy nad alternatywną parafrazą Ewangelii według św. Mateusza. We wcześniejszych numerach „Warszawskich Studiów Teologicznych” ukazały się parafrazy wraz z komentarzem translatorsko-filologicznym, obejmujące rozdziały od 1 do 4 (Bardski, 2022), od 5 do 7 (Bardski, 2015), od 8 do 9 (Bardski, 2018a) oraz od 10 do 12 (Bardski, 2018b), kolejne zaś fragmenty są w przygotowaniu.

ROZDZ. 13

Przypowieści o Królestwie Nieba

1. Pewnego dnia Jezus wyszedł z domu i usiadł nad jeziorem².
2. Zebrały się wokół Niego tak liczne tłumy, że był zmuszony skorzystać z łodzi³. Cały zaś lud stał na rozległym brzegu⁴.
3. Mówił do nich wiele, posługując się porównaniami⁵.

2 Dosł. *nad morzem*, mowa o jeziorze Genezaret. Akcja rozgrywa się przypuszczalnie w Kafarnaum, a domem jest dom Piotra, w którym Jezus często przebywał.

3 Dosł. *że on do łodzi wszedłszy usiadł*. Aby nie powtarzać czasownika *usiadł*, tłumacze przekładają opisowo: *skorzystał z łodzi* (Haning), *musiał przenieść się do łodzi* (NPD).

4 Gr. *aigialos* – płaski brzeg morza, w tym wypadku jeziora Genezaret.

5 Za Słowo Życia i Haning. Większość tłumaczy w *przypowieściach*, inni: *przykładami* (Interlinearny), w *podobieństwach* (Gdańska).

Ziarno i gleba

Wyobraźcie sobie rolnika⁶, który wyszedł, aby siał.

4. Gdy sypał ziarna, niektóre padły na pobocze drogi⁷. Przyleciały ptaki i wydzio-
bały⁸ je.

5. Inne padły na teren skalisty⁹, gdzie znalazły niewiele ziemi¹⁰. Natychmiast pow-
schodziły, gdyż gleba była tylko na powierzchni¹¹.

6. Wschodzące¹² słońce przypaliło je. A skoro nie zapuściły korzeni, uschły¹³.

7. Jeszcze inne padły między osty¹⁴. Te wybują¹⁵ i zagłuszyły¹⁶ je.

8. Inne w końcu padły na ziemię żyzną¹⁷ i przyniosły obfite plony¹⁸. Jedne stokrotne,
drugie sześćdziesięciokrotne, trzecie trzydziestokrotne¹⁹.

9. Czy zrozumieliście to, coście usłyszeli?²⁰

Dlaczego porównania?

10. Uczniowie Jezusa zwrócili się do Niego z zapytaniem: – Dlaczego mówiąc do
nich posługujesz się porównaniami?

6 Dosł. *Oto siewca*. Brandstaetter tłumaczy: *Spójrzcie! Przyszedł siewca*. Jest to odwołanie się do hebrajskiej partykuły *hinnê* (*oto*), która w tekstach narracyjnych służy przyciągnięciu uwagi słuchacza lub czytelnika.

7 Gr. *para hodon* – dosł. *przy drodze* (Poznańska, Popowski, Słowo Życia), *obok drogi* (Witwicki, Przyjaciół). *Na pobocze drogi* (Współczesny). *Na drogę* (Tysiąclecia, Brandstaetter, Romaniuk). *Na skraj ubitej drogi* (NPD).

8 Dosł. *wyjady*.

9 Inni: *skalista ziemia* (większość); *kamienista ziemia* (Witwicki, Współczesny, Przyjaciół), *grunt skalisty* (Tysiąclecia), *ugór* (Brandstaetter).

10 Dosł. *nie miały wiele ziemi*.

11 Dosł. *przez to, że nie miały głębi ziemi*.

12 Gra słów. Ten sam czasownik został w poprzednim wersecie odniesiony do ziarna.

13 Bardzo dobrze Współczesny: *zanim zdążył się zakorzenić*.

14 Gr. *akanthos* – akant (*acanthus mollis*), gatunek ostu. Tak tłumaczy Popowski i Przyjaciół. Inni: *ciernie* (większość), *oset* (Brandstaetter), *chwasty* (Współczesny, Słowo Życia, NPD).

15 Za Popowskim i Brandstaetterem. Dosł. *wyrosły*.

16 Gr. *apognō* – *udusić, zdławić, zadrzeć, zadusić* (Witwicki, Haning), *zdusić* (Przyjaciół, NPD), *zdławić* (Brandstaetter). Tłumaczymy za większością.

17 Dosł. *dobry*.

18 Dosł. *dały owoc*. Współczesny: *obrodziły obficie*.

19 Ciekawie tłumaczy Współczesny: *Jedne kłosa dały sto ziaren, drugie sześćdziesiąt, a inne trzydzieści* oraz NPD: *w jednym miejscu stokrotny (plon), w innym sześćdziesięciokrotny, a w jeszcze innym trzydziestokrotny*.

20 Dosł. *Mający uszy niech słucha*. Można też tłumaczyć kontekstualnie jako zachętę do słuchania: *Czy na pewno słuchaliście uważnie?* lub do zapamiętania: *Zapamiętajcie to, co usłyszeliście*. Niektórzy interpretują: *Kto może, niech się stara zrozumieć to w duchowy sposób* (NPD), *Kto ma uszy, niech rozważy moje słowa* (Haning), *Kto ma uszy, niech słucha uważnie* (Słowo Życia), *Nie puszczajcie mimo uszu tego, co słyszycie* (Współczesny).

11. Odpowiedział im: – Bóg obdarzył was rozumieniem²¹, na czym polega istota²² Królestwa Nieba²³. Oni tego nie pojmują.

12. Jeśli ktoś pojął choć trochę, Bóg obdarzy go niepomierne. Jeśli nic nie zrozumiał, pozwoli mu pograć się w jeszcze większej ignorancji²⁴.

13. Właśnie dlatego staram się im to wyjaśnić za pomocą porównań²⁵. Wiem, że choć patrzą, to nie widzą, choć słuchają, to nie słyszą i w konsekwencji niczego nie odnoszą do własnego życia²⁶.

14. W odniesieniu do nich ponownie spełnia się proroctwo Izajasza:

Słuchać, wsłuchiwać²⁷ się będziecie, a nie zrozumiecie,

Patrzeć, wpatrywać się będziecie, a nie ujrzycie!

15. Stwardniało serce tego ludu!

Stępałymi uszami słuchają.

Oczy swe zacisnęli,

aby oczyma nie spoglądać

ani uszami nie słuchać,

ani sercem nie ogarnąć,

aby nie zawrócić ze swej drogi²⁸

i abym ich nie uzdrowił.

16. Wasze zaś oczy są szczęśliwe a uszy błogosławione²⁹, gdyż wy widzicie i słyszycie!

21 Dośł. *jest dane wam poznać*. Interpretujemy jako *passivum divinum*.

22 Gr. *mysteria*, większość tłumaczy *tajemnice*.

23 Niebo w niektórych żydowskich tekstach starożytnych jest słowem zastępującym największe Imię Boga. Określenie *Królestwo Nieba* wyraża to samo co *Królestwo Boże*.

24 Użyte w tekście gr. czasowniki *dawać* i *mieć* odnoszą się, jak wynika z w. 11, do *najgłębszego sensu (tajemnicy) Królestwa Niebios*, stąd interpretujemy *pojąć* i *zrozumieć*. Słowo *Życia* odnosi je do posiadania Bożej mądrości, natomiast NPD do znajdowania czasu na rozważanie Słowa Jezusa.

25 Przepowiedni mają służyć temu, aby słuchacz pojął choć w minimalnym stopniu, czym jest Królestwo Niebios. Jeśli pojmie, wówczas Bóg obdarzy go pełniejszym rozumieniem. Druga część wersetu skonstruowana jest na zasadzie paralelizmu antyetycznego.

26 Gr. *oude syniounsin* – czasownik *syniēmi* (dośł. *współkładać*) wskazuje na *łączenie* (treści wypowiedzi z rzeczywistością), *kojarzenie*. Nie chodzi o samo *zrozumienie*, ale o odniesienie do własnego życia.

27 Gr. *akoē akousete*, dośł. *będziecie słuchać słuchaniem*. Większość przekładów ignoruje figurę etymologiczną. Popowski oddaje ją: *sluchem słuchać będziecie*, oraz w następnym wierszu: *patrzyc patrzeć będziecie*. Podobnie starsze tłumaczenia: *ślyszaniem słuchać będziecie... widzyc widzieć będziecie* (Wujek, Brzeska); *sluchem słuchać będziecie ... widzyc widzieć będziecie* (Gdańska).

28 Gr. *epistrefō* (zawrócić, zmienić kierunek), a nie *metanoēō* (nawrócić się).

29 W tekście gr. raz zostało użyte słowo *makarioi*, które można tłumaczyć *szczęśliwe* (Witwicki, Współczesny, Henning, Popowski, NPD) lub *błogosławione* (Wujek, Brandstaetter, Kowalski, Romaniuk, Przyjaciół). W naszym przekładzie powtarzamy je, by oddać oba znaczenia.

17. Dlatego zapewniam was, że wielu proroków i ludzi wiernych Torze³⁰ z tęsknotą wypatrywało³¹ tego, co wy widzicie, a jednak nie ujrzeli. Pragnęli wsłuchać się w to, co wy słyszycie, a jednak nie usłyszeli.

Wy jesteście glebą!

18. Posłuchajcie więc, o co chodzi w porównaniu o siewcy.

19. Otóż jeśli ktoś słucha nauki³² o Królestwie a nie odnosi jej do własnego życia³³, wówczas przychodzi Zły³⁴ i porywa to, co zostało zasiane w sercu. Tak właśnie dzieje się z ziarnem, które padło na skraj drogi.

20. Ziarno zaś, które padło na teren skalisty, obrazuje tego, kto wsłuchuje się w naukę i natychmiast przyjmuje ją z radością.

21. Nie zapuszcza jednak korzenia. Żyje chwilą³⁵. Gdy nastanie ucisk lub prześladowanie z powodu nauki o Królestwie³⁶, natychmiast daje za wygraną³⁷.

22. Ziarno, które padło między ciernie, odnosi się tego, kto słucha naukę, ale codzienne zabieganie oraz zdradliwa ułuda³⁸ bogactwa zagłuszają je. Pozostaje bezowocne.

23. W końcu ziarno, które padło na żyzną glebę, wyobraża każdego, kto słucha naukę i bierze ją do serca³⁹. Ten dopiero plon przyniesie! Jeden stokrotny, inny sześćdziesięciokrotny, jeszcze inny trzydziestokrotny.

Pszenica pośród chwastów

30 Gr. *dikaioi* – ludzie sprawiedliwi, prawi. W kontekście judaistycznym chodzi o wiernie przestrzegających przykazań Tory Mojżesza.

31 Gr. *epithymeō* oznacza gorąco pragnąć, pożądać czegoś.

32 Dosł. *słowa*.

33 Gr. *mē synientos* – dosł. *nierozumiejący*. Zob. przypis do Mt 13, 13.

34 Dosł. *przychodzi zły*. Niektórzy dodają *zły duch* (Kowalski, Brandstaetter). Wg Popowskiego: *przychodzi ów zepsuty*. Mowa o Szatanie, przedstawianym w postaci *złego ducha*, czyli *złego wiatru*. Przypowieść przedstawia ziarno, które nie zakorzeniło się i zostało porwane przez wicher.

35 Gr. *proskairos estin* – *jest chwiejny* (Przyjaciół), *niestały* (Kowalski, Poznańska, Popowski), *zmienny* (Brandstaetter), *zależny od okoliczności* (Witwicki), *nieutwierdzony* (Słowo Życia); *przez chwilę wytrzymuje* (Henning).

36 Dosł. z *powodu słowa* – odniesienie do w. 19.

37 Gr. *skandalidzetai* – dosł. *potyka się*; różnie tłumaczone: *zalamuje się* (Poznańska, Współczesny, Popowski, Przyjaciół, NPD), *zatraca się* (Kowalski), *upada* (Romaniuk), *odwraca się* (Haning), *upada na duchu* (Brandstaetter), *traci wiarę* (Witwicki).

38 Gr. *apatē* – *ułuda, fałsz, oszustwo, chytryść, zdrada*.

39 Gr. *synieis* – czasownik *syniēmi* oznacza *sprowadzić razem, postawić naprzeciw siebie*, ale też *zrozumieć*. Kontekst może sugerować zestawienie słowa Jezusa z rzeczywistością życia słuchacza.

24. Przedstawił im kolejne porównanie: – Królestwo Niebios przywodzi na myśl⁴⁰ człowieka, który zasiał dobre ziarno na swojej roli.
25. Gdy wszyscy poszli spać, wkradł⁴¹ się nieprzyjaciel, dorzucił do zasiewu nasion chwastu⁴² i uciekł⁴³.
26. Gdy zboże zakiełkowało i pojawiły się zączki ziaren⁴⁴, wówczas ukazały⁴⁵ się i chwasty.
27. Słudzy gospodarza zgłosili⁴⁶ mu to: – Panie, czy nie posiałeś dobrego ziarna na swojej roli? Skąd się wzięły⁴⁷ chwasty?
28. On odparł: – To sprawka⁴⁸ kogoś wrogiego⁴⁹!
- Zaproponowali⁵⁰ mu: – Jeśli zechcesz, możemy je powyrywać.
29. Nie! – odpowiedział. – Żebyście przypadkiem, usuwając chwasty, razem z nimi nie wyrwali z korzeniami pszenicy.
30. Niech jedno i drugie rośnie sobie⁵¹ aż do żniwa. Gdy nadejdzie pora zbiorów, rozkażę żniwiarzom: Wyrwicie najpierw chwast i powiążcie w snopki na spalenie. Pszenicę zgromadzcie w moim spichlerzu.

Ziarenko gorczycy

31. Przedstawił im następne⁵² porównanie: – Królestwo niebios przypomina ziarenko gorczycy, które ktoś zasiał na swoim polu.
32. Ono jest najmniejsze ze wszystkich nasion. Gdy jednak wyrośnie, przewyższa

40 Większość tłumaczy *Królestwo niebieskie podobne jest*, propozycja Haning *Królestwo niebieskie przypomina* nadaje tekstowi świeżości. Jednak obie propozycje pozostawiają problem: Królestwo niebios nie jest podobne do „człowieka”, ale do sytuacji opisanej w przypowieści, stąd też proponujemy nasze rozwiązanie. NDP w ten sposób rozwiązuje problem: *Królestwo Niebios jest podobne do gospodarstwa, którego właściciel posiał na swym polu dobre ziarno*.

41 Dośł. *przyszedł*, interpretujemy kontekstualnie.

42 Tradycyjne tłumaczenie *kąkol*. Mowa jednak o specyficznym rodzaju chwastu, który w początkowym stadium wzrostu przypomina zboże. Tłumaczymy za NPD.

43 Dośł. *odszedł*.

44 Dośł. *uczyniło owoc*. Tłumaczenie *wydało plon* (Przyjaciół) lub *wydało owoc* (Kowalski) jest w takim stopniu niedokładne, że jeszcze nie nadeszła pora żniwa. O niej będzie mowa dopiero w w. 30.

45 Inni: *ujawnił* (Popowski), *pokazał się* (Witwicki), *ukazał się* (Kowalski), *wszedł* (Brandstaetter).

46 Dośł. *przyszli... i powiedzieli*. W przypadku usterki lub nieprawidłowości *zgłasza się*.

47 Kolokwializm obecny u Kowalskiego, we Współczesnym, Słowie Życia i NPD.

48 Za Słowem Życia.

49 Dośł. *wrogi człowiek to uczynił*.

50 Dośł. *powiedzieli*.

51 Podkreślenie faktu, że gospodarz nie interweniuje zawczasu i pozwala na swobodny wzrost.

52 Dośł. *inne*.

inne rośliny⁵³. Staje się drzewem! Nawet ptactwo⁵⁴ przylatuje i wije gniazda w jego gałęziach!

Drożdże i trzy miary mąki

33. Opowiedział im jeszcze jedno⁵⁵ porównanie: – Królestwo Niebios przywodzi na myśl drożdże⁵⁶. Pewna kobieta włożyła je do trzech miar mąki, a ciasto urosło⁵⁷.

Wypowiem, co ukryte

34. To wszystko powiedział Jezus tłumom w porównaniach. Bez odwoływania się do porównań nie mówił im niczego.

35. W ten sposób zyskały pełne znaczenie słowa proroka:

W przypowieściach⁵⁸ usta me otworzę,
wypowiem, co ukryte od założenia świata

Siewca dobrego nasienia

36. Następnie odprawił tłumy i wszedł do domu. Zaciekawieni⁵⁹ uczniowie poprosili Go⁶⁰: – Wy tłumacz nam, o co chodzi w przypowieści o chwaście na polu⁶¹?

37. On im wyjaśnił: – Siewcą dobrego nasienia jest ten zwykły człowiek, jakim ja jestem⁶².

38. Rolą jest świat. Dobrym nasieniem są ci, którzy przynależą do⁶³ Królestwa,

53 Gr. *lachanon* – głównie występuje w liczbie mnogiej (*lachana*); *rośliny ogrodowe, jarzyny, warzywa, zioła*.

54 Wyrażenie *peteina tou ouranou* (z hebr. *‘of haššāmajim*), dosł. *ptactwo niebios*, oznacza *ptactwo latające w powietrzu*.

55 *jeszcze jedno* – dosł. *inne*

56 Tak Popowski, inni: *zakwas* (Witwicki, Haning, NPD), *zaczyn* (Tysiąclecia, Brandstaetter), *kwask* (Kowalski), *kwask chlebowy* (Słowo Życia).

57 Czasownik *zymoō* oznacza *zakwasić, sfermentować*, zaś w kontekście kulinarnym *spęcznieć wskutek działania drożdży*.

58 W cytacie ze Starego Testamentu używamy archaicznego terminu *przypowieść*, który odpowiada *porównaniu* w naszym tłumaczeniu.

59 Dodatek kontekstualny.

60 Dosł. *Przyszli do Niego uczniowie Jego, mówiąc*. Kontekstualnie *podejście* do Jezusa interpretujemy jako oznakę zaciekawienia.

61 Istotą przypowieści jest troska siewcy o wzrost pszenicy, tymczasem uczniowie jako główny motyw uchwycili wątek zasiania chwastu. Już samo to wskazuje na konieczność wyjaśnienia im przypowieści.

62 *ten zwykły człowiek, jakim ja jestem* – dosł. *syn człowieka*. Określenie, które Jezus odnosił do siebie, podkreślając swoje człowieczeństwo, a zarazem mesjańską misję sędzięo ludzkości (Syn Człowieczy).

63 *kterzy przynależą do* – dosł. *synowie*. We frazeologii hebrajskiej określenie *b^onê* (*status constructus* od *bānīm* synowie) wskazuje na przynależność do określonej grupy lub kategorii, np. *synowie Izraela* to *Izraelici*.

a chwastem ci, którzy przynależą do zła⁶⁴.

39. Wrogiem, który ich wysiał, jest Przeciwnik⁶⁵. Żniwo oznacza dopełnienie się obecnego porządku świata⁶⁶. Żniwiarzami są niebiańscy zwiastuni⁶⁷.

40. Jak więc zbiera się chwasty i doszczętnie pali w ogniu, tak samo będzie, gdy dopełni się obecny porządek świata.

41. Ja, potomek Adama⁶⁸, pošlę swoich zwiastunów, a oni zbiorą z Jego Królestwa wszystko, co powoduje upadek⁶⁹ oraz dopuszczających się bezprawia.

42. Oni wrzucą ich do rozpalonego pieca⁷⁰, gdzie będzie płacz i zgrzytanie zębami.

43. Wtedy ludzie prawi⁷¹ zajaśnieją jak słońce w Królestwie ich Ojca. Czy na pewno słuchaliście uważnie?⁷²

Skarb zakopany na polu

44. Królestwo Niebios jest podobne do skarbu zakopanego⁷³ na polu. Pewien człowiek znalazł go i ukrył ponownie. Ogarnięty radością wyprzedaje wszystko⁷⁴, co posiada, aby⁷⁵ nabyć to pole.

Bezcenna perła

45. Co więcej, Królestwo Niebios przywodzi na myśl kupca, zbieracza⁷⁶ pięknych pereł.

64 Tak Brandstaetter. Większość tłumaczy *synowie Złego*. Popowski: *synowie zepsucia*; Współczesny: *studzy zła*.

65 Gr. *diabolos*, od czasownika *diaballō* – *zarzucać, sprzeciwić się*; odpowiednik hebr. *Śājān*. Większość tłumaczy *diabeł*.

66 Gr. *aiōn* – dosł. *wiek* (w przeciwieństwie do *kosmos*) oznacza nie tyle świat co określony jego porządek, epokę. Popowski: *kres doczesności*.

67 *niebiańscy zwiastuni* – dosł. aniołowie; gr. *angelos* oznacza *zwiastuna, herolda, posłańca*.

68 Gr. *hyios tou anthropou* – większość tłumaczy *syn człowieczy*. Za tym wyrażeniem kryje się hebr. *ben 'ādam*, dosł. *syn człowieka*, które oznacza bądź *zwykłego człowieka*, bądź – w myśl wizji Daniela z Dn 7, 13–14 – *sędzię czasów eschatologicznych*.

69 *co powoduje upadek* – gr. *skandalon*: kamień, o który można się potknąć, przeszkoda; w przenośni: powód zgorznienia (za Eklezjastycznym).

70 Dosł. *piec ognia* – *piec ognisty* (Większość), *piec z ogniem* (Popowski), *ogień* (Słowo Życia), *ogień wieczny* (NDP).

71 Gr. *dikaioi* – większość tłumaczy *sprawiedliwi*. W kontekście judaizmu starotestamentowego chodzi o przestrzegających Torę Mojżesza, Jezus jednak rozszerza tę kategorię, obejmując nią wszystkich, którzy są wierni Jego Torze, a więc miłości Boga i bliźniego.

72 Dosł. *Mający uszy niech słucha*. Tłumczymy kontekstualnie jako zachętę do słuchania. Niektórzy interpretują: *Kto może, niech się stara zrozumieć to w duchowy sposób* (NPD), *Kto ma uszy, niech rozważy moje słowa* (Haning), *Kto ma uszy, niech słucha uważnie* (Słowo Życia), *Nie puszczajcie mimo uszu tego, co słyszycie* (Współczesny).

73 Gr. *kekrymmenō*, dosł. *ukrytego i pozostającego w ukryciu*.

74 Dosł. *poszedł i sprzedał* – semicka konstrukcja wskazująca na podjęcie się i zrealizowanie zamiaru.

75 Dosł. *i nabył*. Syntaksa semicka dopuszcza interpretację w sensie celowym.

76 Dosł. *Szukającego*. Słowo Życia: *kolekcjonującego*.

46. Gdy natrafił na niepowtarzalną, bezcenną⁷⁷ perłę, sprzedał wszystko, co posiadał, aby ją nabyć.

Sieć zarzucona na jeziorze

47. Ponadto Królestwo Niebios podobne jest do ogromnej sieci zarzuconej na jeziorze⁷⁸, która zagarnia przeróżne ryby⁷⁹.

48. Gdy się napełniła, wyciągnęli ją na brzeg, usiedli, dorodne ryby zebrali do koszów⁸⁰, a nieprzydatne⁸¹ odrzucili.

49. Tak będzie, gdy obecny porządek świata dojdzie do kresu⁸². Wyruszą niebiańscy zwiastuni, wyłączą złych spośród prawych⁸³

50. i wrzucą ich do rozpalonego pieca. Tam będzie płacz i zgrzytanie zębami⁸⁴!

Czy zrozumieliście?

51. Czy wzięliście sobie to wszystko do serca⁸⁵? Odpowiedzieli Mu: – Tak!

52. Na to On dodał: – Dlatego też każdy znawca Pisma, który stał się uczniem dla Królestwa Niebios, podobny jest do gospodarza⁸⁶, który ze swoich zasobów⁸⁷ dobiera zarówno rzeczy nowe, jak i stare⁸⁸.

53. Jezus skończył nauczanie w przypowieściach⁸⁹ i oddalił się stamtąd⁹⁰.

77 Dośł. *jedną drogocenną* (Tysiąclecia, Popowski, Witwicki Przyjaciół), *jedną bezcenną* (Brandstaetter), *niezwykle cenną* (Słowo Życia), *wielkiej wartości* (Kowalski), *niespotykanej wartości* (NPD), *bardzo cenną* (Romaniuk), *okaz niezwykle cenny* (Współczesny), *tę jedną, niezwykle cenną* (Haning).

78 Dośł. *w morze* (tak większość), kontekst jednak wskazuje na jezioro Genezaret. Współczesny: *do jeziora*.

79 Dośł. *zagarniająca z wszelkiego gatunku (ryby)*.

80 Gr. *aggos* oznacza ogólnie *pojemnik, naczynie, dzban, szkatułkę*. Kontekst rybacki sugerowałby lekkie, wiklinowe kosze.

81 Gr. *sapra* – dośł. *zgniłe, spróchniałe, zużyte, stare, złe*.

82 *przy końcu świata* (większość), *u kresu doczesności* (Popowski), *przy końcu czasów* (Słowo Życia).

83 Gr. *ek mesou tōn dikaion* – dośł. *ze środka sprawiedliwych*.

84 Mt 8, 12.

85 Gr. *synēkate* – czasownik *syniēmi* oznacza *sprowadzić razem, postawić naprzeciw siebie*, ale też *zrozumieć*. Kontekst może sugerować zestawienie słowa Jezusa z rzeczywistością życia słuchacza.

86 Gr. *oikodespota* – dośł. *władca domu, gospodarz* (Współczesny, Popowski, Przyjaciół), *pan domu* (Brandstaetter), *ojciec rodziny* (Kowalski, Tysiąclecia).

87 Gr. *ek tou thēsaurou* – dośł. *ze skarbu* lub *skarbcza*. Mowa o magazynach, w których przechowywane są rzeczy cenne. Popowski: *ze składów*.

88 Dobre tłumaczenie Współczesne: *który sięga do swego skarbcza po nowe i stare rzeczy*.

89 *nauczanie w przypowieściach* – dośł. *te przypowieści*.

90 Werset czasami łączony z następną perykopą (Tysiąclecia, Ekumeniczny, Poznańska).

Prorok zlekceważony

54. Gdy przybył w swe rodzinne strony⁹¹, udał się do synagogi, aby nauczać. Zaskoczeni⁹² słuchacze zastanawiali się: – Skąd u Niego cała ta mądrość? Skąd te cuda?
55. Toż to syn robotnika⁹³! Czy Jego matką nie jest niejaka Maria? Czy nie jest krewnym⁹⁴ Jakuba, Józefa, Szymona, Judy?
56. Czy Jego krewnie to nie dziewczyny z sąsiedztwa⁹⁵? Skąd u Niego to wszystko?
57. Nie mogli się z tym pogodzić⁹⁶. Jezus więc tak to skomentował⁹⁷: – Bywa, że prorok wszędzie cieszy się szacunkiem⁹⁸... ale nie w stronach rodzinnych ani we własnym domu!
58. Tak więc z powodu ich nieufności⁹⁹ nie działał tam wielu cudów.

ROZDZIAŁ 14

Pogłoski o Jezusie

1. Pogłoski¹⁰⁰ o Jezusie dotarły nawet do uszu Heroda Antypasa¹⁰¹, zarządcy prowincji¹⁰².

91 Gr. *patris* – dosł. *ojczyzna* (Przyjaciół). Za Ekumenicznym i Słowem Życia; inni: *miasto rodzinne* (większość), *ojczyste strony* (Haning), NPD dodaje: *czyli do Nazaretu*.

92 Gr. *ekplēssesthai* (inf. pass. w składni ACI) – dosł. *wytrąceni*, w domyśle: ze swoich oczekiwań, z tego, co spodziewali się usłyszeć. *Zdumieni* (większość), *zdumiewali się* (Witwicki), *ze zdumieniem* (Słowo Życia), *dziwili się* (Popowski, Przyjaciół), *z wielkim zdziwieniem* (Współczesny), *zdziwieni* (NPD), *pełni podziwu* (Romaniuk).

93 Gr. *tektōn* – rzemieślnik obrabiający drewno, głównie w celach budowlanych. Zwykle tłumaczone *cieśla* (Słowo Życia: *stolarza*). Zdanie ma formę pytania zawierającego negację, co może być równoznaczne ze zdecydowanym stwierdzeniem.

94 Dosł. *bratem* – określenia tego używano w stosunku do krewnych o podobnym wieku. NPD: *kuzyni*.

95 Dosł. *Czy wszystkie jego siostry nie są u nas?* Pomijamy *wszystkie* ze względów stylistycznych. W tekstach o podłożu semickim *wszystek, wszystko* (hebr. *kol*) pojawia się bardzo często. Haning: *Czy Jego siostry nie mieszkają wśród nas?*

96 Użyty tu czasownik *skandalidzō* jest różnie tłumaczony w zależności od kontekstu, wywodzi się od *skandalon*, czyli pułapka zastawiona na wroga. Podstawowe znaczenie w formie biernej: *gorszyć się* (Brandstaetter, Przyjaciół, Witwicki), *czuli się zgorszeni* (Popowski), *byli zgorszeni* (Poznańska). lecz tu tłumaczone różnie: *powątpiewali* (Tysiącletcia), *odsuwali się* (Haning), *stał się przyczyną obrazy* (Kowalski), *byli oburzeni* (Współczesny), *wkradło się zwątpienie* (NPD). Nasze tłumaczenie za Słowem Życia.

97 Za NPD.

98 Dosł. *nie jest prorok pozbawiony czci* (*atimos*), zwykle tłumaczone: *lekceważony*.

99 Gr. *apistia* – *niedowiarstwo* (większość), *niewiara* (Słowo Życia, Haning, Przyjaciół), *brak wiary* (Kowalski, Współczesny), *bo w Niego nie wierzyli* (Witwicki).

100 Gr. *akoē* – *wieść, fama*. Kontekst może sugerować niesprecyzowane wiadomości, a więc *pogłoski*.

101 Dodaje Brandstaetter. Wydaje się słuszne, w celu odróżnienia od Heroda Wielkiego.

102 Gr. *tetrarchēs*, zwykle tłumaczone *tetrarcha*. *Zarządca prowincji* (Współczesny).

2. Powiedział do swoich dworzan: – To zapewne Jan Chrzciciel! Powstał z martwych, dlatego dysponuje taką mocą¹⁰³.

Taniec córki Herodiady

3. Herod bowiem kazał schwycić Jana, skuć kajdanami i wtrącić do lochu¹⁰⁴ z powodu Herodiady, żony swego brata Filipa,

4. gdyż Jan napominał¹⁰⁵ go: – Tora zabrania¹⁰⁶ ci brać ją za żonę¹⁰⁷!

5. Z jednej strony chciał go zabić, z drugiej zaś obawiał się ludu, który uważał go za proroka.

6. Gdy świętowano urodziny Heroda, wystąpiła córka Herodiady i do tego stopnia oczarowała¹⁰⁸ go swoim tańcem,

7. że uroczyście przysiągł spełnić każde jej życzenie¹⁰⁹.

8. Ona więc, za namową¹¹⁰ swej matki, poprosiła: – Daj mi tu i teraz¹¹¹ na tacy¹¹² głowę Jana Chrzciciela!

103 Dosł. *moce działają wewnątrz niego*.

104 *kazał schwycić... skuć kajdanami... wtrącić do lochu* – dosł. *chwyciwszy... związał... odłożył w strażnicy (miejscu pilnowanym)*. Inni: *kazał aresztować i uwięzić* (Słowo Życia), *kazał pochwycić... skuć w kajdany... zamknąć w więzieniu* (Współczesny), *poleciał aresztować... związanego... zatrzymać w lochu* (NPD), *kazał zatrzymać... związać... osadzić w więzieniu* (Popowski), *kazał ująć... skutego kajdanami... wtrącić do więzienia* (Kowalski), *pojmwawszy... zakuł go w kajdany... wtrącił do więzienia* (Przyjaciół), *schwycił... związał... osadził w więzieniu* (Haning), *kazał uwięzić... wtrącił go do więzienia* (Brandstaetter), *pojął... okuł w kajdany... wtrącił do więzienia* (Witwicki).

105 Dosł. *mówił* (większość). Inni: *powiedział* (Brandstaetter), *napominał* (Ekumeniczny), *upominał* (Tysiąclecia, Popowski), *wypominał* (Słowo Życia) *powtarzał* (Haning), *oświadczył* (Kowalski), *publicznie piętnował* (NPD), *wyrzucał* (Paulistów).

106 Gr. *ouk exestin* – *być niedozwolonym, wbrew prawu, nie wolno*.

107 Dosł. *mieć* (większość), Inni: *trzymać* (Tysiąclecia), *brać za żonę* (Współczesny), *byś poślubił* (NPD), *z nią żyć* (Haning), *żyć z żoną brata* (Słowo Życia), *mieć za żonę* (Poznańska), *mieć żony brata swego* (Brandstaetter), *To pogwałcenie Tory, że wzięłaś ją sobie za żonę* (Czwojdrak). Herod Antypas wcześniej poślubił córkę króla nabatejskiego, natomiast podczas pobytu w Rzymie związał się z Herodiadą, żoną Filipa (przyrodni brat, inny niż Filip, tetrarcha Iturei i Trachonidy). Filip pozostawał w Rzymie, zaś Herod Antypas, powróciwszy, poślubił Herodiadę wbrew Prawu Mojżesza.

108 Gr. *ēresen* – *spodobala się* (większość), *sprawiła przyjemność, wprawiła w zachwyt* (Brandstaetter), *wprawiła w znakomity nastój* (NPD), *był urzeczony* (Haning), *urzekła* (Ekumeniczny), *zyskała uznanie* (Kowalski).

109 Dosł. *dać, o cokolwiek poprosi*.

110 *podjudzona przez* (Brandstaetter), *pouczona przez* (Romaniuk).

111 Gr. *ōde* – tutaj, w tym miejscu.

112 Gr. *pinax* – *taca* (większość), *misa* (Tysiąclecia, Romaniuk, Brandstaetter, Kowalski), *półmisek* (Poznańska, Paulistów, Witwicki, Haning).

9. Król posmutniał¹¹³. Jednak przez wzgląd na przysięgę oraz uczestników uczty¹¹⁴ polecił spełnić jej życzenie¹¹⁵.
10. Rozkazał ściąć¹¹⁶ Jana w lochu.
11. Na tacy przyniesiono jego głowę i wręczono dziewczynce¹¹⁷, ona zaś zaniosiła ją swojej matce.
12. Uczniowie Jana zabrali jego ciało¹¹⁸, pochowali je i powiadomili o tym Jezusa¹¹⁹.

Pięć chlebów i dwie ryby

13. Kiedy Jezus to usłyszał, samotnie oddalił się stamtąd łodzią na miejsce odludne¹²⁰. Tłumy jednak nie dały mu spokoju¹²¹ i z okolicznych¹²² miast podążyły za Nim pieszo.
14. Gdy wyszedł na brzeg¹²³, wzruszył¹²⁴ się głęboko na widok licznych tłumów i uzdrowił ich chorych.
15. Pod wieczór przyszedł Jezus i powiedział: – To miejsce jest odludzie. Robi się późno. Odpraw tłumy, niech rozejdą się po wioskach i kupią sobie coś do jedzenia¹²⁵.
16. Jezus odparł: – Nie muszą odchodzić¹²⁶. Wy dajcie im jeść.

113 Tak lub podobnie większość, inni opisowo: *od razu pożałował danej obietnicy* (NPD), *znalazł się w kłopotliwej sytuacji* (Współczesny), *bardzo się przeraził* (Czwojdrak).

114 Tak Paulistów, większość: *współbiedników*.

115 Dosł. *kazał dać*.

116 Dosł. *posławszy* (w domyśle: kata) *ściąć*.

117 Gr. *korasion*, zdrobnienie od *korē* (*dziewczyna, dziewczę*). Pieszczotliwe zdrobnienie potęguje dramatyzm sceny.

118 Dosł. *zwłoki* (tak Interlinearny, Popowski, Paulistów).

119 Pomijamy pleonazmy semickie *przyszedli... poszli...*

120 Gr. *erēmon* – *pustynne, pustkowie, pustynia* (większość), *ustronne* (Haning), *odludne* (NPD), *położone na uboczu* (Kowalski).

121 Dosł. *tłumy jednak usłyszawszy*. Tłumaczymy kontekstualnie.

122 Dodatek kontekstualny, za Haning.

123 *na brzeg* – dodatek kontekstualny (też Kowalski). Większość *gdy wysiadł*, niektórzy dodają *z łodzi* (Brandstaetter, Poznańska, Ekumeniczny).

124 Gr. *esplaghništē* – oznacza głębokie, uczuciowe wzruszenie. Tak NPD, Popowski, Romaniuk; większość tłumaczy *zlitował* lub *ulitował*; inni: *współczuł* (Brandstaetter), *pełen głębokiego współczucia* (Współczesny), *poruszony współczuciem* (Słowo Życia).

125 Gr. *bromata* – *żywność* (Brandstaetter, Tysiąclecia, Paulistów), *pożywienia* (Romaniuk, Czwojdrak), *jedzenia* (Popowski, Przijaciół), *coś do jedzenia* (Kowalski, Współczesny, NPD, Haning, Ekumeniczny, Witwicki), *chleba* (Poznańska).

126 Dosł. *nie mają potrzeby odchodzić*. Tłumaczenie za: Poznańska, Ekumeniczny, Popowski, Haning.

17. Jak to?! – zawołali¹²⁷. – Nie mamy tu niczego, jedynie pięć placków pszennych¹²⁸ i dwie ryby!

18. On na to: – Przynieście mi je tutaj.

19. Wówczas polecił tłumom zasiąść na trawie, jakby do posiłku¹²⁹. Wziął owe pięć placków pszennych i dwie ryby, podniósł oczy ku niebu¹³⁰ i odmówił błogosławieństwo¹³¹. Następnie połamał placki i rozdał uczniom, uczniowie zaś tłumom.

20. Wszyscy najedli się do syta, po czym zebrano dwanaście koszy wypełnionych aż po brzegi¹³² tym¹³³, co było w nadmiarze¹³⁴.

21. A samych tylko mężczyzn, którzy się posilili, było około pięciu tysięcy, prócz tego jeszcze kobiety i dzieci!

Każ mi przyjść po wodzie!

22. Niezwłocznie przynaglił uczniów, by wsiedli do łodzi i przed nim przeprawili się na drugi brzeg jeziora, póki On nie odprawi¹³⁵ tłumów.

23. Gdy to uczynił, samotnie wspiął się na górę, aby się modlić. Zapadł wieczór, a On pozostawał zupełnie sam.

24. Tymczasem łódź oddaliła się znacznie¹³⁶ od brzegu, miotana falami wzniesionymi przeciwnym wichrem.

127 *Jak to?! – zawołali* – dosł. *powiedzieli*; rozwinięcie kontekstualne za Słowem Życia.

128 Dosł. *pięć chlebów*. Nie tyle chodzi o bochenki w naszym rozumieniu, lecz o cienkie placki pszenne, które rozrywano lub łamano.

129 *zasiąść... jakby do posiłku* – gr. *anaklithēnai* oznacza przyjąć pozycję półleżącą, jak podczas spożywania posiłku.

130 *spojrzał w niebo* – można też rozumieć jako *skierował spojrzenie ku Bogu*. Termin *niebo* bywał używany zastępczo jako odnoszący się do Boga.

131 Za Tysiąclecia, Romaniuk i Witwicki. Przystępując do spożywania chleba, zwyczajowo odmawiano błogosławieństwo zaczynające się słowami: „Błogosławiony jesteś, Panie, Królu wszechświata, który wyprowadzasz chleb z ziemi...”. *Podziękował Bogu* (Współczesny), *odmówił modlitwę z błogosławieństwem* (Kowalski), *wielbił Boga* (Poznańska), *odmówił modlitwę uwielbienia* (Paulistów). Niektórzy jednak interpretują to miejsce jako błogosławieństwo chleba (Brandstaetter, NPD). Popowski, Haning, Przyjaciół, Ekumeniczny pozostawiają dwuznaczność.

132 *aż po brzegi* – dodatek idiomatyczny.

133 Większość tłumaczy *ułamki*; *okruszyny* (Współczesny), *okruszki* (Ekumeniczny), *resztki* (Paulistów).

134 Gr. *perisseuō* oznacza *przekroczyć miarę, być w nadmiarze, być czegoś więcej niż wystarcza*. Inni tłumaczą: *co pozostało* (Tysiąclecia), *pozostawionych* (Popowski), *ponadto pozostałymi* (Haning), *zbywających jeszcze* (NPD), *ponadto* (Współczesny).

135 Współczesny i Słowo Życia tłumaczą kontekstualnie: *pożegna się*.

136 Dosł. *wiele stadiów* (większość), *kilka kilometrów* (NPD), *odpłynęła już daleko* (Współczesny).

25. Około trzeciej nad ranem¹³⁷ przyszedł do nich, krocząc po powierzchni jeziora¹³⁸.
26. Na ten widok¹³⁹ uczniowie przeleżeli się, myśląc¹⁴⁰, że to zjawia, i zaczęli krzyczeć z przerażenia.
27. Jezus natychmiast ich uspokoił¹⁴¹: – Odwagi! To ja¹⁴²! Nie bójcie się!
28. Na to Piotr: – Panie, jeśli to Ty, każ mi przyjść do siebie po wodzie!
29. – Przyjdź! – zawołał¹⁴³ Jezus. Piotr wyszedł¹⁴⁴ z łodzi, postawił pierwsze kroki na wodzie i przybliżył się do Jezusa.
30. Nagle na widok szkwału¹⁴⁵ ogarnęła go trwoga i zaczął tonąć. Zawołał: – Panie! Ratunku¹⁴⁶!
31. W okamgnieniu Jezus wyciągnął rękę i chwycił go: – Nieufny¹⁴⁷, dlaczego zwątpiłeś¹⁴⁸?
32. Gdy wsiedli do łodzi, wiatr ucichł¹⁴⁹.
33. Ci zaś, którzy byli w łodzi, padli przed Nim na twarz¹⁵⁰ i zawołali: – Ty naprawdę jesteś synem Boga!

137 Dosł. *o czwartej straży*. Noc dzielona była na cztery trzygodzinne odcinki, gdy zmieniano straże nocne. Czwarty obejmował od trzeciej do szóstej rano.

138 Dosł. *idąc po morzu*.

139 Dosł. *zobaczywszy Go stąpającego po morzu*.

140 Dosł. *mówiąc*. Popowski wprowadza mowę niezależną: *i mówili: „To jest zjawia!”*. Podobnie Słowo Życia: *i krzyczeli: – To duch!*. Również NPD: *krzyczeli: – Zjawia! To zjawia!*

141 Dosł. *Powiedział, mówiąc*. Inni: *zawołał do nich* (NPD), *odezwał się do nich* (Popowski, Współczesny, Ekumeniczny), *zaraz ich uspokoił* (Haning), *zwrócił się do nich, mówiąc* (Kowalski), *przemówił do nich, mówiąc* (Przyjaciół).

142 Za Poznańska i Współczesny. Dosł. *ja jestem*. Niektórzy dopatrują się w tym miejscu nawiązania do Bożego imienia z Wj 3, 14 i wyróżniają te słowa kapitalikami (Brandstaetter, Przyjaciół, NPD).

143 Dosł. *powiedział*.

144 Witwicki: *zeskoczył*.

145 *Na widok silnego wiatru* (Tysiąclecia), *Wtem poczuł siłę wiatru* (Współczesny), *Gdy jednak poczuł gwałtowny podmuch* (Popowski), *Nagle poczuł gwałtowny podmuch wiatru* (NPD).

146 Dosł. *Ratuj mnie*.

147 Gr. *oligopistos – człowiek malej wiary* (większość), *słabej wiary* (Poznańska), *niedowiarek* (Witwicki, Współczesny), *małowierny* (Przyjaciół, Haning), *nieufny* (Brandstaetter), *niewiele zaufania* (Czwojdrak), *tak mało ufasz* (Słowo Życia).

148 Tak większość, też możliwe: *Dlaczego się zawahałeś?* (Witwicki).

149 Gr. *ekopasen – uciszył się* (Tysiąclecia, Ekumeniczny, Paulistów), *ucichł* (Współczesny, Czwojdrak, Przyjaciół, NPD), *osłabł* (Brandstaetter), *uspokoił się* (Witwicki), *ustął* (Kowalski, Poznańska, Romaniuk, Słowo Życia, Popowski, Haning).

150 Gr. *prosekynēsan* – padli na kolana i dotknęli czołem pokładu łodzi. Gest szacunku i modlitwy stosowany w starożytności,

Uzdrowiał wszystkich

34. Po przybiciu do brzegu, zeszli na ląd w krainie Genezaret¹⁵¹.

35. Gdy miejscowi Go rozpoznali, rozpuścili wieść¹⁵² po całej okolicy. Znoszono więc do Niego wszystkich chorych,

36. prosząc, aby mogli choćby dotknąć cycele¹⁵³ Jego tałesu¹⁵⁴. Ci, którzy to uczynili, odzyskiwali zdrowie.

Bibliografia:

Bardski, K. (2015). Propozycja alternatywnego przekładu Kazania na Górze. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 28(1), 237–251.

Bardski, K. (2018a). Mateuszowa Ewangelia cudów (Mt 8–9) – przekład alternatywny. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 31(1), 60–76.

Bardski, K. (2018b). Być uczniem Jezusa – alternatywna parafraza Mt 10–12. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 31(4), 106–130.

Bardski, K. (2022). Początek Ewangelii św. Mateusza. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 25(2), 142–158.

Biblia Brzeska 1563. (2003). Kraków: Kalwin Publishing. [Brzeska]

Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Z języka hebrajskiego i greckiego języka na polski pilnie i wiernie przetłumaczone, 1632. (1989). Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne. [Gdańska]

Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego. (1996). Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne. [Warszawska]

Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r. (2013). Transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. Janusz Frankowski. Warszawa: Vocatio. [Wujek]

151 Genezaret stanowiło nazwę jeziora, mogło też odnosić się do obszarów położonych na jego zachodnim brzegu.

152 Dosł. *wysłali* (Interlinearny), *posłali* (Tysiąclecia). Inni tłumaczą: *rozniesli wieść* (Warszawska), *rozesłali wiadomość* (Popowski, NPD), *rozesłali gońców* (Kowalski, Poznańska), *rozgłosili* (Brandstaetter).

153 Gr. *kraspedon* (brzeg, kraj, obramowanie), hebr. *cicit* (Czwojdrak), pol. *cycele* (Doroszewski, 1,1060, użyte przez Sienkiewicza), cztery frędzle zwisające z rogów szala modlitewnego – *frędzle* (Tysiąclecia, Paulistów, Haning, Witwicki), *brzeg* (Romaniuk), *skraj* (Ekumeniczna, Popowski), *kraj* (Warszawska, Poznańska, Wujek, Brzeska, Przyjaciół, Dąbrowski), *obramowanie* (Interlinearny), *chwast* (Brandstaetter), *strzępce* (Kowalski), *podolek* (Gdańska). Współczesny pomija.

154 Gr. *Himation*. Z kontekstu wynika, że chodzi o hebr. *tallit* (tales) – rytualny płaszcz zaopatrzony w cycele – *płaszcz* (Tysiąclecia, Paulistów, Interlinearny, Popowski, Romaniuk, Ekumeniczny, Współczesny, Przyjaciół, Witwicki, Kowalski), *szata* (Warszawska, Brandstaetter, Dąbrowski, Wujek, Gdańska, Haning, Czwojdrak), *okrycie* (Poznańska), *odzienie* (Brzeska).

- Brandstaetter, R. (2009). *Księgi Nowego Przymierza. Przekłady biblijne z języka greckiego*. Kraków: Wydawnictwo M. [Brandstaetter]
- Dobra Nowina według Mateusza i Marka*. (1958). Przeł. i opr. W. Witwicki. Warszawa: PWN. [Witwicki]
- Dobra Wiadomość o ratunku w Chrystusie. Nowy Testament we współczesnym języku polskim*. (2021). Nowy Przekład Dynamiczny. Warszawa: Vocatio. [NPD]
- Doroszewski, W. (red.). (1958–1968). *Słownik języka polskiego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*. (1993). Przeł. R. Popowski, M. Wojciechowski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”. [Interlinearny]
- Haning, A. (2016). *Ewangelia według św. Mateusza*. W: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza*. Poznań: Ewangeliczny Instytut Biblijny. [Haning]
- Nestle, E., Nestle, E., Aland, B., Aland, K., Karavidopulos, J., Martini, C. M., Metzger, B. M. (red.). (1998). *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Nowy Testament. Ekumeniczny Przekład Przyjaciół*. (2012). Tłum. z jęz. greckiego M. Czajkowski, J. J. Anchimiuk, M. Kwiecień, J. Turnau. Warszawa: Wydawnictwo dr Henryk Ryszard Tomaszewski. [Przyjaciół]
- Nowy Testament. Nowy przekład z języka greckiego na współczesny język polski*. (1991). Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne. [Współczesny]
- Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000*. (2000). Z jęz. greckiego przełożył, wprowadzeniem i przypisami opatrzył R. Popowski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”. [Popowski]
- Pismo Święte Nowego Testamentu*. (1957). Tłum. z jęz. greckiego S. Kowalski. Warszawa: Pax. [Kowalski]
- Pismo Święte Nowego Testamentu*. (1964). Wstęp, przekład z Wulgaty, komentarz E. Dąbrowski. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha. [Dąbrowski]
- Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Przekład Ekumeniczny na Trzecie Tysiąclecie*. (2001). Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce. [Ekumeniczny]
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu Biblia Warszawsko-Praska*. (1997). W przekładzie z języków oryginalnych opr. K. Romaniuk. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce. [Romaniuk]
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. (2000). Opr. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich. Poznań: Pallottinum. [Tysiąclecia]
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*. (1987). Opr. zespół pod red. M. Petera i M. Wolniewicz. Poznań: Wydawnictwo Św. Wojciech. [Poznańska]

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. (2008). Opr. zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła. [Paulistów]

Słowo Życia. Parafraza Nowego Testamentu we współczesnym języku polskim. (2014). Warszawa: Instytut Wydawniczy „Agape”. [Słowo Życia]

Stern, D. H. (2004). *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu.* Przeł. A. Czwojdrak. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”. [Czwojdrak]

GOOD NEWS OF THE KINGDOM IN PARABLES AND SIGNS – ALTERNATIVE PARAPHRASE OF MATTH. 13–14

SUMMARY

In this article we present the continuation of our work on an alternative paraphrase of the Gospel according to St. Matthew. The specificity of the alternative paraphrase lies in the fact that we reach for new translation solutions that we confront with the existing translations of the Bible into Polish. The purpose of the alternative paraphrase is to revive the biblical message by abandoning some common formulations in favor of idiomatic constructions referring either to the context of Judaism in the time of Jesus, or to the etymology and original meaning of expressions that over the centuries have grown theological patina, or to modern formulations that may even be considered colloquialisms.

Article submitted: 16.10.2023; accepted: 23.11.2023.

Słowa kluczowe: Filon z Aleksandrii, Abraham, nawrócenie, Księga Rodzaju, interpretacja alegoryczna

Keywords: Philo of Alexandria, Abraham, conversion, Genesis, allegorical interpretation

Ks. Mateusz Wyrzykowski

*Ks. Mateusz Wyrzykowski*¹

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0002-1161-0002

PROCES NAWRÓCENIA SIĘ ABRAHAMA W INTERPRETACJI FILONA Z ALEKSANDRII

WPROWADZENIE

Historia patriarchy Abrahama zapisana w Księdze Rodzaju – według Filona z Aleksandrii – została umieszczona wśród opisanej w tej księdze niezliczonej liczby spraw i wydarzeń. Zawiera ona w sobie zarówno opis powstania całego kosmosu, jak i licznych historii życia zamieszkującego w nim pojedynczego człowieka, następnie podejmuje tematy pokoju, wojny, płodności, braku potomstwa, biedy, bogactwa, zniszczenia świata przez wody potopu, wzrastania roślin, rozmnażania się zwierząt, zmieniających się pór roku, zarówno cnoty, jak i grzechu człowieka (Abr. 1). Wśród tak licznych tematów w Rdz 11–25 pojawia się historia pierwszego prozelity, zapoczątkowana jego nawróceniem (Rdz 12, 1–4). Według przekazu biblijnego miał on natychmiast podporządkować się woli Boga. Po tym, jak usłyszał obietnicę, wyruszył w drogę do podarowanej mu ziemi, licząc na spełnienie przez JHWH zobowiązania dotyczącego potomstwa i błogosławieństwa. Tekst Księgi Rodzaju skupia się na wydarzeniach z jego życia. Są to: śmierć bliskich osób, niecierpliwe wyczekiwanie na spełnienie obietnicy, pobyt w Egipcie, wreszcie

1 Ks. dr Mateusz Wyrzykowski – ksiądz archidiecezji warszawskiej; doktor teologii biblijnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Ukończył seminarium translatorskie prowadzone przez Nida Institute American Bible Society na Pontificia Università Urbaniana oraz Podyplomowe Studium Retoryki na Uniwersytecie Jagiellońskim. Wykładowca na Akademii Katolickiej oraz w Seminarium Duchownym w Warszawie.

narodziny syna i próba wynikająca z prosby Wszechmocnego, by złożył Izaaka w ofierze. Filon z Aleksandrii w traktacie *O Abrahamie*, gdy dokonuje interpretacji tych wydarzeń, szczegółowo opisuje nie tylko fizyczną podróż pierwszego prozelity do Kanaanu. Podejmuje w nim również temat jego przemiany wewnętrznej. Była ona procesem. Po przedstawieniu dosłownego rozumienia tekstu Rdz 12, 1–4, rozumianego jako opis migracji (Abr. 60–67), Aleksandryczyk przechodzi do interpretacji alegorycznej. Przy jej użyciu podróż utożsamia z wędrówką duszy z miejsca, w którym czciła bogów (Ur), poprzez osiągnięcie większej wiedzy o świecie (Charan) do poznania Boga (Kanaan) (Colson, 1984, s. 2–3).

Publikacja niniejszego artykułu ma na celu przedstawienie procesu nawracania się Abrahama według interpretacji Filona z Aleksandrii przedstawionej w traktacie *De Abrahamo*. Jak zostało to wykazane w poniższym *status quaestionis*, badacze zajmujący się tym tematem koncentrowali się na wykazaniu i omówieniu filozoficznego tła oraz kontekstu myśli Aleksandryczyka w tym zakresie. W artykule zaprezentowano jego teologiczne znaczenie, które pozwala poznać jedną z reinterpretacji Rdz 12, 1–4 powstałą w I w. w Aleksandrii przy użyciu alegorii.

W badaniach nad Filonem z Aleksandrii kilkakrotnie podejmowano analizę fragmentów *De Abrahamo* mówiących o nawróceniu patriarchy. A. P. Bos łączy moment powołania z opisem stworzenia świata (Opif. 7–9), jednak w dalszej części swojego artykułu skupił się na zaprezentowaniu tego wydarzenia w kontekście nauczania Arystotelesa. Analiza prowadzi go do wniosków, że Aleksandryczyk był platonikiem (Bos, 2000, s. 52–63). Autor ten w innej publikacji zajął się wpływem filozofii i gnozy na reinterpretację Rdz 12, 1–4 w traktacie Filona (Bos, 2002, s. 108–127). H. Weder (2000, s. 93–113) interpretuje moment opuszczenia Ur przez pierwszego prozelitę jako odrzucenie świata zmysłów, by następnie wykazać relację między tym wydarzeniem a gnozą. A. D. Nock, analogicznie do poprzednich wymienionych autorów, analizuje potencjalną możliwość widzenia Boga przez ojca narodów (Abr. 57) w kontekście dialogu *Timajos* (28c) autorstwa Platona. W artykule D. T. Runia (1985, s. 201–227), odnosząc się m.in. do Abr. 60–88, najpierw podejmuje temat egzegetycznego warsztatu Filona, następnie zaś skupia się na opisanie filozoficznego tła fragmentu mówiącego o powołaniu Abrahama.

Do opracowania niniejszego artykułu konsultowano dwa wydania dzieł egzegety z Aleksandrii: *Philo: Greek Text. VI* (Philo, 1984) oraz *The Works of Philo: Greek Text with Morphology* (Borgen, Fuglseth, Skarsten, 2005). Wszelkie skróty podano za: Bazyliński, 2019 (dzieła Filona, s. 201–202).

NAWRÓCENIE ABRAMA W KSIĘDZE RODZAJU (12, 1–4)

Zaprezentowanie rozbudowanej reinterpretacji historii mówiącej o przemianie wewnętrznej Abrama wymaga najpierw pokrótce omówienia opisu tego wydarzenia w Biblii Hebrajskiej. Przedstawienie kluczowych zagadnień teologicznych odnośnie do tego wydarzenia jest konieczne w celu zaprezentowania różnic między tekstem Rdz a Abr. Jak zostało to powiedziane we wstępie, Księga Rodzaju, opisując moment nawrócenia się Abrama, akcentuje szybkość podjętej decyzji oraz pełną gotowość do porzucenia dotychczasowego stylu życia. W Rdz 12, 1–3 Bóg zwrócił się do patriarchy z obietnicą licznego potomstwa i błogosławieństwa (Lange, 2008, s. 391–393). Warunkiem było opuszczenie miejsca zamieszkania i osiedlenie się w obiecanej mu ziemi. Jak stwierdza G. J. Wenham (1987, s. 274), streszczając najczęściej przyjmowane stanowiska egzegetów w odniesieniu do tej perykopy, „większość komentatorów uznała ten boski nakaz za próbę wiary”. Przyjęcie takiego stanowiska jest zasadne, ponieważ wyjaśnia i uzasadnia tak radykalne podporządkowanie się woli Stwórcy. Taka postawa wyrażała chęć porzucenia swojego dotychczasowego nieprawego życia. Licząc na spełnienie się zapowiedzi od JHWH, w zasadzie oczekiwał na cud, ponieważ osiągnięcie ich przez człowieka w jego sytuacji było niemożliwe. Pierwsza dotyczyła urodzenia syna. Biorąc jednak pod uwagę powołanie w wieku siedemdziesięciu pięciu lat, podeszły wiek jego żony oraz wieloletnie i bezskuteczne ich starania w tej materii, tylko interwencja Boga mogła pozwolić mu na poczęcie dziecka. Drugą przeszkodą byli mieszkańcy Kanaanu. Zdobywanie obiecanej mu ziemi za pomocą siły fizycznej, biorąc pod uwagę jego wiek i brak doświadczenia w tej dziedzinie, wydawało się nie do zrealizowania (Mathews, 2005, s. 118–119). Księga Rodzaju skupia się na działaniu Abrama, pomijając opisanie jego przemiany wewnętrznej czy duchowego wymiaru nawrócenia (Cabal, 2007, s. 22–23). Na podstawie postępowania patriarchy możemy zakładać, że od opuszczenia Charanu starał się on poznać JHWH i postępować zgodnie z Jego wolą. Jednak zagadnienia wewnętrznej przemiany nie zostały nazbyt szczegółowo omówione w Biblii Hebrajskiej. Tekst kanoniczny skupia się na jego postępowaniu i podejmowanych decyzjach – to w nich miała się wyrażać wiara.

POWOŁANIE ABRAMA W INTERPRETACJI FILONA

Filon z Aleksandrii w interpretacji momentu powołania Abrama zwraca uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze nie miał on od kogo nauczyć się sposobu budowania relacji z Bogiem ani sprawowania kultu (Virt. 212). W jego czasach nikt bowiem nie miał tej wiedzy, więc nie mógł mu jej przekazać. To wymusiło systematyczne poznawanie Stwórcy, co przekładało się na rozłożenie wszystkiego w czasie.

Usłyszany głos wezwania oraz obietnica potomstwa i ziemi stanowiły początek długiego procesu jego wewnętrznej przemiany. Właściwy sposób postępowania nie pochodził z zewnątrz (od innej osoby), lecz był wewnątrz niego. Poprzez poznawanie praw natury i postępując zgodnie z nią, odkrywał zamysł jej Stwórcy i naśladował Go. Aleksandryczyk stwierdza *explicite*, że żyjąc w ten sposób, nie popełnił świadomie żadnego grzesznego czynu (ὁπαίτιον μὲν οὐδὲν γνώμας ἐκούσιοις ἐργασάμενοι; Abr 6). Świadczy to o uznaniu jego właściwego rozpoznania woli JHWH pomimo braku osób, od których mógłby się tego nauczyć. Po drugie człowiek szukający cnoty wycofuje się z tłumu, szuka samotności, a jego postępowanie może być niezrozumiałe dla wielu osób, które dopuszczają się nieprawości (Borgman, 1998, s. 50–51). W takiej sytuacji znalazł się patriarcha po opuszczeniu rodzinnego miasta. Mając tam zapewnione wszystko, co niezbędne do egzystencji, zdecydował się na podróż mającą zbliżyć go do Wszechmocnego oraz ukształtować w nim cnotę (Abr. 22).

Egzegeta z Aleksandrii opuszczenie rodzinnego miasta, w którym czczono obcych bogów, rozumie nie tylko jako fizyczne przemieszczanie się w celu wyznaczonym przez JHWH (Somn. 1,161). Jest to również gorliwe podążanie, by osiągnąć pierwszą i największą z cnót: wiarę (Abr. 60; Migr. 178–191). Pierwszy etap nawrócenia został opisany jako „uderzenie słowem” (λογίῳ πληθεῖς; Abr. 62). Należy jednak stwierdzić, że Aleksandryczyk nie wskazał wprost, kto jest autorem wypowiedzi. W Biblii Hebrajskiej obietnica zawarta w Rdz 12, 1–3 jednoznacznie jest przypisana JHWH (יהוה). Grecki termin λόγιον w podstawowej formie oznacza „słowo” lub „wypowiedź” (TestLew 8,2; TestBen 9,1; Fug. 60; Mos. 2,262). W wielu tekstach jest utożsamiany (niemalże domyślnie) z przesłaniem pochodzącym od Boga (Dz 7,38) lub obietnicą złożoną przez Niego Żydom (Rz 3, 2). W Pierwszym Liście Klemensa do Koryntian oznacza „wycrocnie” pochodzące od JHWH (Arndt, 2000, s. 598). Używając takiego sformułowania, Filon chciał uniknąć przedstawienia momentu powołania oraz nawrócenia Abrama jako bezpośredniego spotkania z Wszechmocnym. Był to z jego strony celowy i przemyślany zabieg, ponieważ wyznaczał on dalszą linię interpretacji powołania patriarchy. Takie działanie miało podwójny cel. Po pierwsze chciał uniknąć możliwości zdeprecjonowania idealnego, świętego i zupełnie różnego od materialnego świata Boga. Po drugie od samego początku, podejmując się przedstawienia historii pierwszego prozelity, zamierzał wykazać jego stopniowe poznawanie Stwórcy. Dopiero co nawrócony człowiek nie mógł z Nim rozmawiać po partnersku. Zażyła relacja wynikająca z głębokiej wiary wymagała czasu, odpowiedniego wprowadzenia w oczekiwania Wszechmocnego i przygotowania.

Odpowiedzią Abrama było natychmiastowe opuszczenie rodzinnej ziemi. Warto zwrócić uwagę na podwójne znaczenie czasownika opisującego jego postępowanie – ἐπισπεύδω (Abr. 62). Po pierwsze oznacza on „pośpiech w działaniu”.

W ten sposób, interpretując Rdz 12, 4, Aleksandryczyk dodaje do pozytywnego charakteru odpowiedzi informację o szybkości reakcji. Po drugie słowo to oznacza również „dążyć do określonego celu” lub – w szerokim rozumieniu – „wszelkie podjęte działania, zmierzające do osiągnięcia zamiaru” (Liddell, 1996, s. 301). Takie rozumienie wydaje się naturalne, ponieważ tylko osoba chcąca jak najszybciej dotrzeć w zaplanowane miejsce, śpieszy się (Sandmel, 1954, s. 209–237). W ten sposób zostało określone jego wewnętrzne nastawienie. Nie wiedział dokładnie, dokąd zmierzał, lecz była w nim dyspozycja do uczynienia tego, bez dopytywania o szczególne warunki.

Filon w swojej egzegezie nie skupia się na emocjonalnym aspekcie opuszczenia rodzinnej ziemi. Istotny jest dla niego wychowawczy charakter działania Boga. Wychodząc do Kanaanu ojciec narodów jednocześnie uwolnił się od opinii sąsiadów i otaczającego go środowiska. Ludzie ci wierzyli w obcych bogów i zachęcali do tego innych. Porzucając te doświadczenia, mógł przejść do kolejnego etapu, a było nim otwarcie się na słuchanie wyłącznie jedyne Pana całej ziemi.

PODRÓŻ FIZYCZNA I DUCHOWA

W traktacie *De Abrahamo* została całkowicie odwrócona perspektywa spojrzenia na życie patriarchy. Według interpretacji nie opuścił rodzinnej ziemi, by udać się do nowego, nieznanego i obcego miejsca zamieszkania. Wręcz przeciwnie, podróż do ziemi obiecanej była powrotem do domu z obcych stron. To właśnie tereny powierzone mu przez JHWH od zawsze miały stanowić jego własność oraz dziedzictwo jego potomków (Abr. 62). Dotychczasowy pobyt w Ur powinien uznać za najcięższą karę, którą była banicja, polegająca na wygnaniu z domu do miejsca, w którym czczono obcych bogów. Dla Filona jej stały charakter był bardziej dotkliwy niż szybko wykonana kara śmierci (Abr. 64). Takie ujęcie całkowicie zmienia rozumienie wędrówki. Według Biblii Hebrajskiej opuścił on znane mu miejsce, w którym mieszkał przez siedemdziesiąt pięć lat, a podjęcie ryzyka miało zostać wynagrodzone potomstwem, ziemią i błogosławieństwem (Rdz 12, 1–3). W reinterpretacji Aleksandryczyka, będąc człowiekiem w podeszłym wieku, zdał sobie sprawę z trudu i swoiście przeżywanej kary wynikającej z tak długiego mieszkania w Mezopotamii.

Biblia bardzo skupia się na działaniu pierwszego prozelity. Jest on milczący. Na otrzymaną propozycję nie dał odpowiedzi słowem, lecz podjął realizację stawianych mu oczekiwań (Rdz 12, 4). Filon opisuje towarzyszący mu sposób myślenia. Patriarcha uznał pierwszorzędne znaczenie swojej duchowej sfery i miłości do rzeczy niebiańskich wobec tego, co przyziemne (zostawiona dalsza rodzina i sąsiedzi)

oraz materialne (dotychczasowe miejsce zamieszkania). Komentarz wprowadza więc – nieobecny w tekście masoreckim – namysł nad propozycją Boga. Był to również etap w procesie nawrócenia. Musiał bowiem zastanowić się nad hierarchią swoich wartości. Można postawić tezę, że dla Aleksandryjczyka spakowanie najbliższej rodziny i wyruszenie było konsekwencją wcześniejszego podjęcia decyzji dotyczącej ostatecznego celu jego życia.

V. Nikiprowetzky (2018, s. 239) uważał wędrówkę łączącą fizyczne przemieszczanie z wewnętrzną przemianą za najważniejszy temat traktatów Filona. D. T. Runia (2009, s. 5–20) zaś, rozwijając tę myśl, twierdził, że dla Aleksandryjczyka w tym obrazie najistotniejszy był ostateczny cel takich działań człowieka – zjednoczenie z Bogiem. Z całą pewnością Abram, mając świadomość swojego wieku, miał poczucie niepewności, gdy wyruszał w drogę. Biorąc jednak pewny charakter czekających go niedogodności oraz potencjalne zagrożenia, głębsza – tzn. duchowa – motywacja wydaje się najważniejszym argumentem za całkowitą zmianą dotychczasowego życia.

Filon, podsumowując w Abr. 67 pierwszy etap jego nawrócenia, na który składało się podjęcie decyzji i wyruszenie w nieznaną, nie wspomina o działaniu Boga. Abram nie był jeszcze gotowy na poznanie Go. Dlatego bezpośrednią przyczyną wszelkich działań jest posiadanie przez niego wewnętrznej siły (ἔχων δύνανται). W Starym Testamencie terminem tym określano również „moc dokonującą cuda lub przekraczającą prawa naturalne” (Mdr 5,23; Arndt, 2000, s. 262–263). Nie chcąc jeszcze mówić o całkowitej świadomej odpowiedzi na wezwanie Boga, opisuje jego działanie jako poddanie się nieskrępowanemu impulsowi i pragnieniu (ἀφείτοις ὀρμαῖς). Opuszczając Ur, miał świadomość dobrobytu doświadczanego w tym miejscu, a jednocześnie niezdolności osiągnięcia w nim tego, co stanowiło dla niego najważniejszą wartość: trwałej relacji z jedynym Bogiem po odrzuceniu bałwochwalstwa i nawróceniu.

ODKRYCIE BOGA INNEGO NIŻ ŚWIAT

Aleksandryjczyk, zgodnie ze swoim sposobem interpretacji, po przedstawieniu dosłownego rozumienia historii opisanej w Rdz 12, 1–8 wyjaśnia perykopę za pomocą alegorii. Nawrócenie jest dla niego procesem poszukiwania prawdziwego Boga przez duszę. Abram przez pierwszą część życia utożsamiał Stwórcę ze światem. Moment nawrócenia był „otwarceniem oczu duszy” (δίοίξας τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα). Najpierw w mroku swojego życia dostrzegł światło, a następnie, idąc w jego kierunku, odkrył Wszechmocnego. Kolejnym etapem w rozwoju duchowym było pouczenie skierowane przez Święte Słowo (ὁ ἱερός λόγος). Na tym etapie miał utwierdzić

się rodzący się w nim obraz JHWH. Od tego momentu ich relacja cechowała się stałością. Egzegeta opisał ją greckim terminem *πάγιος*: „mocna”; „trwała”; „nienaruszona” i „pewna”. Tekst Abr. wprost o tym nie mówi, jednak można przypuszczać, że w ten sposób Filon sugeruje dotychczasowe wahanie się lub wątpliwości u ojca narodów. Celem tego etapu miało być lepsze poznanie Stwórcy. Interpretując Księgę Rodzaju, Filon nie skupiał się na znaczeniu samej wędrówki, lecz na postępowaniu przemian dokonujących się w człowieku, który ją podjął. Jego wewnętrzne działania opisał czasownikiem *καταλαμβάνω*. Oznacza on „zrozumienie czegoś, o czym się do tej pory nie wiedziało w pełni lub nie dostrzegało się jego znaczenia”. Abram przez całe swoje życie przebywał z ludźmi podziwiającymi świat. Dla Filona Chaldejczycy ze swej natury powinni być utożsamiani z ludźmi wszechstronnie wykształconymi i obserwującymi przyrodę oraz kosmos. Do tej pory patriarcha zatrzymywał się na takim postrzeganiu otaczającej go rzeczywistości. Jednak rodząca się w nim wiara miała pozwolić mu na poznanie Tego, który był niedostrzegalny dla oczu – Stwórcę wszystkiego. Dla człowieka w podeszłym wieku i wychowanego w przeświadczeniu o istnieniu jedynie tego, co materialne, była to całkowita zmiana dotychczasowego sposobu myślenia. Proces nawrócenia miał dla niego być nie tylko poznaniem Stwórcy, ale również całej rzeczywistości duchowej (Abr. 68–71).

Na potwierdzenie zaprezentowanych tez Filon zwraca uwagę, że informacja o ukazaniu się Boga Abramowi pojawia się dopiero w Rdz 12, 7. Podczas swojego życia w Ur był skupiony jedynie na tym, co materialne, więc nie mógł poznać świata duchowego. Opuszczenie miasta oczyściło jego umysł z myśli dotyczących ziemi i kosmosu. Dzięki temu był w stanie włożyć wysiłek, by otworzyć się na Stwórcę i rzeczywistość niematerialną. Przygotowanie Abrama do spotkania z Bogiem wymagało nauczania go poznawania tego, co duchowe i nieempirycznie. Człowiek poznaje wszystko za pomocą zmysłów, a te są zależne od części ciała. Jednak w ten sposób nie mógł odkryć Boga. Filon jako przykład takiej sytuacji podaje słońce. Nasze oczy nie są w stanie bezpośrednio ujrzeć jego blasku, ponieważ oślepiają nas promienie. Tym bardziej poprzez zmysły nie jesteśmy w stanie poznać Odwiecznego (Abr. 76). Dopiero gdy umysł człowieka przestanie analizować otaczający go świat, może otworzyć się na próbę odkrycia jego Twórcy. Jest to kluczowy moment w rozwoju duchowym dla prozelity, ponieważ od tego czasu miał zdolność zrozumienia tego, co „poza światem i sferą zmysłów” (*ἔξω τοῦ κόσμου καὶ τῆς αἰσθητῆς οὐσίας*; Abr 77).

Kolejnym etapem w przeniknięciu całej i komplementarnej – tzn. materialno-duchowej – natury świata było uświadomienie sobie zależności całego kosmosu od jego Stwórcy. Całkowicie zmieniło to jego postrzeganie rzeczywistości. Odkrył, że kosmos (1) nie jest suwerenny, lecz od Niego zależy; (2) nie rządzi wszystkim, lecz

jest rządzony; (3) jest materialny, jednak powstał z woli niematerialnej Pierwszej Przyczyny. Według Filona nawrócenie się Abrahama miało znaczenie dla całej ludzkości. Do jego czasów człowiek mógł jedynie starać się zrozumieć zasady rządzące otaczającą go rzeczywistością. Od momentu, w którym pierwszy prozelita usłyszał głos Boga, cała ludzkość uzyskała możliwość usłyszenia od niego o Wszchemocnym. Historię świata, do momentu opisanego w Rdz 12, 1–4, Filon porównuje do patrzenia w czasie mgły. Człowiek widzi wtedy jedynie kontury przedmiotów, ale nie jest w stanie poznać ich istoty. Z powodu skupienia się wszystkich na tym, co materialne, świat duchowy pozostawał ukryty i niewidoczny.

Etap poznania Boga łączył w sobie chęć do odbudowania relacji. Konieczne jest wyjście ku Niemu duszy człowieka. Ostatecznym celem ma być całkowita wolność od przywiązań do pożądliwości (Adams, 2018, s. 47–70). Opisując ten moment, Aleksandryczyk zwraca uwagę na trzy jego aspekty. Po pierwsze bezpośrednim powodem działania Stwórcy jest miłość do człowieka. Grecki termin *φιλανθρωπία* oznacza „relację z ludźmi”, „miłość”, „życzliwość” (Swanson, 1997, [Logos9]). Zaś w greckim tłumaczeniu ST był używany dla opisu uczucia i wynikającego z niego działania – „dobroczynności”; „łaski” (Lust, Eynikel, Hauspie, 2003, [Logos 9]). Po drugie tekst nie mówi o chęci budowania relacji Boga z konkretnym człowiekiem, lecz z duszą (*ψυχή*). Nadaje to uniwersalny charakter wędrowce ojca narodów. Filon chciał, by odbiorca jego komentarza utożsamiał się i zaczął naśladować tego bohatera Księgi Rodzaju. Jednocześnie według egzegety patriarcha odkrył sferę duchową nie tylko w szeroko rozumianym świecie, ale również w sobie. Taka interpretacja Rdz 12–25 była szczególnie istotna dla Żydów mieszkających w Aleksandrii w I w. po Chr. Żyjąc w diasporze, z pewnością mieli problemy, by udać się na nakazanie święta pielgrzymkowe (Brzegowy, 1983, s. 99–104). Nie mieli również możliwości regularnego udziału w kulcie świątynnym. Inspirując się postacią prozelity, mogli szukać w sobie drogi do Boga. Po trzecie Bóg objawił mu swoją naturę (*προῦπαντήσας δὲ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔδειξε*), dostosowując się do jego możliwości poznania. Dzięki temu patriarcha mógł zobaczyć Wszchemocnego (Abr. 79).

Istotnym aspektem procesu nawracania się patriarchy była zmiana imienia. Według Filona dla osoby niewprowadzonej we właściwe rozumienie tekstu to wydarzenie oznaczało jedynie zmianę jednej spółgłoski (w zapisie hebrajskim). Imię Abram Aleksandryczyk w Abr. 82 tłumaczy jako „wywyższony ojciec” (*πατὴρ μετέωρος*). Abraham zaś oznacza „wybrany ojciec dźwięku” (*πατὴρ ἐκλεκτός ἡχοῦς*). Pierwsze imię opisywało człowieka dbającego i pielęgnującego całą naukę związaną z astrologią, jak ojciec o dzieci. Drugie oznacza prawdziwego mędrca. „Dźwięk” jest rozumiany jako właściwe i mądre wypowiedane przez niego słowo. Termin „ojciec” oznacza panowanie umysłu nad jego działaniem. Każda bowiem wyrażana

myśl najpierw rodzi się w człowieku. Termin „wybrany” powinien być utożsamiany z jego dobrocią i wartością. Jego postępowanie, jak każdego mędrca, było pozbawione bezwartościowej przypadkowości, lecz stało się ukierunkowane na to, co istotne i ważne w życiu człowieka. Na tym etapie nastąpiło w Abrahamie ustanowienie i ustalenie hierarchii dotyczącej całej rzeczywistości. Odrzucenie potęgi i logiki kosmosu, w tym otaczającego go świata, byłoby nieuzasadnione. Mając wiedzę i wiarę, rozumiał jednak, że jeszcze większy jest Stwórca całej tej harmonii. Przystał więc uznawać za praprzyczynę wszystkiego materię. Odrzucił również jej moc sprawczą w kreacji całej rzeczywistości. Według Filona dzięki swojemu umysłowi odkrył Pana wszystkiego (Por. Gig. 62–64).

Zdanie sobie sprawy i uznanie za prawdziwego Stwórcę wszechświata jedyne Boga zapoczątkowało w nim kolejny etap wewnętrznej przemiany. Był nim żal. Ojciec narodów uświadomił sobie, że całe lata spędził na próbie poznania i zrozumienia praw rządzących kosmosem. Pomijał jednak, z powodu braku wiedzy w tej materii, poznania jedynej i ostatecznej Przyczyny wszystkiego. Jak stwierdził Aleksandryjczyk, Abraham, badając świat, miał poczucie, że go poznaje. Nawrócenie było jednak uświadomieniem sobie dotychczasowej ślepoty. Stracone lata uznał za niemożliwe do nadrobienia. Nie korzystał bowiem z łaski, której Wszechmocny udziela światu. Zdał sobie również sprawę z niepewnego i przemijającego charakteru wszystkich rzeczy uznawanych do tej pory za stałe i pewne. Gdy mieszkał w Ur, prawa rządzące kosmosem, wszelkie ciała niebieskie i ziemia wydawały mu się czymś niezmiennym. Wobec potęgi Stwórcy okazały się istnieć krótko. Ziemia zaś stała się dla niego miejscem, gdzie ludzie ulegają swoim zmysłom. Według Filona opuszczenie rodzinnego miasta było konieczne, by pierwszy prozelita doświadczył w swoim życiu przemieniającej go wewnątrz sprzeczności. Opuszczenie miejsca, w którym czuł się pewnie, i udanie się na pustynię przełożyło się na całkowity brak egzystencjalnej stabilności. Na nieprzychylnym i pozbawionym życia terenie, przy regularnej konieczności przemieszczania się i bez pełnej świadomości, dokąd tak naprawdę zmierza, miał odkryć odwiecznego, stałego w swoich postanowieniach i niezmiennego Boga (Abr. 83–85).

Polecenie opuszczenia rodzinnej ziemi oraz udania się w drogę (Rdz 12, 1–3) miało również na celu zweryfikowanie postawy prozelity oraz dania przez niego świadectwa. W każdej chwili miał możliwość powrotu zarówno do dobrze mu znanego miejsca, jak również do swoich znajomych i pozostawionych bliskich, którzy oddawali cześć obcym bogom. Pomimo trudu pobytu na pustyni oraz niespełnienia przez Boga obietnic od razu musiał czekać zarówno na poczęcie się Izaaka, jak również na ziemię. W historii Abrahama nie ma szemrania ani myślenia o powrocie, na wzór Izraelitów po opuszczeniu Egiptu (Wj 17, 3). On był w stanie podjąć

się pewnego cierpienia i wyrzeczenia, by osiągnąć niepewne dobra w przyszłości. W ten sposób jego wiara stanowiła świadectwo zarówno dla przebywających z nim osób, jak i dla przyszłych pokoleń (Abr. 86; Calabi, 2014, s. 254).

Przebywając na pustyni otoczony jedynie najbliższymi, odkrył znaczenie samotności oraz jej wpływ na budowanie relacji z JHWH. Ten okres jego życia Filon nazywa „pozbawionym przebywania z innymi ludźmi” (ἀνευ συνδιατρήσεως). Najlepszą bowiem drogą prowadzącą do upodobnienia się do Boga jest przebywanie bez kogokolwiek. Nie rozpraszać się sprawami drugorzędnymi, człowiek ma możliwość skupienia się wyłącznie na jednym celu: poznaniu Wszechmocnego i wypełnianiu Jego poleceń. M. Böhm zwraca uwagę na jeszcze jeden istotny kontekst tej wewnętrznej przemiany – stanowią go okoliczności życia. W przypadku Abrahama nie możemy mówić o regularnym kulcie. Fundamentem jego wiary była relacja z Bogiem. Opuszczając Ur, gdzie czcił swoich dotychczasowych bogów, odkrył możliwość czynienia tego wobec Stwórcy w każdym miejscu, w którym przebywał (Böhm, 2004, s. 387–389). Był to ostatni etap budowania jego osobistej relacji ze Stwórcą. Ostatecznie miał on poczucie Jego bliskości i obecności niezależnie od tego, gdzie przebywał czy okoliczności jego życia.

ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowany sposób interpretacji treści zawierających się w Rdz 12, 1–4 dokonany przez Filona z Aleksandrii pokazuje, jak znacząco rozszerzył on i uzupełnił pierwotny tekst o nieobecne w nim informacje. Jednocześnie należy zauważyć, że zupełnie inaczej niż w przypadku autora Księgi Rodzaju określił najważniejsze cele, które Abraham chciał osiągnąć po nawróceniu i opuszczeniu rodzinnego Ur. Podsumowując te wydarzenia, w Migr. 53 sam Aleksandryjczyk za dwie najistotniejsze sprawy dla pierwszego prozelity uznał możliwość poznania świata duchowego i zdolność kontemplacji. Interpretacja Filona stawia akcent na poznaniu Boga, a nie na posiadaniu potomstwa czy ziemi (Abr. 88). Proces zmierzający do przyjęcia wiary w JHWH miał mieć również przełożenie na jego życie i był rozumiany jako właściwe postępowanie. Droga z pogańskiego miasta do ziemi obiecanej przez Boga miała się przełożyć na przemianę jego duszy, tak by był gotowy na spotkanie ze Stwórcą.

Opis Aleksandryjczyka zwraca również uwagę na wewnętrzne przeżycia patriarchy oraz stopniowy charakter poznawania JHWH. Chciał on uniknąć w swoim traktacie utożsamienia powołania pierwszego prozelity i całkowitego poznania przez niego Wszechmocnego. Proces nawrócenia polegał zarówno na poznaniu woli Stwórcy, jak i dostosowaniu życia oraz decyzji do sukcesywnie przedstawianych mu oczekiwań. Samo opuszczenie Ur było wyrazem porzucenia wiary w czczonych

tam bogów. Podróż do Kanaanu, oprócz fizycznego przemieszczania się, miała dla odbiorców Księgi Rodzaju być również obrazem wewnętrznej przemiany człowieka. Trud podróży pozwalał na odkrycie „wewnętrznej siły” prowadzącej do wiary w jedyne Boga. Dzięki takim doświadczeniom zrozumiał, że świat składa się zarówno z tego, co materialne, jak z tego, co duchowe. To w konsekwencji pozwoliło na odkrycie Pierwszej Przyczyny wszystkiego i poznanie Stwórcy. Dla Filona w istocie droga z Ur do Kanaanu jest odkryciem przez patriarchę pełnego obrazu człowieka, świata i Boga.

Bibliografia:

- Adams, S. A. (2018). Movement and Travel in Philo's Migration of Abraham: The Adaptation of Genesis and the Introduction of Metaphor. *Studia Philonica*, 1(30), 47–70.
- Arndt, W. F. (2000). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bazyliński, S. (2019). *Wprowadzenie do studium Pisma Świętego*. Kielce: Jedność.
- Böhm, M. (2004). Abraham und die Erzväter bei Philo. Überlegungen zur Exegese und Hermeneutik im frühen Judentum. W: R. Deines, K. W. Niebuhr (red.), *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. I. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum 1.–4. Mai 2003, Eisenach/Jena. Herausgegeben von Roland Deines und Karl-Wilhelm Niebuhr* (s. 377–395). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Borgen, P., Fuglseth, K., Skarsten, R., (2005). *The Works of Philo: Greek Text with Morphology*. Bellingham: Logos Bible Software.
- Borgman, P. (1998). Abraham and Sarah: Literary Text and the Rhetorics of Reflection. W: C. A. Evans, J. A. Sanders (red.), *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition* (s. 45–77). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Bos, A. P. (2000). De wijsgerige theologie van Philo van Alexandrië als wegbereidster van gnostische theologieën. *Kerk en Theologie*, 1(51), 52–63.
- Bos, A. P. (2002). Gnostische spiritualiteit: de Grieks-filosofische component. *Philosophia Reformata*, 1(67), 108–127.
- Brzegowy, T. (1983). Doroczne święta pielgrzymkowe Izraela. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 2(36), 98–115.
- Cabal, T. (2007). *The Apologetics Study Bible: Real Questions, Straight Answers, Stronger Faith*. Nashville: Holman Bible Publishers.
- Calabi, F. (2014). Le migrazioni di Abramo in Filone di Alessandria. *Ricerche storico*

- bibliche*, 1(26), 251–267.
- Colson, F. H. (1984). Introduction to De Abrahamo. W: J. W. Earp, G. H. Whitaker (red.), *Philo VI* (2–3). Cambridge, London: Harvard University Press, William Heinemann.
- Lange, J. P. (2008). *A Commentary on the Holy Scriptures: Genesis*. Bellingham: Logos Bible Software.
- Liddell, H. G. (1996). *A Lexicon: Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*. Oak Harbor: Logos Research Systems.
- Lust, J., Eynikel, E., Hauspie, K. (2003). *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Revised Edition*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Mathews, K. A. (2005). *Genesis 11:27–50:26*. Nashville: Broadman & Holman Publishers.
- Nikiprowetzky, V. (2018). *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques*. Leiden: Brill.
- Philo. (1984). *Philo: Greek Text*. London, Cambridge: William Heinemann Ltd; Harvard University Press.
- Runia, D. T. (1985). Philo van Alexandrië en het begin van de christelijke exegeese. W: C. Datema (red.), *Kerkvaders: teksten met toelichting uit de vroege kerk* (s. 201–227). Bruges: Tabor.
- Runia, D. T. (2009). The Theme of Flight and Exile in the Allegorical Thought-World of Philo of Alexandria. *Studia Philonica*, 1(21), 1–24.
- Sandmel, S. (1954). Philo's Place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature. *Hebrew Union College Annual*, 1(25), 209–237.
- Swanson, J. (1997). *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Greek (New Testament)*. Oak Harbor: Logos Research Systems.
- Weder, H. (2000). Abschied von der Welt und Ausdehnung des Ichs. Die Allegorese bei Philo von Alexandrien und die Schriftauslegung der Gnosis. W: P. Michel, H. Wede (red.), *Sinnvermittlung. Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik I* (s. 93–113). Zürich: Pano Verlag.
- Wenham, G. J. (1987). *Genesis 1–15*. Dallas: Word Incorporated.

THE PROCESS OF ABRAHAM'S CONVERSION AS INTERPRETED BY PHILO OF ALEXANDRIA

SUMMARY

The article aims to present a reinterpretation of the history of Abraham's calling in the treatise of Philo of Alexandria. The text of Genesis (12:1-4) describes the patriarch's immediate reaction to the command to leave Haran. This process began in Ur. According to Philo, building a relationship between God and Abraham required proper preparation. First, he gave up worshipping the gods, and then he discovered that the world is material and spiritual. Philo emphasizes the long-term nature of the conversion process. This article presents and explains its individual stages - not described in the Hebrew Bible.

Article submitted: 15.09.2023; accepted: 28.10.2023.



STUDIA FILOZOFICZNE



Słowa kluczowe: konsekwencje, utilitaryzm, teoria działania, Tomasz z Akwinu

Keywords: Consequences, Utilitarianism, Action Theory, Thomas Aquinas

Stefan Hofmann SJ¹

UNIVERSITY OF INNSBRUCK, AUSTRIA

ORCID: 0000-0003-0514-6386

THE ETHICAL SIGNIFICANCE OF THE CONSEQUENCES OF OUR ACTIONS: CONTEMPORARY THEORY OF ACTION, AQUINAS, AND THE UTILITARIAN POINT OF VIEW

INTRODUCTION

It is a rather challenging task to present a comprehensive view of the ethical significance of our actions' consequences. Any contribution to the debate has to take into account questions that belong to at least two different branches of philosophy. First, the consideration of consequences is one of the primary topics of normative ethics. Since the 1950s the discussion of various forms of utilitarianism and consequentialism has been a major focus of normative ethicists. Today concerns about public health and climate change intensify our awareness of the bad consequences of our behaviour: Environmentalists urgently tell us that the consequences

1 Univ.-Prof. Dr. Stefan Hofmann is a Jesuit of the Central European Province of the Society of Jesus. Since 2022, he has held the position of Professor of Moral Theology at the Faculty of Catholic Theology at the University of Innsbruck (Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Austria). His work focuses on questions of philosophical ethics, medical ethics, theology of spirituality, and peace ethics.

of our collective behaviour will have a vast impact on future life on our planet. It is no wonder that contemporary ethicists continue to draw on utilitarian theories in order to respond to these challenges. Second, the ethical discussion about the significance of the consequences of our actions has to clarify the very meaning of the concepts of 'action' and 'consequences'. Large-scale discussions about the bad consequences of our collective behaviour must be broken down into questions of individual conduct and of responsibility for specific acts and consequences. In this regard, it is important to refer to the theory of human action which since the 1960s has become a distinctive discipline of contemporary philosophy. This paper investigates both action theory and normative ethics. Since the descriptive analysis of actions and consequences seems to be the basis for any normative theory, I will start with questions of action theory (1): After providing a short introduction to the basic concepts of contemporary theory of action (1.1), I will present a proposal on act descriptions and action individuation (1.2) which will allow for a distinction between the act and its consequences (1.3). The second section will deal with differentiations made by three moral philosophers (2). It will first present the normative view on the consequences presented by Thomas Aquinas (2.1). Then, the focus will be on two exemplary consequentialists: namely, J. J. C. Smart for act utilitarianism (2.2), and Richard Brandt for rule utilitarianism (2.3). What can we learn from these authors? Has consequentialism a more comprehensive and sophisticated view on the ethical significance of the consequences of our actions? In section 3, I will try to answer these questions (3). Without case studies and examples, action theory and normative ethics would remain very abstract. I will therefore try to elaborate an example from early discussions in contemporary theory of action. It will be argued that in our evaluation of actions, we should give *different* weight to *different* types of consequences.

1. THE ACTION-THEORETICAL POINT OF VIEW

1.1. Basic aspects of action theory

A human act is a conscious and intentional causation of a change in the world. "Mrs Bianchi is blowing out the candle" would be an example of such an act. Philosophers commonly distinguish genuine human acts from unintentional or reflexive behaviour. If Mrs Bianchi is nervously playing with her hair or if, in a reflex, she throws her hair over her shoulders, her conduct exemplifies different kinds of behaviour but not acts in the strict sense of that term. The full concept of a human action normally stands for some kind of conscious and intentional performance of

a human person (Schlosser, 2019; Ricken, 2013, pp. 123-124).² In what follows I will restrict myself to discussing actions rather than behaviour.

Actions usually allow for diverse descriptions. It is a phenomenon of everyday life that we give different answers to the question “What did you do?” and that we sometimes disagree about which description of an action should be considered most adequate or correct. Human actions are often so complex that they have to be learned before we can perform them: Dyeing one’s hair, performing a magic trick, shooting a pistol unerringly, etc., these actions require a certain sequence of body movements, some of which require skill and practice. Complex actions may be described and analysed with the help of tree-shaped diagrams and with the technical concept of a by-relation as introduced by Alvin Goldman. An example may help to illustrate how these concepts of contemporary theory of action apply: “Anthony squeezes his finger, thereby pulling the trigger, thereby firing the gun, thereby killing the pizza baker Mr Bianchi.”³ The by-relation serves to reflect the connection between simple and complex actions. The *ascending* order of our example answers to the why-question. Here, the by-relation indicates the goals of the action. In our example Anthony squeezes his finger in order to kill Mr Bianchi. However, the sequence of a by-relation may also be arranged in *descending* order. Then, it answers to the how-question: “Anthony kills the pizza baker Bianchi by firing the gun. He fires the gun by pulling the trigger. He pulls the trigger by squeezing the finger.” Figure A shows Anthony’s action in ascending order:

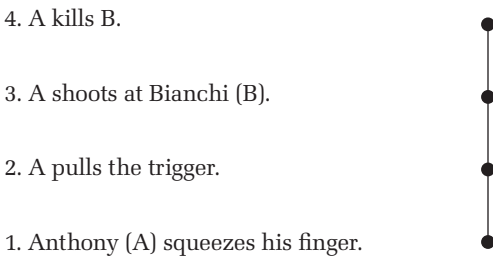


Figure A: Anthony kills Bianchi

The representation of Anthony’s action in Figure A may also help us to see how the differences between descriptions 1, 2, 3, and 4 are to be explained. Obviously, the differences between the above-mentioned act descriptions depend on

2 According to Donald Davidson (2002, pp. 43-62), every action is intentional under some description.

3 The example is designed on the basis of one of Goldman’s (1971, p. 764) examples.

the extent to which Anthony’s intentions and the circumstances of his action are included: The higher act descriptions take more intentions and circumstances into account. In description no. 1, nothing is said about the pistol and Anthony’s further intentions. In no. 3, we are informed that Anthony is aiming at Bianchi. In no. 4, his intention of killing Bianchi becomes fully obvious.

When we start to represent different courses of action, the figurative representation of act descriptions in columns (like in Figure A) turns into tree-shaped diagrams. Figure B is an example of this since it includes description 4b (A awakens B’s dog). Anthony doesn’t kill Bianchi by awakening the dog. Nor does he awaken the dog by killing Bianchi: If Anthony had missed Bianchi, he would nonetheless have awakened the dog by his shot. We cannot explain the events by one by-relation alone. This is why the awakening of B’s dog cannot be represented in the same column as descriptions 1 to 4. The representation of different courses of action obviously leads to tree-shaped diagrams.

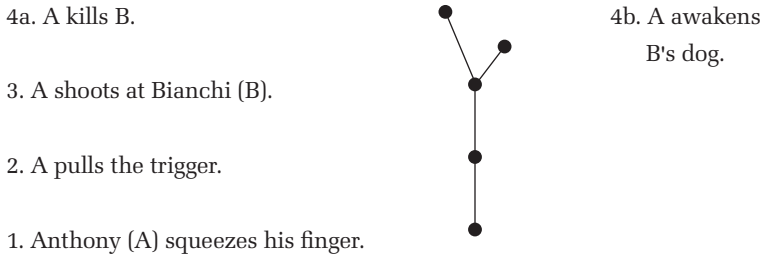


Figure B: Anthony kills Bianchi

Alvin Goldman invented the representation of actions in act trees and the concept of by-relation to address the difficult question of action individuation. Goldman claimed that act descriptions like those in Figure A refer to four different actions. Other action theorists, like Elizabeth Anscombe (1976, pp. 40, 45-46) and Donald Davidson (2002, pp. 43-62), argued that in cases like Figure A, we should speak of one single action. For now, it is not necessary to enumerate the particular advantages and disadvantages of these positions. We will return to this matter shortly. It should, however, be clear that any determination regarding the individuation of acts has far-reaching implications: The answer that Anthony’s action basically consisted in squeezing his finger apparently implies that Anthony’s pulling the trigger, and his shooting and killing Bianchi, would all have to be considered as consequences. If “Anthony killed Bianchi” is what Anthony did, then the events 1, 2, and 3 (the squeezing of his finger, the pulling of the trigger, and the shot at Bianchi)

belong to Anthony's action itself. The eventual awakening of Bianchi's dog (in Figure B) might still be considered a consequence of what Anthony did. However, if "Anthony killed Bianchi" is the right description, then Anthony's pulling the trigger, his shooting and the killing of Bianchi may not be considered as consequences of what Anthony did. Authors who, like Goldman himself, claim that each act description stands for a different action are often called "pluralists" or "multipliers". Their view on action individuation is commonly labelled as a "pluralist" view. Authors like Anscombe and Davidson are in contrast characterised as "unifiers", since their view of individuation of actions is a "unifying" view (Sandis, 2010, pp. 10-17; Runggaldier, 1996, pp. 50-52).

Goldman also tried to describe and to explain the possible relations between different act descriptions or actions of complex settings like in Figure A. He speaks about the "generation" of act-tokens. According to his terminology, the squeezing of the finger "generates" the pulling of the trigger. The pulling of the trigger "generates" the shooting, etc. More specifically, our example of Anthony shows three *causal* generations of act-tokens: The squeezing of the finger causally generates the pulling of the trigger. The pulling causally generates the shooting. Finally, the shooting causally generates the killing of Bianchi. In total, Goldman's action theory (1970, pp. 22-31) distinguishes four types of generation: a) causal generation; b) conventional generation; c) simple generation; and d) augmentation generation. This distinction of different kinds of generation is interesting since it offers terminological tools for a similar discrimination among different types of the consequences of actions. I will come back to this point later. For now, it suffices to exemplify at least two other types of generation as understood by Goldman. By killing Bianchi, Anthony might take his entrance examination to the Mafia (5). In this case, we should speak of a *conventional generation* of some action: The rules, conventions, and social practices of the Mafia imply that Anthony's killing of Bianchi might have to be interpreted as passing the entrance examination of the Mafia. If the boss of the Camorra receives Anthony into the Mafia organisation a few days later (6), he is not only performing a rite of initiation. His speech act and the ritual conventionally generate the admission to the Camorra. Since such an action on the part of the Mafia boss may be considered a consequence of Anthony's action, we may convert the initial diagram of act descriptions into a diagram that shows both: the by-relation of Anthony's action but also some of the consequences of his action. Figure C tries to include the consequence of Anthony's admission to the Mafia (6). Arrows help to distinguish consequences from aspects of the action.

6. The boss solemnly receives A.
5. A takes his Mafia entrance examination.
4. A kills B.
3. A shoots at Bianchi (B).
2. A pulls the trigger.
1. Anthony (A) squeezes his finger.

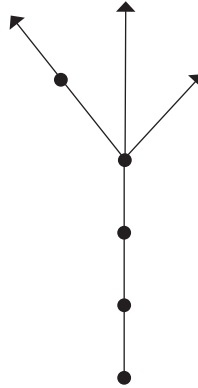


Figure C: Anthony kills Bianchi

Anthony’s killing Bianchi may at the same time count as an example of a *simple* generation. Maybe Anthony is the first member of his family to have killed another person. Then, by killing Bianchi, Anthony would distinguish himself as the first murderer in his family. According to Goldman’s terminology, the relation between Anthony’s killing and his distinguishing himself as the first murderer in his family is a *simple* generation. The killing generates the distinction without causal connection between both descriptions and without a necessity of convention or rules (Goldman, 1970, pp. 26-27).⁴

Critical reflection about the by-relation and tree-shaped diagrams of complex actions may lead to the intriguing question of where the ascending order of the by-relation should begin. Are there criteria for determining the starting point of this order? How should this basic element of the relation be identified? During the 1970s, many philosophers tried to better understand human action by developing a concept of “basic” or “primitive” actions. Depending on their particular understanding of the by-relation, many proposed very different and mutually exclusive concepts of basic actions. Arthur Danto, who introduced the notion of basic action in the first place, had a causal understanding of the by-relation in mind (as exemplified in Figure A).⁵ Others like Goldman included conventional relations (as exemplified in no. 5 in Figure C). Still

4 Goldman’s fourth kind of generation, *augmentation* generation, seems to be similar to *simple* generation. Here, the generated act “is formed ‘by augmenting’ the generating act with some relevant fact or circumstances” (Goldman, 1970, p. 28). With regard to our discussion of consequences, however, this type of generation may be neglected.

5 Danto introduced the concept in two related articles in 1963 and 1965. According to his 1965 paper (pp. 141-142) a basic action is an action which the agent “cannot be said to have caused to happen”. An action A_1 is a basic action if and only if there is no other action A_0 with regard to which it would be true to say that A_1 is being performed by doing A_0 . Cf. Kamp (2016, pp. 69-77).

others listed various ways in which one could act by doing something else. One may therefore distinguish various senses in which an action might be called basic: an action might be *causally* basic, *conventionally* basic, *instrumentally* basic, *logically* basic, etc. (Baier, 1971, pp. 161-170). For our present purpose, it is enough to introduce the very concept of a “basic action” and to see that there are different senses in which an action, or an act description, may be called basic. Many philosophers argue that there are natural limits for the project of finding ever more basic actions. In theory, every action *h* could be supplemented with another more basic action *h'* (Kamp, 2016, p. 69).⁶ There are, however, actions which do not allow for further analysis in terms of the by-relations. The attempt to analyse Anthony’s squeezing of his finger by reference to a more basic action of muscle contraction would miss the point. Muscles do contract, but it seems odd to say that Anthony contracted his muscles in order to squeeze his finger or that he squeezed his finger *by* contracting his muscles. The very concept of a by-relation between actions or act descriptions already offers some criteria for determining the starting point.

1.2. Action individuation by intentions

The most energising action-theoretical discussions during the last decades were related to the opposition between causalist action theories on the one hand and teleological action theories on the other. Causalist philosophers tend to regard bodily basic actions as the proper actions. According to them, “Anthony squeezed his finger” would be what Anthony actually did. His pulling the trigger, the shooting and killing of Bianchi would be consequences. Davidson (2002, p. 59) famously stated: “We never do more than move our bodies: the rest is up to nature”.⁷ There are, however, several reasons that speak against Davidson’s thesis that our actions are nothing more than movements of the body: First, this thesis would so entirely reduce human actions to sequences of *events* that it would not be clear why, in the search of the basic event, we should stop at bodily movements like the squeezing of the finger. Are not the contraction of muscles and the flow of blood movements of the body, too? Secondly, in our everyday life, we often assume that there are complex actions such as the dyeing of one’s hair, performing a magic trick or driving a car. If the notion of human action were reduced to simple movements of the body, we would lose constitutive aspects of our usual practice of communication about what we do. Oftentimes, the decisive aspects of our engagement in the lifeworld seem to lie beyond certain body movements: Contracts, for example, can be made in writing, by handshake or even orally. When

6 For the claim concerning natural limits, see Runggaldier (1996, pp. 52-55).

7 See also Thalberg (1977, p. 86).

entering into a contract, it is almost irrelevant whether we move our right hand or not. Finally, Davidson's theory could not explain the so-called phenomenon of time inclusion: Even when Bianchi's death occurs two days after Anthony's attack, we speak of a killing. It is only through this climax or final point of the action that it becomes clear which action Anthony actually committed when he squeezed his finger (Johansson, 1989, pp. 237-239; Runggaldier, 1996, pp. 56-58). The attempt to determine the action performed by reference to body movements seems to miss the point of what many actions are all about.

The teleological approach to the problem of action individuation stresses the intentionality of the agent. According to this view, it is intention which individuates human actions. This position also has its difficulties. Human intentionality can be applied to non-existent objects such as future events. Intentional expressions may therefore seem to be some kind of ornament of our lifeworld which should not be permitted as a subject of science (Runggaldier, 1996, pp. 77-79). The claim that there are so-called volitions, i.e. inner acts of the will, has been subject to suspicion since Gilbert Ryle (1949) and his linguistic studies in the first half of the 20th century.⁸ However, these objections do not seem to be insurmountable (Runggaldier, 1996, pp. 81-82). On the contrary, there are good reasons to see the key element of action individuation in intentions. In our ordinary practice of communication, the recourse to intentions is indispensable when an explanation of what one does is needed. One of the crucial points on which causalist and teleological action theories clearly oppose each other concerns the significance of such ordinary explanations of our actions. Causal action theories do not regard ordinary language explanations as scientifically valid. Therefore, they try to find better explanations of our actions in causal terms. In the definition of an action at the beginning of the first section, I presupposed that causation is an integral part of human action. Causalist action theorists like Davidson were certainly right in trying to regain the causal dimension of human action. Nevertheless, the recognition of the causal aspect of human actions need not lead to a reductivist account. In the following considerations, I will focus on the teleological aspects of action. The solution to the intriguing question of action individuation lies in the recognition of the intentionality of the agent.⁹ Human actions are always actions of particular agents who form intentions and make plans for their lives. Human agents do not act solely on the basis of simple desires and beliefs. They relate to their desires. They reflect on options for action and choose from various action schemes. The concept of an intention may be used for the

8 For a critical view from the perspective of action theory, see Stout (2005, pp. 7-11); Hyman (2015, pp. 20-24).

9 There is no need to choose between causal theories of action on the one hand and teleological theories on the other. Causality and intentionality are both essential for human agency (Hyman, 2015, pp. 131-132).

choice of these action schemes and action goals. What a person does is determined by the choices she makes. The by-relation and the tree-shaped diagrams can help us to reflect on this aspect of the intentionality of human action.

The example of Anthony and Mr Bianchi may serve to illustrate this point: Anthony's wish is to be accepted into the Camorra. Thus, the first consideration Anthony needs to make is whether he is willing to take the path that leads to the admission and whether he is able to pass the entrance examination of his first murder. Before thinking about which gun to use, Anthony has to make up his mind about the overall plan of what to do. If he wants to take the examination, he forms some kind of "structural intention" (Nida-Rümelin, 2001, p. 130) to commit the crime and thereby to deliver the desired journeyman's piece. The *structural* intention, of course, motivates further decisions which lead to the formation of more *concrete* intentions and, finally, to the corresponding actions as a result: The intention to take the examination leads to the intention to kill which, among other things, may lead to the more precise intention to shoot at the given moment. The intention to shoot in turn explains the punctual intention to squeeze the finger and thus pull the trigger. In his practical reason, Anthony chooses a course of action. The intentions which individuate the single actions seem to be directed to types of action such as "shooting at Bianchi", "pulling of the trigger" or "squeezing the finger" presented to the mind (Goldman, 1971, pp. 769-771). Yet, they are decisive for the realisation of the act-tokens of Anthony's factual aiming, squeezing, shooting, etc.

An adequate view of the intentionality of the human agent that, among others, recognizes concrete as well as structural intentions¹⁰ can help to explain the structural connection between the different elements of a by-relation: It is the complex hierarchy of structural and distinct intentions which human agents have that lies behind the individual elements of the by-relation and explains their cohesion (Wright, 1971, p. 89). Therefore, it might well be justified to consider the question of the individuation of actions as a matter which cannot be answered independently of the context of description. Within the community of the Mafia, Anthony's action may correctly be described as passing the entrance examination of the Camorra. Within the context of a narrative or a criminal report, the various act-tokens which Anthony performed may well be listed as many different single actions. Yet, within the moral community of rational agents and within jurisdictional practice, the action must surely also be

¹⁰ The notions of structural and concrete intentions point to an important distinction between different aspects of human intentionality. However, there are many other aspects of intentionality that it is helpful to acknowledge. John Searle (1983, pp. 79-111), for example, distinguishes between intentions that precede the action and those that accompany its performance. The above-mentioned distinction of structural and concrete intentions is just one of many remarkable aspects of the intentionality of human agents.

described as murder. The agent's intentions and their relatedness to act types provide the reasons why, in a certain context of investigation, certain act descriptions seem to be adequate or out of place. The concept of "basic action" may gain a more specific meaning if intentionality is appreciated in this way. Within the context of intentionality-based act descriptions, the notion of "basic action" should serve to designate the most elementary description "under which" the action was done intentionally (Keil, 2015, p. 420).¹¹ While it exceeds the scope of the present paper, it is still worth mentioning that the recognition of the crucial role of the agent's intentionality may also shed some light on speech acts and omissions. Suppose that Anthony is not alone in his attack on Bianchi, and that at the very moment when he should shoot at Bianchi, his accomplice Rob nods and whispers: "Now!" Symbolic actions and speech acts like the one mentioned are inevitably tied to rules and conventions. If the concept of human action were reduced to basic movements of the body, actions like Rob's nod and whisper could hardly be explained in their meaning. The consideration of Anthony and Rob's shared intentions makes it possible to understand the meaning of the "Now!" Suppose, furthermore, that Anthony refrained from his plan of shooting. He would have acted by omission, and the boss of the Mafia would blame him for that, even though no movement of his body was involved. The reference to his previously shared intentions and the intention to omit the expected act of killing would explain why he has acted without a movement of his body (Runggaldier, 2011, p. 1151).

1.3. The distinction of act and consequences

Actions are individuated by the intentions of the one who acts. This reference to the intentions of agents must not be understood in a solipsistic way: Human agents live in a world which is structured by social relations. We are social beings. Therefore, our intentions relate in many ways to intersubjective agreements, conventions, rules, and norms. This fact has important implications for the demarcation of actions and consequences. I already alluded to that point in the section above. The question of *what* one does can lead to different answers according to the context of reference: The tree-shaped diagram of a by-relation sometimes offers many descriptions of the action. From these we must choose the description which in the given context proves

11 Since agents' intentions are usually related to conventionally designated types of action (like 'skiing', 'cooking', 'riding a bicycle', etc.), and since the intentions of an agent are frequently ordered towards higher ends, it is no wonder that G. E. M. Anscombe was so reluctant to answer the question as to which of the act descriptions of a by-relation should be taken as the one designation to the action performed. Within the community of the Mafia, no. 5 in Figure C might well be the most adequate description of what Anthony was doing. Nonetheless, this does not mean that description no. 4 ("Anthony killed Bianchi") is false. Within the moral community and with regard to higher concerns of justice, one is surely forced to consider no. 4 as the required description of what Anthony did.

most adequate. Some of the effects caused by the action will be included in the chosen designation. These effects may be characterised as the “result” or “outcome” of the act or even, if they were deliberately chosen, as the *intended* result. Since these effects pertain to the very accomplishment of the action, they should, strictly speaking, not be characterised as its consequences or side-effects. The terms “consequences” and “side-effects” might better be reserved for effects that lie outside the description of the action. Georg Henry von Wright (1971, p. 88) uses the term “result of an action” in the sense just mentioned, when he describes the result as an outer aspect of the action which is “*intrinsically* (conceptually, logically) connected to the action itself.” However, Wright (1971, p. 88) seems to be too narrow in his definition of “consequences”, when he states that this term should only refer to the “effects of the result of the action”. Of course, there can be consequences of an action even when the intended result of the action has not yet been achieved (Bergström, 1966, p. 64). The Mafia boss might be willing to receive Anthony into the Camorra even if Mr Bianchi lies wounded in the intensive care unit.

It is worth extending the example of Anthony and Mr Bianchi into a small case study. Suppose that, as a result of the murder, the family of Mr Bianchi falls into deep grief and slowly drifts into poverty (7). Anthony realises that, surprisingly, he has to live with severe feelings of guilt (8), and ten years later Mr Bianchi’s son, who was only eight years old when his father died, decides to study law in order to fight against the Mafia (9). We can elaborate the tree-shaped diagram of Anthony’s action into a complex tree of effects in order to illustrate the different kinds of results and consequences and their implications (see Figure D):

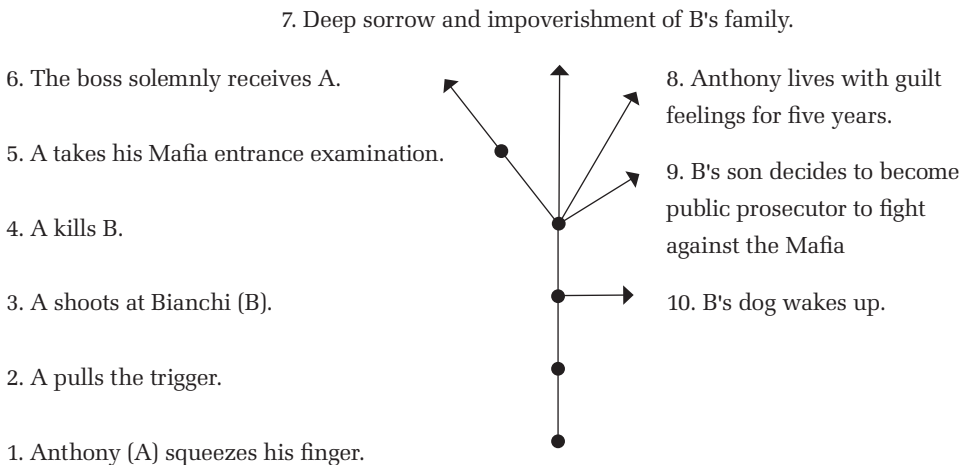


Figure D: Anthony kills Bianchi

Anthony's movement of the body (described in nos. 1 to 4) and the death of Bianchi certainly are part of what Anthony did. The corresponding changes in the world belong to the intended *result* of Anthony's action. If Anthony's attempt to kill succeeds, these changes should not be classified as consequences. However, in nos. 6, 7, 8, 9, and 10, Figure D shows some genuine *consequences* of Anthony's act. These consequences are brought about in different ways. I propose to take up Goldman's terminology of action generation and to distinguish different kinds of a generation of consequences: There are *causally* generated consequences, *conventionally* generated consequences, and *simply* generated consequences (cf. Goldman, 1970, pp. 22-31):¹² The sorrow of Bianchi's family (7), Anthony's feelings of guilt (8), and the awakening of the dog (10) seem to be causally generated consequences. Anthony's membership in the Mafia (after no. 6) would be an example of a conventionally generated consequence. And it would be regarded as a *simply* generated consequence that, after his deed, Anthony will be considered a murderer. Two consequences of our case study seem to be of a particular kind since both of them are actions of other persons: These are Anthony's reception into the Camorra by the Mafia boss (6) and the decision of Bianchi's son to become a public prosecutor of the Mafia (9). There is a causal relation between Anthony's action and these particular consequences. Yet, since these consequences are actions of other persons who might have reacted in other ways, it might well be wrong to interpret this kind of causality in terms of causal chains. Most actions produce consequences which are events (like the awakening of the dog in no. 10) or states of affairs (like the sorrow of Bianchi's family in no. 7). If the consequences are actions of other persons (or the consequences of these new actions), they should not be confused with events or states of affairs.

The number of contemporary philosophers who have tried to clarify the relation between someone's actions and the different kinds of consequences they may have is rather small.¹³ Still, the contributions of Goldman, Anscombe, Davidson, and others did allow for many helpful and plausible distinctions. After this exploration of the descriptive perspective of contemporary theory of action, I will now turn to the normative perspective. What is the ethical significance of our actions' consequences? Do all the consequences of our actions have the same significance for ethics? Should we distinguish between actions on the one hand and different kinds of consequences on the other? The case study of Anthony and Bianchi seems to suggest that it is important to distinguish in such a way. In the second part of this

12 Wright (1971, p. 194, note 9) distinguishes causal consequences and logical consequences.

13 One of the most interesting books in this regard is Bergström (1966). See also Hofmann (2022).

article, I propose investigating three exemplary accounts of normative ethics which might prove helpful in trying to clarify our normative questions.

2. DESCRIPTIVE DISTINCTIONS AND THE NORMATIVE POINT OF VIEW

Ethical theories show their strengths and weaknesses if they are compared with each other. I will, therefore, compare the normative view of the consequences of three distinguished moral theories. Thomas Aquinas is the most important point of reference for the scholastic tradition. This is why his normative take on the consequences will be presented first (2.1). For the critical analysis of utilitarian accounts of our actions' consequences, I will focus on two exemplary consequentialist authors and their theories: First, I will discuss the account of J. J. C. Smart who proposed one of the most notable versions of act utilitarianism in the second half of the 20th century (2.2). Then, I will focus on Richard Brandt, the most prominent rule utilitarianist of the same period of time (2.3). The rule utilitarian approach seems to be of special interest for the above-mentioned questions of normative ethics: Rule utilitarians presuppose that actions should be described in terms of rules. One may, therefore, expect rule utilitarians to offer a sophisticated account of acts and their consequences. First, though, I will present the action-theoretical account of Thomas Aquinas and his distinctions between different kinds of consequences.

2.1. The ethical significance of the act and its consequences according to Aquinas

Thomas Aquinas distinguishes the object, the circumstances, and the end (lat. *finis*) of an action. The concept of the "object" derives from metaphysical reflections. Aquinas explains that as natural things have their species from their forms, so an action has its species from its object.¹⁴ In general, the notion "objectum" stands for something under the aspect of which things are related to a human faculty (STh I q. 1, a. 7). In the case of human actions, the object is the end intended by the will. Since it is reason which proposes possible schemes of action, Aquinas thinks the object of human action must be "constituted by the forms as conceived by reason".¹⁵ For the moral evaluation of actions, the determination of the "object" of these actions is of greatest importance: The object shows *what* the agent does. The action

14 "Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino" (STh I-II q. 18, a. 2).

15 "constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae" (STh I-II q. 18, a. 10).

is morally good if the object is in accordance with the precepts of practical reason. If the object is contrary to practical reason, the action is considered morally bad or wrong. To take what belongs to another (*accipere aliena*) is, in normal cases, contrary to reason. Therefore, it is wrong to steal from others (STh I-II q. 18, a. 2). To give alms is in accordance with practical reason and its precepts. Therefore, giving alms is considered morally good. The concept of circumstances (*circumstantiae*) stands for every aspect of an action which does not determine the action itself but “touches” it somehow (STh I-II q. 7, a. 1). Aquinas quotes a mnemonic which is usually attributed to Cicero to distinguish between different kinds of circumstances: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando* (Pilsner, 2006, pp. 172-198; Lutz, 2017, pp. 99-104). The interrogative pronouns *who, what, where, by which means, why, how, and when* help to find the morally relevant circumstances. The circumstance of “why” points to the aim of the action which is already covered by the notion of the “end” (*finis*). Yet, there seems to be good reason for this special attention being granted to one of the circumstances. From the moral point of view, the goal of the agent may be deemed the most important of the circumstances of an action. Other circumstances like the place and time of an action may in many cases be irrelevant to the moral evaluation of the action. The end to which the agent strives, however, appears always relevant. The end is, therefore, considered to be the most noble of all circumstances.¹⁶

At first sight, one may wonder where the consequences fit into this account of the object, the circumstances, and the end of the action. In fact, there is no explicit statement about the consequences in *Quaestio* 18 of the *Prima Secundae* of the *Summa theologiae* which is Aquinas’ most important text concerning the moral evaluation of human actions. Yet, a closer reading of his writings reveals that Aquinas does pay much attention to the relevance of the consequences. He deliberately uses two distinct Latin notions to discriminate different sorts of consequences: These are the notions of “*effectus*” and “*eventus*”.¹⁷ I will now give a short overview of Aquinas’ use of these notions. Unfortunately, there is little awareness of this distinction in Aquinas’ writings, even in Thomistic literature.¹⁸

Aquinas uses the Latin word “*effectus*” if he wants to speak about an effect or a consequence which is *causally connected* to the action. The agent may have intended to produce these effects. However, the notion of “*effectus*” is also used for effects which were clearly beyond the intentions of the agent (*praeter intentionem*).

16 “*principalissima est omnium circumstantiarum*” (STh I-II q. 7, a. 3).

17 Here, and for the following, see my article (Hofmann, 2020, pp. 200-223).

18 Some scholars do refer to the distinction. See, for example, Honnefelder (1989, pp. 81-98); Tran (2008).

The consideration of the *intended* effects reveals the end (*finis*) of the action (Hofmann, 2020, p. 215). In this regard, the reflection about effects and consequences helps to clarify the “object” of a specific action and, as such, it helps to answer the question of *what* the agent does.¹⁹ However, in many cases, “effectus” refers to effects in general which include effects which were not intended by the agent. Aquinas uses the term “effectus” also when he is referring to accidental effects (the so-called “effectus per accidens”) which are clearly outside the agent’s intention. These accidental effects are not considered to constitute the object of the action. That said, Aquinas does allow for exceptions: In very rare cases, he is willing to include even the accidental effects into the determination of the object. The example mentioned by Aquinas is an act of killing. In *De Malo* 8,2 he states: “[...] there may sometimes be a sin as to its effect but not as to the person’s intent. For example, if one should kill one’s father thinking the father to be an enemy, the person indeed commits the sin of patricide as to the sin’s effect but not as to the person’s intent.”²⁰ In this case, the agent did not foresee and intend the death of his father. His father’s death is an accidental effect of the chosen action. Yet, it is this effect which, according to Aquinas, determines what the agent actually did: “secundum effectum” he took the life of his father. It is important to stress that, in general, accidental effects do not determine the object of the action. Aquinas is very clear: It is the aim of an agent and, therefore, the intended effect which reveals the object of the action. This is indirectly presupposed even in the section quoted: “committit quidem peccatum patricidii secundum effectum” is not the same as saying “committit peccatum patricidii”. By the very distinction between “patricidium” and “patricidium secundum effectum”, Aquinas underlines once again that it is only the intended “effectus” which, properly speaking, determines the object of the action. Of course, the distinction between intended and not intended effects is also at the heart of the now famous Doctrine of Double Effect. Aquinas did not himself introduce this kind of reasoning. However, his distinction between intended and not intended effects made this kind of reasoning possible and his analysis of homicidal self-defence in *STh* II-II, q. 64, a. 7 ad 3 did give rise to the discussion about double effect in the 19th century (Mangan, 1949, pp. 41-61; Kaczor, 1998, pp. 297-316; Masek, 2018).

Aquinas’ use of the notion of “eventus” is much less prominent among Thomistic researchers. The term *eventus* stands for an event, an incident, a result or

19 This is why Aquinas (*STh* I-II q. 18, a. 2 ad 3) says: “obiectum est aliquo modo effectus potentiae activae”.

20 “Contingit enim quandoque esse aliquod peccatum secundum effectum, non tamen secundum affectum; sicut si aliquis occidat patrem putans occidere hostem, committit quidem peccatum patricidii secundum effectum, non autem secundum affectum”. I follow the translation of Richard Regan (2001). A similar example may be found in *De Malo* 2, 6.

consequence. Roy Deferrari's *A Lexicon of St. Thomas Aquinas* (2004, p. 384) gives two fields of meaning (for the *Summa Theologiae*): "(1) event, issue, result, consequence of an action, (2) a happening, occurrence, emergency, any unexpected occurrence or condition calling for immediate action." Aquinas explicitly mentions the "eventus" in Quaestio 20,5 of the *Prima Secundae*. His question is whether or not the "eventus sequens" of an external action increases the goodness or malice of the action. A close reading of this Quaestio shows: The meaning of "eventus sequens" is that of an event that follows after the action, even though its direct cause is not to be found in the action itself. Aquinas' examples of an "eventus sequens" in I-II, q. 20, a. 5 are actions by other agents and the consequences of these actions. This is important for questions of moral evaluation. Since the eventus sequens is, unlike the "effectus", not an effect which might be caused by the agent himself, it may only be considered as a circumstance of the action. Aquinas states: "eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus" (I-II q. 20, a. 5 sed contra). The action's object is determined independently of the eventus sequentes. Giving alms, for example, remains almsgiving (which is to be evaluated positively) even if the recipient uses the alms for a bad action. If the eventus sequens was foreseen, it is obvious that it contributes to the goodness or badness of the action.²¹ In cases where the agent has not foreseen the following "eventus", Aquinas stipulates the need for another differentiation: If the eventus follows "from the nature of the action" (per se sequitur ex tali actu), it certainly adds to the goodness or badness of the action.²² However, if the agent could not foresee the "eventus" (like an unforeseeable misuse of alms) since it occurs only by chance (per accidens) and in rare cases (ut in paucioribus), the "eventus" adds nothing to the goodness or badness of the action. Aquinas holds: A subsequent event that only occurs by chance and therefore cannot be foreseen cannot contribute to the moral evaluation of the action.²³ How does this apply to our case study of Anthony and Bianchi?

According to Aquinas' account, we certainly need to distinguish the different kinds of effects and consequences of Anthony's action. First of all, it is necessary to determine what Anthony did. Anthony chose to kill Bianchi. The pizza baker's

21 "Si est praecogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam. Cum enim aliquis cogitans quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas eius esse magis inordinata" (STh I-II, q. 20, a. 5).

22 "Quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus" (STh I-II, q. 20, a. 5).

23 "Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus, non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se" (STh I-II, q. 20, a. 5). Cf. STh I-II, q. 73, a. 8. For questions of ignorance and its meaning for sin, see De Malo 3, 6.

death was the intended effect of the action. Anthony's further intentions (e.g., passing the exam) may have been decisive, and they may lead to additional descriptions of the action. However, the killing was certainly one "object" of Anthony's actions. The description of the action as an instance of killing is, therefore, inevitable; it is necessary to evaluate the act according to the precepts of reason concerning killing. Since, according to Aquinas, every killing of an innocent person is a morally bad action, Anthony's action has to be evaluated as a morally bad action. Of course, Anthony's shooting did lead to other effects besides the death of Bianchi which were not intended: the awakening of the dog, Anthony's feelings of guilt, the sorrow and impoverishment of Bianchi's family. Anthony neither foresaw nor intended these effects. This is why, according to Aquinas' terminology, these consequences should be considered as circumstances of the act itself: They can add to the goodness or the badness of the action. Anthony could have foreseen the impoverishment of Bianchi's family. This negative effect of his act of killing was foreseeable. The effect, therefore, "adds" to the badness of his (already bad) action. The impoverishment of Bianchi's family was, however, not a part of the action's object. Thus, it does not enter into the description of the action itself. Other consequences of Anthony's shot at Bianchi should probably not be described as "effectus" in the sense of that term as given by Aquinas: The Mafia boss's act of receiving Anthony into the Camorra and Bianchi's son's decision to become a public prosecutor are actions by other agents. In Aquinas' terms, they would be considered as "eventus sequentes", not as "effectus". As such, these consequences cannot alter the badness of Anthony's action. Suppose Bianchi's son becomes astonishingly successful as a chief prosecutor against the Mafia and thereby enormously contributes to the safety of many people. Even this positive outcome which was certainly provoked by Anthony's action would not mitigate the badness of his act of killing. An "eventus sequens" which was foreseen by the agent may contribute to the goodness or badness of the action. But even a positive "eventus sequens" which was foreseen could not change a bad action into a good one.

Aquinas' concept of the evaluation of human actions is highly sophisticated. At first sight, it seemed that Aquinas did not pay much attention to the consequences. Yet, a closer examination of his writings shows exactly the opposite: Aquinas demands a very careful evaluation of actions and their consequences which includes questions of causality, foresight, and intention. Authors who work in the Thomistic tradition oftentimes stress the distinction between foreseen and intended consequences since this distinction is pivotal for the determination of the "object" of the action. There are many contributions with regard to questions of foresight and

intention.²⁴ Aquinas' notion of "eventus sequens" has not received much attention in contemporary research.

2.2. The act utilitarian view of John J.C. Smart

An action is morally right if and only if it maximises the happiness of all those affected over time. This is the principle of traditional act utilitarian philosophers. Utilitarianism embodies the principle of consequentialism. For this normative theory, consequences are all that matter. Therefore, utilitarianism and consequentialism seem to pay more attention to the consequences of our actions than any other theory does. In this section, I will focus on John J. C. Smart who is the most prominent proponent of act utilitarianism of the 20th century.

Smart (1986, p. 24) defines the right action as follows: "what it is right to do on any occasion is to maximize the total happiness (now and at all future times) of all sentient creatures, whether humans, other animals, or extra-terrestrials [...]." This concern about the "total happiness" of all beings is reflected in Smart's more explicit statements about the "consequences" of actions. In almost all his writings, Smart speaks of consequences in the plural form. He is concerned about the "total consequences" (Smart, 1973, pp. 14, 32), the "total situation" (Smart, 1973, pp. 32-33, 36, 38, 48), and also the "results" (Smart, 1973, pp. 45, 47, 59), again in the plural. Since consequences are all that matter in the act utilitarian theory, it may seem surprising that there is not even one definition of the notion of a "consequence" throughout all of Smart's writings. Smart is aware that one may well distinguish between individual consequences, since at one point he speaks about the "various possible effects of an action" (Smart, 1973, p. 38). Yet, an action-theoretical reflection on the fact that there can be very different kinds of consequences (and different kinds of generating them) is completely missing. Bernard Williams criticised this lack of action-theoretical analysis as early as 1973.²⁵ Smart's later clarifications regarding the consequences did, however, focus on normative aspects: Smart replaced his notion of the "total consequences" with the new notion of "probable benefit" (Smart, 1978, p. 288; Smart, 1981, pp. 1-19, 2; Smart, 1961, pp. 12, 49) and "expected utility" (Smart, 1984, pp. 79, 117-118; Smart, 1986, p. 31; Smart, 1991, pp. 360-362, 370-371, 375). The change from total consequences to "expected utility" indicates that Smart eventually dropped the view of "objective consequentialism". Starting from about

24 For relevant literature, see Masek (2010, pp. 567-585); Lee (2017, pp. 231-251); Masek (2018).

25 In *Utilitarianism: For and Against*, Williams (1973, p. 154) comments on Smart's earlier book: "In Smart's monograph the notion of 'consequences of an action' has been left pretty well unanalyzed." Williams is referring to Smart (1961).

1981, Smart came to think that the right action should not be defined in terms of the consequences that it actually will produce. Smart's talk about "expected" utility refers to the agent and to the subjective probabilities the agent has in his calculation of the consequences: His mature view of utilitarianism acknowledges that human agents cannot predict the future. Therefore, Smart contends: An action is morally right if it maximises the utility according to the rational standards the agent should have as a rational being. Smart became a proponent of what is now called "prospective consequentialism": Agents are required to reflect about the consequences of their actions according to objective standards of rationality. The right action is the one which will probably maximise the expected result (Mason, 2014, pp. 177-198).²⁶ It is important to underscore an action-theoretical implication of this theory: Smart's utilitarianism requires a description of individual actions which refers to amounts of utility (e.g., "30 units of goodness") (Smart, 1981, p. 289). Smart speaks about different types of actions like promises, voting, or killing. But for him there is no need to distinguish between the act itself and its consequences. The distinction between the act and its consequences is without meaning for act consequentialist theories.²⁷ This is also the reason why Smart does not distinguish between intended consequences and those consequences which were foreseen but not intended. It is clear that, because of its normative presuppositions, utilitarianism is only concerned about the overall result of the action, the notion of intrinsic value being restricted to certain mental states like happiness.

What does Smart's normative theory imply for the evaluation of Anthony's action? Smart would of course call for a complete assessment of its (factual and probable) results: Bianchi's death, Anthony's reception into the Mafia, the sorrow and impoverishment of Bianchi's family, Anthony's guilt feelings, Bianchi's son's successful fight against the Mafia, and all the consequences which are beyond our case study would have to be subsumed under the notion of "total situation" or "total consequences". Of course, there would be no need to describe Anthony's action according to specific moral concepts (like murder) or moral norms (like "No killing of innocent people"). If it comes to morality, the concept of an "action" is obviously reduced to a triggering of consequences. The intended effects which according to Aquinas would be a part of the action itself have to count as consequences or parts of the total result. According to objective consequentialism, Anthony's action would be morally right if its total result is better than the result of any alternative action.

26 "The probable benefit is got by summing the products of the values of consequences and the probabilities of these consequences" (Smart, 1981, p. 2).

27 Cf. the references in Schroth (2009, p. 66); Birnbacher (2013, pp. 122-127, 176-177).

The action would be morally wrong if it did not maximise the probable result. The good consequences of other people's actions would, without further distinctions, be attributed to Anthony as well: If Bianchi's son succeeds to secure the happiness of many people, this could, of course, change the deontic status of Anthony's act of killing. Then, according to the objective consequentialist account (held by Smart until about 1981), Anthony's act of killing would have been the only morally good action for Anthony at that time. According to the prospective account (advocated by Smart after 1981), killing Bianchi would probably be wrong. It would seem rather unlikely that Bianchi's son would start such a career after the death of his father.

2.3. The rule utilitarian view of Richard Brandt

Richard Brandt's publications on utilitarianism cover a period of more than 50 years. It is no surprise that his utilitarian theory developed over time. Brandt's main work, his *Theory of the Good and the Right* (1984), recommends a strong version of rule utilitarianism. In his later years, he moved on to qualify his theory as "conscience rule utilitarianism".²⁸ For the sake of simplicity, I will present Brandt's view as put forward in his *Theory of the Good and the Right* which is clearly Brandt's most important contribution to ethics. The *Theory* is composed of two well elaborated parts: In the first part, Brandt develops a philosophical theory of human action which draws heavily on resources of empirical psychology. In the second part, he develops his rule utilitarian theory of a moral "code", i.e., a set of moral rules. Both parts of the book deal with aspects of the consequences of human actions. Part one raises descriptive questions about the outcomes which motivate action. Part two elaborates a theory of the normative significance of the consequences for the justification of moral rules. A detailed discussion of these theories would take us beyond the limits of the current paper.²⁹ However, for the purpose of a short comparison with the accounts of Aquinas and Smart, a presentation of Brandt's core assumptions will suffice.

The main difficulty with Brandt's book is that he uses two distinct technical terms for his reflection about the consequences. In part one of his *Theory*, Brandt outlines a psychological theory of human decision-making which includes a "cognitive theory of action". One of the pivotal terms of this theory is the technical term of the "outcome" or the "prospective outcome" of an action. Brandt uses this concept to designate a possible result of a (potential) action as present to the mind of the agent. The (potential) outcome of an action is that part of the consequences of an

28 For this new shape of his theory, see Brandt's last book (1996) and Brandt (1995, pp. 65-89).

29 For a detailed discussion, see Hofmann (2022).

action which is foreseen by agents and as such motivates them, either positively or negatively. The term “outcome” is not meant to refer to the causal chain of ever new consequences in the world “out there”. Its context is Brandt’s motivational theory of human action: The “outcome” stands for the action’s result as conceived and (if positive) wished for by the agent. One of the laws of Brandt’s motivational theory of action asserts (1984, p. 48): “If an individual expects, to a degree E , that a consequence of an action A by him now will bring about an outcome O then, if O has a positive valence V for him, his tendency (T) to perform $A(T_A)$ will have the magnitude of the product $E \times V$. If O has a negative valence V , the tendency (\check{T}) not to do $A(\check{T}_A)$ will have the magnitude $E \times$ (the absolute value of) V .” It is not by chance that, in the formulation of this law, Brandt distinguishes between “outcome” and “consequence”. Even though he does not explicitly define these terms, he uses them in precise and distinct ways. “Outcome” refers to a result of an action as it is (subjectively) expected by the agent. The technical term “consequence(s) of an action”, on the contrary, refers to all the (objective) causal effects of the action in space and time. The notion of “consequences” may be further qualified: At some points Brandt speaks about “short-range consequences” (Brandt, 1984, p. 281) and about “what in the long-run will have best consequences” (Brandt, 1984, p. 297). He discusses the “expectable consequences” (Brandt, 1984, p. 281). It seems highly plausible to Brandt that morality should aim at the “best consequences” (Brandt, 1984, pp. 281, 296-297). Therefore, he asks: “What types of consequence of a possible social moral code might influence a fully rational person’s choice of a code?” (Brandt, 1984, p. 203). Brandt thinks rational people would choose the moral code which leads to “better consequences” (Brandt, 1984, p. 179). Scientists should compare the probable consequences of different moral codes and help to determine the best code for the society. However, in all these contexts, the term “consequence(s)” clearly refers to the causal effects which the action produces in the objective world “out there”. Brandt’s use of two distinct concepts for his reflection about the consequences is not disconnected from ethical considerations. Yet, the aim of the distinction is not directly a normative one. Brandt uses the notion of “outcome” mainly in the *descriptive* contexts of part one of his book. The notion of “consequence(s)” is predominantly found in the *normative* context of part two. Brandt’s terminology clearly has an advantage over the concepts used by Smart: Brandt does not just speak about “total consequences” and “total situations”. Instead, he offers a terminology to distinguish between different kinds of consequences. However, Brandt did not go into details with regard to the implications of his distinction for the evaluation of specific actions. The main aim of Brandt’s *Theory* was to argue for the justification of a rule utilitarian theory of morality.

There are many aspects of Brandt's moral philosophy which bear on the evaluation of specific actions. Brandt proposes a rule utilitarian theory of normative ethics. This means that, in normal cases, the action must be evaluated according to these rules. Brandt (1984, p. 183; 1996, p. 94) explicitly argues for a rule against killing.³⁰ Therefore, it is required to describe Anthony's action in a specific way: This action has to be subsumed under the generic concept of killing.³¹ We need to describe the action as an instance of killing. It is beyond doubt that the description of Anthony's killing as "passing the entrance examination" would not be correct for a moral evaluation according to Brandt's *Theory*. However, Brandt did not explicitly state the requirements implied by his approach. On the contrary, he rarely speaks about the demarcation between the act and its consequences. In addition, in contexts where he does touch on this question, he even argues that this demarcation is of little importance. At one point in his *Theory*, Brandt asks: "Where do we draw the line between an act and its consequences? [...] It normally makes no difference where we draw the line (as long as any utility of the act itself is counted along with the utility of the consequences) [...]." (Brandt, 1984, p. 271). The context of this statement is a critical assessment of act utilitarianism. However, since this is the only explicit statement regarding the delineation in Brandt's *Theory*, and since it is in line with what he says in other publications,³² it seems safe to assume that it does, in fact, reflect what he himself thought.

Brandt's normative theory also fails to offer further reflections concerning the side-effects (like the awakening of Bianchi's dog) and the consequences that follow after Anthony's deed (like the impoverishment of Bianchi's family). Brandt's notion of "outcome" would be a helpful technical term for a differentiation between intended and not intended consequences: Anthony intended the "outcome" of Bianchi's death. It is one of the strengths of Brandt's action theory that its concept of "outcome" is meant to refer to the result that motivates the agent. Brandt's distinction between outcome and consequences could be useful to reflect also on the

30 Even more frequently he mentions a rule against violating others (Brandt, 1984, pp. 288, 291-293, 295).

31 In *Fairness to Indirect Optimific Theories*, Brandt (1992, pp. 137-157, 143) argues that the introjected motivational set of a moral rule will be directed at types of actions: "A feature of all such motivation sets is that they will be directed at types of action: requiring a token of some act-type A whenever the circumstances are C." This article was originally published in 1988 in *Ethics*.

32 In his voluminous introduction *Ethical Theory* from 1959 Brandt argues (p. 354, note 2): "We can count the act itself (with its intrinsic worth) as part of the 'consequence' if we wish, even though we ordinarily think of the results of an act as coming subsequent to the act. Whether or not it is important to speak in this way depends on how we use the word 'act' - whether to refer to a whole event, such as the execution of a kidnapping, or simply to an initiating decision or resolution." The circumstances of an action are "what remains fixed, irrespective of which of the alternative actions under consideration the agent performs" (Brandt, 1984, p. 280).

distinct normative significance of the intended and the not intended (and partly not even foreseen) consequences. Yet, Brandt himself did not recognise this philosophical potential of his concepts. On the contrary, in his view that it is sufficient to count the utility of both, of act and consequences alike (Brandt, 1984, p. 271), he even falls back into act utilitarian considerations. This is certainly surprising: Brandt underlines the necessity of moral rules. As a proponent of a utilitarian approach, he stresses that moral judgements should exclusively depend on considerations of the consequences. He knows there are different concepts of consequences. Yet, he does not regard it as necessary to consider the differentiation of different kinds of consequences in ethical analysis and the evaluation of concrete actions.

One reason for this lack of further reflection might be found in Brandt's adherence to a causal theory of action. Brandt championed the belief-desire model of explaining human action. In the early sixties, he published an article which presented an early contribution to a causal theory of action (Brandt and Jaegwon, 1963). Nonetheless, there is a certain blindness in Brandt's consideration of the consequences: His action theory offers a term to refer to the desired, if not intended, effect of one's action (outcome). He offers another term which might be used to refer to what is often called further consequences and side-effects of the action (consequences). Yet, after arguing for a utilitarian set of moral rules, Brandt has nothing to say about the ethical significance of these (further) consequences and side-effects. He seems utterly unaware of the fact that it is not enough to judge actions according to moral rules. His moral theory is consequentialist in its argument for moral rules. When it comes to the evaluation of specific actions, however, it appears vague and undeveloped. It leaves out what seems of pivotal significance for many moral issues: Human actions often have side-effects which are foreseen but not intended. Besides that, they have consequences which *could* have been foreseen. The case study of Anthony and Bianchi illustrates the usefulness of action theory for ethical considerations. Unfortunately, Brandt's moral theory does not include an account of how to consider *different kinds* of consequences.

3. CONCLUSION

Considering Anthony's act of killing, there are highly plausible intuitions to evaluate this action as follows: What Anthony did should be described as an act of killing, and more precisely as an act of murder (no. 4). This is the most elementary description of the action – at least if we may presuppose that killing innocent human beings is morally (and legally) wrong. Furthermore, Anthony may have known about the probable impoverishment of Bianchi's family (no. 7). If he foresaw and

willingly accepted this consequence, one may blame him even more for not refraining from carrying out his crime. The impoverishment of the family was a likely consequence of the action which adds to the badness of this crime. If Bianchi's son eventually succeeds as a prosecutor against the Mafia (no. 9), one has to acknowledge that Anthony's crime did produce good consequences as well. However, since Anthony could not foresee those consequences and, even more so, since it is not Anthony but Bianchi's son who succeeds in this surprising way, it seems clear that the good consequences produced by Bianchi Jr should not be attributed to the mobster Anthony. The successful fight against the Mafia is the achievement of Bianchi Jr. It would seem highly counter-intuitive to attribute Bianchi Jr's achievement to Anthony whose crime certainly influenced the young man's choice of profession. Anthony is a murderer who should be blamed for what he did. The good deeds of other people cannot turn his murder into a morally good or acceptable action. How far do the normative theories proposed conform with these intuitions?

The moral philosophy of Thomas Aquinas is very much in line with the aforementioned intuitions. Aquinas offers a terminology for the consideration of consequences which is surprisingly sophisticated: Aquinas differentiates between consequences which are causally connected to the action (lat. *effectus*) and consequences which are further occurrences that follow after the action, even though they are caused by other agents (lat. *eventus sequentes*). Some of the many causal effects produced by the agent are intended by the agent. The technical term of the "object" of an action (lat. *objectum*) refers to some of these intended effects: It relates to those effects which are the direct end of the will. In a more modern idiom, the "object" indicates the type of action. It tells us *what* the agent does or did. In the case of Anthony, the object of the will was to commit an act of murder. Anthony may have accepted the likely impoverishment of Bianchi's family. In Aquinas' terminology, this would be considered as an aggravating "circumstance" of the action. What is more basic, however, is that by his distinction between consequences as causally related effects (*effectus*) and consequences as occurrences which follow after the action (*eventus sequentes*), Aquinas incorporates what Alan Gewirth (1982, p. 229) called the "principle of the intervening action": If consequences are caused by other agents A_2, A_3 , etc., they are not directly attributed to agent A_1 who acted first (even though he might have influenced these other agents and may well be responsible in many respects).

John Smart argues that when morally evaluating an action, only consequences matter. Nonetheless, he often talks about the "total consequences". His concept of "consequence(s)" remains staggeringly vague. Smart presents no differentiation concerning different kinds of consequences. On the contrary, his act utilitarian theory considers the actions of subsequent agents A_2, A_3 , etc. (and the consequences of

their actions) as consequences of the act of agent A₁. The good effects of subsequent actions of other agents are included into the sum of the “total consequences”. What does this imply for the evaluation of Anthony’s action? Act utilitarianism does not allow for moral rules. It is, therefore, morally irrelevant to ask whether Anthony’s action should be described as an act of killing. The act has to be evaluated with regard to total consequences only. Until 1981 Smart held objective consequentialism to be true. This means: Anthony’s action was morally right if it actually maximises happiness. If Bianchi Jr succeeds sufficiently, Anthony’s action must in the end be considered the only morally right action open to Anthony in his situation. After 1981 Smart adopted a prospective version of consequentialism. Since it is unlikely that Bianchi Jr would turn out to be such a successful prosecutor, Anthony’s murder would then be wrong.

Richard Brandt presents moral rules against hurting and killing other people. According to his theory, Anthony’s action would count as an act of murder. Brandt offers a terminology which might be useful to distinguish between the act and its consequences. He might argue that killing Bianchi (no. 4) and taking the entrance examination (no. 5) were the “outcomes” which motivated Anthony. The reception into the Mafia (no. 6), the sorrow and the impoverishment of Bianchi’s family (no. 7), Anthony’s guilt feelings (no. 8), and Bianchi Jr’s legal fight against the Mafia (no. 9) could be seen as “consequences” of the action. However, Brandt did not explicitly propose this usage of his terminology. It is clear that, according to Brandt, the good consequences of Bianchi Jr’s campaign against the Mafia cannot change the deontic status of Anthony’s action. Anthony’s deed will in any case remain a morally wrong action, even more a murder. Brandt’s rule utilitarianism does conform with Gewirth’s call for a “principle of the intervening action”. Yet, his consequentialist theory appears completely blind to unintended consequences. Brandt’s moral theory and its implications for the evaluation of concrete actions do not include considerations of consequences which lie beyond the act itself. Only in extreme cases would Brandt demand a specification of the rule. After that, unintended effects would again be left aside.

If one approaches the question of the ethical significance of the consequences from the perspective of action theory, and the question of how to evaluate a particular action, one might wonder at the coarseness of consequentialist theories, act utilitarian and rule utilitarian alike. Why should only one type of consequences be deemed decisive for the moral evaluation of an action? Consequentialism is basically an agent-neutral moral theory. It seems that this neutrality has prevented consequentialists from adopting or developing a more sophisticated view of the diversity of consequences and of their significance for the evaluation of particular actions.

What can we learn from Aquinas, Smart, and Brandt? Has consequentialism a more comprehensive and sophisticated view on the ethical significance of the consequences of our actions? The analysis of the writings of Smart and Brandt led to astonishing results: Their accounts of ethics are among the most influential utilitarian theories of the 20th century. Yet, they show little sophistication in their concepts of consequences. Smart's move from objective to prospective consequentialism certainly suggests that foresight is important for questions of responsibility. Brandt's action theory includes the notion of the "outcome" of an action which proves helpful in various ways. Nonetheless, the most sophisticated account of a moral evaluation of actions in light of the consequences was clearly offered by Aquinas. If it comes to the evaluation of complex actions like Anthony's case as described, the Thomistic account of the significance of the consequences has more intuitive appeal than its utilitarian rivals. It is certainly true that the epistemic reliability of moral intuitions is itself controversial. Smart (1977, pp. 127-135, 132-133) and Brandt (1984, pp. 2-23, 163, 185, 235-242) were critical of the significance of moral intuitions.³³ Still, intuitive appeal is one of the features of a moral theory which allows us to compare it to other theories (Timmons, 2013, pp. 12-16). It seems paradoxical that consequentialists fail to offer a sophisticated and intuitively appealing account of the ethical significance of our actions' consequences. One might, of course, opt for a causal theory of action which accords no importance to intentionality. Both Smart and Brandt accepted some version of the belief-desire model of human action. This action-theoretical move would question the assumptions made in section 1. However, it would not compensate for the lack of distinction in Smart and Brandt's account of the consequences. A plausible theory of normative ethics should offer a sophisticated account of how the different kinds of consequences should be included in our moral judgements. It is highly plausible to suppose that in our evaluation of actions, different kinds of consequences (like intended/unintended, foreseen/unforeseen, foreseeable/unforeseeable consequences) should have different normative weight.

33 In his last book, Brandt (1996, p. 11) was willing to concede "some respect for moral intuitions".

List of sources:

- Anscombe, G. E. M. (1976). *Intention*, Oxford: Basil Blackwell.
- Baier, A. (1971). The Search for Basic Actions. *American Philosophical Quarterly*, 8 (2), 161-170.
- Bergström, L. (1966). *The Alternatives and Consequences of Actions*, Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Birnbacher, D. (2013). *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Brandt, R. (1959). *Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, Inc.
- Brandt, R., and Jaegwon, K. (1963). Wants as Explanations of Actions. *Journal of Philosophy*, 60 (15), 425-435.
- Brandt, R. (1984). *A Theory of the Good and the Right*, Oxford: Clarendon Press.
- Brandt, R. (1992). *Fairness to Indirect Optimific Theories in Ethics: Morality, Utilitarianism, and Rights*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Brandt, R. (1995). Conscience (Rule) Utilitarianism and the Criminal Law. *Law and Philosophy*, 14, 65-89.
- Brandt, R. (1996). *Facts, Values, and Morality*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Danto, A. (1965). Basic Actions. *American Philosophical Quarterly*, 2, 142-148.
- Davidson, D. (2002). Agency. In: D. Davidson (ed.), *Essays on Actions and Events* (43-62), Oxford: Oxford University Press.
- Deferrari, R., Barry, M., and McGuinness, I. (2004). *A Lexicon of St. Thomas Aquinas, Based on the Summa Theologica and Selected Passages of His Other Works*. Fitzwilliam, NH: Loreto Publications.
- Gewirth, A. (1982). Are There Any Absolute Rights? In: A. Gewirth (ed.), *Human Rights: Essays on Justification and Applications* (218-233), London/Chicago: University of Chicago Press.
- Goldman, A. (1970). *A Theory of Human Action*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall Inc.
- Goldman, A. (1971). The Individuation of Action. *Journal of Philosophy*, 68 (21), 761-774.
- Hofmann, S. (2020). Die normative Bedeutung der Handlungsfolgen nach Thomas von Aquin. *Theologie und Philosophie*, 95, 200-223.
- Hofmann, S. (2022). *Normative Bedeutung der Handlungsfolgen: Paradigmatische utilitaristische Ansätze und katholische Moraltheologie*, Berlin: De Gruyter.
- Honnefelder, L. (1989). Güterabwägung und Folgenabschätzung. Zur Bedeutung des sittlich Guten bei Thomas von Aquin. In: D. Schwab (ed.), *Staat, Kirche, Wis-*

- senschaft in einer Pluralistischen Gesellschaft. *Festschrift für P. Mikat* (81-98), Berlin: Duncker & Humblot.
- Hyman, J. (2015). *Action, Knowledge, and Will*, Oxford: Oxford University Press.
- Johansson, I. (1989). *Ontological Investigations: An Inquiry into the Categories of Nature, Man and Society*, London:ontos verlag.
- Kaczor, C. (1998). Double-Effect Reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer. *Theological Studies*, 59, p. 297-316.
- Kamp, G. (2016). Basishandlungen. In: M. Kühler and M. Rüter (eds), *Handbuch Handlungstheorie. Grundlagen, Kontexte, Perspektiven* (69-77), Stuttgart: J. B. Metzler.
- Keil, G. (2015). *Handeln und Verursachen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Lee, P. (2017). Distinguishing Between What Is Intended and Foreseen Side Effects. *American Journal of Jurisprudence*, 62 (2), p. 231-251.
- Lutz, R. (2017), Die klassische Lehre von den Umständen einer Handlung. Ein Beitrag zur Handlungstheorie Thomas von Aquins. In: F.-J. Bormann (ed.), *Lebensbeendende Handlungen: Ethik, Medizin und Recht. Zur Grenze von ‚Töten‘ und ‚Sterbenlassen‘* (95-121), Berlin/Boston: De Gruyter.
- Mangan, J. (1949). An Historical Analysis of the Principle of Double Effect. *Theological Studies*, 10 (1), 41-61.
- Masek, L. (2010). Intentions, Motives, and the Doctrine of Double Effect. *Philosophical Quarterly*, 60 (240), 567-585.
- Masek, L. (2018). *Intention, Character, and Double Effect*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mason, E. (2014), Objectivism, Subjectivism, and Prospectivism. In: B. Eggleston and D. Miller (eds), *The Cambridge Companion to Utilitarianism* (177-198), Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Nida-Rümelin, J. (2001). *Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft*, Stuttgart: Reclam.
- Pilsner, J. (2006). *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*, Oxford: Oxford University Press.
- Regan, R. J. and B. Davies (eds.). (2001). *The De malo of Thomas Aquinas*. Oxford: Oxford University Press.
- Ricken, F. (2013). *Allgemeine Ethik*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Runggaldier, E. (1996). *Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Runggaldier, E. (2011), Handlung. In: P. Kolmer and A. Wildfeuer (eds), *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber.

- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*, London: Hutchinson House.
- Sandis, C. (2010). Basic Actions and Individuation. In: T. O'Connor and C. Sandis (eds), *A Companion to the Philosophy of Action* (10-17), Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Schlosser, M. (2019). Agency. In: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)*, accessed at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/agency/> (16 January 2024).
- Schroth, J. (2009). Deontologie und die moralische Relevanz der Handlungskonsequenzen. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 63, 55-75.
- Searle, J. (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Smart, J. (1961). *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, Melbourne: Melbourne University Press.
- Smart, J. (1973). An Outline of a System of Utilitarian Ethics. In: J. Smart and B. Williams (eds), *Utilitarianism: For and Against* (1-74), Cambridge: Cambridge University Press.
- Smart, J. (1977). Benevolence as an Over-Riding Attitude. *Australasian Journal of Philosophy*, 55, 127-135.
- Smart, J. (1978). Utilitarianism and Justice. *Journal of Chinese Philosophy*, 5 (3), 217-342.
- Smart, J. (1981). Utilitarianism and Criminal Justice. Justice and Legal Reasoning. Special Issue of the *Bulletin of the Australian Society of Legal Philosophy*.
- Smart, J. (1984). *Ethics, Persuasion, and Truth*, London/Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Smart, J. (1986). Utilitarianism and Its Applications. In: R. Fox and J. DeMarco (eds), *New Directions in Ethics* (24-41), New York/London: Routledge & Kegan Paul.
- Stout, R. (2005). *Action*, Chesham: Acumen.
- Thalberg, I. (1977). *Perception, Emotion, and Action: A Component Approach*, Oxford: Basil Blackwell.
- Timmons, M. (2013). *Moral Theory: An Introduction*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Tran, D. B. Q. (2008). *Ultimate End, Intention, and Consequences of Human Action: A Critical Reflection on Jeremy Bentham's Utilitarian Ethics of Happiness in the Light of St. Thomas Aquinas's Teaching*, Rome (dissertation).
- Williams, B. (1973). A Critique of Utilitarianism. In: J. Smart and B. Williams (eds), *Utilitarianism: For and Against* (77-150), Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, G. von (1971). *Explanation and Understanding*, London: Routledge & Kegan Paul.

THE ETHICAL SIGNIFICANCE OF THE CONSEQUENCES OF OUR ACTIONS: CONTEMPORARY THEORY OF ACTION, AQUINAS, AND THE UTILITARIAN POINT OF VIEW

SUMMARY

Human actions have consequences for others and for oneself. The consequences may be positive. They may, however, also be devastating. This is why it is important for the moral evaluation of actions to take their consequences into account. The ethical significance of the consequences may depend on many aspects: From the point of view of action theory, ethicists may distinguish different kinds of consequences, like intended/unintended or foreseen/unforeseen consequences. From the point of view of normative ethics, scholars give different ethical weight to the consequences. This paper tries to combine insights from both disciplines: In section 1, I present a view of the consequences which draws heavily on contemporary theory of action. In section 2, I compare the normative accounts of three exemplary moral philosophers: the act utilitarian theory of John J. C. Smart, the rule utilitarian account of Richard Brandt, and the scholastic approach of Thomas Aquinas. I argue that we should give *different* moral weight to *different* kinds of consequences. It is shown that when it comes to complex actions, Aquinas' account is more sophisticated and has more intuitive support than its utilitarian rivals.

Article submitted: 20.11.2023; accepted: 20.12.2023.

Słowa kluczowe: miłość, przemiana, tożsamość, noc, Jan od Krzyża, Ratzinger, Akwinata

Keywords: love, transformation, identity, night, John of the Cross, Ratzinger, Aquinas

*Iain Matthew OCD*¹

PONTIFICIO ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ “TERESIANUM”, ROME, ITALY

BECOMING YOU WHILE BEING ME: EXPLORING THE LIMITS OF CHRISTIAN LOVE AND IDENTITY²

The purpose of this article is to ask Love a question; and to seek light from Juan de la Cruz and Josef Ratzinger, two far different authors linked in their conviction that “Only being loved is being saved” (Ratzinger, 1995a, p. 74).³ The question put to Love is about the limits of the self, or the extent to which we are limited to ourselves as subjects. Is there no alternative to, on the one hand, being a personal subject and forever knowing others only from that vantage point; and on the other hand, merging with, becoming the other and in so doing ceasing to be oneself? In terms of spiritual theology, can love so unite Christ and the believer that she becomes him while yet remaining herself?

Our response will call upon Aquinas, and observe a similarity between a phrase from Thomas’s *Commentary on the Sentences* and a verse from the poetry

1 Iain Matthew is a Discalced Carmelite friar, teaching courses on Christology, on St John of the Cross, and on the interface between mysticism and ethics, at the Teresianum Institute in Rome (Piazza San Pancrazio 5/A, 00152 Roma). He has written books on St John and published articles in *Teresianum* and other journals and reviews.

2 A version of the present article was published in Italian translation in Christof Betschart and Maria Manuela Romano (edd.) *Teologia dell’amore, prospettive teologico-filosofiche in dialogo con il Carmelo*, Città Nuova, Roma, 2023, 199-216. The English original is unpublished, as is the present version.

3 See Juan de la Cruz “la salud del alma es el amor de Dios” (CB 11:11). To refer to Juan’s writings, the following abbreviations are used: LA: Llama, first redaction; LB: Llama, second redaction; CA: Cántico, first redaction; CB: Cántico, second redaction; 1 S 1.1: *Subida del Monte Carmelo* Book 1, chapter 1, paragraph 1 (etc.); 2N: *Noche* book 2, etc. Our basic text is San Juan de la Cruz *Obras Completas* 6th edition, ed. José Vicente Rodríguez and Federico Ruiz, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2009. Translations from the Spanish are mine.

of San Juan de la Cruz. That leads us to consider how the English translations of the poetry of Juan de la Cruz unwittingly highlight the dilemma we are considering about love's limits. We then present four texts from San Juan's prose writings which push the limits of becoming in astonishing ways. Finally, Joseph Ratzinger, Pope Benedict, will give theological corroboration to the understanding of love which the Carmelite poet and mystic has disclosed.

First, a word on love from Aquinas; specifically, Aquinas as mediated by Michael S. Sherwin O.P. *By Knowledge and By Love: Charity and Knowledge in the moral theology of St. Thomas Aquinas* (CUA, Washington, 2005). Sherwin traces a development in Thomas's thinking about what love effects. Aquinas's earlier work, the *Commentary on the Sentences*,⁴ affirms: "amor transformat amantem in amatum" (*In Sent.* III 27.1.1 ad 4). Love transforms the lover into the beloved. This is a promising start: love not only brings lover and beloved close to each other, nor even unites them with each other, but indeed transforms the lover *into* the beloved. Let us follow Sherwin's discussion.

In the *Commentary on the Sentences*, the language of form is a central feature of Thomas' analysis of love. As the intellect is informed by an intelligible form which thus resolves doubt, so "when the affect or appetite is entirely imbued with the form of the good, which is its object, it takes pleasure in it and adheres to it as being affixed to it, and then it is said to love it. Hence, love is nothing other than a certain transformation of the affection into the loved object (*transformatio affectus in rem amatam*)." (*In Sent.* III 27.1.1, as quoted in Sherwin, 2005, 65). In this way, says Sherwin (2005, 66), love is "the terminus of the change (*informatio*) caused in the appetite by the loved object. Love is the form of the beloved existing in the appetite and in which the appetite rests." This is indeed indwelling, union; but it is so because of a being transformed into the other. So the *Sentences* read: "Love is itself the union or nexus or transformation by which the lover is transformed into the beloved and is in a certain way converted into him."⁵

4 The *Commentary on the Sentences* dates from St. Thomas's first teaching years in Paris, where he began teaching around the year 1252 (Aquinas Institute, n.d.).

5 "[Amor] est ipsa unio vel nexus vel transformatio qua amans in amatum transformatur, et quodammodo convertitur in ipsum" (*In Sent.* III 27.1.1 ad 2, as quoted in Sherwin, 2005, 68). Further on in the same article Aquinas affirms: "Because love transforms the lover into the beloved, it draws the lover into the interior of the beloved and vice versa, with the result that nothing remains in the beloved that is not united to the lover: just as the form enters deeply into the one informed by it and vice versa, so too the lover in a certain way enters into the beloved." "Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum, facit amantem intrare ad interiora amanti, et e contra; ut nihil amanti amanti remaneat non unitum; sicut forma pervenit ad intima formati, et e converso; et ideo amans quodammodo penetrat in amatum." (*In Sent.* III 27.1.1 ad 4, as quoted in Sherwin, 2005, 66).

Sherwin perceives two difficulties in Aquinas's position here. First, this account of love as the receiving of a form makes it difficult to distinguish love from understanding, where the form of what is known shapes the knower. Second, and more seriously, the talk of transformation *into* the other seems to threaten personal identity. Here are Sherwin's words: "Aquinas faces an even more troubling difficulty from his tendency in the *Commentary on the Sentences* to describe love as causing 'the lover himself' (and not merely the lover's appetite) to become the form of the beloved: 'amor transformat amantem in amatum' (In sent. III 27.1.1 ad 4)". Further quotations follow, leading the author to exclaim, "If this is the case, how does the lover retain his or her personal identity?" (Sherwin, 2005, 69 note 27).⁶

In view of these difficulties, the change which Sherwin detects in Aquinas's thinking comes as something of a relief. In the *Summa Theologiae*, begun some dozen years later,⁷ Aquinas no longer talks of 'form' in his analysis of love. "While in the *Commentary on the Sentences* he defines love as 'transformation', in the *Summa* he describes it as a pleasant affective affinity (*complacentia*). This affinity is the aptitude, inclination, or proportion existing in the appetite for the loved object" (Sherwin, 2005, see ST I-II 26.1; 26.2; 23.4; 25.2; 36.2 note 27). In both the *Sentences* and the *Summa*, "Aquinas recognizes love's relationship to union. Love both presupposes union and likeness between lover and beloved, and causes deeper union. It causes mutual indwelling between lover and beloved, and even ecstasy..." (Sherwin, 2005, 80). *Complacentia* makes the lover and beloved to indwell each other (ST I-II 28.2 as quoted in Sherwin, 2005, 76–77). But love as *complacentia* does not transform the lover *into* the loved one. If it did, how would "the lover retain his or her personal identity?"

At the risk of frustrating expectations, we leave Sherwin's discussion of Aquinas there. What I want to take forward is his question about personal identity; and the early affirmation by St Thomas that "amor transformat amantem in amatum" (In Sent. III 27.1.1 ad 4). This phrase of Aquinas finds a remarkable parallel in Juan de la Cruz. Specifically, in verse five, stanza five of the poem *En una noche oscura*:

6 The author gives other quotations: "amor facit amatum esse formam amantis" (In Sent. III 27.1.1 ad 5); "amor magis intrat in rem quam cognitio: quia cognitio est de re secundum id quod recipitur in cognoscente: amor autem de re, in quantum ipse amans in rem ipsam transformatur, ut dictum est prius." (In Sent. III 27.1.4 ad 10).

7 Written c.1265–1273 (*Chronological List of Aquinas's Writings*, 2012).

¡oh noche que guiaste!	Oh guiding night!
¡oh noche amable más que la alborada!	Oh night more lovely than the dawn!
¡oh noche que juntaste	Oh night who joined together
Amado con amada	Beloved and loved bride
amada en el Amado transformada!	transforming her, the loved, into the Beloved!

In the phrase “en el Amado transformada”, the Spanish “en” is potentially ambivalent. In this context, English would distinguish *in* and *into*: (1) being transformed *in* - within - the ambience of another, such that the other is the influence or medium which hosts and perhaps effects a transformation; and (2) being transformed *into* the other, such that one becomes the other.

By way of example: (1) “This substance is transformed in salt water and becomes hard and durable”. “In that loving family, I was transformed, and became loving myself.” (2) is easier to exemplify: “The water is transformed into ice.” “Her Midas touch transforms boring recipes into something really special.” “I used to be a brute, but I was transformed into a loving person.”

In the standard English translations of stanza five of the *Noche* poem, the final line is translated “Transforming the beloved in her Lover” (Kavanagh, Rodriguez); “Lover transformed in the Beloved” (Allison Peers);⁸ transformed “in”. However, Marjorie Flower translates thus: “transforming the Beloved into him”. That is the sense - transformed into the other - that corresponds to Aquinas’s phrase in *Sentences*, “amor transformat amantem in amatum”. This is the sense of the preposition which I spontaneously read in Juan’s verse, *amada en el Amado transformada*. Here, in the ambience of night-time, the bride is not only changed by Christ, with Christ the ambience facilitating change (“transformed in”); rather, she becomes Christ (“transformed into”).⁹ The rhetoric of the poem itself suggests this interpretation. The poem transmits to us the bride’s exit, in the darkness of night, in search of the bridegroom.¹⁰ The movement is towards personal encounter with the beloved. Stanza five marks the climax of this movement, and the last line declares its fulfilment. The poem requires fullness of relationship here. It is not interested in the bride’s becoming a transformed person (albeit thanks to the spouse); it is interested in the bride-spouse relationship being as intense as it can possibly be. Not, “I became a better person”; but, “I found Him!” The poet is interested in the most

8 See Appendix for these and other translations into English, with references.

9 Augustine interprets the divine promise in a similar way: “cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me” (Confessions VII x 16).

10 The equivalence of *amado* and *esposo* is widespread in Juan. See for instance CB 40:7.

intense identification: being transformed into the beloved, such that the terminus of the movement, and the resolution of the stanza, is Christ.

The parallel between the Latin of Aquinas and the Castillian of Juan is not exact. In Juan's phrase, *amada en el Amado transformada*, the beloved (bride) is transformed into the beloved (Bridegroom). What brings about the transforming, the ambience "in" which transformation happens, is *noche*. Conversely, Thomas's *Sentences* read: "amor transformat amantem in amatum": love transforms lover into loved. In Juan's poem, "night" does what, in *Sentences*, love does. Rendered in Latin the *Noche* verse would read: "nox transformat amatam in amatum". There is a promise here that the person will not only be united with the beloved, but that she, in being united (*juntaste*), will be transformed *into* the beloved. And what will achieve this is night; the nighttime darkness which environs her and is not her own creation.¹¹

In this enquiry into the possibilities of loving, into whether one can remain oneself yet become the other, numerous sanjuanist texts corroborate our reading of the *Noche* verse as transformation "into" Christ, as the soul becoming Christ. There follow three such texts, all from the *Cántico*.

I propose these texts, not as explanations, but as affirmations; Juan's testimony to what he knows mystically to be the case. It could be objected that this gets us nowhere if it lacks a philosophical justification; that Thomas's tight analysis of becoming through knowing and loving demands a response of the same calibre; that his moving away from an explanation of the dynamics of love in terms of form, to an explanation in terms of affinity, needs to be answered if one is nonetheless to speak of love transforming the persons, one into the other.

Well, no, not necessarily. Juan de la Cruz is speaking of mystical transformation, that is, of gifted transformation; of love experienced in its purity, coming forth from God rather than built up by man. So although the structures of the human person, in being divinised, remain human, yet love at its purest, at its most original, may disclose new potentialities which no philosophy will be able to break down into controllable elements or arrive at by induction. Thomas, lover of God's wonders, would be the first to agree. Reginald of Piperno famously reported Thomas's declaration at the end of his life that his writings seemed like straw, in comparison with what he had now seen (see for instance Barron, 2008, p. 23–24). Commentators

11 Perhaps it is not necessary to choose one alternative - either 'in' or 'into' - to the exclusion of the other. The ambivalence of 'en' in Spanish may serve our purpose: Christ is both the atmosphere that makes transformation happen, and the one into whom we are transformed. The philologist and theologian Juan Antonio Marcos favours such polysemic reading: "Como ocurre tantas veces en su poesía, la polisemia y las lecturas plurales y con variaciones son las más acertadas." (Personal correspondence, 30th March 2021; see also Matthew, 2017, p. 104).

rightly emphasise that the writings were straw, not as such, but *in comparison* with what he had seen; and that this in no way undercuts the value of his writings. He wrote, and then saw; and having seen, he wrote no more. But there are mystics who have also seen what Thomas saw, and who *have* been graced to write of it; their voice need not be excluded because it does not adapt to a philosophical analysis.

In the case of Juan de la Cruz, that voice comes to us in his poetry, the first echo of his mystical experience; and it comes to us in those prose commentaries that stay closest to the initial poetic impulse. We have no commentary by Juan on the fifth stanza of the *Noche* poem, with its verse, *amada en el Amado transformada*. Of the two prose commentaries on the *Noche* poem, *Subida* only gets as far as stanza two; *Noche* ends as it is about to comment stanza three. However, the person-based idiom of the *Noche* poem, is the idiom also of *Cántico*.¹² The bridal, *Song of Songs* vocabulary is at home in both. So Juan's commentaries on *Cántico* are where we shall seek further light on what is contained intensively in the *Noche* poem but did not receive a commentary.

The first *Cántico* text we offer is from the first redaction (CA). As Juan's first completed prose work, this redaction is particularly close to the originating experience. CA stanza 11 tells of the bride, who has been anxiously searching for the missing Beloved, returning to faith as that which holds most promise of giving her what she seeks. In this life, faith will always be like a sketch, not a vivid picture. But, in that faith, we are told, love can take us further. Love effects an indwelling, such that the one lives in the other; an assimilation of the bride to Christ, a transformation, such that

... it may be said that **each is the other** and that both are one. The reason is that in the union and transformation of love each gives possession of the self to the other, and each surrenders and gives self and exchanges self for the other; **so each lives in the other, and the one is the other, and both are one through the transformation of love**. This is what St Paul wanted to communicate when he said, *Vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus...* 'I live, now not I, but Christ lives in me'. For in saying, I live, now not I, he showed that, though he was living, it wasn't his life, because

12 While *Cántico* and *Llama* both convey the fulness of mystical union (*Llama* still more than *Cántico*), the spousal idiom which we find in the *Noche* poem is more characteristic of *Cántico* than of *Llama*.

he was transformed in/into Christ, so that his life was more divine than human; and so he says that it wasn't him living, but Christ in him. (CA 11.6)¹³

Each "is the other" (*cada uno es el otro*). There is a reason specified: the gift of self each makes to the other, *el uno da posesión de sí al otro*. We are told that this pertains to love, to a union in love which involves imparting a form (transformation), *en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro*. There is a kind of kenosis at work, each leaving self, giving self, exchanging self for the other, *y cada uno se deja y da y trueca por el otro*. The result of this self-abandoning gift is that each lives in the other, and each is the other in oneness through love, *así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro, y entrambos son uno por transformación de amor*. Juan sees this as Christ living in the person, as Paul affirms in Galatians.¹⁴ And notwithstanding this transformation into the other, the self continues to live, *aunque vivía él*, and in that respect identity is not obliterated.

What we can take from this is that Juan knows of a kind of love that enables the one to be the other, without that one thereby ceasing to be; he knows a love whereby the other becomes the identity of oneself, without one's self-identity being lost. Juan does not explain this. Indeed, how could he?

Accordingly, **the second of our four texts**, CB 26.4 (see CA 17.3), emphasises that here we are in a domain where conceptual analysis is inadequate to the intimacy, giftedness, otherness of what is going on. In the itinerary traced by the second redaction of *Cántico*, the bride has reached (in stanza 22) the fulness of communion, the spiritual marriage. Our second text comments the beginning of stanza 26, *En la interior bodega*:

What God communicates to the soul in this close-knit togetherness is completely beyond words, and nothing can be said [of it], just as of God himself nothing can be said that would be like him; for God is the very one

13 "... se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno. La razón es porque en la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro, y cada uno se deja y da y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro, y entrambos son uno por transformación de amor. Esto es lo que quiso dar a entender san Pablo (Gal. 2, 22) cuando dijo: Vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus, que quiere decir: Vivo yo, ya no yo, pero vive en mí Cristo. Porque en decir vivo yo, ya no yo, dio a entender que, aunque vivía él, no era vida suya, porque estaba transformado en Cristo, que su vida más era divina que humana; y por eso dice que no vivía él, sino Cristo en él" CA 11.6. The second redaction is almost identical, CB 12.7.

14 The author returns to Paul's text in CB 22, the stanza announcing the consumation of union in spiritual marriage. There, the beloved is a garden in which the soul is transformed - 'in' as ambience, here - and in which the divine and human natures, God and the soul, are so given to each other that, without erasing their natures, each seems to be God ('cada una parece Dios', CB 22.5). This is an embrace (*abrazo*), through which the soul lives God's life, and what Paul says is fulfilled: I live, now not I, but Christ lives in me. (CB 22.6)

who communicates himself to her with wondrous glory, transforming her in/into him, such that both are one; as we might say of the window and the ray of sunlight, or coal and the fire, or the light of the stars and the light of the sun - though not as essentially and completely as in the other life.¹⁵

The images of sunlight and fire suggest an entry of the lesser into the greater, such that lesser becomes greater without ceasing to be itself. The coal becomes fire without ceasing to be coal. Coming from God, this work of love is as beyond explanation as God is. And such ineffability is not a static inability to conceptualise; it is a bridal condition, a passing over from oneself to the other, in a love which discourse would cheapen or betray. Hence, a few paragraphs further on:

... that divinisation and uplifting of the mind in God - in which love steals her heart and she is as it were saturated with love, wholly refashioned in God - does not let her pay attention to anything worldly. For she is far distant, not only from all things, but even from herself: annihilated, as one taken up and held together in love; which consists in passing over from oneself to the Beloved.¹⁶

The transformation which love effects is a passover; a paschal mystery, passing from self to the Beloved. This dying and rising speaks of the deconstruction, the annihilation, worked by the inflow of divine love which is the dark night of spirit.¹⁷

15 "Y lo que Dios comunica al alma en esta estrecha junta totalmente es indecible, y no se puede decir nada, así como del mismo Dios no se puede decir algo que sea como él; porque el mismo Dios es el que se le comunica con admirable gloria de transformación de ella en él, estando ambos en uno, como si dijéramos ahora la vidriera con el rayo del sol, o el carbón con el fuego, o la luz de las estrellas con la del sol, no empero tan esencial y acabadamente como en la otra vida." CB 26.4.

16 "... aquel endiosamiento y levantamiento de mente en Dios, en que queda el alma como robada y embebida en amor, toda hecha en Dios, no la deja advertir a cosa alguna del mundo; porque no sólo de todas las cosas, mas aun de sí queda enajenada y aniquilada, como resumida y resuelta en amor, que consiste en pasar de sí al Amado." CB 26.14; see CA 17.11.

17 "[La] pasión y pena que el alma aquí padece es a causa de otros dos extremos, conviene a saber, divino y humano, que aquí se juntan. El divino es esta contemplación purgativa, y el humano el sujeto del alma. Que como el divino embiste a fin de [cocerla y] renovarla para hacerla divina, desnudándola de las afecciones habituales y propiedades del hombre viejo, en que ella está muy unida, conglutinada y conformada, de tal manera la destrica y decuece la sustancia espiritual, absorbiéndola en una profunda y honda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel; así como si, tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriéndose, padeciendo estas angustias como Jonás en el vientre de aquella marina bestia. Porque en este sepulcro de oscura muerte la conviene estar para la [espiritual] resurrección que espera." (2N 6.1) The elements in square brackets are taken (by the editors of the *Obras Completas* EDE Madrid 2009) from the Roma manuscript, ms.328a Archivo Gen. OCD; the primary manuscript used is ms.3446 BN-Madrid.

Transformation, becoming the other while remaining oneself, is death and resurrection, the grain of wheat falling in the ground and dying, and so bearing fruit.¹⁸

The language of divinisation, *endiosamiento*, includes, for John, an ethical dimension; a godliness in the way a person feels and acts.¹⁹ Our focus now, however, is the possibility that divinisation might signify a becoming God, yet without either adulterating the divine or destroying the self; a becoming Christ, without ceasing to be oneself.²⁰ So too, the language of participation, set to work by Juan, serves this hope of becoming the other.²¹ Sharing in Christ's beauty, we become his beauty. Or rather, we become him, in his beauty. So the **third text**, CB 36.5, commenting on the line, *Y vámonos a ver en tu hermosura*.²²

... and so I shall be you in your beauty, and you shall be me in your beauty, because your very beauty will be my beauty; and so we shall see each other in your beauty. This is the adoption of the sons of God, who in all truth will say to God what the Son himself said, in St John, to the eternal

18 See John 12:24-25. Thanks to Dr Sabina Alkire for this insight.

19 3S 13.5: "y así, se asemeja el alma a él por las acciones y movimientos de amor hasta **transformarse en él**." CB 20/21.4: "En la cual, porque Dios **transforma vivamente al alma en sí**, todas las potencias, apetitos y movimientos del alma pierden su imperfección natural y se mudan en divinos." A sharing in divine strength: CB 22.8 God's strength becomes hers. "Los brazos de Dios ... **en que ... transformada** nuestra flaqueza, tiene ya fortaleza del mismo Dios."

20 Stephen Finlan concludes his excellent chapter, "Can we speak of *theosis* in Paul?", in Michael J. Christensen and Jeffrey A. Wittung, eds, *Partakers of the Divine Nature, The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, with the assertion that for Paul "the believer does not *become* Christ. This is where Paul's viewpoint is to be distinguished from a Gnostic one [...] where the mystic blends identities with a god. Becoming Christified does not mean becoming Christ, but rather Christlike in substance and character" (Finlan, 2007, p. 79). However, he does not take account of Galatians 2,22, nor of Pauline language of being the body of Christ. What we are probing in this paper is the possibility of a becoming Christ where identities are not blended. Also to be noted, as Finlan (2007, p. 76) points out, is that 2 Corinthians 3:18 speaks of a change of 'form' (*metamorphoumetha*).

21 2S 5.3 [end]: "quedará transformada en Dios por amor" in "unión de semejanza", where wills are conformed. 2S 5.5 [end] and 5.6: "transformación por participación". 2S 5.7: "... y aun es Dios por participación" although distinct. LB 3.8: "Todo lo que se puede en esta canción decir es menos de lo que hay, porque la transformación en Dios es indecible. Todo se dice en esta palabra: que el alma está hecha Dios de Dios, por participación de él y de sus atributos." LB 3.78: "Porque estando ella aquí hecha una misma cosa con él, en cierta manera es Dios por participación." CB 39.4: God so favours her as to "unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación", so it is not incredible that she should work along with the Trinity; "porque esto es estar transformada en las tres personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios; y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza."

22 "... y así seré yo tú en tu hermosura, y serás tú yo en tu hermosura, porque tu misma hermosura será mi hermosura; y así nos veremos el uno al otro en tu hermosura. Ésta es la adopción de los hijos de Dios, que de veras dirán a Dios lo que el mismo Hijo dijo por San Juan al eterno Padre, diciendo, 'Todas mis cosas son tuyas, y tus cosas son mías' [Jn 17.10]. Él por esencia, por ser Hijo natural, nosotros por participación, por ser hijos adoptivos. Y así lo dijo él no sólo por sí, que es la cabeza, sino por todo su cuerpo místico que es la Iglesia" (CB 36.5). We are in the final section of the Cántico, referred in the first redaction to the mystic (in anticipation of heaven), and in the second redaction to heaven (as anticipated by the mystic).

Father: All that is mine is yours and all that is yours is mine. He, by essence, being Son by nature; we, through participation, being adopted children. So he said this not only for himself, who is the head, but for all his mystical body which is the Church.²³

“I shall be you... and you shall be me.” Here the subject is the Church, and the baptised person in the Church.²⁴ The Church is the body of Christ, Christ the head of the body. This is no abstraction: look at Jesus as he walks on earth, the Son of God personally bodily present; there he is, a living man, head, chest, arms, legs, his gait and his gaze and the way he moves his hands: the whole of him. Within that wholeness of his, he is the head, we are the body... that is as ‘one’ as it is possible to become: we are *him*, while being ourselves. And for Juan it is Christ’s beauty that, shining forth, claims and incorporates the person into Him, so that she is towards the Father in the way that the Son is towards the Father. The Father has only one begotten Son; that Son so shares himself that the believer becomes one in him, with him, in his oneness towards the Father.

Hence in CB 37 (our **fourth** text from *Cántico*) where the person in heaven comes home to Christ, what she shares, in mystery, is his gaze upon the Father. “And saying, *There we shall enter*, that is: there we shall be transformed, namely, I in you through love for these sweet, divine judgements of which we spoke.”²⁵ In the knowledge of God’s judgements, in his Son, the soul is transformed in love for God, “thanking and loving the Father afresh, in the light of this knowledge, with great sweetness and delight, through his Son Jesus Christ. And this she does united with Christ, together with Christ” (CB 37.6).²⁶

23 CB 36.5 adds to CA 35.3 at this point the hope that this will be fulfilled eschatologically, in eternity.

24 Baptised: see CB 23.6.

25 “Y decir: Allí nos entraremos, es decir: allí nos transformaremos, es a saber: yo en ti por amor de estos dichos juicios divinos y sabrosos.” CB 37.6.

26 “... según estas noticias, agradeciendo y amando al Padre de nuevo con grande sabor y deleite por su Hijo Jesucristo. Y esto hace ella unida con Cristo, juntamente con Cristo”, CB 37.6. In this, there is a correspondence between the union of divine and human in Christ and the union of the soul with God. “The rock of which she speaks here is Christ - so says St Paul. The high caverns of this rock are the high, sublime, profound mysteries of divine wisdom which are in Christ, concerning the hypostatic union of the human nature with the divine Word, and the way that the union of humans with God responds to this, and that God’s justice and mercy fittingly come together for the salvation of humankind and so manifest God’s judgements.” “La piedra que aquí dice, según dice San Pablo, es Cristo. Las subidas cavernas de esta piedra son los subidos y altos y profundos misterios de sabiduría de Dios que hay en Cristo, sobre la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino, y en la correspondencia que hay a ésta de la unión de los hombres en Dios, y en las conveniencias de justicia y misericordia de Dios sobre la salud del género humano en manifestación de sus juicios.” CB 37.3

So the home of the oneness I am hoping for, where I would be not simply me, but where love would make me the other, is the Blessed Trinity. It is in God that personal identity is not destroyed, but is at its greatest, where persons are so united that they are, simply, one. Juan's spousal language which we have seen in *Cántico* was first pronounced in his Toledo poetry: namely *Cántico* and *Romances*. In the latter, the Church is the bride created for the Son, and the Son intends to seek her, rescue her, embrace her, and lift her into his embrace with the Father.²⁷ There she finds the Trinity, happening: "Three Persons and one beloved / existed among all three; / and one love in them all / made of them one lover, / and the lover is the loved one / in whom each one lived."²⁸

We began this discussion with the hope that it might be possible to be so taken up in love that the old "I-based" vantage-point might be superseded. We took a cue from Aquinas's discourse on love in the *Sentences*, where love transforms lover into loved. The concern is that such an account of love would destroy personal identity. We looked to San Juan de la Cruz, not for a philosophical explanation of what in any case may in fact exceed established categories, but rather for his testimony to what he knows to be the case, the witness of his mystical experience. There we found him being transformed into Christ, and his knowing a transformation that makes each the other in shared beauty. Love like this finds its home in the Son's oneness with his Father, into which He, the Son, draws the believer. In the last part of this article, a contemporary theologian will add his voice, as we seek Love's answer to our question, Can Love make me you, while I yet remain me?

When in the Easter Vigil homily of 2008 Benedict XVI explores the mystery of Christ's resurrection, he looks to the communion in love between Jesus and the Father. He looks to what love can do, to the kind of transformation it can entail.

27 "... for he was the head / of her who was his bride, / to whom all the members / of the just he would join, / these, the bride's body, / whom he would take / in his arms, tenderly, / and there give her his love; / joined thus as one / to the Father he would lift her, / where that same delight / which God knows, she would know; / for as the Father and the Son / and the one from them proceeding / the one lives in the other, / so the bride would be, / for, taken into God. / God's life would she live." "...porque él era la cabeza / de la esposa que tenía, / a la cual todos los miembros / de los justos juntaría, / que son cuerpo de la esposa, / a la cual él tomaría / en sus brazos tiernamente, / y allí su amor la daría; / y que, así juntos en uno, / al Padre la llevaría, / donde del mismo deleite / que Dios goza, gozaría; / que, como el Padre y el Hijo, / y el que de ellos procedía / el uno vive en el otro, / así la esposa sería, / que, dentro de Dios absorta, / vida de Dios viviría." *Romances* 4, 149-166.

28 "Tres Personas y un amado / entre todos tres había, / y un amor en todas ellas / un amante las hacía, / y el amante es el amado / en que cada cual vivía." *Romances* 27-32.

By dying he [Jesus] enters into the love of the Father. His dying is an act of love. Love, however, is immortal. Therefore, his going away is transformed into a new coming, into a form of presence which reaches deeper and does not come to an end.

Earthly life is strictured by the limits of place and time, and “between the ‘I’ and the ‘you’ there is a wall of otherness.” Jesus’ rising breaks through that restriction:

Yet Jesus, who is now totally transformed through the act of love, is free from such barriers and limits. He is able not only to pass through closed doors in the outside world, as the Gospels recount (cf. Jn 20:19). He can pass through the interior door separating the “I” from the “you” (Benedict XVI, 2008).

At Easter 2006, an equally penetrating sermon interprets Jesus’ rising in terms of communion, of oneness; the oneness of the human nature assumed into unity with the divine person; the oneness of the Son incarnate and crucified embraced in love by the Father.

The crucial point is that this man Jesus was not alone, he was not an ‘I’ closed in upon itself. He was one single reality with the living God, so closely united with him as to form one person with him. He found himself, so to speak, in an embrace with him who is life itself, an embrace not just on the emotional level, but one which included and permeated his being. His own life was not just his own, it was an existential communion with God, a ‘being taken up’ into God, and hence it could not in reality be taken away from him (Benedict XVI, 2006).

I find there to be some ambivalence in the formulation, “He was one single reality with the living God, so closely united with him as to form one person with him.” The translation from the Italian is accurate (“Egli era una cosa sola con il Dio vivente, unito a Lui talmente da formare con Lui un’unica persona”). The term “person” has such a distinct profile in theology of the Trinity and Incarnation, that “to form one person” cannot but bring to mind the hypostatic union of the human and divine nature in Christ. Yet the context, where that which enters into union with “God” appears personally distinct - a “he”, not a nature - suggests the union of Jesus (God the Son, made man) with his Father (“God”). “Oneness” obtains in both perspectives: the Son of God so assumes humanity to himself that his human nature is

united with his divine in one person, the hypostasis of the Son; this Son of God, in his flesh, in his human soul, is so surrendered to his Father as to be one in the Spirit with his Father. Jesus' resurrection points to both, to his divine identity, thanks to which he rises; to his union with his Father, thanks to which he is raised (on this duality, see Ratzinger, 2004, p. 305).

Out of love, he could allow himself to be killed, but precisely by doing so he broke the definitiveness of death, because in him the definitiveness of life was present. He was one single reality with indestructible life, in such a way that it burst forth anew through death (Benedict XVI, 2006).

Benedict sees Christ sharing this resurrection oneness with the disciple. This communion, in which the 'I' is not enclosed but is able to be taken up into the other, is extended to the disciple through baptism, which is "truly death and resurrection, rebirth, transformation to a new life" (Benedict XVI, 2006).

To understand such transformation, the homily invokes Paul's declaration in Galatians 2:20, "It is no longer I who live, but Christ who lives in me". We have already seen Juan de la Cruz having recourse to this Pauline 'autobiography': "so each lives in the other, and the one is the other, and both are one through the transformation of love. This is what St Paul wanted to communicate when he said, *Vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus...*" (CA 11.6). So, for Benedict, the disciple's share in Christ's resurrection brings about a new kind of identity, a new form of subjectivity. "I live, but I am no longer I. The 'I', the essential identity of man - of this man, Paul - has been changed. He still exists, and he no longer exists. [...] My 'I' is taken away from me and is incorporated into a new and greater subject. This means that my 'I' is back again, but now transformed, released, opened through incorporation into the other" (Benedict XVI, 2006).²⁹

In baptism the Risen One reaches us, seizes us, takes our hand (says Benedict), and so we find ourselves connected with all whose hand He holds, "and we become one single subject, not just one thing. I, but no longer I: this is the formula of Christian life rooted in Baptism, the formula of the Resurrection within time." This expansion of identity through love is heaven seeping into our present. "Simple indestructibility of the soul could not by itself give meaning to eternal life, it could

29 The 2008 Vigil homily (Benedict XVI, 2008) also quotes Galatians 2:20. The English translation reads "broken up" for "dissodato", which refers to loosening the soil, breaking up hard ground. "Released" aims at the positive sense of the Italian original.

not make it a true life. Life comes to us from being loved by him who is Life; it comes to us from living-with and loving-with him. I, but no longer I: this is the way of the Cross, the way that ‘crosses over’ a life simply closed in on the I, thereby opening up the road towards true and lasting joy” (Benedict XVI, 2006).³⁰

A new, unheard of metaphysics is in operation here, which cannot be simply derived from established categories. “It is a qualitative leap in the history of ‘evolution’ and of life in general towards a new future life, towards a new world which, starting from Christ, already continuously permeates this world of ours, transforms it and draws it to itself.”³¹

This homily re-presents insights with a long history in Ratzinger’s theology. By way of example, his essay, “The Spiritual Basis and Ecclesial Identity of Theology” (Ratzinger, 1995b)³², focusses on the conversion which doing theology demands, and sees its paradigm in Paul’s declaration, “It is no longer I who live, but Christ who lives in me” (Gal 2:20). Conversion here means more than moral improvement or a change in beliefs. “It is a death-event. In other words, it is an exchange of the old subject for another. The ‘I’ ceases to be an autonomous subject standing in itself. It is snatched away from itself and fitted into a new subject. The ‘I’ is not simply submerged, but it must really release its grip on itself in order then to receive itself anew in and together with a greater ‘I’” (Ratzinger, 1995b, 51). Ratzinger (as in the later Vigil homilies) complements this with Paul’s discussion in Galatians 3 of how the Christian becomes the offspring of Abraham. No longer Jew, Gentile, male, female, slave, free; disciples have become one in Christ Jesus. Not one thing, but one personal being: “You have become a new, singular subject together with Christ” (Ratzinger, 1995b, 52). Such an “exchange of subjects” could never be our own achievement; it must come from another person. “Because Christian conversion throws open the frontier between the ‘I’ and the ‘not-I’, it can be bestowed upon one only by the ‘not-I’” (Ratzinger, 1995b, 52). This is the meaning of becoming the body of Christ.

30 Word order adapted for grammatical clarity.

31 “But the point is that Christ’s Resurrection is something more, something different. If we may borrow the language of the theory of evolution, it is the greatest “mutation”, absolutely the most crucial leap into a totally new dimension that there has ever been in the long history of life and its development: a leap into a completely new order which does concern us, and concerns the whole of history” (Benedict XVI, 2006).

32 Originally published as “Theologie und Kirche” in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 15 (1986) 515-533. Also relevant is the chapter “The Holy Spirit and the Church” in Joseph Ratzinger *Images of Hope* (Ratzinger, 2006), originally published in 1989 (in German, A. Coreth and I. Fux *Servitum pietatis: Festschrift für Kardinal Goer zum 70. Geburtstag* Salterrae Maria Roggendorf 1989, 91-97).

It denotes, not simply a model of the Church where all play their part, but entry into a new subjectivity: “The new subject is [...] ‘Christ’ himself, and the Church is nothing but the space of this new unitary subject” (Ratzinger, 1995b, 54).³³

“Love bade me welcome: yet my soul drew back” (Herbert, 1963, 48). The conclusion I draw from this exploration of Juan de la Cruz and Benedict XVI is that God’s love is better than one might think; that divine love brings forth a fuller metaphysics; that it is possible for Christ to transform me not only *in* him but *into* him, so that, yes, I become him without my ceasing to be myself.

What should we do with this conclusion? Not seize it possessively nor prosaically solidify it. Here San Juan’s advocacy for holding gifts on open palms is above all relevant. Rather, allow this, Love’s answer to our question, to be a horizon of possibility, a gracious environment in which growth can kindly happen. This comes from Christ, and is not to be extrapolated from those workings of love and knowledge with which we are humanly familiar. As St Augustine exclaims: “Let us rejoice and give thanks: we have not only become Christians, but Christ himself... Stand in awe and rejoice: We have become Christ.”³⁴

APPENDIX: STANZA 5 OF THE NOCHE POEM AND SOME ENGLISH TRANSLATIONS.

¡oh noche que guiaste!
¡oh noche amable más que la alborada!
¡oh noche que juntaste
Amado con amada
amada en el Amado transformada!

33 Ratzinger highlights the Eucharistic nature of this identity, “Because there is one bread, we who are many are one body” says Paul in 1 Corinthians 10:17. “One body”: in accordance with the biblical significance of *soma*, this may be translated as ‘one subject’, provided we are sensitive to the connotations of bodiliness and historicity belonging to this word.” (Ratzinger, 1995b, 54).

34 “Gratulemur et agamus gratias, non solum nos christianos factos esse, sed Christum . . . Admiramini, gaudete, Christus facti sumus!” St. Augustine, *In Ioann. Evang. Tract.*, 21, 8: CCL 36, 216 (as quoted in John Paul II, 1988, 17).

1) Kieran **Kavanaugh** and Otilio **Rodriguez** (translators) *The Collected Works of St. John of the Cross* Washington 1991, page 114:

O guiding night!
O night more lovely than the dawn!
O night that has united
the Lover with his beloved,
transforming the beloved in her Lover.

2) E. Allison Peers, tr. and ed., *The Complete Works of Saint John of the Cross, doctor of the Church* volume one, London 1943, page 10:

Oh, night that guided me,
Oh, night more lovely than the dawn,
Oh, night that joined Beloved with lover,
Lover transformed in the Beloved!

3) John Frederick **Nims** *The Poems of St. John of the Cross*
Grove Press, New York, 1968, page 21

O dark of night, my guide!
night dearer than anything all your dawns discover!
O night drawing side to side
the loved and the lover -
she that the lover loves, lost in the lover!

4) **Roy Campbell**, *St John of the Cross, Poems*
Penguin, Baltimore 1960 (first published by Harvill 1951), pages 28-29.

Oh night that was my guide!
Oh darkness dearer than the morning's pride,
Oh night that joined the lover
To the beloved bride
Transfiguring them each into the other.

5) **David Lewis** *The Living Flame of Love by St. John of the Cross, with his Letters, Poems and Minor Writings*, Thomas Baker, London, 1934, page 253

Night that led to my Beloved, -
Guide and light upon the way -
And made us one; night more lovely
Than the dawn of coming day.

6) Antonio T. **de Nicolás** *St. John of the Cross, Alchemist of the Soul* Paragon House, New York 1989 (translation by de Nicolás)

O night! O guide!
O night more loving than the dawn!
O night that joined
Lover with beloved,
Beloved in the lover transformed!

7) **Lynda Nicholson** in Gerald Brenan *St John of the Cross, His Life and Poetry* CUP, Cambridge, 1973, page 145

O night, you were the guide!
O night more desirable than dawn!
O dark of night you joined
Belovèd with belov'd one,
Belov'd one in Belovèd now transformed!

8) **Marjorie Flower OCD**, tr., *Centred on Love, the Poems of St John of the Cross* Varroville, NSW, 1983, 2002, page 13:

Dark of the night, my guide,
fairer by far than dawn when stars grow dim!
Night that has unified
the Lover and the Bride,
transforming the Beloved into him.

Bibliography:

- Aquinas Institute. (n.d.). Sentences Commentary. Retrieved January 28, 2022, from <https://aquinasinstitute.org/aquinas-opera-omnia/sentences-commentary>
- Barron, R. (2008). *Thomas Aquinas: spiritual master*. Crossroad, New York.
- Benedict XVI. (2006). Easter Vigil homily of His Holiness Benedict XVI, Vatican Basilica, Holy Saturday, 15 April 2006. Retrieved February 9, 2023, from https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060415_veglia-pasquale.html
- Benedict XVI. (2008). Easter Vigil homily of His Holiness Benedict XVI, Saint Peter's Basilica Holy Saturday, 22 March 2008. Retrieved February 9, 2023, from https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080322_veglia-pasquale.html
- Chronological List of Aquinas's Writings (2012). In B. Davies (ed.), *The Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford Academic. Retrieved January 28, 2022, from <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195326093.002.0046>.
- Finlan, S. (2007). Can we speak of theosis in Paul? In M. J. Christensen, J. A. Wittung (eds.), *Partakers of the Divine Nature, The History and Development of Deification in the Christian Traditions* (p. 68–80). Ada, Michigan: Baker Academic.
- Herbert, G. (1963). Love [III]. In D. Herbert (ed.), *George Herbert*. London.
- John Paul II. (1988). *Christifideles Laici*.
- Matthew, I. (2017). Visualising Christology: *Llama de amor viva* and the Resurrection. *Teresianum*, 68(1), 87–125.
- Ratzinger, J. (1995a). 'In the Beginning...' *A Catholic understanding of the story of Creation and the Fall*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Ratzinger, J. (1995b). The Spiritual Basis and Ecclesial Identity of Theology. In *The Nature and Mission of Theology* (p. 45–72). San Francisco: Ignatius.
- Ratzinger, J. (2004). *Introduction to Christianity*. San Francisco: Ignatius.
- Ratzinger, J. (2006). The Holy Spirit and the Church. In *Images of Hope* (p. 63–73). San Francisco: Ignatius.
- San Juan de la Cruz. (2009). *Obras Completas 6th edition* (J. V. Rodríguez, F. Ruiz, Eds.). Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- Sherwin, M.S. O.P. (2005). *By Knowledge and By Love: Charity and Knowledge in the moral theology of St. Thomas Aquinas*. Washington: CUA.

BECOMING YOU WHILE BEING ME: EXPLORING THE LIMITS OF CHRISTIAN LOVE AND IDENTITY

SUMMARY

Does love - can love - transform one person into the other without loss of personal identity? Taking a cue from a phrase in Aquinas's *Commentary on the Sentences*, we seek in the writings of St John of the Cross an understanding of how love works in relation to the identity of lover and beloved. The article considers a specific verse in his *Noche* poem, and four texts from the commentary on the *Spiritual Canticle*. The Carmelite poet's intuition about love's efficacy then finds confirmation in texts from Ratzinger / Benedict XVI, with his hallmark attention to personal relationship.

Article submitted: 21.04.2023; accepted: 23.06.2023.



**STUDIA PASTORALNE
I SPOŁECZNE**



Słowa kluczowe: kapelan, statut, duchowość, duszpasterstwo, zakład leczniczy, dom pomocy społecznej

Keywords: chaplain, statute, spirituality, chaplaincy, care facility, nursing home

Ks. Antoni Bartoszek

*Antoni Bartoszek*¹

UNIWERSYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH, POLSKA

ORCID: 0000-0002-8756-3767

PROJEKT STATUTU KAPELANA ZAKŁADU LECZNICZEGO ORAZ DOMU POMOCY SPOŁECZNEJ. PODSTAWY I UZASADNIENIE

Dyskusja nad kształtem posługi kapelana w zakładach leczniczych i domach pomocy społecznej trwa od wielu lat. Ma miejsce w poszczególnych placówkach, w diecezjach oraz na forum Zespołu ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, funkcjonującego przy Konferencji Episkopatu Polski (b.d.)². Dyskusji tej towarzyszy dostrzegana konieczność stworzenia statutu kapelana – czy to na podstawie prawa państwowego, czy prawa kościelnego, czy też jednego i drugiego. Treść niniejszego artykułu wychodzi naprzeciw poszukiwaniom dotyczącym kształtu posługi kapelana na fundamencie prawa kościelnego. Punktem wyjścia jest tu założenie, że najpierw należy w środowisku wewnątrzkościelnym wypracować w miarę jed-

1 Ks. dr hab. Antoni Bartoszek, prof. UŚ – prezbiter archidiecezji katowickiej, teolog moralista. Od 2001 pracuje na Wydziale Teologicznym UŚ w Katowicach (ul. Jordana 18, 40-043 Katowice). Autor trzech książek: *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*, Katowice 2000; *Telefon zaufania w służbie człowiekowi i społeczeństwu*, Katowice 2003; *Seksualność osób niepełnosprawnych. Studium teologicznomoralne*, Katowice 2009. Redaktor sześciu prac zbiorowych; autor ponad osiemdziesięciu publikacji naukowych. Kierunki badań: teologia moralna społeczna, bioetyka, moralny wymiar cierpienia, niepełnosprawności, etyka seksualna, nauki o rodzinie.

2 W opisie zakresu celów i zakresu działań zespołu zapisane jest: „Podstawowym celem Zespołu jest inspiracja działalności duszpasterskiej służby zdrowia w Polsce. Obejmuje ona opiekę duszpasterską nad lekarzami, pielęgniarkami, położnymi, kapelanami szpitali, zakładów opieki zdrowotnej, hospicjów, domów opieki społecznej, farmaceutami, osobami chorymi, niepełnosprawnymi i ich rodzinami” (Konferencja Episkopatu Polski, b.d.).

nolitą koncepcję posługi kapelana, aby na dalszym etapie oczekiwać stworzenia odpowiednich przepisów prawa państwowego. Został tutaj przedstawiony projekt statutu, który mógłby być zaprezentowany na forum Konferencji Episkopatu Polski. Projekt statutu stanowi owoc analiz literatury teologicznej oraz prawniczej zarówno w obszarze prawa kanonicznego, jak i świeckiego.

Artykuł składa się z czterech części. Pierwsze trzy mają charakter wprowadzający. W pierwszej z nich przedstawiono kontekst społeczno-eklezyjalny posługi kapelańskiej oraz tworzenia projektu statutu. W drugiej części zaprezentowano podstawy antropologiczno-teologiczne dla misji kapelana oraz dla tworzenia projektu statutu. Trzecia część stanowi syntetyczny przegląd stanu prawnego, będącego punktem wyjścia dla przygotowywanego projektu. W czwartej części, najobszerniejszej, przedstawiona została w całości treść projektu statutu z uzasadnieniami i wyjaśnieniami poszczególnych norm.

KONTEKST SPOŁECZNO-EKLEZYJALNY

Jeśli chodzi o współczesne społeczeństwa, można w nich dostrzec specyficzną ambiwalencję w podejściu do spraw duchowo-religijnych. Z jednej strony widoczne są postępujące laicyzacja i sekularyzacja. Narasta zobojętnienie wobec spraw religijnych oraz dystansowanie się od życia kościelnego. Choroba i cierpienie w wielu przypadkach nie mobilizują ludzi do otwarcia serca na wiarę w Boga. Nawet w hospicjach, podejmujących przecież posługę wobec terminalnie chorych, dostrzega się, że pewna część pacjentów nie jest zainteresowana życiem sakramentalnym ani posługą kapelańską. Skrajnym przejawem zsekularyzowanego podejścia do odchodzenia staje się współcześnie eutanazja³. Z drugiej strony w tych samych społeczeństwach wzrasta zapotrzebowanie na duchowość. To zainteresowanie duchowością przybiera różne kształty i nie zawsze oznacza rozbudzenie życia religijnego. Badania nad duchowością prowadzi się w psychologii (Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004, s. 15–31). Jest nią zainteresowane także środowisko medyczne. Pierwszym miejscem, w którym zaczęto mówić o duchowości, była opieka paliatywna⁴. To właściwie poprzez nią opieka duchowa weszła w struktury ochrony zdrowia.

3 W 2023 r. eutanazja została zalegalizowana w Portugalii, w 2021 r. w Hiszpanii. W Niderlandach i w Belgii, gdzie jej legalność i praktyka mają miejsce od lat, stale poszerza się prawne możliwości jej wykonywania. Trwa debata nad legalizacją eutanazji we Francji. W Szwajcarii szeroko praktykowane jest samobójstwo wspomagane.

4 Światowa Organizacja Zdrowia (1994, s. 14) w taki sposób zdefiniowała na samym początku opiekę paliatywną: „Opieka paliatywna jest całościową, czynną opieką nad chorymi, których choroba nie poddaje się skutecznemu leczeniu przyczynowemu. Obejmuje ona zwalczanie bólu i innych objawów oraz opanowywanie problemów psychicznych, socjalnych i duchowych chorego”.

Jak sytuacja wygląda z punktu widzenia Kościoła? Można powiedzieć, że także w obrębie wspólnoty widoczna jest pewna ambiwalencja. Z jednej strony Kościół ma niezmiennie świadomość wagi posługi wobec ludzi chorych i potrzebujących. Podejmuje wobec nich różnorodną działalność duszpasterską. Czyni to na wielu szczeblach: parafialnych, diecezjalnych oraz ogólnokrajowych. Realizuje ją w różnego typu placówkach (zakładach leczniczych, ośrodkach pomocowych), wiele z nich prowadząc. Z drugiej jednak strony uwidaczniają się liczne słabości związane z posługą kapelańską. Należy tu wymienić niektóre z nich: niedocieranie duszpasterzy do wszystkich osób potrzebujących ich pomocy, przyjmowanie przez duszpasterzy postawy biernej, wycofanej, wyrażającej się bardziej w oczekiwaniu, że zostanie się poproszonym o posługę, niż się ją zaproponuje, łączenie posługi kapelańskiej z innymi zadaniami, traktując ją „coś” dodatkowego, uznawanie posługi kapelana (zarówno przez niektórych kapelanów, jak i niektórych wyższych przełożonych kościelnych) jako mniej istotnej misji, a czasem wręcz jako „zsyłki” czy „kary”. Duża część tych słabości związana jest ze słabnącymi „kadrami” kapelańskimi, czyli zmniejszającą się liczbą księży oraz z brakiem odpowiedniego przygotowania i pogłębionej motywacji.

Wszystkie blaski i cienie posługi kapelańskiej ujawniły się podczas epidemii. Pewna część kapelanów od samego początku z wielkim poświęceniem realizowała swoją misję⁵. Jednak niemała ich część wycofała się radykalnie, co doprowadziło do tego, że wielu chorych nie miało dostępu do posługi religijnej, a nawet istniały sytuacje, w których chorzy umierali bez możliwości przyjęcia sakramentów. Jerzy Polaczek (2020) opowiedział o brakach w posłudze kapelanów na łamach „Gościa Niedzielnego”. Te braki miały dwa rodzaje przyczyn. Jedne z nich wynikały z arbitralnych decyzji osób odpowiedzialnych za placówki lecznicze i pomocowe. Decyzje te nieraz wprost zabraniały posługi. W innych przypadkach sami kapelani (nieraz niemobilizowani przez wyższych przełożonych kościelnych) odstępowali od swojej podstawowej misji, deklarując co najwyżej obecność pod telefonem i gotowość do przybycia „na wezwanie”.

Zarysowane tu tendencje, już od dłuższego czasu widoczne w społeczeństwie i Kościele zachodnim, doprowadziły do określonych rozwiązań. Okazuje się, że opieka duchowa w wielu placówkach jest stale realizowana. Przybiera ona jednak inne kształty w stosunku do tych, które zasadniczo są obecne w środowisku polskim. W dużej mierze opieka duchowa jest tam realizowana przez osoby świeckie, które po przejściu odpowiednich kursów i szkoleń stają się specjalistami od duchowości, doradcami duchowymi. Niejednokrotnie osoby te są nazywane „kapela-

5 Wystarczy w tym miejscu przywołać jeden z wielu pozytywnych przykładów. Chodzi mianowicie o misję kapelana w szpitalu jednoimiennym w Tychach, realizowaną od samego początku epidemii, a przedstawioną na łamach miesięcznika „Apostolstwo Chorych” (Gwóźdźnik, 2020a, s. 40–43; 2020b, s. 33–36).

nami”. Bardzo często są to osoby zatrudnione na etatach placówki. Ich posługa ma mniej lub bardziej charakter religijny. Bardzo często jest to posługa o charakterze humanistycznym⁶. W Polsce środowiskiem promującym opiekę duchową jest Polskie Towarzystwo Opieki Duchowej w Medycynie (<https://ptodm.org.pl/>).

W tym miejscu rodzi się pytanie, czy nie należy także w Polsce iść tropem wspólnot zachodnich, szczególnie w dobie mocno zmniejszającej się liczby księży. Być może, rzeczywiście, przyjdzie czas na takie rozwiązania. Jednak równocześnie narasta przekonanie, że wyświęceni na prezbiterów kapelani nie powinni wycofywać się z kluczowego dla Kościoła obszaru, którym jest służba chorym i cierpiącym. Misja prezbiterów, realizowana z oddaniem i miłością pastoralną, może objąć najgłębsze wymiary duchowości, także takie, których nie ogarnie opieka humanistyczna. Oczywiście od razu można i należy dodać, że wyświęcony prezbiter, jako kapelan, może i powinien podejmować współpracę ze wszystkimi, którym bliska jest opieka duchowa.

ANTROPOLOGICZNO-TEOLOGICZNE PODSTAWY POSŁUGI ORAZ STATUTU KAPELANA

Nie ma tutaj miejsca na szczegółowe przedstawianie wszystkich antropologicznych i teologicznych fundamentów posługi Kościoła wobec ludzi chorych. Zostało to uczynione szczegółowo przez T. Wielebskiego (2015, s. 44–55). Tu zasygnalizowano te podstawy, które legły bezpośrednio u podłoża przedstawianego w tym artykule projektu statutu. Przede wszystkim należy stwierdzić, że człowiek jest jednością cielesno-psychiczno-duchową i dlatego potrzebuje w doświadczeniu choroby wszechstronnej

6 Jako przykład można wskazać kształt opieki duchowej w Uniwersyteckim Centrum Medycznym Uniwersytetu im. Radbouda w Nijmegen (Radboud University Medical Center – Radboud UMC). Uniwersytet ten powstał jako uczelnia katolicka. Obecnie jeszcze jest zachowane określenie „katolicki”, jednak nie ma już ono charakteru formalnego. Na stronie uczelni pojawia się opis opieki duchowej (por. Radboudumc, b.d.). We wprowadzeniu zawarto zachętę: „Bycie przyjętym, badanym lub leczonym w szpitalu może być głębokim doświadczeniem i dać poczucie bezbronności, bezsilności, zagubienia i samotności. Co więcej, Ty i Twoi bliscy często stajecie przed skomplikowanymi wyborami. Miło jest móc porozmawiać z kimś, kto pomoże Ci poufnie i bezinteresownie zobaczyć razem z Tobą, co się z Tobą dzieje, co daje Ci siłę i inspirację oraz jak możesz te duchowe zasoby wykorzystać. Rozmowy mogą pomóc Ci ponownie poczuć spokój oraz pozwolić iść dalej”. Dalej jest mowa o pomocy ze strony „duchowego doradcy” w realizacji rytuałów: „Doradca duchowy może asystować w rytuałach, na przykład podczas pożegnania lub przed radykalnym leczeniem. Zaczynamy od rytuałów, które pasują do Twojego filozoficznego tła. Może to być na przykład rytualne obmycie. A także modlitwa, błogosławieństwo chorych czy namaszczenie i chrzest. Możemy również zaprojektować rytuał dostosowany do Twoich indywidualnych potrzeb, jeśli chcesz czegoś innego. Możliwość zaznaczenia ważnych momentów w życiu może być pomocna dla wszystkich”. Dalej jest przedstawiona możliwość wspólnego duchowego spotkania: „W każdą trzecią niedzielę miesiąca odbywa się ogólne, niereligijne spotkanie refleksyjne «Zin in Zondag», skierowane do wszystkich pacjentów. Wszyscy są mile widziani”. Jest też mowa o miejscu na duchowe wyciszenie: „W pobliżu holu, na centralnej osi szpitala, znajduje się Sala Ciszey: przestrzeń do wyciszenia, do zapalania świecy lub modlitwy. W Sali Ciszey znajduje się oddzielna część dla muzułmanów. Sala Ciszey jest otwarta dla wszystkich w dzień i w nocy” (por. Radboudumc, b.d.).

opieki. O dążeniu do harmonii w sferze fizycznej, psychicznej i duchowej chorego napisano w *Nowej Karcie Pracowników Służby Zdrowia* (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 2017, nr 135). Chodzi tu o pomoc medyczną, o wsparcie psychologiczne oraz właśnie o troskę duchową.

Sama duchowość nie jest łatwa do przedstawienia i zawiera wiele wymiarów. Upraszczając mocno opis duchowości, można wskazać trzy jej kręgi. W pierwszym najszerszym kręgu ma miejsce odniesienie człowieka do prawdy, dobra i piękna. W tym obszarze rodzą się pytania o sens życia, hierarchię wartości. W człowieku istnieje równocześnie głębszy krąg duchowości, w którym następuje odniesienie do Boga. Jest ono możliwe częściowo do odkrycia za pomocą rozumu ludzkiego. Jednak pełniejsze jego poznanie dokonuje się na podstawie wiary. Dlatego też objęcie opieką tego kręgu duchowości wymaga doświadczenia wiary u sprawujących duchową pieczę nad człowiekiem chorym. Jest także w człowieku trzeci, najgłębszy krąg duchowości, możliwy do poznania jedynie za pomocą wiary i dzięki objawieniu Bożemu. Poszczególne tradycje religijne przynoszą różne sposoby pojmowania Boga. Tu rodzi się pytanie o wiarygodność poszczególnych tradycji. W niniejszych rozważaniach prawda o człowieku i jego duchowości jest przedstawiana w świetle Objawienia chrześcijańskiego. Pozwala ono dostrzec, że w najgłębszych pokładach duchowości następuje spotkanie człowieka z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w mocy Ducha Świętego. Posługa wyświęconego prezbitera umożliwia człowiekowi to najgłębsze spotkanie z Bogiem.

Najpełniej rozumiana posługa kapelańska ogarnia wszystkie trzy kręgi duchowości⁷. Jest tutaj oczywiście możliwa współpraca z różnymi specjalistami od opieki duchowej⁸. W tym pierwszym, najszerszym, kręgu kapelan może współpracować

7 Te trzy aspekty czy też warstwy duchowości pojawiają się u różnych autorów w różny sposób, choć czasem inaczej uporządkowane. Wystarczy na przykład przywołać analizy J. Sudbracka, K. Burskiego i odszukać w nich wymienione tu trzy aspekty duchowości: „Podstawą wszelkiej «duchowości» jest przekonanie o istnieniu Absolutu” (to druga warstwa duchowości), „Niekiedy termin «duchowość» lub «duchowy» bywa używany na określenie nie tylko duchowości religijnej, ale także różnych dziedzin życia psychicznego, a nawet nauki, sztuki itp.” (to pierwsza warstwa duchowości), „Przez duchowość chrześcijańską rozumie się formy przeżywania przez ochrzczonego jego relacji z Bogiem w Trójcy jedynym, który w osobie Jezusa Chrystusa w określonym czasie przyjął ludzkie ciało. (...) Podstawę duchowości chrześcijańskiej stanowi objawienie Boże” (trzecia warstwa duchowości) (Misiurek, Burski, 2004, s. 9). Podobnie rzecz ujmując M. Chmielewski (2021, s. 27–31), pisząc o duchowości antropogenicznej, religijnej oraz chrześcijańskiej.

8 Warto w tym kontekście przywołać definicję duchowości formułowaną przez Polskie Towarzystwo Opieki Duchowej w Medycynie (b.d.): „Duchowość to wymiar ludzkiego życia stanowiący odniesienie do transcendencji i innych wartości egzystencjalnie ważnych. Duchowość obejmuje: a) religijność człowieka, zwłaszcza jego relacje z Bogiem, a także zwyczaje i praktyki oraz życie wspólnotowe, b) poszukiwania egzystencjalne odnoszące się szczególnie: do sensu życia, cierpienia i śmierci oraz do odpowiedzi na pytanie o własną godność i o to kim się jest jako osoba; do sfery wolności i odpowiedzialności, nadziei i rozpaczy, pojednania i przebaczenia, miłości i radości, c) wartości, którymi żyje człowiek, zwłaszcza jego relacje z samym sobą i z innymi ludźmi, stosunek do pracy, natury, sztuki i kultury, jego wybory w sferze moralności i etyki oraz «samo życie»”. Widać, że wyrażone są dwa kręgi duchowości. Nie oznacza to wykluczenia kręgu trzeciego, tego specyficznie chrześcijańskiego.

ze specjalistami opieki duchowej o charakterze ogólnoludzkim, w drugim kręgu z przedstawicielami różnych religii, w trzecim zaś – z duchownymi z innych wyznań chrześcijańskich. Kapelan katolicki nie jest wezwany do opieki tylko w tym najgłębszym kręgu duchowości, ale winien mieć na uwadze wszystkie wymiary duchowości, pamiętając równocześnie o psychice pacjenta i o jego fizyczności.

Najgłębsze spotkanie człowieka z Bogiem przez Jezusa Chrystusa dokonuje się we wspólnocie Kościoła. Kapelan jest oficjalnym reprezentantem tej wspólnoty i jego zadaniem jest realizowanie kluczowych misji Kościoła. W refleksji teologicznej mówi się o trzech podstawowych misjach Kościoła: o misji królewskiej, prorockiej oraz kapłańskiej (Sobór Watykański II, 1964, nr 34–36). Pełna posługa kapelańska to realizacja w odpowiednich zakresach wszystkich trzech misji, nie tylko tej trzeciej. Misja królewska (można ją też nazwać pasterską) wyraża się przede wszystkim w posłudze miłości, w towarzyszeniu, w obecności⁹. Przejawia się w gotowości do poświęcenia czasu na spotkanie, na słuchanie, na otwarcie się na człowieka chorego. Realizacja misji prorockiej, czyli nauczycielskiej, następuje wtedy, gdy towarzyszenie choremu przeradza się w rozmowę o charakterze religijnym. Kapelan, wsłuchując się w pacjenta, dzieli się przeżywaniem wiary, przepowiada Dobrą Nowinę o Jezusie, umacnia nadzieją chrześcijańską, wyjaśnia znaczenie sakramentów. Zarówno na wypełnianie misji królewskiej, jak i nauczycielskiej potrzebne jest wiele czasu. Jest on tym bardziej potrzebny, że misje te winien kapelan realizować także w odniesieniu do personelu placówki, w której posługuje. Misja pasterska i nauczycielska umożliwi ogarnięcie wszystkich wymiarów duchowości, także tych najszerszych, ogólnoludzkich. Dopiero na podstawie tych dwóch misji możliwa staje się realizacja misji trzeciej – kapłańskiej, polegającej na modlitwie z chorym i za chorego oraz na sprawowaniu sakramentów. Poważnym zawężeniem posługi kapelana jest sprowadzenie jej jedynie do udzielania sakramentów świętych. Taki czasem zarzut wobec posługi kapelańskiej jest formowany przez specjalistów w zakresie humanistycznie rozumianej opieki duchowej. Oczywiście dla człowieka głęboko wierzącego sakramentalne spotkanie z Bogiem jest najważniej-

9 Papiież Franciszek (2013, nr 171) wskazuje na szczegółowe aspekty towarzyszenia: „Bardziej niż kiedykolwiek potrzebujemy mężczyzn i kobiet, którzy mając doświadczenie w towarzyszeniu, znają sposób postępowania, w którym wyróżnia się roztopność, zdolność zrozumienia, sztuka oczekiwania, uległość Duchowi, byśmy chronili wszyscy razem powierzające się nam owce przed wilkami usiłującymi rozproszyć owczarnię. Potrzebujemy ćwiczyć się w sztuce słuchania, która polega na czymś więcej niż tylko słyszeniu. Pierwszą sprawą w komunikacji z drugim człowiekiem jest zdolność serca, która umożliwia bliskość, bez której nie istnieje prawdziwe spotkanie duchowe. Słuchanie pomaga nam dostrzec gest oraz stosowne słowo, które podważy naszą spokojną pozycję obserwatorów. Jedynie poczynając od tego słuchania pełnego szacunku i zdolnego do współczucia, można będzie znaleźć drogi prowadzące do prawdziwego wzrostu, można będzie rozbudzić pragnienie ideału chrześcijańskiego, troskę, by odpowiedzieć w pełni na miłość Bożą i pragnienie lepszego rozwinięcia tego, co Bóg zasiał w naszym życiu”.

sze. Jednak należy pamiętać, że z racji zasygnalizowanych tendencji sekularyzacyjnych niemałą część chorych stanowią osoby słabej wiary, nieraz jeszcze bardziej osłabionej przez doświadczenie cierpienia. Osoby te potrzebują podprowadzenia pod głębokie sakramentalne spotkanie z Jezusem poprzez cierpliwe, trwające nieraz dłuższą ilość czasu, rozmowy. Natomiast towarzyszenia i obecności potrzebuje praktycznie każdy człowiek. Spełnienie wszystkich trzech misji Kościoła będzie oznaczało zrealizowanie pełnej opieki duchowej¹⁰.

PRAWNE PODSTAWY POSŁUGI I STATUTU KAPELANA

Mając na uwadze integralną wizję człowieka, w tym jego wielowymiarową duchowość, oraz pamiętając o całościowej misji Kościoła, można dokonać krótkiego przeglądu podstaw prawnych posługi i statutu kapelana. Przede wszystkim należy uwzględnić *Kodeks prawa kanonicznego*, ponieważ chodzi tutaj o konstruowanie statutu kościelnego. Kluczowe są tutaj kanony dotyczące posługi kapelańskiej (*Kodeks prawa kanonicznego*, 2022, kan. 564–572), ale oczywiście także wiele innych, normujących pastoralną działalność Kościoła.

Mimo że tworzony jest tu projekt statutu kościelnego, to z racji tego, że posługa kapelańska dokonuje się zasadniczo w placówkach świeckich, należy spojrzeć na te akty prawa świeckiego, które stanowią podstawę posługi kapelańskiej. Nie ma w Polsce osobnego dokumentu normującego posługę kapelana. Istnieją jednak dokumenty, które gwarantują Kościołowi wypełnianie jego misji. Do najważniejszych należą: ustawa z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 roku, ustawa z dnia 6 listopada 2008 roku o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta. Wspomniane tu akty prawne wskazują na zakorzenioną w godności osoby ludzkiej wolność sumienia i religii. Tę wolność potwierdza Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku. Warto także wskazać na opracowanie przygotowane przez Ordo Iuris, a dotyczące analizy aktualnego stanu prawnego pod kątem praw kapelana w placówkach leczniczych, ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji epidemii (Bernaciński, Furman, Przebierała, 2021).

10 W *Nowej Karcie Pracowników Służby Zdrowia* w następujący sposób przedstawiono syntetycznie całość opieki duszpasterskiej: „Troska duszpasterska o chorych szczególne formy wyrazu znajduje w katechezie, w liturgii i w miłości chrześcijańskiej. Chodzi tutaj odpowiednio o: nadanie chorobie ewangelicznego sensu, poprzez pomoc w odkrywaniu zbawczego znaczenia cierpienia przeżywanego w jedności z Chrystusem; o celebrowanie sakramentów jako skutecznych znaków odradzającej i ożywiającej łaski Bożej; o świadczenie przez «diakonię» (służbę) i «koinonię» (komunię) o terapeutycznej sile miłości” (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby, 2017, nr 137). Nie ma tu z nazwy wymienionych trzech misji Kościoła, ale ich zakresy zostały dokładnie przedstawione.

W przygotowaniu niniejszej propozycji statutu wykorzystano jeszcze dwa szczegółowe teksty. Pierwszy z nich to *Statut kapelana szpitalnego archidiecezji katowickiej*, obowiązujący od 1 stycznia 2017 roku (Duszpasterstwo Służby Zdrowia Archidiecezji Katowickiej, b.d.), oraz tekst roboczy projektu, wypracowany w środowisku Zespołu ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Z obu tekstów zaczerpnięto do przedstawianego tu projektu część obowiązków i praw kapelana oraz niektóre uwzględnione tam podstawy prawne.

TRZEŚĆ PROJEKTU STATUTU I JEGO UZASADNIENIE

Poniżej przedstawiono oryginalną i nową propozycję statutu¹¹. Całość tekstu projektu statutu zapisano kursywą, by w ten sposób odróżnić tekst projektu od zaprezentowanych powyżej jego podstaw oraz formułowanych w przypisach uzasadnień i wyjaśnień.

Zaproponowano następujący tytuł tej propozycji: projekt *Statutu kapelana zakładu leczniczego oraz domu pomocy społecznej*. Projekt dotyczy zatem posługi kapelańskiej zarówno w podmiotach leczniczych, jak i w placówkach pomocy społecznej z pobytem stałym, czyli całodobowym¹². Tekst projektu zbudowany jest z ośmiu artykułów. Pierwszy artykuł zawiera najważniejsze definicje i podstawy prawne. Drugi artykuł przedstawia istotę posługi kapelańskiej, uwzględniającą całościową wizję duchowości oraz potrójną misję Kościoła. Artykuł trzeci ukazuje zadania biskupa jako najwyższego pasterza Kościoła diecezjalnego. Do zadań biskupa bowiem należy kierowanie Kościołem lokalnym, w tym posługą kapelańską, wspieranie tejże posługi na podstawie zasady pomocniczości¹³ oraz nadzorowanie tej posługi. Artykuły czwarty i piąty przedstawiają obowiązki kapelana: ogólne i szcze-

11 Została ona wstępnie skonsultowana z przedstawicielami kilku środowisk. Należy tu wymienić osoby, które uczestniczyły w tych konsultacjach. Są to: lek. med. Barbara Kopczyńska, prezes Stowarzyszenia Opieki Hospicyjnej i Paliatywnej „HOSPICJUM” w Chorzowie, Dariusz Sitko, dyrektor Ośrodka dla Osób Niepełnosprawnych Najświętsze Serce Jezusa w Rudzie Śląskiej, ks. dr Marcin Niesporek, diecezjalny duszpasterz służby zdrowia w Archidiecezji Katowickiej, ks. dr Wojciech Bartoszek, krajowy duszpasterz Apostolstwa Chorych.

12 Przed przystąpieniem do opracowywania niniejszej propozycji zrodziło się pytanie, czy przygotować jeden projekt, czy dwa osobne. Ostatecznie zdecydowano się na jeden tekst, uwzględniający w poszczególnych miejscach specyfikę zakładu leczniczego oraz domu pomocy społecznej. Przy okazji warto zwrócić uwagę, że gdyby miał powstać analogiczny statut na podstawie prawa państwowego, musiałby on mieć charakter dokumentu międzyresortowego, związanego zarówno z obecnym Ministerstwem Zdrowia, jak i Ministerstwem Rodziny i Polityki Społecznej.

13 Warto przywołać treść tej zasady: „społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej powinna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 2018, nr 1883). W odniesieniu do posługi kapelańskiej „społecznością wyższego rzędu” jest oczywiście biskup diecezjalny wraz z kurią.

gółowe. Artykuł szósty prezentuje prawa kapelana. Bardzo ważne są dwa ostatnie artykuły. Mianowicie siódmy przedstawia istotę nadzoru nad posługą kapelańską, zaś ósmy, który wyrósł z doświadczeń epidemii, normuje posługę kapelańską w czasach wyjątkowych.

Art. 1 (podstawa prawna). (1) Kapelanem zakładu leczniczego jest – zgodnie z kan. 564 Kodeksu Prawa Kanonicznego – kapłan¹⁴, któremu powierza się stałą troskę duszpasterską o wiernych przebywających w szpitalach, zakładach opiekuńczo-leczniczych, hospicjach itp. Wiernych, o których tu mowa, nazywa się dalej „pacjentami”. (2) Analogicznie kapelanem domu pomocy społecznej jest – zgodnie z kan. 564 Kodeksu Prawa Kanonicznego – jest kapłan, któremu powierza się stałą troskę duszpasterską o wiernych przebywających w domach pomocy społecznych oraz innych domach opieki i całodobowego pobytu. Wiernych, o których tu mowa, nazywa się dalej „mieszkańcami”¹⁵. (3) Duszpasterska troska kapelana w wyżej wymienionych placówkach stanowi realizację prawa osób do wykonywania praktyk religijnych oraz korzystania z usług religijnych zgodnie z art. 31 ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. 1989, Nr 29, poz. 154¹⁶, z art. 17, pkt 1–3 Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 roku, Dz. U. 1998, Nr 51,

14 Dla Kodeksu prawa kanonicznego sprawa jest oczywista: „kapelanem jest kapłan”. Ze strony prawa państwowego sprawa wygląda inaczej. Warto tu przywołać opracowanie Ordo Iuris, w którym wprawdzie nie podjęto dyskusji nad pojęciem kapelana, ale przedstawiono, jak w polskim prawie funkcjonuje termin „duchowny”: „Chociaż w prawie polskim próbuje się definiować pojęcie «duchownego», to definicje te sformułowane są wyłącznie na użytek aktu normatywnego, w którym się znajdują. W związku z tym właściwego rozumienia pojęcia «duchownego» należy poszukiwać w orzecznictwie. Sąd Najwyższy w uchwale z dnia 6 maja 1992 r. (I KZP1/92) wskazał, że: «duchownym (...) jest osoba należąca do Kościoła katolickiego lub innego Kościoła albo związku wyznaniowego, która wyróżnia się spośród ogółu wyznawców danej religii tym, że powołana została do stałego organizowania i sprawowania kultu religijnego» (Bernaciński, Furman, Przebierała, 2021, s. 32). W rozporządzeniu Ministra Zdrowia z dnia 26 czerwca 2020 roku zmieniającym rozporządzenie w sprawie warunków wynagradzania za pracę pracowników podmiotów leczniczych działających w formie jednostki budżetowej wymieniony jest „kapelan szpitalny”. Doświadczenia zachodnie pokazują, że termin ten może oznaczać także świeckiego specjalistę od opieki duchowej. Ta możliwość jest ważnym argumentem za umacnianiem tożsamości kapelana jako wyświęconego prezbitera, który oczywiście może i powinien współpracować z wieloma osobami świeckimi w obszarze szeroko rozumianej opieki duchowej.

15 Rozróżnienie na „pacjentów” oraz „mieszkańców” związane jest z różną specyfiką zakładów leczniczych oraz placówek stałego, czyli całodobowego pobytu, funkcjonujących w ramach szeroko rozumianej pomocy społecznej.

16 „Art. 31. 1. Osobom przebywającym w zakładach leczniczych oraz zamkniętych zakładach pomocy społecznej zapewnia się prawo wykonywania praktyk religijnych i korzystania z usług religijnych. 2. W celu realizacji uprawnień, o których mowa w ust. 1, kierownicy właściwych zakładów państwowych zatrudnią kapelanów skierowanych przez biskupa diecezjalnego. 3. W celu umożliwienia udziału zainteresowanych chorych i podopiecznych we Mszy św. i w innych zbiorowych praktykach religijnych, kierownicy właściwych zakładów państwowych przeznaczają odpowiednie pomieszczenia na kaplice, a w wyjątkowych wypadkach udostępnią do tego celu inne pomieszczenia” (Ustawa, 1989, art. 31. 1).

poz. 318¹⁷ oraz z art. 36 ustawy z dnia 6 listopada 2008 roku o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta, Dz. U. 2009, Nr 52, poz. 417¹⁸. Wymienione tu prawa związane są z zakorzenioną w godności osoby ludzkiej wolnością sumienia i religii, potwierdzoną w art. 53 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, Dz. U. 1997, Nr 78, poz. 483¹⁹.

Art. 2 (istota posługi kapelana). (1) Duszpasterska troska kapelana stanowi formę opieki duchowej, czyli jest tym elementem opieki, który obejmuje duchową sferę osoby, określaną duchowością. (2) Posługa kapelana uwzględnia rozumienie duchowości w trzech jej wymiarach: a) w wymiarze ogólnoludzkim – wyrażającym się w odniesieniu człowieka do prawdy, dobra, piękna, w poszukiwaniu sensu i znaczeń życia, cierpienia, śmierci oraz w wybieraniu określonej hierarchii wartości; b) w wymiarze religijnym – wyrażającym się w odniesieniu człowieka do Boga w ramach określonej religii lub wyznania; c) w wymiarze katolickim – wyrażającym się w jedności z Jezusem Chrystusem we wspólnocie Kościoła katolickiego. (3) Posługa kapelana, uwzględniając indywidualne pragnienia, potrzeby oraz szanując wolność osoby, stanowi realizację trzech misji Kościoła: a) misji pasterskiej – wyrażającej się we wrażliwej, aktywnej oraz kompetentnej obecności przy pacjencie lub mieszkańcu oraz jego bliskich; b) misji nauczycielskiej – wyrażającej się w pogłębionych rozmowach, dotyczących wszystkich wymiarów duchowości; c) misji kapłańskiej – wyrażającej się w towarzyszeniu w życiu modlitewnym pacjenta/mieszkańca oraz w umożliwieniu mu uczestnictwa w sakramentach świętych. (4) Opieka duchowa realizowana przez kapelana jest wyrazem całościowego podejścia do osoby, rozumianej jako jedność cielesno-psychiczno-duchowa, i dlatego wymaga współpracy w ramach interdyscyplinar-

17 „Artykuł 17. 1. Rzeczpospolita Polska zapewnia warunki do wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych osobom przebywającym w zakładach penitencjarnych, wychowawczych, resocjalizacyjnych oraz opieki zdrowotnej i społecznej, a także w innych zakładach i placówkach tego rodzaju. 2. Osobom, o których mowa w ustępie 1, zapewnia się w szczególności możliwość uczestniczenia we Mszy św. w niedziele i święta oraz w katechizacji i rekolekcjach, a także korzystania z indywidualnych posług religijnych w zgodzie z celami pobytu tych osób w zakładach wskazanych w ustępie 1. 3. Dla realizacji uprawnień osób, o których mowa w ustępie 1, biskup diecezjalny skieruje kapelanów, z którymi odpowiednia instytucja zawrze stosowną umowę” (Konkordat, 1998, art. 17. 1).

18 „Art. 36. Pacjent przebywający w podmiocie leczniczym wykonującym działalność leczniczą w rodzaju stacjonarne i całodobowe świadczenia zdrowotne w rozumieniu przepisów o działalności leczniczej ma prawo do opieki duszpasterskiej” (Ustawa, 2008, art. 36).

19 „Art. 53. 1. Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii. 2. Wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyni i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują” (Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, 1997, art. 53. 1).

nego zespołu medyczno-terapeutycznego i/lub opiekuńczego, a także współpracy z personelem pomocniczym²⁰.

Art. 3 (Zadania biskupa względem posługi kapelana). (1) Kapelana mianuje zasadniczo biskup diecezjalny. (2) W określonych placówkach może być ustanowionych kilku kapelanów. W takim przypadku biskup diecezjalny mianuje spośród nich jednego koordynującego prace. (3) Kapelan na mocy prawa kanonicznego zostaje wyposażony we wszystkie uprawnienia, których wymaga właściwe sprawowanie posługi, zgodnie z kan. 566 Kodeksu Prawa Kanonicznego. (4) Jeśli na terenie placówki, w której dokonuje się posługa kapelana, jest kaplica, biskup diecezjalny mianuje rektorem tej kaplicy albo proboszcza miejsca albo dyrektora diecezjalnej Caritas (jeśli dana placówka funkcjonuje w ramach Caritas) albo dyrektora placówki, jeśli jest osobą duchowną (Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 556–563). (5) Biskup diecezjalny mianuje diecezjalnego koordynatora pracy kapelanów, którym może być diecezjalny duszpasterz służby zdrowia. Do zadań koordynatora pracy kapelanów należy konsultacja przy powoływaniu kapelana, dotycząca formy współpracy z daną placówką, zakresu jego obowiązków oraz zastępstw w czasie nieobecności kapelana. (6) Biskup diecezjalny mianuje osobę odpowiedzialną za nadzór nad pracą kapelanów. Osobą odpowiedzialną za nadzór może być wikariusz generalny lub biskupi²¹ lub też koordynator pracy kapelanów wyposażony w odpowiednie pełnomocnictwa. (7) Biskup diecezjalny jest odpowiedzialny za odpowiednią formację kapelanów oraz kandydatów na kapelanów. Organizację odpowiednich spotkań, zebrań, kursów może powierzyć koordynatorowi pracy kapelanów.

Art. 4 (ogólne obowiązki kapelana). 1) Zasadniczo kapelan powinien na podstawie dekretu biskupa diecezjalnego zawrzeć umowę o pracę z dyrekcją placówki lub wejść w inną formę stosunku pracy. Jeśli kapelan nie wchodzi w stosunek pracy, to należy dążyć do zawarcia porozumienia o udzielaniu świadczeń w formie wolontariatu. 2) Szczegółowy zakres pracy kapelana powinien być określony w umowach, o których mowa w pkt 1. 3) Kapelan ma obowiązek przestrzegania przepisów sanitarno-epidemiologicznych obowiązujących w danej placówce. 4) Zasadniczo kapelan pełni swoją posługę osobiście. 5) Zastępstwa winny być uzgadniane z dyrekcją placówki oraz z proboszczem miejsca. 6) Kapelan może współpracować z wolontariuszami, na przykład z nadzwyczajnym szafarzem Komunii świętej. Współpraca ta, dokonywana za zgodą dyrekcji placówki, nie może oznaczać osłabienia, a tym bardziej zaniedba-

20 Przedstawiona w art. 2 istota posługi kapelana wynika z przedstawionych wcześniej podstaw antropologiczno-teologicznych.

21 O możliwości sprawowania władzy wykonawczej biskupa diecezjalnego poprzez wikariuszy generalnych mówi kan. 391 § 2 Kodeksu prawa kanonicznego.

nia, obowiązków kapelana, wynikających ogólnie z potrójnej misji Kościoła, o której mowa w art. 2, pkt 3 oraz szczegółowo z zawartej umowy. 7) Kapelan winien dbać o kaplicę, znajdującą się na terenie placówki, poprzez troskę o mienie kaplicy i jej wystrój; podobnie winien troszczyć się o ewentualne inne pomieszczenia, oddane dla posługi duszpasterskiej (zakrystia, biuro, pokój spotkań). W związku z tym kapelan jest zobowiązany do prowadzenia inwentarza pomieszczeń, które są powierzone jego pieczy. Zadania te powinien wypełniać w porozumieniu z rektorem kaplicy. 8) Kapelan winien podejmować działania duszpasterskie wobec pracowników placówki (dni skupienia, rekolekcje, pielgrzymki). 9) Kapelan winien w rzetelny sposób poinformować pacjentów lub mieszkańców, a także osoby odwiedzające placówkę, o formach i porach realizacji posługi oraz możliwościach kontaktu z nim (strony internetowe, tablice informacyjne, foldery). 10) Kapelan jest zobowiązany prowadzić księgi: intencji mszalnych oraz osób, które przyjęły sakrament chorych. 11) Jeśli kapelan angażuje się w działania duszpasterskie poza posługą kapelańską, to winien to czynić w sposób, który nie koliduje z wypełnianiem obowiązków kapelana. 12) Kapelan ma obowiązek stale podnosić swoje kompetencje poprzez udział zarówno w szkoleniach organizowanych w ramach placówki (np. szkolenia PPOŻ, BHP, RODO), jak i w spotkaniach formacyjno-szkoleniowych (np. w rekolekcjach, sesjach, konferencjach, kursach, studiach) na warunkach ustalonych z dyrekcją.

Art. 5 (szczegółowe obowiązki kapelana). (1) Do obowiązków kapelana wynikających z misji pasterskiej należą: a) towarzyszenie pacjentom/mieszkańcom i ich rodzinom poprzez odwiedziny, rozmowy, a także poprzez czuwanie w sytuacjach nadzwyczajnych i skrajnych – w ramach regularnego obchodu, niezwiązanego z udzielaniem Komunii świętej; b) gotowość do przybycia do placówki na każde uzasadnione wezwanie pacjenta/mieszkańca, personelu placówki lub rodziny; c) umożliwianie kontaktu z duchownym innego wyznania lub religii na życzenie pacjenta/mieszkańca, w porozumieniu z dyrekcją placówki.

(2) Do obowiązków kapelana wynikających z misji nauczycielskiej Kościoła należą: a) wsparcie w rozwiązywaniu dylematów etycznych w związku decyzjami dotyczącymi rodzajów terapii, na przykład w obliczu perspektywy uporczywej terapii (w razie potrzeby w porozumieniu z personelem medycznym oraz rodziną); b) prowadzenie rozmów na tematy egzystencjalne oraz dotyczące życia religijnego; c) wprowadzenie w rozumienie sakramentów świętych oraz przygotowanie do ich przyjęcia; d) prowadzenie katechezy dzieci i młodzieży w przypadku dłuższego ich leczenia; e) udostępnianie książek i prasy katolickiej, szczególnie miesięcznika „Apostolstwo Chorych”.

(3) Do obowiązków kapelana wynikających z misji kapłańskiej należą: a) odprawianie na terenie placówki Mszy Świętej w każdą niedzielę i każde święto nakazane (jedną lub więcej w zależności od wielkości placówki) oraz – w ramach możli-

wości duszpasterskich – w dni powszednie; b) w zakładach leczniczych codzienny obchód (zasadniczo w godzinach porannych) placówki z udzielaniem chętnym Komunii świętej oraz z możliwością udzielenia sakramentów uzdrowienia (spowiedzi i namaszczenie chorych), zaś w domach pomocy społecznej regularne udzielanie Komunii świętej tym mieszkańcom, którzy nie mogą przybyć na Mszę Świętą do kaplicy; c) udzielenie w niebezpieczeństwie śmierci chrztu świętego; d) wydawanie zaświadczeń o udzielonych sakramentach; e) animowanie modlitwy z pacjentami/mieszkańcami bądź w formie zindywidualizowanej i spontanicznej według ich życzeń i pragnień bądź w formie zaplanowanych modlitw wspólnotowych lub nawiązujących do roku liturgicznego nabożeństw.

Art. 6 (uprawnienia kapelana). (1) Kapelan ma prawo do jednego dnia wolnego w tygodniu po wypełnieniu porannych obowiązków kapelańskich, a w związku z tym do zastępstwa w realizacji obowiązku gotowości do przybycia do placówki na każde wezwanie. (2) Kapelan ma prawo do urlopu wypoczynkowego, a w związku z tym do zastępstwa. (3) Kapelan ma prawo do zastępstwa w sytuacjach losowych (choroby lub w wypadku koniecznych wyjazdów). (4) Kapelan ma prawo do wynagrodzenia, wynikającego z prawa pracy, regulaminu zakładowego oraz zawartej umowy. (5) Kapelan ma prawo wnioskować uwagi i spostrzeżenia związane z warunkami pracy oraz przedstawiać je dyrekcji placówki. (6) Kapelan ma prawo wnioskować u dyrekcji placówki o remonty kaplicy oraz pomieszczeń oddanych dla posługi duszpasterskiej. (7) Kapelan ma prawo do zamieszkania na terenie placówki, w której realizuje posługę lub w innym odpowiednim miejscu (plebania, dom zakonny) na warunkach ustalonych z ich administratorami, przy czym zalecane jest, by zamieszkanie miało miejsce w parafii, na terenie której znajduje się placówka. (8) Kapelan ma prawo do sprzeciwu sumienia w sytuacji domagania się od niego posługi, która miałaby charakter nieetyczny, na przykład w przypadku żądania (ze strony pacjenta/mieszkańca, jego rodziny bądź personelu placówki) udzielenia sakramentów w przypadku zaplanowanych zabiegów zakończenia życia pacjenta/mieszkańca²² lub żądania

22 W społeczeństwach zachodnich pojawiają się sytuacje, w których pacjent, który podjął decyzję o eutanazji, oczekuje posługi kapelana. Zdarzają się też przypadki, w których to personel medyczny w kontekście zaplanowanej eutanazji wzywa kapelana do posługi sakramentalnej. W tekście tego typu praktyk głos zabrała Kongregacja Nauki Wiary: „Bardzo szczególnym przypadkiem, w którym dziś konieczne jest potwierdzenie nauczania Kościoła, stanowi duszpasterskie towarzyszenie temu, kto wyraźnie poprosił o eutanazję lub samobójstwo wspomagane. W odniesieniu do sakramentu pojednania spowiednik musi upewnić się o zaistnieniu żalu niezbędnego do ważności rozgrzeszenia, polegającego na «ból duszy i znienawidzeniu popełnionego grzechu z postanowieniem niegrzeszenia w przyszłości». W naszym przypadku mamy do czynienia z osobą, która poza swymi subiektywnymi dyspozycjami dokonała wyboru czynu ciężko niemoralnego i dobrowolnie w nim trwa. Jest to oczywisty brak dyspozycji do przyjęcia sakramentu pokuty z rozgrzeszeniem, namaszczenia chorych, a także do przyjęcia wiatyku. Będzie ona mogła przyjąć te sakramenty w momencie, gdy jej gotowość do podjęcia konkretnych kroków pozwoli szafarzowi dojść do wniosku, że penitent zmienił swoją decyzję” (Kongregacja Nauki Wiary, 2020, nr 11).

jakiejs formy religijnego asystowania przy zawieraniu w domu pomocy społecznej tzw. partnerstwa zastępczego (niebędącego małżeństwem kanonicznym) przy rozwiązywaniu napięć seksualnych²³.

Art. 7 (nadzór nad pracą kapelana). (1) Nadzór nad pracą kapelana sprawuje przełożony placówki, w której realizowana jest posługa. (2) Wizytacja kanoniczna parafii na terenie, której znajduje się placówka, powinna być czasem szczegółowej analizy i ewaluacji pracy kapelana²⁴. (3) W sytuacji zauważonych niedociągnięć natury organizacyjno-wykonawczych pracy przełożony placówki może podjąć działania dyscyplinarne zgodnie z prawem pracy. (4) W uzasadnionych przypadkach przełożony placówki winien poinformować o zaniedbaniach w pracy kapelana właściwego przełożonego kościelnego. Przełożony kościelny powinien podjąć stosowne środki zaradcze²⁵.

Art. 8 (posługa kapelana w czasach wyjątkowych: epidemii, wojny lub innych klęsk)²⁶. (1) W czasach wyjątkowych kapelani zobowiązani są do kontynuowania posługi duszpasterskiej w swoich placówkach. (2) Zasadniczo posługa ta powinna odbywać się w formie regularnego obchodu chorych, powiązanego z możliwością udzielania sakramentów. W szczególności powinna być ona spełniana wobec ludzi znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci. Pozostawanie

23 W kontekście rozwiązywania problemów seksualnych w placówkach stałego pobytu (na przykład dla osób z niepełnosprawnością) proponuje się niekiedy wspólne zamieszkanie pary, bez ślubu (Bartoszek, 2009, s. 184). Czasem próbuje się tworzyć rytuały, które miałyby przypominać formę zaślubin. Jest oczywiste, że duszpasterz może asystować tylko w przypadku zawierania małżeństwa z zachowaniem formy kanonicznej. Jan Paweł II (1981, nr 84) w odniesieniu do osób żyjących w związkach niesakramentalnych poczynił następującą uwagę: „szacunek należy sakramentowi małżeństwa, samym małżonkom i ich krewnym, a także wspólnocie wiernych, zabrania każdemu duszpasterzowi, z jakiegokolwiek motywu lub dla jakiegokolwiek racji, także duszpasterskiej, dokonania na rzecz rozwiedzionych, zawierających nowe małżeństwo, jakiegokolwiek aktu kościelnego czy jakiejś ceremonii. Sprawiałoby to bowiem wrażenie obrzędu nowego, ważnego sakramentalnie ślubu i w konsekwencji mogłoby wprowadzać w błąd co do nierozzerwalności ważnie zawartego małżeństwa”. Tę myśl należy odnieść także do prób dokonywania aktu religijnego wobec osób, które w ramach placówki pobytu stałego są przez społeczność tejże placówki uznawane za parę.

24 „Zwyczajnej wizytacji biskupiej podlegają osoby, instytucje katolickie, rzeczy i miejsca święte znajdujące się w obrębie diecezji” (*Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 397 § 1).

25 Jeśli w tekście projektu pojawia się określenie „środki zaradcze”, to nie chodzi tu jedynie o „karne środki zaradcze” w rozumieniu *Kodeksu prawa kanonicznego* (*Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 1339–1340). Chodzi tutaj nade wszystko o rozmowy duszpasterskie, o organizację spotkań formacyjnych. Dopiero w odniesieniu do poważniejszych sytuacji należy stwierdzić, że biskup diecezjalny ma przewidziane prawem kanonicznym możliwości dyscyplinowania kapelana, na przykład przez upomnienie braterskie czy też nagany. Można w tym względzie przywołać na przykład kan. 1339 § 2 *Kodeksu prawa kanonicznego*: „Temu zaś, którego postępowanie powoduje zgorszenie lub poważne naruszenie porządku, [ordynariusz – dopisek wł.] może udzielić nagany, w sposób dostosowany do konkretnych uwarunkowań osoby i czynu”. Istnieje też możliwość usunięcia kapelana (por. *Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 572).

26 W refleksji nad działalnością pastoralną Kościoła nie może zabraknąć analizy dotyczącej epidemii. Potrzebne jest też wyciąganie wniosków i przygotowanie się na ewentualne nowe czasy wyjątkowe. Inne gremia też się w tym względzie przygotowują (Rada Europejska, 2023).

jedynie pod telefonem w oczekiwaniu na wezwanie może być poważnym ograniczeniem prawa pacjenta/mieszkańca do posługi religijnej²⁷. (3) Kapelani zobowiązani są do rygorystycznego przestrzegania wytycznych sanitarnych, obowiązujących na terenie placówki leczniczej lub domu pomocy społecznej. W razie konieczności kapelan powinien przejść odpowiednie szkolenia w zakresie bezpieczeństwa sanitarnego. Równocześnie kapelan ma prawo do odzieży ochronnej oraz innych środków ochrony osobistej, udostępnionych przez placówkę. (4) Kapelan może wobec dyrekcji postulować adekwatne rozwiązania duszpasterskie korzystne dla pacjentów/mieszkańców. (5) Szczegółowy kształt posługi duszpasterskiej w czasach wyjątkowych należy omówić z dyrekcją placówki, w ramach merytorycznego dialogu. (6) Przypadki poważnego konfliktu między kapelanem a dyrekcją placówki, przede wszystkim związane z ograniczaniem posługi duszpasterskiej, należy niezwłocznie zgłaszać przełożonym kościelnym²⁸.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiony tu projekt wymaga dalszego procedowania. Ewentualne przyjęcie tego typu dokumentu przez Konferencję Episkopatu Polski mogłoby być punktem wyjścia do prowadzenia szkoleń, kursów, webinarów dla kapelanów bądź kandydatów na kapelanów. Dla osób odpowiedzialnych za kształt posługi kapelańskiej oczywiste jest, że stworzenie statutu nie ma mieć na celu sprowadzenia pracy kapelana do „suchego” wypełniania norm prawnych. Statut ma stanowić przede wszystkim świadectwo świadomości tworzącego go środowiska odnośnie do kształ-

27 „Zastosowanie rozwiązania polegającego na kontakcie z osobą duchowną wyłącznie «na prośbę pacjenta» może w znaczący sposób ograniczać dostępność do opieki duszpasterskiej” (Bernaciński, Furman, Przebierała, 2021, s. 38).

28 Proponowane rozwiązania mają jako swój punkt wyjścia Zarządzenie Arcybiskupa Katowickiego dla kapelanów szpitalnych w związku z aktualną sytuacją epidemiologiczną z dn. 30.03.2021 (VA I 25/21). Zostało ono wydane po roku trwania epidemii, z inspiracji wspólnoty Apostolstwa Chorych. Warto tutaj przywołać jego treść: „1. Zobowiązuję kapelanów szpitalnych do realizowania posługi duszpasterskiej w placówkach leczniczych. Zasadniczo posługa ta powinna odbywać się w formie regularnego obchodu chorych. W szczególności powinna być ona spełniana wobec ludzi znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci. 2. Zobowiązuję kapelanów do rygorystycznego przestrzegania wytycznych sanitarnych, obowiązujących na terenie danej placówki leczniczej i wykorzystania środków ochrony osobistej. W razie konieczności kapelan powinien przejść odpowiednie szkolenia w zakresie bezpieczeństwa sanitarnego. 3. Szczegółowy kształt posługi duszpasterskiej należy omówić z kierownictwem placówki leczniczej. Zachęcam do merytorycznego i cierpliwego dialogu z kierownictwem placówki. (...) Przypadki poważnego konfliktu między kapelanem a kierownictwem placówki leczniczej w sprawie kształtu posługi duszpasterskiej sprawę należy zgłaszać do Kurii Metropolitalnej w Katowicach”. Warto tu też przywołać jeden z wniosków sformułowanych w przywołanym już opracowaniu Ordo Iuris: „Co do zasady nie ma prawnych przeszkód do tego, by realizacja posługi duszpasterskiej w szpitalu miała formę swego rodzaju «obchodu» osoby duchownej po oddziałach szpitalnych nawet w czasie stanu epidemii (z zachowaniem wytycznych sanitarnych i z wykorzystaniem środków ochrony osobistej)” (Bernaciński, Furman, Przebierała, 2021, s. 55).

tu misji kapelańskiej. W tworzeniu statutu nie chodzi o narzucanie z góry jakichś norm, lecz o tworzenie bazy wyjściowej do pogłębionej formacji duchowo-intelektualnej dla kapelanów. Ostatecznie miałyby to wszystko prowadzić do wzmocnienia tożsamości kapelanów oraz do jeszcze bardziej gorliwej realizacji misji kapelańskiej.

STRESZCZENIE

W artykule przedstawiono projekt statutu kapelana zakładu leczniczego oraz domu pomocy społecznej. Jest to propozycja wypływająca w namyśle naukowego, przebiegającego w czterech etapach. Na pierwszym etapie przeanalizowano i przedstawiono społeczno-eklezyjny kontekst posługi kapelana oraz tworzenia projektu statutu. Na drugim etapie sformułowano podstawy antropologiczne, teologiczne i prawne posługi kapelańskiej, które stają się punktem wyjścia do stworzenia projektu statutu. Trzeci etap to syntetyczna analiza stanu prawnego, będącego podstawą projektu statutu. Na czwartym, zasadniczym, etapie skonstruowano konkretne normy, które mogłyby się znaleźć w statucie. W swojej głównej części artykuł zawiera pełny tekst projektu statutu z wyjaśnieniem i uzasadnieniem zawartych w nim norm.

Bibliografia:

- Bernaciński, L., Furman, F., Przebierała, W. (2021). *W służbie chorym i potrzebującym. Poradnik dla kapelanów służby zdrowia*. Warszawa: Instytut na rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris. Pobrano z: <https://ordoiuris.pl/sites/default/files/inline-files/Poradnik%20dla%20kapelanow.pdf>.
- Chmielewski, M. (2021). Duchowość w czasie pandemii. *Apostolstwo Chorych*, 92(5), 27–31.
- Duszpasterstwo Służby Zdrowia Archidiecezji Katowickiej. (b.d.). *Status kapelana szpitalnego archidiecezji katowickiej – obowiązuje od 1 stycznia 2017 r.* Pobrano z: <https://dsz.katowice.pl/?p=1143> (30.09.2023).
- Franciszek, (2013). *Adhortacja apostołska Evangelii gaudium*. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Gwioździk, M. (2020a). Robię, co do mnie należy. *Apostolstwo Chorych*, 91(7), 40–43.
- Gwioździk, M. (2020b). Warto służyć chorym. *Apostolstwo Chorych*, 91(12), 33–36.

- Heszen-Niejodek, I., Gruszczyńska, E. (2004). Wymiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i jego pomiar. *Przegląd Psychologiczny*, 47(1), 15–31.
- Jan Paweł II (1981). *Adhortacja apostolska Familiaris consortio*. Pobrano z: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html#m4d.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. (2018). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Kodeks prawa kanonicznego*. (2022). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Konferencja Episkopatu Polski. (b.d.). *Zespół ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia*. Pobrano z: <https://episkopat.pl/zespoły/#1448906108302-acf3c34d-28aa> (30.09.2023).
- Kongregacja Nauki Wiary (2020). *List Samaritanus bonus o opiece nad osobami w krytycznych i końcowych fazach życia*. Pobrano z: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20200714_samaritanus-bonus_pl.html#10._Opieka_duszpasterska_i_wsparcie_sakramentalne.
- Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 roku, Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318. Pobrano z: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19980510318/O/D19980318.pdf>.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483. Pobrano z: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19970780483/U/D19970483Lj.pdf>.
- Misiurek, J., Burski, K. (2004). Duchowość chrześcijańska. W: G. Mursell (red.), *Duchowość chrześcijańska. Zarys 2000 lat historii od Wschodu do Zachodu* (s. 9–10). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. (2017). *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia (wydanie polskie)*. Katowice: Księgarnia Świętego Jacka.
- Polaczek, J. (2020). Przestroga i wezwanie. *Gość Niedzielny*, 97(46). Pobrano z: <https://www.gosc.pl/doc/6608161.Przestroga-i-wezwanie>.
- Polskie Towarzystwo Opieki Duchowej w Medycynie. (b.d.). *Co to jest duchowość*. Pobrano z: <https://ptodm.org.pl/> (30.09.2023).
- Rada Europejska. (2023). *Międzynarodowa umowa w sprawie profilaktyki i gotowości pandemicznej*. Pobrano z: <https://www.consilium.europa.eu/pl/policies/coronavirus/pandemic-treaty/>.
- Radboudumc. (b.d.). Zingeving en Spiritualiteit - Radboudumc. Pobrano z: <https://www.radboudumc.nl/afdelingen/zingeving-en-spiritualiteit> (30.09.2023).
- Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 26 czerwca 2020 roku zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków wynagradzania za pracę pracowników podmiotów leczniczych działających w formie jednostki budżetowej. Dz. U. z 2020 r., poz. 1209. Pobrano z: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU20200001209>.

- Sobór Watykański II. (1964). Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.
W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst Polski. Nowe tłumaczenie* (s. 104–163). Poznań 2002: Pallottinum.
- Światowa Organizacja Zdrowia. (1994). *Leczenie bólu w chorobach nowotworowych i opieka paliatywna*. Kraków: Fundacja Pomoc Krakowskiemu Hospicjum.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 roku o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. z 1989 r. Nr 29, poz. 154. Pobrano z: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19890290154/U/D19890154Lj.pdf>.
- Ustawa z dnia 6 listopada 2008 roku o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta, Dz. U. z 2009 r. Nr 52, poz. 417. Pobrano z: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20090520417/U/D20090417Lj.pdf>.
- Wielebski, T. (2015). Duszpasterstwo chorych w Polsce. Między teorią a praktyką. *Teologia Praktyczna*, 16, 43–77.
- Zarządzenie Arcybiskupa Katowickiego dla kapelanów szpitalnych w związku z aktualną sytuacją epidemiologiczną z dn. 30.03.2021 (VA I 25/21).

DRAFT OF A STATUTE FOR THE CHAPLAIN OF A CARE FACILITY AND A NURSING HOME. GROUNDS AND RATIONALE

SUMMARY

The article presents a draft of a statute of the chaplain of a care facility and a nursing home. This is a suggestion grounded in scientific reflection carried out in four steps. The first step analyses and presents a social-ecclesial context of the ministry of a chaplain and the way the status is drafted. The second step formulates anthropological, theological and legal grounds that are a starting point for creation of the draft. The third step covers a synthetic analysis of the legal status which is the basis for the draft. Step four, that is the most essential one, presents concrete norms that might be included in the statute. The main part the article presents a full version of the draft of the status accompanied by an explanation and rationale behind the formulated norms.

Article submitted: 03.10.2023; accepted: 17.11.2023.

Słowa kluczowe: nauka religii w szkole, legitymizacja, społeczeństwo

Keywords: religious education at school, legitimization, society

Karolina Dłuska

Karolina Dłuska¹

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

ORCID: 0000-0001-5024-3412

SPOŁECZEŃSTWO JAKO PODMIOT LEGITYMIZUJĄCY NAUKĘ RELIGII W SZKOŁACH PUBLICZNYCH²

Nauka religii w szkołach publicznych wywołuje liczne dyskusje i spory między jej zwolennikami oraz przeciwnikami. Nasiliły się one po przywróceniu lekcji religii do szkół w 1990 roku i trwają po dzień dzisiejszy. Przedstawienie społeczeństwa jako podmiotu, który legitymizuje szkolne nauczanie religii to niełatwe zadanie. Legitymizacja nauki religii w szkole, jak też legitymizacja sama w sobie, jest – zgodnie z definicją wskazaną w *Słowniku języka polskiego PWN* – formą pewnego poparcia i jednocześnie uzasadnienia społecznego. Podjęte w niniejszym artykule rozważania skupiają się wokół argumentów i poglądów, które przemawiają za legitymizacją obecności nauki religii w szkołach publicznych. Podkreślić należy, że nie są to argumenty wysuwane przez konkretne osoby, instytucje czy środowiska, lecz argumenty wypracowane na przestrzeni lat (zwłaszcza po 1990 roku), które dziś można uznać za stale towarzyszące legitymizacji nauki religii w szkole oraz dyskusjom na jej temat.

1 Dr Karolina Dłuska – doktor nauk o polityce i administracji, prowadzi badania w zakresie relacji państwo–Kościół oraz obecności Kościoła w życiu publicznym. Pracuje w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 01-938 Warszawa, e-mail: k.dluska@uksw.edu.pl).

2 Niniejszy artykuł został opracowany w odwołaniu do pracy doktorskiej autorki pt. *Legitymizacja nauki religii w szkole publicznej w III Rzeczypospolitej Polskiej*, napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Anieli Dylus i obronionej w 2023 r. w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji WS-E UKSW w Warszawie.

W pierwszej kolejności omówiona zostanie argumentacja, która za ową legitymizację przemawia, a jednocześnie jest jej podstawą i uzasadnieniem. Argumenty te można uznać za pewnego rodzaju zalety szkolnych lekcji religii, na które wskazują ich zwolennicy. Wśród nich, za Radosławem Chałupniakiem³ (2012, s. 166–177), można wskazać argumenty (1) filozoficzno-antropologiczne, (2) społeczno-polityczne, (3) kulturowo-historyczne, (4) prawne, (5) pedagogiczno-dydaktyczne oraz (6) teologiczno-pastoralne. Argumenty te związane są jednocześnie uzasadnieniem obecności nauki religii w szkole w odniesieniu do idei, historii, kultury, prawa oraz społeczeństwa. Oczywiście nie są to wszystkie argumenty, które pojawiają się w debatach na temat obecności nauki religii w szkołach. Należy jednak uznać je za najgłówniejsze oraz wystarczające dla potrzeb realizacji celu niniejszego artykułu, tj. ukazania społeczeństwa jako podmiotu, który legitymizuje szkolne lekcje religii. Przedstawiając argumentację społeczną w kwestii legitymizacji nauki religii w szkole, nie można pominąć głosu jej przeciwników. W tym miejscu może pojawić się zarzut, że artykuł jest o legitymizacji nauki religii, nie zaś o jej delegitymizacji. Konieczne jednak wydaje się przy omawianiu argumentów przemawiających za obecnością nauki religii w szkołach publicznych wskazanie również odmiennych głosów w tej kwestii, tj. argumentów krytykujących obecność religii w szkołach (podkreślających wady tego rozwiązania). Celem jest tu nie omówienie argumentów delegitymizujących, lecz próba odpowiedzi na pytanie: czy stanowią one podstawę podważenia argumentów legitymizujących? Czy można utożsamić je z pewnymi wadami nauki religii w szkole?

ARGUMENTACJA FILOZOFICZNO-ANTROPOLOGICZNA

Wychowanie religijne, jak wskazuje R. Chałupniak (2012, s. 166), jest pojęciem szerokim i odnosi się m.in. do sfery ludzkiego myślenia oraz działania, które wiąże się zarówno z religią, jak i religijnością. Duchowny zauważa, że „uzasadnienie tego rodzaju wychowania opiera się głównie na ukazaniu człowieka jako istoty religijnej (*ens religiosum*), potrzebującej odniesień, które ją przekraczają i jedno-

3 Ks. prof. dr hab. Radosław Chałupniak (1967–2020) – był profesorem nauk teologicznych, nauczycielem akademickim Uniwersytetu Opolskiego oraz autorem licznych publikacji związanych z wychowaniem religijnym. Wśród nich wskazać można m.in. te związane z rozwojem szkolnego nauczania religii, jak i społecznym wymiarem obecności lekcji religii w szkole (*Między katechezą a religioznawstwem. Nauczanie religii katolickiej w szkole publicznej w Niemczech w latach 1945–2000* oraz *Katecheza w szkole czy poza szkołą*). Mając na uwadze fakt istotności społecznego wymiaru nauki religii w szkole oraz konieczności spojrzenia na ten wymiar i pojawiające się wokół niego argumenty z perspektywy czasu, autorka niniejszego artykułu swoje analizy opiera na przedstawionej przez R. Chałupniaka w 2012 r. argumentacji w tym zakresie – argumentacji, którą odnosi do krytycznych (delegitymizujących) głosów przeciwników obecności nauki religii w szkole.

częściej tłumaczą doświadczenia codzienności” (Chałupniak 2012, s. 166), wymaga to zatem przywołania argumentów filozoficzno-antropologicznych. Religia oraz religijność towarzyszą człowiekowi na różnych etapach jego rozwoju i życia – od narodzin, przez wczesne wychowanie oraz naukę w szkole, aż po okres dojrzenia i dorosłości. Wśród przejawów religii można wskazać m.in. budynki świątyni czy innych obiektów sakralnych, zwyczaje religijne, filmy i programy religijne, ale przede wszystkim doktrynę – wiedzę i treść Objawienia. Z kolei wśród przejawów religijności wskazuje się na kontakty międzyludzkie oraz różne formy aktywności człowieka, takie jak np. miłość, nadzieja, przebaczenie, chęć pomocy innym, szukanie odpowiedzi na pytania o sens istnienia (Chałupniak, 2012, s. 166–167). Oba aspekty – religia jako aspekt obiektywny i religijność jako aspekt subiektywny, jak w odwołaniu do *Dyrektorium o katechizacji* wskazuje R. Chałupniak (2012, s. 166; *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, 1998, pkt 92), w wychowaniu religijnym – nie powinny być rozdzielane. Edukacja jako system nauczania i wychowania winna służyć dobru człowieka i w pełnym wymiarze zabezpieczać jego podstawowe prawa, a takim prawem jest prawo do religijnego nauczania i wychowania, a więc do nauki religii obecnej w szkole. Podkreślić należy, że zabezpieczenie to nie oznacza jedynie tolerancji ani zgody na naukę religii w szkole, lecz troskę podmiotów odpowiedzialnych za nauczanie i wychowanie (rodziców, państwa, Kościoła, szkoły) o możliwość religijnego rozwoju każdego człowieka. Spotykając się z religią czy religijnością, nie można wychowywać bez odniesień do religii i być areligijnym. Zadaniem i celem nauczania i wychowania religijnego, nauki religii jest umożliwienie dziecku poznania religii oraz aspektów związanych z religijnością, tak aby na kolejnych etapach rozwoju to dziecko świadomie mogło zająć swoje stanowisko względem religii i religijności. Religia definiowana jest jako pewien „fenomen antropologiczny”, dotyczy ona zarówno pojedynczego człowieka, jak i zbiorowości oraz całego społeczeństwa. W przypadku usunięcia wszystkich odniesień do religii powstałaby pustka, która mogłaby doprowadzić do braku możliwości uzasadnienia sensu życia czy też innych wydarzeń i doświadczeń życiowych, zwłaszcza w przypadku osób wierzących. Oczywiście nie jest to reguła i sytuacja taka nie musi dotyczyć wszystkich osób. Jednak nie można jej wykluczyć całkowicie (Chałupniak, 2012, s. 167; Mąkosa, 2010, s. 170, 176; Osiał, 2012, s. 275).

Wobec tego pojawiające się argumenty przeciw obecności nauki religii w szkole – a związane m.in. jedynie z naukowym wyjaśnieniem sensu życia – wydają się nietrafne („Jaki jest sens życia”, 2018; Jaszcz, 2015; Kostecka, 2020). Niemożliwa jest całkowita ucieczka od religii. Ona istnieje, a zatem nie można negować jej istnienia. Edukacja religijna pomaga w poznaniu religii, a w konsekwencji umożliwia świadome odniesienie się do niej. Nauczanie i wychowanie religijne budzi, a jed-

nocześniej odpowiada na pytania dotyczące sensu życia i podstawowych wydarzeń oraz doświadczeń ludzkich, a także na pytania dotyczące wiary i jej uzasadniania – dlaczego ludzie wierzą w to, co wierzą (Chałupniak, 2012, s. 167; Dłuska, 2017, s. 339; Rozmowa z H. Jurosem, 2016)? Gdyby zabrakło tego wymiaru edukacji, nie można byłoby mówić o pełnym i właściwym nauczaniu i wychowaniu człowieka jako istoty indywidualnej i społecznej (Chałupniak, 2012, s. 167; Osiał, 2012, s. 276).

Stanisław Dziekoński (2010, s. 165) podkreśla przy tym, że lekcje religii mogą „odegrać znaczącą rolę w pełnym i integralnie rozumianym wychowaniu”. Z kolei Johann Hofmeier (1994, s. 28–29, za: Chałupniak, 2012, s. 167), jeden z niemieckich pedagogów religijnych, którego w swoich rozważaniach przywołuje R. Chałupniak, wskazuje, że „gdyby zabrakło odniesień religijnych, wówczas wychowanie byłoby skazane na skarłowacenie”.

ARGUMENTACJA SPOŁECZNO-POLITYCZNA

Nauka religii stanowi zatem nie tylko element i dopełnienie indywidualnego rozwoju człowieka, ale również komponent kształtujący jego rozwój społeczny, jego udział w życiu społecznym (którego elementem jest m.in. życie państwowe) oraz relacje z innymi osobami. Religia może być również czynnikiem, który wspomaga i mobilizuje człowieka, by podejmował i wypełniał swoje obowiązki względem innych osób, względem państwa, Kościoła, społeczeństwa – co też składa się na argumentację społeczno-polityczną. R. Chałupniak (2012, s. 167) w przeprowadzonej przez siebie analizie argumentów przemawiających za obecnością nauki religii w szkole wskazuje, że religia wspiera i przekazuje różne praktyki, doświadczenia, wartości i wzory zachowań. Uzupełniając tę myśl, W. Osiał (2012, s. 275) wskazuje, że uczeń po odnalezieniu pełni własnego człowieczeństwa może rozpocząć odpowiedzialne życie w szeroko rozumianym społeczeństwie. „Religia w jakimś stopniu współtworzy, przekształca i odnawia społeczeństwo, uwrażliwia na godność i wolność poszczególnych osób, humanizuje różne środowiska życia publicznego” (Chałupniak, 2012, s. 167). Dzięki nauce religii człowiek może poznać nie tylko religię i to, co jej towarzyszy, ale przede wszystkim samego siebie – wraz z kolejnymi etapami rozwoju uczniowie przyswajają nie tylko wiedzę i wzory zachowań, ale kształtują również samych siebie i określają swój stosunek względem tego, co poznają i napotykać na swojej drodze. Zatem można rzec, że nauka religii umożliwia człowiekowi świadome wejście w dorosłość zarówno w wymiarze osobistym, jak i społecznym (Dziekoński, 2010, s. 155–156; Misiaszek, 2010, s. 260–272). Podkreślić należy przy tym, że obecność nauki religii w szkole to „przejaw pozytywnej interpretacji zasady neutralności światopoglądowej państwa” (Chałupniak, 2012, s. 168),

która nie jest neutralnością od wartości ani od religii (Krukowski, 2000, s. 87–92; 2014, s. 42). Lekcje religii w szkole wynikają z wolności religijnej oraz podstawowych praw człowieka i praw obywatelskich, które przysługują każdemu, a zatem ich zapewnienie decyduje o pozytywnym wymiarze owej neutralności.

Z uwagi na fakt, że w Polsce, zgodnie z ministerialnym rozporządzeniem z 1992 roku i jego późniejszymi aktualizacjami, nauka religii nie jest przedmiotem obowiązkowym, lecz fakultatywnym, nie można mówić, że obecność tych lekcji w szkole jest jakimś ograniczeniem dla części społeczeństwa. O udziale ucznia w nauczaniu religii decydują rodzice bądź prawni opiekunowie, a po osiągnięciu pełnoletności sami uczniowie (§ 1) Powszechnie znane są cele i zadania nauki religii, a także treści programowe, więc pojawiające się argumenty na temat pewnej indoktrynacji odbywającej się w czasie lekcji religii również wydają się nietrafione (Chałupniak, 2012, s. 168). Jan Paweł II (1991, za: Poniewierski, 2012, s. 598) wskazał w jednej ze swoich homilii, że postulat dotyczący ograniczania wymiaru świętości niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością. Powrót lekcji religii do szkół w 1990 roku, jak zauważa Wojciech Pawlik (1995, s. 27), którego analizy przywołuje także R. Chałupniak (2012, s. 168), był niejako zwycięstwem nad owym postulatem, za którym opowiadało się ateistyczne państwo komunistyczne, likwidując wszelkie przejawy religijności w życiu publicznym. Omawiając argumentację społeczno-polityczną, należy również wskazać na kwestię finansowania nauki religii z budżetu państwa. Przeciwnicy obecności lekcji religii w szkole uważają, że państwo nie powinno być obciążone obowiązkiem utrzymywania tych zajęć, gdyż jest to sprawa poszczególnych wspólnot religijnych i to one powinny finansować nauczanie związane z ich religią (Chałupniak, 2012, s. 169; Chołodowski, 2022; Głuszek-Szafraniec, 2017, s. 272; Jasnorzewski, 2016; Kasper, 2022; Piontkowski, Bil-Jaruzelski, 2016). Argument ten łatwo jest jednak zanegować, ponieważ jak zauważa R. Chałupniak, rodzice, którzy kierują swoje dzieci na szkolne lekcje religii, płacą podatki, a zatem mają swój udział w utrzymywaniu szkolnictwa publicznego, którego częścią jest m.in. nauka religii. Warto podkreślić, że przy obowiązującym w Polsce modelu relacji państwo–Kościół, a z nim modelu nauki religii, zgodnie z Konstytucją RP, wszystkie wspólnoty religijne o uregulowanym stosunku z państwem mają zagwarantowaną prawem możliwość prowadzenia lekcji religii w szkole (art. 25). Oznacza to, że wszyscy wierzący mają możliwość korzystania z przysługującego im prawa do religijnego nauczania i wychowania. Z kolei osoby deklarujące się jako niewierzące bądź osoby, które nie chcą, by ich dzieci uczestniczyły w lekcjach religii, mają możliwość posłać je na zajęcia z etyki, które – podobnie jak religia – finansowane są przez państwo. Istnieje również możliwość nieposyłania dzieci ani na religię, ani na etykę. Finansowanie nauki religii, jak również etyki, z państwowego

budżetu jest naturalnym zabezpieczeniem praw obywateli do pełnego wychowania, które ma dokonywać się w szkole. Oczywiście jest, że trudno o natychmiastowe efekty wynikające z nauki religii, ale o owe efekty niełatwo również w odniesieniu do innych przedmiotów. W obu przypadkach potrzeba czasu, gdyż uczeń stopniowo zdobywa wiedzę oraz umiejętności, względem których nabywa świadomości, by następnie móc je wykorzystać w życiu indywidualnym oraz społecznym. Wobec tego można powiedzieć, że edukacja jest pewnego rodzaju profilaktyką, która chroni ucznia i społeczeństwo przed zagrożeniami, które mogłyby się pojawić, gdyby zabrakło odpowiedniego nauczania i wychowania. Takie zagrożenie stanowi chociażby brak pełnej świadomości względem otaczającego człowieka świata, którego częścią jest również religia. Zagwarantowane dzieciom prawo do edukacji w szkole publicznej, prawo do nauki religii czy też etyki, to zagrożenie niweluje. Zatem zadaniem państwa, zadaniem społeczeństwa jest zapewnienie odpowiednich środków na edukację, w tym też religijną – jest to zabezpieczenie pełnego wymiaru nauczania i wychowania, tj. jednego z głównych praw człowieka oraz fundamentalnych wartości społecznych (Chałupniak, 2012, s. 169; Mąkosa, 2005, s. 459; Warchałowski, 2004, s. 212–214).

ARGUMENTACJA KULTUROWO-HISTORYCZNA

Nieodłączną część każdej cywilizacji, każdego państwa i każdego społeczeństwa stanowią kultura, historia, ale także religia. Nie istniała i nadal nie istnieje kultura czy też historia bez religii ani religia bez kultury i historii. Mówiąc o jednej z tych kwestii, należy mieć na względzie istnienie pozostałych (Fromm, 1966, s. 134; Jeżewski, 2015, s. 57). Z wyżej przedstawioną argumentacją filozoficzno-antropologiczną oraz społeczno-polityczną łączą się także argumenty kulturowo-historyczne. Cywilizacja zachodnia, której częścią jest Europa i Polska, zbudowana została na fundamencie dziedzictwa judeochrześcijańskiego oraz greckiego i rzymskiego. Zatem niemożliwe jest poznanie oraz wyjaśnienie kultury, historii czy też filozofii oraz polityki – wszystkiego, co związane jest z rozwojem naszej cywilizacji – bez odniesień do religii (Chałupniak, 2012, s. 169; *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, 2001, pkt 69–71; Fromm, 1966, s. 134; Jeżewski, 2015, s. 57; Ratzinger – Benedykt XVI, 2005, s. 50).

Wobec tego argumenty przeciwników obecności nauki religii w szkole związane głównie z tym, że szkoła nie jest właściwym miejscem na ową naukę, w przypadku argumentacji kulturowo-historycznej wydają się również błędne (Kostecka, 2020). Nie da się i nie powinno się podejmować prób wykluczenia nauki religii z systemu edukacji. Bezdyskusyjnie jest ona częścią cywilizacji, w której żyją

obywatele RP. Zadaniem podmiotów odpowiedzialnych za edukację szkolną jest przekazanie jak najpełniejszej wiedzy związanej z kulturą, historią i religią cywilizacji europejskiej. Każdy człowiek powinien mieć zapewnioną możliwość poznania swojej kultury, historii i tradycji. Z uwagi na to, że integralnym ich elementem jest religia, każdy powinien mieć zapewnioną możliwość poznania również jej, a taką sposobność dają szkolne lekcje religii (Głuszek-Szafraniec 2017, s. 274–275; Kosteczka, 2020; Skreczko, 2011, s. 56; Zdybicka, 1989, s. 6). „Człowiek żyjący w określonej kulturze i w społeczności, która ją nieustannie przekazuje i przekształca, ma prawo do kulturowego dziedzictwa (w tym do religijnych korzeni i fenomenów), stąd nie tylko przywilejem danego człowieka, lecz także obowiązkiem osób i instytucji odpowiedzialnych za system edukacji staje się zabezpieczenie i wprowadzenie w religijny wymiar kultury” (Chałupniak, 2012, s. 170). Ważne, by poznawanie określonych wymiarów przebiegało równomiernie i bez spływania któregoś z nich. Osiągnięcie pełni człowieczeństwa, jak zauważa Tadeusz Kotarbiński (1970, s. 5), możliwe jest przede wszystkim dzięki edukacji opartej, w przypadku cywilizacji zachodniej i państwa polskiego, na chrześcijańskiej kulturze, chrześcijańskich wartościach, których nieodłączny element stanowi religia. Wskazuje na to m.in. również konstytucja *Gaudium et spes* – „jest właściwością osoby ludzkiej, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona nie inaczej jak przez kulturę, to znaczy kultywowanie dóbr i wartości” (pkt 53), a z tym m.in. pielęgnowanie religii, obyczajów, kształtowanie prawa oraz tworzenie i rozwijanie instytucji, tak by wszystkie dobra mogły służyć człowiekowi i całej ludzkości (pkt 53). Kultura, historia, religia – każdy z tych obszarów jest wyjątkowy sam w sobie i tak należy go poznawać. Jednak, by go poznać w pełni, należy odnosić go również do pozostałych wymiarów. Trzeba również pamiętać, że każdy z nich, mimo że należy do przeszłości, trwa również w teraźniejszości i ma swoją przyszłość. Każdy z nich odegrał i do dziś odgrywa rolę w życiu człowieka i społeczeństwa – każdy z nich kształtuje życie (Chałupniak, 2012, s. 170).

ARGUMENTACJA PRAWNA

Kolejnym typem argumentacji odnoszącym się do legitymizacji nauki religii w szkole publicznej jest argumentacja prawna. Szkolne nauczanie religii, będące wynikiem wzajemnych relacji państwa i Kościoła jako ich tzw. sprawa wspólna (*res mixta*), regulowane jest zarówno państwowymi, kościelnymi, jak i państwowo-kościelnymi przepisami prawnymi. Obecność tego nauczania w szkołach publicznych stanowi urzeczywistnienie fundamentalnych i demokratycznych praw oraz wolności, które przysługują każdemu człowiekowi – w tym przypadku zwłaszcza

rodzicom i ich dzieciom (Chałupniak, 2005, s. 83; 2012, s. 170). Zapisane są one w licznych dokumentach krajowych i międzynarodowych. Wśród nich wskazać należy przede wszystkim Konstytucję RP, Konkordat ze Stolicą Apostolską, liczne ustawy oraz rozporządzenia, a także traktaty europejskie i deklaracje powszechne. Dotyczą one przede wszystkim ochrony praw i wolności człowieka, w tym wolności religijnej, z której wynika prawo do religijnego nauczania i wychowania dzieci, zgodnie z przekonaniami ich rodziców (Krukowski, 2014, s. 30–31; Warchałowski, 1998, s. 13). Wskazane tu trzy podstawowe prawa każdego człowieka, tj. prawo do wolności religijnej, prawo do nauczania i wychowania oraz prawo rodziców do nauczania i wychowania dzieci zgodnie z ich własnymi przekonaniami religijnymi, składają się na pozytywny aspekt wolności religijnej. Związany jest on z tym, że poza możliwością manifestowania swoich przekonań religijnych w życiu społecznym ludzie mają prawo do nauki tej religii (Chałupniak, 2012, s. 171; Dłuska, 2017, s. 339; Grzeškowiak, 1991, s. 43; Krukowski, 1991, s. 10).

W odniesieniu do wymienionych tu praw człowieka oraz uregulowań prawnych gwarantujących te prawa wszelkie argumenty głoszone przez przeciwników obecności nauki religii w szkole wydają się zupełnie nietrafione. Nauka religii ma swoje miejsce i – co najważniejsze – swe legislacyjne zabezpieczenie nie tylko w Polsce, ale również w wielu innych państwach. Obecność nauki religii w szkole jest właściwie czymś normalnym, a zatem czymś, czego nie powinno się w żaden sposób podważać (Krukowski, 2014, s. 40–41; Suchocka, 1991, s. 98). R. Chałupniak w swojej analizie dodaje, że nieobecność tych lekcji w szkole byłaby przejawem braku tolerancji ze strony podmiotów odpowiedzialnych za edukację w danym kraju. Zatem państwo, które nie zapewnia obecności szkolnych lekcji religii, nie tylko podważa fundamentalne prawa człowieka wynikające z jego godności, ale również przejawia brak tolerancji religijnej (Chałupniak, 2012, s. 171–172).

Będąc przy zagadnieniu tolerancji religijnej, trzeba podkreślić w tym miejscu fakt, że w państwach europejskich, w tym również w Polsce, obecne jest poszanowanie dla wielości kultur, religii i tradycji (Pisarek, 2013, s. 60–61). Przepisy, jak wskazano już wyżej, zapewniają równouprawnienie Kościołów i związków wyznaniowych o uregulowanej sytuacji prawnej z państwem polskim m.in. w zakresie możliwości nauczania religii w szkole. Oznacza to, że pojawiające się na przestrzeni lat zarzuty o braku możliwości nauki religii dla osób wyznań innych niż rzymskokatolickie są również zupełnie nietrafione („10 mitów”, 2016; Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, 1997, art. 25, ust. 1, 4–5). Obecność religii, a z nią również wychowania religijnego w życiu publicznym, co już było sygnalizowane, w żaden sposób nie narusza światopoglądowej neutralności państwa ani rozdziału państwa od Kościoła. Neutralność światopoglądowa nie oznacza neutralności od wartości, od religii. Z kolei

rozdział państwa od Kościoła, oparty w Polsce na modelu skoordynowanej separacji, mimo zakładanego rozdziału przewiduje współpracę tych podmiotów na niektórych płaszczyznach. Jedną z nich jest edukacja. Państwo nie jest w stanie samo z siebie zapewnić realizacji prawa do wychowania religijnego, dlatego niezbędna jest tutaj współpraca w tym zakresie z właściwymi kościołami i związkami wyznaniowymi – aby edukacja religijna mogła być prowadzona zgodnie z ich zasadami (Chałupniak, 2012, s. 173; Juros, 1997, s. 257–264; Milerski, 2009, s. 334–335, 339).

ARGUMENTACJA PEDAGOGICZNO-DYDAKTYCZNA

Edukację definiuje się najczęściej jako nauczanie i wychowanie. Jak wskazuje *Encyklopedia PWN*, nauczanie dotyczy przekazu wiedzy, zaś wychowanie – przekaz zachowań i umiejętności wykorzystania wiedzy w praktyce. Kwestie te związane są z argumentacją pedagogiczno-dydaktyczną. Nawiązując do myśli Wincentego Okonia (2007, s. 467), polskiego pedagoga i specjalisty w zakresie dydaktyki, „do podstawowych składników wychowania tradycyjnie zalicza się: wychowanie umysłowe, wychowanie moralne, wychowanie religijne, wychowanie obywatelskie (społeczne), wychowanie estetyczne i wychowanie fizyczne”. R. Chałupniak (2012, s. 173), odwołując się do analiz W. Okonia (2007, s. 266–267), w przedmiotowej definicji podkreśla szczególnie wychowanie religijne. Wskazuje także, że podobne części składowe towarzyszą nauczaniu. Konieczne jest, by kwestie związane z nauczaniem oraz wychowaniem wzajemnie się uzupełniały. Tylko wtedy można mówić o właściwym i pełnym procesie edukacji. Skupiając się na wychowaniu religijnym, należy wskazać, czym właściwie ono jest w odniesieniu do ogólnego procesu edukacji. Cytując przywołanego tu już W. Okonia (2007, s. 470), przez wychowanie religijne rozumie się „system wychowania oparty na podporządkowaniu działalności edukacyjnej założeniom jakiegoś wyznania”. Uczony wskazuje, że w III RP takie wyznanie stanowi przede wszystkim religia rzymskokatolicka, która uznana jest za wiodącą religię państwa polskiego i z którą utożsamia się większość społeczeństwa. Oczywiście raz jeszcze należy podkreślić, że z uwagi na wolność religijną inne wyznania (o uregulowanym stosunku z państwem) obecne w Polsce mają zapewnione takie same prawa jak Kościół rzymskokatolicki. Należy również podkreślić, że po przywróceniu religii do szkół w 1990 roku nastąpiło odejście od tzw. dwuwymiarowości edukacji religijnej, tj. szkolnej i katechetycznej. Stąd też obowiązujący od 1990 roku do czasów współczesnych model tej edukacji realizowany jest m.in. przez naukę religii jako szkolnego przedmiotu nauczania, przez udział uczniów w różnych uroczystościach religijnych oraz przez obecność idei religijnych w treściach nauczania i wychowania (Okoń, 2007, s. 470–471). Dzięki

takim składnikom nauki religii realizowany jest jej wymiar zarówno szkolny, jak i katechetyczny.

Takie połączenie wymiarów uznawane jest przez przeciwników obecności lekcji religii w szkole za niedopuszczalne i w ich opinii naruszające m.in. świeckość państwa. Nawiązując do przedstawionych już wyżej argumentów – nic bardziej mylnego. Świeckość państwa, której elementami są neutralność światopoglądowa państwa oraz rozdział państwa od Kościoła, nie oznacza neutralności od wartości religijnych, od religii. Zatem nie ma tutaj konieczności rozdzielania owych wymiarów nauki religii na wymiar szkolny w szkole, a katechetyczny w kościele. Uniemożliwienie nauki religii w pełnym jej wymiarze, będącym dopełnieniem edukacji, jest naruszeniem praw przysługujących człowiekowi, praw, na straży których stoi zarówno państwo, jak i Kościół, jako podmioty odpowiedzialne m.in. za kompletną edukację każdego człowieka. Omawiana tutaj argumentacja pedagogiczno-dydaktyczna opiera się na założeniu, że nauczanie i wychowanie religijne stanowią integralną część całego procesu edukacji. Nauczanie i wychowanie religijne nie powinno być czymś dodatkowym, powinno obejmować zawsze całego człowieka, wszystkie jego wymiary: ciało i ducha, myślenie, emocje, sposób postępowania i wartościowania – wszystko to, zarówno w odniesieniu do samego siebie, innych osób, jak i otaczającego świata, ale również w relacji do religii, do Boga („10 mitów”, 2016; Chałupniak, 2012, s. 174; *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, pkt 82–83; Głuszek-Szafranec, 2017, s. 269–271, 273–274; Kim, 2018; Mąkosa, 2014, s. 360; Osiał, 2012, s. 275). Jak zauważa Zbigniew Marek, wychowanie religijne, dzięki możliwościom ukazywania najgłębszego i ostatecznego (religijnego) sensu oraz znaczenia poznawanej przez ucznia rzeczywistości, posiada szerszy zakres oraz bogatsze możliwości motywacyjne niż wychowanie w ogólnym wymiarze. Jednak podstawowy cel wychowania religijnego i wychowania w ogóle jest taki sam: inspiracja i wspomaganie osoby w pełniejszym stawianiu się człowiekiem (Marek, 1991, s. 83, 86–87). Oznacza to, że nauczanie i wychowanie religijne jest przede wszystkim pomocą w stawianiu się dojrzałym, a zatem i świadomym człowiekiem. Pominiecie aspektu religijnego w ogólnym procesie edukacji doprowadziłoby do tego, że proces ów nie byłby kompletny. Dojrzałość religijna pobudza ogólny rozwój człowieka i przyczynia się do osiągnięcia przez niego dojrzałości na pozostałych płaszczyznach. Dojrzałość ta sprzyja także „dobremu wychowaniu”, przez które rozumie się etyczne postępowanie i działanie zgodnie z wartościami (Chałupniak, 2012, s. 175; Warchałowski, 1998, s. 21, 26). Nauka religii pod względem pedagogiczno-dydaktycznym jest takim samym przedmiotem szkolnym jak każdy inny. Zawiera ona określony zbiór wiedzy, ma system oceniania, hospitacji itp. Mając to na uwadze, a także fakt, że o całościowej edukacji nie można mówić bez edukacji

religijnej (jeśli pozostaje ona w zgodzie z wolą rodziców bądź samych uczniów), wszelkie argumenty przeciwników obecności nauki religii w szkole, związane m.in. z tym, że katechetyczny wymiar tych lekcji nie powinien mieć miejsca w szkole, również można uznać za chybione. Warto jednak dodać, że istnieje pewien brak konsekwencji w przepisach rozporządzeń wydawanych przez ministra odpowiedzialnego za sprawy edukacji, jak i w pozostałych przepisach dotyczących funkcjonowania nauki religii w szkole. Wspomniane rozbieżności budzą wątpliwości odnośnie do konsekwencji traktowania nauki religii jako równoprawnego przedmiotu względem pozostałych. Różnice te dotyczą m.in. odmienności w ramach opracowywania i dopuszczania do użytku szkolnego programów oraz podręczników, odrębnych zasad oceniania, a także zakresu nadzoru nad nauczaniem religii i podmiotów prowadzących ów nadzór (Chałupniak, 2012, s. 174–175; Kostecka, 2020; Mezglewski, 2009, s. 230; Pisarek, 2013, s. 137)⁴. Wart podkreślenia w tym miejscu jest fakt, że różnice te mogą wynikać z tego, iż za naukę religii w szkole – jej kształt i funkcjonowanie – odpowiada nie tylko państwo, ale również i Kościół.

ARGUMENTACJA TEOLOGICZNO-PASTORALNA

Ostatnim typem argumentacji, na który wskazuje R. Chałupniak, jest argumentacja teologiczno-pastoralna. Odwołuje się ona do zadań, które nauka religii pełni w wymiarze ewangelizacyjnym, tj. odwołuje się m.in. do Bożego objawienia, do Biblii (Ewangelii) oraz jej interpretacji. Należy zaznaczyć, że ten typ argumentacji najczęściej poddawany jest krytyce przez przeciwników szkolnych lekcji religii – nie znajduje on życzliwości w świecie współczesnym – zwłaszcza w obliczu postępującej laicyzacji. Argumentacja teologiczno-pastoralna jest logiczna i podstawowa dla osób wierzących, jednak nie jest ona obecnie wystarczająca do uzasadnienia obecności edukacji religijnej w szkole wśród osób, które deklarują się jako niewierzące bądź obojętne religijnie. Stąd też nie można tej argumentacji wskazywać jako zasadniczego uzasadnienia dla nauki religii w szkole – jest ona pewnego rodzaju uzupełnieniem dla pozostałych typów argumentacji. Nie odnosi się ona również do całości społeczeństwa, a jedynie do osób wierzących, które – zgodnie z przysługującymi im wolnościami – posiadają prawo do edukacji religijnej zgodnej ze swoimi przekonaniem i wierzeniami (Chałupniak, 2012, s. 177). Istotnym uzasadnieniem

4 Szerzej na temat katechetycznego wymiaru nauki religii jako „pewnego” deficytu równouprawnienia w szkołach publicznych w Polsce: J. Balsamska, S. Beżnic, *Szkoła to (nie) miejsce kultu. Deficyty równouprawnienia w zakresie wolności sumienia i wyznania w szkołach publicznych w Polsce*, Wyd. Fundacja na Rzecz Różnorodności Polistrefa, Kraków 2017, <http://rownoscwyznania.org/strona-glowna.html?file=files/> (dostęp: 01.01.2023 r.).

religijnego nauczania i wychowania, w odniesieniu do przedstawianej tu argumentacji teologiczno-pastoralnej, są słowa Chrystusa przedstawione w Ewangelii wg św. Mateusza: „Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc na cały świat i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przekazałem. A oto ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 18–20). Argumentacja dotycząca edukacji religijnej łączy się z celami oraz zadaniami, które Bóg i Kościół wskazują wobec owej edukacji, tj. świadomym i dojrzałym udziałem w zbawieniu, które przychodzi w osobie Jezusa Chrystusa. Edukacja religijna zmierza więc do trwałego spotkania ucznia z Bogiem, do emocjonalnego przeżywania owej relacji i dawania o niej świadectwa (Kotowska-Rasiak, 2020, s. 32–33; Wrońska, 2010, s. 55–56). Cel ten wydaje się jednak odległy od argumentów wskazywanych wyżej, niemniej jednak on również jest istotny, zwłaszcza z perspektywy osób wierzących. W tym miejscu należy jednak wskazać założenia bliższe pozostałym, wyżej scharakteryzowanym argumentacjom. Zatem celem nauki religii w szkole, wynikającym z argumentacji teologiczno-pastoralnej, jest dojrzałe odniesienie się do wiary osób uczęszczających na lekcje religii, a także każdego człowieka. Owa dojrzałość powinna być rozpatrywana w aspekcie związanym z nauczaniem i wychowaniem, tj. m.in. z rozwojem intelektualności, emocjonalności oraz postępowania człowieka (Rembierz, 2018, s. 66). Osiągnięcie w ten sposób rozumianej dojrzałości możliwe jest dzięki poznaniu wszystkich aspektów edukacji religijnej, w tym również kwestii związanych z płaszczyzną ewangelizacyjną – tak, aby po osiągnięciu owej dojrzałości móc w świadomy sposób odnieść się do tych kwestii.

Obecność religii w szkole należy do zagadnień, które na przestrzeni lat były i nadal są szeroko dyskutowane. W dyskusjach tych często dochodziło również do sporów między zwolennikami oraz przeciwnikami tej kwestii, zwłaszcza w okresach przedwyborczych, kiedy temat nauki religii w szkole stawał się jednym z tematów wyborczych. Przykładem może być chociażby szeroka dyskusja wokół finansowania nauki religii w szkołach, która rozgorzała w czasie kampanii wyborczej w 2011 roku oraz bezpośrednio po niej czy też w 2019 roku oraz 2023 roku („Finansowanie lekcji religii”, 2003; Głuszek-Szafraniec, 2017, s. 270–271; „Palikot: Chcemy wycofać”, 2011; Puculek, 2023; „Spór o finansowanie lekcji religii”, 2023; Trochimiuk, 2012; Tustanowska, 2019). W dyskusjach tych zabierały głos różne grupy społeczne. Wśród nich można wymienić m.in. polityków, pedagogów i teologów, socjologów, psychologów, dydaktyków, rodziców, nauczycieli i katechetów, a także

samych uczniów (Basiura; Chałupniak, 2012, s. 177–178; Głuszek-Szafraniec, 2017, s. 265–282). W tym miejscu można dostrzec – na co wskazuje R. Chałupniak – że zagadnienie nauki religii w szkole stanowi „problem” nie tylko religijny, ale również społeczny, a nawet polityczny. Nie sposób przywołać tu wszystkich argumentów wskazywanych we wspomnianych dyskusjach, nie jest to zresztą celem tego artykułu. Wystarczy wskazanie argumentów mających charakter obiektywny, a nie populistyczny. Takimi argumentami są scharakteryzowane wyżej, w odwołaniu do analizy R. Chałupniaka, argumenty filozoficzno-antropologiczne, społeczno-polityczne, kulturowo-historyczne, prawne, pedagogiczno-dydaktyczne oraz teologiczno-pastoralne. Niewątpliwie można uznać je za potwierdzenie legitymizacji obecności nauki religii w szkole w jej społecznym wymiarze. Z uwagi na fakt, że argumenty te były prezentowane na przestrzeni lat i są wciąż aktualne, wskazują one jednocześnie na to, że to właśnie społeczeństwo jest jednym z podmiotów legitymizujących obecność nauki religii w szkole. Wśród nich wymienia się również podmioty bezpośrednio odpowiedzialne za organizację i funkcjonowanie tych zajęć, tj. państwo, Kościół, szkołę, ale także rodziców. Społeczeństwo uznawane jest za podmiot, który nie tyle odpowiada za organizację i funkcjonowanie tych zajęć, lecz za podmiot, który potwierdza słuszność obecności nauki religii. Odpowiadając na zadane na początku tego artykułu pytania, należy wskazać, że argumenty, o których była tu mowa, można podzielić na akceptujące i przeciwne jej obecności. Można je odnieść analogicznie do zalet oraz wad obecności nauki religii w szkole. Mimo że omówione zostały jedynie te wskazujące na legitymizację nauki religii w szkole, a więc i jej zalety, przy każdym z argumentów odniesiono się do głosu przeciwników wskazujących na pewne wady (argumenty delegitymizujące) owej nauki. Argumentów delegitymizujących, które w pewnym sensie osłabiają pozycję nauki religii w szkole, nie można jednak uznać za podstawę podważenia obowiązującego uzasadnienia obecności tych lekcji w szkole. Mając na uwadze przedstawioną argumentację, która łączy się z uzasadnieniem ideowym, historycznym, kulturowym oraz prawnym, legitymizacja nauki religii w szkole jest silna, a wszelkie próby jej podważenia wydają się chybione. Niemniej jednak z uwagi na fakt ustawiczności procesu legitymizacyjnego, zwłaszcza w wymiarze społecznym, nie można owych prób lekceważyć.

Przywołane za R. Chałupniakiem argumenty są wynikiem społecznych działań w wymiarze idei, historii, kultury, prawa i w samym wymiarze społecznym. To ludzie tworzą i interpretują te wymiary. W obliczu zmian sytuacji społeczno-politycznej przyjęte wzory zachowań i unormowania mogą ulec przekształceniu. Stąd też istotne jest ponowne podkreślenie, że mimo wskazanych tu utartych argumentów nie jest możliwe zamknięcie ich w jakiś nienaruszalny kanon. Należy pamiętać o zmienności owych wymiarów, która towarzyszy rozwojowi społeczeń-

stwa, państwa i Kościoła (Chałupniak, 2012, s. 173). Nigdy jednak, jak podkreśla duchowny, szkoła nie powinna być „świecka”. Przeciwnicy obecności religii w szkole mogą w tym miejscu wymienić szereg argumentów przemawiających za świeckością szkoły. Odpowiadając na nie: zarówno państwo, jak i szkoła powinny być świeckie, jednak owa świeckość musi być tutaj właściwie rozumiana. Nie może ona oznaczać wyparcia wartości i odniesień otaczającej rzeczywistości do religii. Szkoła jest publiczna, zatem ma służyć zarówno uczniom i rodzicom – wierzącym, jak i niewierzącym. Powinna dobrze edukować niezależnie od przekonań religijnych czy też światopoglądowych. Należy podkreślić, że szkoła związana jest także z funkcją relacji, którą ma i buduje – zarówno z uczniami, jak i z ich rodzicami. Istotne jest przy tym, jak lekcje religii są organizowane w szkole, jak są prowadzone, jaką relację z uczniami i ich rodzicami stworzą nauczyciele religii. Wszystkie te aspekty mają niewątpliwie odniesienie do tego, jak lekcje religii są postrzegane, a w konsekwencji legitymizowane przez społeczeństwo (Chałupniak, 2012, s. 178; Jakubiak, 1996, s. 24). W tym miejscu należałoby się zastanowić również nad tym, czy sama szkoła (jako instytucja) próbuje brać udział w dyskusjach o legitymizacji nauki religii w szkole. Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta, gdyż szkoła jest w pewnym sensie instytucją „wykonawczą” państwa (i Kościoła) w odniesieniu do nauki religii. Niemniej jednak, mając na uwadze fakt zabierania głosu w debatach na temat obecności nauki religii w szkole zarówno przez przedstawicieli państwa, Kościoła, jak i nauczycieli oraz pedagogów, można stwierdzić udział szkoły w tych dyskusjach (Basiura; Chałupniak, 2012, s. 163–178; Głuszek-Szafraniec, 2017, s. 265–282). Obecność szkolnych lekcji religii, jak już zostało tu powiedziane, stanowi przejaw pozytywnie rozumianej wolności religijnej, tolerancji oraz otwartości na różne kultury, historie, ale także religie i światopoglądy. Przy tym wszystkim należy pamiętać, że szkoła sama w sobie nie jest wystarczająca do przeprowadzenia pełnego procesu edukacji, zwłaszcza w jej wymiarze religijnym. Istotne jest tutaj działanie różnych podmiotów i środowisk, w tym m.in. rodziców, ale również Kościoła. R. Chałupniak trafnie zauważa, że żaden z przytoczonych przez niego argumentów, które przywołane zostały w niniejszym artykule, nawet jeśli byłby najbardziej praktyczny, nie jest w stanie dowieść tego, że szkoła jest dobrym środowiskiem dla edukacji religijnej. Owszem, jest środowiskiem potrzebnym, a nawet niezbędnym, ale bez odniesienia i pogłębienia zdobytej w szkole wiedzy i wychowania w innych środowiskach – np. w Kościele, we wspólnotach religijnych czy też w domu – edukacja religijna będzie niepełna (Chałupniak, 2012, s. 178). Należałoby zastanowić się, czy owa niepełność edukacji religijnej może oznaczać niepełność edukacji w jej ogólnym wymiarze. Udzielenie odpowiedzi na to pytanie nie odnosi się bezpośrednio do tematu artykułu, dlatego pozostanie ono do rozważenia przez czytelnika.

Bibliografia:

- 10 mitów o religii w szkole. (2016). *Deon.pl*. Pobrano z: <https://deon.pl/wiara/wiara-i-spoleczenstwo/10-mitow-o-religii-w-szkole,330834> (1.01.2023)
- Balsamska, J., Beźnic, S. (2017). Szkoła to (nie) miejsce kultu. Deficyty równouprawienia w zakresie wolności sumienia i wyznania w szkołach publicznych w Polsce. *Równoscwyznania.org*. Pobrano z: <http://rownoscwyznania.org/strona-glowna.html?file=files/> (1.01.2023).
- Basiura, T. Spór o naukę religii w szkołach. *Katolik.pl*. Pobrano z: <https://www.katolik.pl/spor-o-nauke-religii-w-szkolach,2160,416,cz.html> (1.01.2023).
- Chałupniak, R. (2005). *Między katechezą a religioznawstwem. Nauczanie religii katolickiej w szkole publicznej w Niemczech w latach 1945–2000*. Opole: Wyd. Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Chałupniak, R. (2012). Katecheza w szkole czy poza szkołą. *Paedagogia Christiana* 1(29), 163–178.
- Chołodowski, M. (2022). Likwidacja finansowania religii w szkołach z budżetu miasta? W niektórych miastach to nie do pomyslenia. *Białystok.Wyborcza.pl*. Pobrano z: <https://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/7,35241,29282637,likwidacja-finansowania-religii-z-budzetu-miasta-w-bialymstoku.html> (1.01.2023).
- Dłuska, K. (2017). Nauka religii w szkole publicznej – kościelny przywilej czy służba demokracji? *Nurt SVD* 2(142), 336–353.
- Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*. (2001). Kraków: Wyd. WAM – Księża Jezuici.
- Dyrektorium ogólne o katechizacji*. (1998). Poznań: Wyd. Pallottinum.
- Dziekoński, S. (2010). Wychowanie jako zadanie szkolnej lekcji religii katolickiej. *Studia Katechetyczne*, 7, 149–165.
- Edukacja. W: *Encyklopedia PWN*. Pobrano z: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/edukacja;3896542.html> (2.12.2018).
- Finansowanie lekcji religii wg Ruchu Palikota. (2003). *Deon.pl*. Pobrano z: <https://deon.pl/kosciol/finansowanie-lekcji-religii-wg-ruchu-palikota,196992> (1.01.2023).
- Fromm, E. (1966). *Szkice z psychologii religii*. Warszawa: Wyd. Książka i Wiedza.
- Gaudium et spes – Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*. (1965). Pobrano z: <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/141-konstytucja-duszpasterska-o-kosciele-w-swiecie-wspolczesnym-gaudium-et-spes.html> (5.01.2019).
- Głuszek-Szafraniec, D. (2017). Nauczanie religii w szkole w Polsce – analiza wybranych debat medialnych. *Politeja*, 46, 265–282.
- Grześkowiak, A. (1991). Religia w szkole a prawa człowieka. W: J. Krukowski (red.), *Nauczanie religii w szkole w państwie demokratycznym* (41–51). Lublin: Wyd.

- Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Jaki jest sens życia? Z najnowszych badań wynika, że odpowiedzi należy szukać w genach. (2018). *Cordis – wyniki badań wspieranych przez Unię*. Pobrano z: <https://cordis.europa.eu/article/id/124364-whats-the-purpose-of-life-genes-could-provide-some-answers-according-to-new-study/pl> (1.01.2023).
- Jakubiak, K. (1996). Idea współdziałania wychowawczego rodziny i szkoły w Europie Zachodniej oraz na ziemiach polskich w drugiej połowie XIX i początkach XX wieku. *Biuletyn Historii Wychowania*, 3(4), 24–31.
- Jan Paweł II. (1991). Homilia w czasie mszy św. Lubaczów. W: J. Poniewierski (red.), *Jan Paweł II. Pielgrzymki do Ojczyzny – 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia, homilie* (595–603). Kraków: Wyd. Znak.
- Jasnorzewski, J. (2016). Zniesienie finansowania religii z budżetu. Czy możliwy jest kompromis? *Onet.pl*. Pobrano z: <https://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/zniesienie-finansowania-religii-z-budzetu-czy-mozliwy-jest-kompromis/f1nppn> (1.01.2023).
- Jaszcz, A. (2015). Ks. prof. Heller: bez religii trudno pytać o sens życia [wywiad]. *Deon.pl*. Pobrano z: <https://deon.pl/wiara/wiara-i-spolesczenstwo/ks-prof-heller-bez-religii-trudno-pytac-o-sens-zycia-wywiad,365458> (1.01.2023).
- Jezewski, M. (2015). Korelacja między kulturą a religią. *Fides et Ratio*, 4(24), 57–63. Pobrano z: <https://www.stowarzyszeniefidesetratio.pl/Presentations0/Fides2015-4.pdf> (3.08.2019).
- Juros, H. (1997). Polski katolicyzm polityczny. W: H. Juros, *Kościół – Kultura – Europa. Katolicka nauka społeczna wobec współczesności* (s. 249–264). Lublin–Warszawa: Wyd. Akademii Teologii Katolickiej.
- Kasper, Ł. (2022). Finansowanie religii w szkole – dotacja na rzecz Kościoła? *Ekai.pl*. Pobrano z: <https://www.ekai.pl/polska-oswiata-a-finansowanie-lekcji-religii-w-szkole/> (1.01.2023).
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 roku, Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, Dz. U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483.
- Kostecka, I. (2020). Lekcje religii w szkole? To nie miejsce dla nich! *Mumandthecity.pl*. Pobrano z: <https://mumandthecity.pl/lekcje-religii-w-szkole/> (1.01.2023).
- Kotarbiński, T. (1970). Perspektywy myśli pedagogicznej. *Studia Filozoficzne* 1(62), 3–10.
- Kotowska-Rasiak, E. (2020). Katecheza w służbie ewangelizacji [wywiad z J. Powązką]. *Opiekun*, 17(582), 32–33.
- Krukowski, J. (2020). *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*. Lublin: Wyd. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

- Krukowski, J. (2014). Religia w edukacji publicznej w państwach Unii Europejskiej. Panorama systemów. W: J. Krukowski, P. Sobczyk, M. Poniatowski (red.), *Religia i etyka w edukacji publicznej* (s. 27–54). Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Krukowski, J. (1991). Stanowisko Kościoła katolickiego w relacji do państwa w sprawie nauczania religii w szkołach, W: J. Krukowski (red.), *Nauczanie religii w szkole w państwie demokratycznym* (s. 7–24). Lublin: Wyd. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Legitymacja. W: *Słownik języka polskiego PWN*. Pobrano z: <https://sjp.pwn.pl/slowniki/legitymacja.html> (23.12.2018).
- Legitymizacja. W: *Słownik języka polskiego PWN*. Pobrano z: <https://sjp.pl/legitymizacja> (23.12.2018).
- Marek, Z. (1991). Wychowanie religijne i rozwój człowieczeństwa, W: Z. Marek (red.), *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne* (s. 79–88). Kraków: Wyd. Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Instytut Kultury Religijnej.
- Mąkosa, P. (2005). Nauczanie religii w szkole publicznej w świetle prawa międzynarodowego i polskiego. W: Rada Naukowa Konferencji Episkopatu Polski, *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 3 (s. 451–467). Lublin: Wyd. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Mąkosa, P. (2010). Podstawowe funkcje podręcznika do nauczania religii. W: M. Zajac (red.), *Katecheza w szkole współczesnej* (s. 167–181). Lublin: Wyd. Polihymnia.
- Mąkosa, P. (2014). Szkolna lekcja religii istotnym elementem wychowania w szkole. W: R. Chałupniak, T. Michalewski, E. Smak (red.), *Wychowanie w szkole: od bezradności ku możliwościom* (s. 351–361). Opole: Wyd. Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Mezglewski, A. (2009). *Polski model edukacji religijnej w szkołach publicznych. Aspekty prawne*. Lublin: Wyd. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Milerski, B. (2009). Edukacja religijna w szkole neutralnej światopoglądowo. W: P. Borecki, A. Czohara, T. J. Zieliński (red.), *Pro bono Reipublicae. Księga jubileuszowa Profesora Michała Pietrzaka* (s. 333–341). Warszawa: Wyd. LexisNexis.
- Misiaszek, K. (2010). *Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole polskiej. Próba oceny*. Warszawa: Wyd. Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego.
- Okoń, W. (2007). Nauczanie. W: *Nowy słownik pedagogiczny* (266–267). Warszawa: Wyd. Akademickie „Żak”.
- Osiał, W. (2012). Misja wychowawcza lekcji religii w szkole. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 25(2), 269–280.

- Palikot: chcemy wycofać religię ze szkół. (2011). *Prawo.pl*. Pobrano z: <https://www.prawo.pl/oswiata/palikot-chcemy-wycofac-religie-ze-szkol,116176.html> (1.01.2023).
- Pawlik, W. (1995). Nauka religii w szkole jako problem polityczny. W: K. Kiciński, K. Koseła, W. Pawlik (red.), *Szkoła czy parafia? Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych* (s. 25–54). Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
- Piontkowski, D., Bil-Jaruzelski, K. (2016). Czy lekcje religii powinny być finansowane z budżetu państwa? *Poranny.pl*. Pobrano z: <https://poranny.pl/czy-lekcje-religii-powinny-byc-finansowane-z-budzetu-panstwa/ar/9349080> (1.01.2023).
- Pisarek, M. (2013). *Obecność nauczania religii w publicznym systemie oświaty w świetle obowiązującego prawa*. Rzeszów: Wyd. Diecezji Rzeszowskiej. Pobrano z: <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/3351/Ksi%C4%85%C5%BC-ka%20Obecno%C5%9B%C4%87%20nauczania%20religii....pdf?sequence=1> (30.12.2018).
- Poparcie. W: *Słownik języka polskiego PWN*. Pobrano z: <https://sjp.pwn.pl/slowniki/popiera%C4%87.html> (23.12.2018).
- Puculek, A. (2023). Zamiast religii angielski, kuratoria oświaty do likwidacji. Co zmieni się w edukacji po wyborach? *Radiozet.pl*. Pobrano z: <https://wiadomosci.radiozet.pl/polska/wybory-2023-zamiast-religii-angielski-kuratoria-oswiaty-zlikwidowane-co-zmieni-sie-w-edukacji> (30.11.2023).
- Ratzinger, J. (Papież Benedykt XVI). (2005). *Wiara. Prawda. Tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*. Kielce: Wyd. Jedność-Herder.
- Rembierz, M. (2018). Spór o koncepcję społeczeństwa i wartość jednostki jako kontekst i wyzwanie dla polskiej myśli pedagogicznej. *Polska Myśl Pedagogiczna*, 4, 59–90.
- Rozmowa z H. Jurosem z dnia 4.03.2016 r., archiwum prywatne – maszynopis.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych, Dz. U. z 1992 r. Nr 36, poz. 155.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 7 czerwca 2017 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz. U. z 2017 r. poz. 1147.
- Skreczko, A. (2011). *Rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu kultury pedagogicznej rodziców w Polsce*. Białystok: Wyd. Trans Humana.
- Spór o finansowanie lekcji religii w szkołach. Trzeba zreformować wiele rzeczy. (2023). *Onet.pl*. Pobrano z: <https://www.onet.pl/styl-zycia/onetkobieta/finansowanie-lekcji-religii-kto-powonien-placic-za-katecheze-w-szkole/0xkrdxt,2b83378a> (30.11.2023).

- Suchocka, H. (1991). Nauczanie religii w szkole w świetle konstytucji i ustawodawstwa wybranych państw europejskich. W: J. Krukowski (red.), *Nauczanie religii w szkole w państwie demokratycznym* (85–99). Lublin: Wyd. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Trochimiuk, A. (2012). Religia finansowana przez rodziców lub kościół? *Porta-loswiatowy.pl*. Pobrano z: <https://www.portaloswiatowy.pl/projekty-aktow-prawnych-dla-oswiaty/religia-finansowana-przez-rodzicow-lub-kosciol-6105.html> (1.01.2023).
- Tustanowska, A. (2019). Inicjatywa Polska przygotowała projekt ustawy znoszący m.in. finansowanie religii z budżetu państwa. *Pap.pl* Pobrano z: <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C383564%2Cinicjatywa-polska-przygotowala-projekt-ustawy-znoszacy-min-finansowanie> (1.01.2023).
- Uzasadnienie. W: *Słownik języka polskiego PWN*. Pobrano z: <https://sjp.pwn.pl/sjp/uzasadnienie;2534071.html> (23.12.2018).
- Warchałowski, K. (1998). *Nauczanie religii i szkolnictwo katolickie w konkordatach współczesnych*. Lublin: Wyd. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Warchałowski, K. (2004). *Prawo do wolności myśli, sumienia i religii w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*. Lublin: Wyd. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Wrońska, H. (2010). Możliwości ewangelizacyjne w szkolnym nauczaniu religii. W: P. Mąkosa (red.), *Katecheza ewangelizacyjna. Poszukiwania koncepcji* (55–65). Lublin: Wyd. Polihymnia.
- Okoń W. (2007). Wychowanie. W: *Nowy słownik pedagogiczny* (466–467). Warszawa: Wyd. Akademickie „Żak”.
- Okoń W. (2007). Wychowanie religijne. W: *Nowy słownik pedagogiczny* (470–471). Warszawa: Wyd. Akademickie „Żak”.
- Zdybicka, Z. J. (1989). Rola religii w kulturze. W: Z. J. Zdybicka (red.), *Nauka – światopogląd – religia* (95–109). Warszawa: Wyd. Verbinum.

SOCIETY AS AN ENTITY LEGITIMIZING RELIGIOUS EDUCATION IN PUBLIC SCHOOLS

SUMMARY

The considerations presented in this article focus on the arguments and views of Radosław Chałupniak, which support the presence of religious education in public schools. The author of the article relates the philosophical-anthropological, socio-political, cultural-historical, legal, pedagogical-didactic and theological-pastoral arguments indicated by the priest to the opponents' views of school religion classes appearing over the years. However, the aim of the article is not to discuss delegitimizing arguments, but to try to answer the question whether they are the basis to undermine the arguments justifying and at the same time legitimizing the presence of religious education in public schools in the Third Republic of Poland. The author emphasizes the fact that when we talk about arguments justifying the presence of religious education at school, we do not consider arguments put forward by specific people, institutions or representatives of various communities, but arguments developed over the years, which today can be perceived as constantly accompanying the legitimization of religious education at school and the discussions about it not only in the social dimension, but also in relation to ideas, history, culture and law.

Słowa kluczowe: rodzina, prawo naturalne, dobro wspólne, prawa człowieka

Keywords: family, natural law, common good, human rights

*Carlos Alberto Gabriel Maino*¹

PONTIFICAL CATHOLIC UNIVERSITY OF ARGENTINA, BUENOS AIRES, ARGENTINA

ORCID: 0000-0003-0394-3058

JOHN PAUL II'S CHARTER OF THE RIGHTS OF THE FAMILY. THE SOCIAL DIMENSION OF HUMAN RIGHTS IN LIGHT OF NATURAL LAW

Families and homes go together. This makes us see how important it is to insist on the rights of the family and not only those of individuals. The family is a good which society cannot do without, and it ought to be protected.

His Holiness Francis, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*, No. 44.

INTRODUCTION

On October 23, 1978, when becoming the Bishop of Rome, Saint John Paul II addressed a letter to the Polish people. This letter is not a diplomatic letter; instead, it reveals the joy of a man touched by the mission awaiting him and by having to leave his homeland. In the letter he wrote: “*Love of our country unites us and must unite us above all divergences. . . . [It] springs from the law of the human heart. It is a measure of man’s nobility: a measure that has been put to the test*”

¹ Carlos Alberto Gabriel Maino is a Senior Professor of Legal Philosophy and Jurisprudence at Pontifical Catholic University of Argentina (Av. Alicia Moreau de Justo 1300, C1107AAZ, C.A.B.A., Buenos Aires). He holds a doctorate in Law from the University of Santiago de Compostela, Spain, and teaches graduate and doctorate courses. He has authored a book and more than 30 articles published in books and academic journals in different countries. His research focuses on natural law theory and education policies.

many times during our difficult history.” And he urged his fellow countrymen to “oppose everything that conflicts with human dignity and degrades the morals of a healthy society, that may sometimes threaten its very existence and the common good, that may diminish our contribution to the common heritage of humanity, of Christian nations, of the Church of Christ” (John Paul II, 1978).

I would like to focus on two issues resulting from this fragment. The first is that the love for the homeland results from the “law of the human heart,” which is another way of saying “natural law.” The second is that respect for the human person is aimed at the common good and the health of society.

The teachings of Saint John Paul II in connection with the family in general and the Charter of the Rights of the Family in particular focus on the social dimension of human rights in the hermeneutic key of natural law and the common good. The Charter starts with a preamble containing this assertion: “*The rights of the person, even though they are expressed as rights of the individual, have a fundamental social dimension which finds an innate and vital expression in the family*” (Pontifical Council for the Family, 1983).

I will now elaborate on why this approach is necessary and what its importance is for an appropriate philosophy of human rights.

HUMAN SOCIABILITY AND THE COMMON GOOD

The law is an accidental reality whose substance is the human person. The human person is a corporeal-spiritual being endowed with the superior powers of comprehending and choosing; as the Psalm goes, the human person is “a little lower than the angels” (Psalm 8, 5). The flourishing of these superior powers of the human being demands an adequate means: sociability or, in other words, solidary existence with the rest of human beings. Sociability and the political nature of the human being rest on this profound reality of his existence: The human being is a political animal (*zoon politikon*) because he is a rational animal (*zoon logotikon*), and the other way around (Herrera, 2013).

This is so much so that, strictly speaking, the “individual” existence of a human being is unconceivable. In fact, solitary or individual human life is impossible not only due to reasons that have to do with corporeal subsistence or procreation. Even if these challenges could be overcome somehow, the solitary existence of the human person, like that of a shipwreck survivor or other mammals living on their own, is not possible and there is no historical record that such an existence has ever occurred.

Shipwreck survivors go crazy and end up dying out of sadness or throw themselves into the sea out of despair. Other cases of isolation usually end up in

death.² The human being can only fully develop himself within his own social and political framework; that way, he can exercise his powers and reach a successful and happy life. In addition, an isolated being would lack the language necessary to develop his intellectual and volitional capacities and, therefore, would die without exercising his very human powers: he would not flourish.

The importance of language in the development of the person has already been noted by Aristotle (2013, I, 2) when he said that speech can express good and evil, just and unjust, and the association of living beings who have this sense makes a family and a state. This assertion by Aristotle is particularly relevant these days, when there is concern about the imposition and manipulation of language based on ideology, sometimes through laws and regulations, for example on gender issues, with the resulting violence entailed by that imposition.

The triple order of human inclinations condensed under the *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a2, covers not only the tendencies on which contemporary ius-naturalism bases usually recognized human rights such as life, property, family, freedom of worship, but also their sociability.

The social calling of man is expressed by means of multiple societies such as the nuclear society, i.e. the family, and the most perfect nuclear society: political society. The political society is necessary because it allows us to take part in the common good; without the political society, we cannot reach a full life.³ Throughout history, the political society has adopted multiple accidental forms: the Polis, the Empire, the Kingdom, and now the State (Montejano, 1981).

From the point of view of metaphysics, the State is an accidental entity, which belongs to the relationship accident. It is a reality made up by a set of relationships occurring in community human activity aimed at the common good. This is not a mere addition of individuals who wish to form the State, but they constitute a unity resulting from the natural interaction by individuals towards the common good (see Montejano, 1981, p. 31).

2 People react to isolation in different ways. It has been established that solitary confinement in prison may have serious psychological, psychiatric, and sometimes physiological effects, including insomnia, confusion, hallucination, psychosis, and worsening of existing health issues. Solitary confinement in prison is also related to a high number of suicides. People who are still developing face serious risks that isolation may cause irreparable physical and mental harm (see World Medical Association Statement, 2019).

3 Those who cannot exist without the other are necessarily united for procreation, such as man and woman. This community constituted naturally to satisfy daily needs gives rise to the home. The first community made up by several homes with a view to non-daily needs is the village. Last, the perfect community of several villages is the city, which, so to speak, is absolutely self-sufficient and which emerged due to the needs of life, but now exists to live well (see Aristotle, 2013, I, 2, 1252 b a 1353 a).

INTERMEDIATE SOCIETIES AND THE PRINCIPLE OF SUBSIDIARITY

Human sociability does not end with the State; instead, human sociability requires a plurality of societies. The social nature of man is expressed by means of multiple ways of infrapolitical social life, the first and most important of which is the family (Pontifical Council for the Family, 1983, Preamble, D), and then there is an array of supplementary associations, such as the municipality, the school, the university, the trade union, and NGOs with their varied purposes.

For the effective enjoyment of human rights, infrapolitical societies play a fundamental role, as they are more successful than the declarations with which individualism tried to replace them (see Montejano, 1981, p. 37). There is historical evidence that the best guarantee for the defense of human rights is not the existence of declarations and conventions, but a political system having respect for infrapolitical societies.

To attain that purpose and for those societies to succeed in their own activities, a legal and political regime is necessary which secures and harmonizes unity in diversity, and which balances the need for authority at different levels, recognizing and respecting the specific freedoms of persons, families, and intermediate social groups, both at the territory level and representing economic and social life (Garat, 2020).

The way of attaining such just regime is by means of the principle of subsidiarity. This entails, first, respecting the activities of individuals, families, and intermediate societies (whether educational, productive, or religious) with discretion and reservation in all the activity of higher bodies regarding those of a lower rank.⁴ Second, regarding its active aspect, assuming activities based on political common good reasons or supporting intermediate societies in their activities (Graneris, 1973).

Denying the principle of subsidiarity is denying human rights, the most basic freedoms and the natural sociability of man. This denial entails a dehumanization of existence in the anonymity of the mass controlled by the powerful by means of a bureaucratic State and the means of communication.

4 Saint Thomas Aquinas (2007) has said, "For a political community may be so united that it will cease to be one, or if it barely survives, it will be a worse one. This is as if one should equate harmony with one note, or rhythm with one beat." (p. 101).

One cannot ignore the Social Doctrine of the Church on this matter. The principle appears in several documents, such as the encyclical letters *Mater et Magistra*, *Rerum Novarum*, and *Centesimus Annus*. In *Mater et Magistra*, published more than one hundred years ago and citing *Quadragesimo anno*, the position of the Church was the following: "Just as it is wrong to withdraw from the individual and commit to a community what private enterprise and industry can accomplish, so too it is an injustice, a grave evil and a disturbance of right order, for a larger and higher association to arrogate to itself functions which can be performed efficiently by smaller and lower societies. Of its very nature the true aim of all social activity should be to help members of the social body, but never to destroy or absorb them." In the Anglo-American world, this principle is known as a Catholic principle, but this is not true of Europe. In Germany, the principle is considered a *überigens deutsch-rechtlichen Grundsatz* (highest German legal principle). In the European Union, this right has been formally included in the Maastricht Treaty and ratified and specified by the Lisbon Treaty.

MODERN INDIVIDUALISM AND THE MAGISTERIUM OF THE CHURCH

This is the reason why any anthropology denying the essential note of human sociability is conceptually mistaken and empirically counterfactual.

However, in our western culture the myth⁵ has spread of the lonely man in the forest, like Tarzan. This myth comes from Indo-European antiquity and is nothing but a fantasy. We are discussing something that can be “imagined,” but cannot be “thought of” in a realist manner.⁶

However, in modern thought, the idea has spread like a “virus,” i.e. something invisible and affecting an ordered structure, that the narrative is real, transforming our vision of the human person. In fact, it has been asserted that the social and political way of life is not “natural” or “essential” to the human being, but an artifice or convention.

Such is the degree of fantasy of this assertion that there are no major differences between a fantasy such as “The Jungle Book” by Rudyard Kipling⁷ and texts like “Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men” by Jean Jacques Rousseau⁸ or the “Leviathan” by Thomas Hobbes (1651). In Rousseau, man is a pacific animal; in Hobbes, a fierce animal, but never a social or political animal. This is even so in the “Second Treatise on Civil Government” by John Locke,⁹ which follows more closely the central western tradition due to the influence of Richard Hooker’s Thomistic thinking, in which the political society is not considered natural but artificial.

The origin of this error has to do with many causes. Such changes in the culture can never be explained based on a single fact or the ideas of a thinker, no matter how influential the thinker may be. Gnosticism, the guiding thread in our culture for ages, and the destructuring of thought by nominalism and the Protestant reform are important elements in this process (Gallego Pérez de Sevilla, 2019). Gnosticism in modernity is expressed by means of the denial of every natural order, mathematicism, and empirism, and ultimately by means of transhumanism (Lamas, 2020; Voegelin, 2014, p. 106–107).

But as the human person is “a little lower than the angels,” the power of his intelligence or will, even if mistaken or motivated by vices, is actually powerful; man

5 Here, the term “myth” is not used in the sense of a narrative explaining aspects of human life through symbols, but in the sense of a narrative assigning people or things qualities they do not have.

6 This should be understood in the sense of conceiving something based on the adequacy of our intelligence to reality.

7 The Jungle Book, published in 1894, is a collection of stories written by the Englishman born in India Rudyard Kipling (Mumbai, 1865-London, 1936).

8 Published in 1755.

9 Published in 1689.

has tried to turn into a reality that story sunk in the haze of the myth. In a way, it was an attempt to satisfy that desire to “be like God” (Genesis 3, 6)—an individual on his own, perfect and self-sufficient, capable of his own realization.

The consequences of the resulting individualism cannot even be listed exhaustively. These consequences are theological, philosophical, educational, and economic in nature. A large part of western legal and political theory, even in Catholic thinking, is imbued with this individualism. Individualism, I repeat, is usually invisible. It is so entrenched in our culture that we can even assert that all of us are, in one way or another, individualists. Along the same lines, we could say that no man before modernity could have fully been an individualist.

Those of us who come from the Americas, especially Latin America and the United States, were born into political life as independent nations with this modern individualism. Individualism is part of our family history; we must acknowledge and accept it, and overcome it if we want to. The same is true of the European continent where this myth grew and developed. If we want to recover the Christian roots of our civilization, as Saint John Paul II insisted, this is a very important step in the recovery (for example John Paul II, 1982, 2003).

But it should not be understood that when discussing individualism I am only considering “American legal conservatism,” “originalism of the natural rights of the American founding era,” “legal liberalism,” or “libertarianism.” “Living constitutionalism” from the left-liberal legal academy, and even Marxism and neo-Marxism, including gender perspectives, are also part of the same philosophical and theological individualist matrix.

This is the modern revolution whereby man is exalted over God. Individualism is actually a denial process: first of metaphysics (nominalism), then of the Church (Protestantism), then of Christ (rationalism), then of God (empirism, materialism), then of speculative Truth (idealism), then of moral Truth (relativism), then of Beauty (meaningless art), and then of man himself, turning man into an epiphenomenon of the economy, of the State, and ultimately of technology (Casaubón, 1966, p. 32–35).

I believe I am not mistaken in asserting that this explanation I just gave is a correct conceptual framework for the development of human rights as a western legal and political reality. Human rights would then be a gnostic concept, which denies the social and political dimension of the person, of any truth, and the person’s essential dependence of God.

But it is also true that the declarations of human rights in constitutions and international treaties which emerged in the political life of the West were also inspired by the knowledge of natural law as progressively recognized throughout the centuries, especially by the Aristotelian-Thomistic tradition. Many of the men who

have taken part in the political processes for the recognition of human rights both in Europe and the Americas, before and after the Second World War, as early as the end of the 18th century until the beginning of the 20th century, were part of this tradition. Therefore, there is a hermeneutics of continuity between the tradition of natural law and human rights, which may be identified as mixed, just like the wheat and the tares, with the gnostic and individualist tradition.

The Catholic Church has voiced its concern regarding these ideas from the outset, and also regarding the multiple schools of thought resulting from these ideas, including the declarations of rights and the concept of human rights. Then, in a hermeneutics of continuity, the Church recognized the importance of human rights in our social and political organization. We must approach the notion of human rights, human dignity, and, especially, Saint John Paul II's Charter of the Rights of the Family with these hermeneutics, caveats, and warnings.

In connection with this topic, the Church's Magisterium since Pope Leo XIII has maintained a consistent position throughout all pontificates to this day, as follows: (1) highlighting the concern for individualism and the need for a social and political organization aimed at the common good, (2) rescuing the respect due to the human person given his privileged stead in the creation and in the history of salvation expressed in human rights, and (3) the defense of family as a natural consequence of this dynamic.¹⁰

10 This is the logic to be used when reading the Church's magisterium which started with Pope Leo XIII in connection with human rights and the social question with encyclicals *Libertas Praestantissimum* (1888) and *Rerum Novarum* (1891), which form a unity among themselves (this pope has also authored the encyclicals *Diuturnum Illud* of June 29, 1881 and *Immortale Dei* of November 1, 1885, which are relevant for the subject matter of this study; his successor Pius X, along the same lines, has authored the encyclical *Pascendi* of September 8, 1907). And the defense of family appears at this time and in this historical context through the encyclical *Arcanum Divinae Sapientiae* (1880).

Something similar happens with Pope Pius XI who, in opposing the totalitarianisms of the 20th century, at the same time elaborated on the social question in the encyclical *Quadragesimo Anno* (1931), advocated human rights with the encyclicals *Non abbiamo bisogno* (1931), *Mit Brennender Sorge* (1937), and *Divini Redemptoris* (1937), and defended the family in the encyclical *Casti Connubii* (1930).

This is why when Pope John XXIII issued his last encyclical *Pacem in Terris* (1963), he continued this magisterium dating back to the 19th and 20th centuries, also using what Pope Pius XII had communicated during the Second World War. This encyclical permanently unites legal recognition with the idea of duties, reminding of the dimension of justice as a duty both at the personal and social levels.

This line continued in the Second Vatican Council with the constitutions *Dignitatis Humanae* and *Gaudium et Spes*, and *Apostolicam Actuositatem*. Finally, Pope Paul VI authored the encyclical *Populorum Progressio* (1967) and the great *Humanae Vitae* (1968).

Saint John Paul II has continued with this approach. The concern for the social question in *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), and *Centesimus Annus* (1991) is followed by the fight against individualism and relativism in *Veritatis Splendor* (1993), and *Fides et Ratio* (1998). And the beautiful *Evangelium Vitae* (1998) contains a concern for the care of all human lives.

But during the long pontificate of Saint John Paul II, the agenda of denial of man had already unleashed furiously, and that agenda is still active to this day. Saint John Paul II called for a Synod in Rome in 1980, as a result of which the Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio* was published in 1981,¹¹ in 1982 the Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family was established, and in 1983 the Charter of the Rights of the Family was published.

A SOLIDARY CONCEPTION OF HUMAN RIGHTS

The 20th century has offered a diabolic dialectic relative to human rights and the family for Catholics. If modern individualism is against human nature and the most essential theological truths of faith, so is the oppression of totalitarian political movements.

This is a false dichotomy, as if we Catholics had to choose between individualism promoting a minimum State or a strong or soft totalitarianism of the multiple versions of Marxism and the political projects of the liberal left. These are categories of the world, but we Catholics are in the world, yet we do not belong to the world (John 15, 19). Jesus Christ is the Truth that sets us free (John 8, 38) and he shows us with his passion, death, and resurrection the solidary nature of our existence: sin came to the world through one man, and one man is giving us salvation (Romans 5, 12–19). We are discussing solidarity in sin, solidarity in salvation. The social and political relevance of the human person as noted by philosophy ends up being confirmed by the Revelation and is an essential part of the Church's Magisterium and Christian doctrine.

This solidarity is first expressed in the family (Pontifical Council for the Family, 1983, Preamble, E and F). Therefore, the denial of the human being in the modern revolution is specifically realized by destroying the family. The family is destroyed by breaking the indissoluble bond between spouses through divorce (Pontifical Council for the Family, 1983, article 6) annulling their fertility through contraception and abortion (Pontifical Council for the Family, 1983, articles 3 and 4), establishing social and economic structures which make family life impossible (Pon-

11 In that document the Pope expressed his concern for the wide-ranging, deep, and quick attacks suffered by the family in modern times. His assessment leaves no doubt regarding how urgent the issue is: "At a moment of history in which the family is the object of numerous forces that seek to destroy it or in some way to deform it, and aware that the well-being of society and her own good are intimately tied to the good of the family, the Church perceives in a more urgent and compelling way her mission of proclaiming to all people the plan of God for marriage and the family, ensuring their full vitality and human and Christian development, and thus contributing to the renewal of society and of the People of God" (John Paul II, 1981, Introduction, 3).

tifical Council for the Family, 1983, articles 1 and 9), and dispersing family members by means of gender ideology, which puts women against men and children against parents (Pontifical Council for the Family, 1983, article 5). On this point, liberal individualism and Marxism in their different expressions match perfectly.

Let us take Soviet communism as an example (Kos-Rabcewicz Zubkowski, 1961). The codes establishing the regime for family relations in 1918 and 1926 provided for free divorce, established separate property for spouses, recognized domestic partnerships, removed the duty of fidelity, established free abortion with the argument that it was better to have abortions legalized instead of resorting to illegal abortions due to financial problems. In the case of children with unknown parents, collective paternity was allowed when the mother did not know who the father was. There was even a proposal of the total abolition of the legal regulation of family life, proposing free love and care for and education of children by the State.

Soon it was evident that the State could not assume the education of children without parents or family; also, in practice, women ended up being responsible for all tasks in single-parent households. Finally, in 1935 the Soviet Union passed a Constitution which deplored family disintegration and which provided that family was the “basic cell of the social organism.” In 1936, abortion was outlawed and in 1944 domestic partnerships were no longer considered valid and a complex procedure for divorce was established.

The experiment had failed: it did not last more than twenty years.

In the west, materialist hedonism and the current consumerist capitalism are some of the most serious expressions of the corruption of the social body. This is the decadence of a skeptical and hopeless West which, in denying its own roots, has committed suicide, as denounced by Alexander Solzhenitsyn (1979). Almost a century after the Soviet experiment, its agenda is being followed almost verbatim and respect for human rights is used as an argument.

The Charter of the Rights of the Family by Saint John Paul II is showing us how to avoid this tragedy.

A first step is to recover the understanding of human rights, whose conceptual framework is the very concept of law in the sense of “ius.” The nature or essence of law, as any human practice, is the purpose sought. The purpose of the law is nothing but attaining the common good. Therefore, the ultimate purpose of human rights is also the common good. The Latin root “iu” is in a series of words which mean “union,” “order,” and “adequacy”: *iuberi* (to be orderly), *iugare* (to link, to join), *iungere* (to connect), *iugum* (yoke). Human rights, understood as “ius,” structure our mutual relationships, our solidary living; they are not a tool to defend oneself against another. Once we recover this basic notion, we will also recover the

notion of “duty” for the legal world. The ideas of Simone Weil (2000, p. 19), Josef Pieper (1980, pp. 189–194), or Benedict XVI (2006, No. 13, 2009, No. 43) are especially enlightened in connection with this claim.¹²

And after a realist conception of human rights is recovered, the family has to be recognized as a universal institution, as it is inherent in human nature (Pontifical Council for the Family, 1983, Introduction). Family is of such preeminence that the rights of family members must be coordinated with the good of the family and the society, which recognizes that family is the essence of social life (Jiménez Valencia, 1998).

Family expresses the essentially social dimension of rights of a person (Pontifical Council for the Family, 1983, Preamble, A); family is where the generational encounter takes place as well as mutual help promoting the harmonization of individual rights with the demands of social life (Pontifical Council for the Family, 1983, Preamble, F). Family is a community of love and solidarity, which cannot be replaced in teaching and transferring the essential values for the development and well-being of individuals and the society (Pontifical Council for the Family, 1983, Preamble, E). Family is the environment where the human being starts with his education and training, where he develops his personality, and where virtues are acquired and transmitted which will guide interpersonal relations in political life (Pontifical Council for the Family, 1999, 15).

CONCLUSION: A COMPASS IN THE MIDST OF DISORIENTATION

Among the addressees included in the Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio* and the Charter there seems to be special concern for those families that “. . . have become uncertain and bewildered over their role or even doubtful and almost unaware of the ultimate meaning and truth of conjugal and family life. Finally, there are others who are hindered by various situations of injustice in the realization of their fundamental rights” (John Paul II, 1981, Introduction).

That uncertainty, discouragement, and perplexity have to do, among other causes, with the alarming degradation of fundamental principles such as “a mistaken theoretical and practical concept of the independence of the spouses in relation to each other; serious misconceptions regarding the relationship of authority between parents and children; the concrete difficulties that the family itself experiences in the transmission of values; the growing number of divorces; the scourge of abortion; the ever more frequent recourse to sterilization; the appearance of a truly

12 I have reviewed the ideas of these and other authors in connection with this topic – see Maino, 2016.

contraceptive mentality” (John Paul II, 1981, First Part, The Situation of the Family in the World Today).

The Charter is a prophecy, as the situation has only worsened in the last 40 years.

To end with, I would like to highlight some aspects which are very relevant these days or which affect us more; these aspects help us find orientation in the midst of so much inequity:

1. Resorting to a “charter of rights” does not prevent showing a conception of law understood as what is due to another in accordance with certain measure of equality. This way, the Church is adopting the language of modernity to be understood, without relinquishing the truth. The Church adopts the language of legal instruments in force which are internationally recognized and accepted, but the charter does not entail a defense of the claims of an entity entitled to rights. On the contrary, this is about what is due to the family in accordance with justice and anything aimed at the common good (Pontifical Council for the Family, 1983, Preamble H, I, J, and K; articles 1, 3, 9, 10, and 11).

2. While now it is common to speak of different models of family, the Charter details the notions of family and marriage, and the purpose of marriage.

3. The Charter states that the family has the right to exist and condemns the serious evil of divorce, which “attacks the very institution of marriage and of the family.” Sadly, this is a debate that has been abandoned for many decades and which should be recovered if the multiple peoples want to have legal orders which are truly just (Pontifical Council for the Family, 1983, article 6).

4. Contrary to the usual practice in international organizations and the so-called “new world order,” the Charter establishes that international assistance can never be conditioned on the acceptance of contraception, sterilization, or abortion programs (Pontifical Council for the Family, 1983, article 3).

5. Families must be able to avoid the “throwaway culture” of the consumer society regarding the elderly, orphans, migrants, and the disabled, so just social and economic structures must exist which ban abortion and euthanasia. This conception also entails that the assistance of the State should not be discarded in light of the principle of subsidiarity, when circumstances so demand (Pontifical Council for the Family, 1983, articles 4, 9, and 12).

6. Family is the natural educational environment. Education is, then, a primary, original, and unalienable right of the parents. The State cannot encroach upon this right on moral and religious questions, including advocating sexual education or imposing secular education. The idea is not “leave us alone” or a duty not to interfere, but the State must also ensure that everyone can educate their children

in accordance with those convictions, as a comprehensive education promotes the common good (Pontifical Council for the Family, 1983, article 5).

7. Finally, some comments are appropriate in connection with the last articles in the Charter. It is important to state this clearly: What family can enjoy these rights if the parents do not have a job? What family life can there be in a home where the parents work all day and barely see their children? What solidarity can there be in families with no stable place where to live their lives, whether they be children, adults, or old people? Is it not true that natural law demands rights and duties in connection with the specific protection of family life which enables the education of children, the transmission of values, and domestic coexistence? There can be no family life in empty homes where people only sleep. On this point, we cannot settle for “leave us alone.” The principle of subsidiarity and the common good demand that the State promotes economic and social organizational conditions which allow for a “human” life, where work at home is valued, especially regarding women, and where both spouses can live their paternity without unjust social or economic conditioning (Pontifical Council for the Family, 1983, articles 8, 9, and 10).

Bibliography:

- Aristotle. (2013). *Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Benedict XVI. (2006). *Message for the World Day of Peace 2007*.
- Benedict XVI. (2009). *Encyclical Letter Caritas in Veritate*.
- Casaubón, J. A. (1966). *El Sentido de la Revolución Moderna*. Buenos Aires: Hue-mul.
- Gallego Pérez de Sevilla, F. de B. (2019). Las religiones políticas: un análisis de la secularización de la fe. *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 8, 1–44. DOI: <https://doi.org/10.24197/jstr.0.2019.1-44>
- Garat, P. M. (2020). El federalismo como expresión del principio de subsidiariedad. *Prudentia Iuris*, Número Aniversario, 201.
- Graneris, G. (1973). *Contribución tomista a la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Eudeba.

- Herrera, D. A. (2013). El derecho en la tradición central de occidente y el proceso de su desnaturalización. *Prudentia Iuris*, 76, 17–23. Retrieved from: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/derecho-tradicion-central-occidente.pdf>
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*.
- Jiménez Valencia, F. (1998). La protección integral de la familia desde una perspectiva constitucional. *Revista de Derecho Privado*, (22), 209–246.
- John Paul II. (1978). *Letter of His Holiness John Paul II to the People of Poland*. Retrieved from: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1978/documents/hf_jp-ii_let_19781024_polacchi.html.
- John Paul II. (1981). *Familiaris Consortio*.
- John Paul II. (1982). Santiago de Compostela Speech of November 9, 1982.
- John Paul II. (2003). *Post-Synodal Apostolic Exhortation Ecclesia in Europa*.
- Kos-Rabcewicz Zubkowski, L. (1961). Derecho de familia en la Unión Soviética. *Derecho PUCP*, (20), 97–107. DOI: <https://doi.org/10.18800/derechopucp.196101.006>
- Lamas, F. A. (2020). Gnosticismo, Derecho y ley natural. *Prudentia Iuris*, 31–46. DOI: <https://doi.org/10.46553/prudentia.aniversario.2020.pp.31-46>.
- Maino, C. A. G. (2016). Derechos fundamentales y la necesidad de recuperar los deberes, *Derecho y Cambio Social*, 13(43), 1–27.
- Montejano, B. (1981). *Ideología, racionalismo y realidad*. Buenos Aires: Abeledo Perrot.
- Pieper, J. (1980). *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*. Madrid: Rialp.
- Pontifical Council for the Family. (1983). *Charter of the Rights of the Family*. Retrieved from: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_19831022_family-rights_en.html.
- Pontifical Council for the Family. (1999). *Familia y Derechos Humanos*. Retrieved from: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001115_family-human-rights_sp.html
- Solzhenitsyn, A. (1979). *El suicidio de Occidente*. Buenos Aires: Mikael.
- Thomas Aquinas. (2007). *Commentary on Aristotle's Politics*. Hackett Publishing Company, Inc.
- Voegelin, E. (2014). *Ciencia política y gnosticismo: dos ensayos*. Madrid: Trotta.
- Weil, S. (2000). *Raíces del Existir*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- World Medical Association Statement on Solitary Confinement adopted by the 65th WMA General Assembly, Durban, South Africa, October 2014 and revised by the 70th WMA General Assembly, Tbilisi, Georgia, October 2019. Available at: <https://www.wma.net/policies-post/wma-statement-on-solitary-confinement/>

Quotes from the Holy Scripture:

Genesis 3, 6.

Psalm 8, 5.

John 15, 19.

John 8, 38.

Romans 5, 12-19.

Documents from the Magisterium mentioned:

Arcanum Divinae Sapientiae (1880)

Diuturnum Illud (1881)

Immortale Dei (1885)

Libertas Praestantissimum (1888)

Rerum Novarum (1891)

Pascendi (1907).

Casti Connubii (1930).

Quadragesimo Anno (1931)

Non abbiamo bisogno (1931)

Mit Brennender Sorge (1937)

Divini Redemptoris (1937)

Pacem in Terris (1963)

II Vatican Council (Dignitatis Humanae, Gaudium et Spes) (1965)

Apostolicam Actuositatem (1965)

Populorum Progressio (1967)

Humanae Vitae (1968)

Letter of His Holiness John Paul II to the People of Poland (1978)

Laborem Excercens (1981)

Familiaris Consortio (1981)

Charter of the Rights of the Family. Pontifical Council for the Family. (1983).

Sollicitudo Rei Socialis (1987)

Centesimus Annus (1991)

Veritatis Splendor (1993)

Fides et Ratio (1998)

Evangelium Vitae (1998)

Post-Synodal Apostolic Exhortation Ecclesia in Europa (2003)

Caritas in Veritate (2009)

JOHN PAUL II'S CHARTER OF THE RIGHTS OF THE FAMILY. THE SOCIAL DIMENSION OF HUMAN RIGHTS IN LIGHT NATURAL LAW

SUMMARY

The teachings of Saint John Paul II in connection with the family in general and the Charter of the Rights of the Family in particular focus on the social dimension of human rights in the hermeneutic key of natural law and the common good. The author of the article explains why such an approach is necessary and what its importance is for an appropriate philosophy of human rights.

Article submitted: 08.11.2023; accepted: 10.12.2023.

Słowa kluczowe: doświadczenie religijne, życie rodzinne, rodzinność

Keywords: religious experience, family life, family-oriented

Dariusz Tułowicki, Anna Czyżkowska

*Dariusz Tułowiecki*¹

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, POLSKA

ORCID: 0000-0003-1875-7776

*Anna Czyżkowska*²

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, POLSKA

ORCID: 0000-0002-8695-2381

ŻYCIE RODZINNE JAKO FORMA DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

TŁO

Doświadczenie religijne jest traktowane przez badaczy jako jedna z centralnych kwestii religii, obok prawd wiary, rytuałów, ortodoksji czy tradycji religijnej (Machoń, 2021). Sam termin jest interpretowany wieloznacznie, zarówno w języku potocznym, jak i w poszczególnych dyscyplinach: filozofii, psychologii, pedagogice, socjologii czy też teologii. Pojęcie doświadczenia jest jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć, a używa się go, gdy mowa jest o doświadczeniu naukowym, ejdetycznym, metafizycznym, transcendentnym, religijnym (Król, 2004). Znaczenie terminu doświadczenia odnosi się bowiem do rzeczywistości, która jest wielce zróżnicowana i ogromnie wieloaspektowa. Wymienia się m.in. doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne; doświadczenia naukowe, filozoficzne, artystyczne, praktyczne, religijne, moralne oraz inne. J. Mariański (Mariański, 2004, s. 84) za

1 Dariusz Tułowiecki – doktor socjologii, pedagog, teolog, duchowny, pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa) i Instytutu Badań Edukacyjnych w Warszawie; członek Instytutu Nauk Socjologicznych UKSW.

2 Anna Czyżkowska – doktor psychologii, seksuolog, terapeutka małżeństw, pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa), członek Instytutu Psychologii i Instytutu Nauk o Rodzinie UKSW.

O. Betzem wymienia następujące aspekty i wymiary doświadczenia rzeczywistości: a) doświadczenie rzeczywistości fizycznej (materialnej) w wymiarach struktur mikro i makro kosmicznych; b) doświadczenie natury ożywionej, jej sił wzrostu i odnowy; c) doświadczenie rzeczywistości psychicznej, doznawane dzięki obserwacji własnego „ja”; d) doświadczenie estetycznego wymiaru rzeczywistości, w którym forma i kształt dotyczą jednostki osobiście oraz oddziałują na nią jako „coś pięknego”; e) doświadczenie wartości zobowiązania moralnego, gdy budzi się w jednostce poczucie odpowiedzialności i świadomości relacji etycznych; f) doświadczenie religijne, gdy kształtuje się w jednostce poczucie sensu rzeczywistości i doznaje przeżycia sacrum.

W perspektywie socjologicznej doświadczenie religijne określane jest poprzez wskazanie jego przedmiotu. Socjologowie w zróżnicowany sposób określają przedmiot doświadczenia religijnego. Jest to rzeczywistość ponadempiryczna, ponadnaturalna, Bóg, a/Absolut, istota wyższa, święty kosmos, transcendencja, rzeczywistość ostateczna, Inny, rzeczywistość nadprzyrodzona, bezimienna transcendencja, wartość absolutna, sacrum. To właśnie ów przedmiot decyduje o specyfice doświadczenia religijnego, jego kategoryzacji i nieredukowalności do innych form ludzkiego doświadczenia (Marianiński, 2022). Specyfika doświadczenia religijnego koncentruje się na kontakcie rzeczywistości skończonej i poznaniu sacrum – rzeczywistości zdecydowanie innej, czegoś wyższego, rzeczywistości znajdującej się głębiej, tajemnicy. W dialogu tym „to co święte” pozwala przekraczać człowiekowi to co naturalne i doczesne, wskazując na istnienie „innego” świata, rzeczywistości „ponad” (Tułowiecki, 2012).

Współczesne zmiany życia społecznego pozwalają wskazać kierunki przemian religijności, które nie sytuują religijności i Innego jako oczywistego elementu życia. W narastających warunkach „nie-religii” toczą się dyskusje wokół sposobów ujmowania zmiany pozycjonowania religii w rzeczywistości społecznej i współczesnych przemian religijności. Zmiany te ujmowane są na dwa – raczej konkurencyjne, niż komplementarne – sposoby: sekularyzacji czyli zaniku religijności, oraz zmianie religijności czyli przede wszystkim w kierunku prywatyzacji i indywidualizacji religii (Tyrała, 2014).

W warunkach współczesnych, które naznaczone są między innymi indywidualizacją, prywatyzacją, doznaniowością, deinstytucjonalizacją, zmianie ulega również usytuowanie w religijności i znaczenie doświadczenia religijnego. Religijność konstruowana jest samodzielnie w uwolnieniu od instytucji religijnych (Marianiński, 2013), zaś doświadczenie staje się elementem tego konstruktów, niejednokrotnie podlegającym procesom rynku i komercjalizacji (Melosik, 1998). Na bazie ofert dostarczanych przez współczesność, w oderwaniu coraz częściej od instytucji

religijnych, tworzona jest zindywidualizowana, poza obszarami religii instytucjonalnej, hybryda wierzeniowa. Według T. Szlendaka hybryda ta opiera się wyraźnie na doświadczeniu, zakłada własną aktywność, przestrzeń ekspresji religijnej, relacje wspólnotowe oraz „autentyczność” oznaczającą zaangażowanie, spontaniczność emocji, „rzeczywistość” kontrastującą z „zimnym rytuałem” (Szlendak, 2004).

W warunkach indywidualnego konstruowania osobistej religijności, gdy – jak pisał Z. Bauman – wielu komponuje sobie Boga „na własne potrzeby” (Bauman, 2018, s. 58), to jednostka definiuje przestrzeń, którą obejmie znaczeniem doświadczenia. Tak jak indywidualnie definiowana jest duchowość i nadnaturalność (Marianiński, 2013), tak również samodzielnie może być i jest definiowana przestrzeń doświadczenia i związana z nim duchowość. Nowa, subiektywnie definiowana duchowość, nie musi mieć zatem ściśle charakteru religijnego. Na początku XXI wieku, jak pisze Marianiński (2020, s. 50), w Europie Zachodniej około 15% badanych wybiera określenie: „jestem niereligijny, ale duchowy”, w Polsce – około 2%. Duchowość oparta na doświadczeniu może być zatem realizowana w przestrzeni z natury świeckiej: sportu (Machoń, 2021), przyrody, miasta (Marianiński 2020), a nawet świata wirtualnego (Zduniak, 2016).

CEL BADAWCZY

W niniejszym tekście podjęto się próby refleksji, czy i na ile życie rodzinne może być współcześnie przyjmowane, definiowane i badane jako forma doświadczenia religijnego? Jeśli rodzinność spełnia warunki doświadczenia, jeśli jest przeżywana jako kontakt z inną, przekraczającą codzienność, rzeczywistością „ponad” (analogicznie jak zaangażowanie sportowe, ekologiczne, miejskie, kulturowe), jeśli nadaje sens działaniom człowieka i stanowi kategorię poznawczą; jeśli jest przestrzenią głębokiego zaangażowania osobistego, wydzieloną z powszechności w kierunku uroczystego i bezpośredniego przeżywania rzeczywistości osobistej – wydaje się, że może być traktowana i badana w kategoriach doświadczenia religijnego w kluczu przyjętym przez Williama Jamesa oraz poprzez parametr doświadczenia religijnego przyjęty przez Władysława Piwowarskiego w celu operacjonalizacji religijności (Borowik, 2004).

W tekście podjęto się opisu spojrzenia na doświadczenie religijne przyjętego w socjologii i psychologii religii na podstawie teorii Williama Jamesa, zaprezentowania specyfiki życia rodzinnego jako systemu oraz zaprezentowania kontekstu przełożenia doświadczenia religijnego na doświadczenie rodzinności wedle następujących wskaźników: poznanie, sensotwórczość, prywatność, bezpośredniość, uroczystość, powaga, silna emocjonalność.

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE

Jak wspomniano na wstępie, pojęcie „doświadczenia religijnego” budzi żywe i stałe zainteresowanie przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych, w tym socjologów i psychologów. Poszczególne dyscypliny przypisują temu pojęciu różniącą się treść, a jego potoczne rozumienie i język życia codziennego dodatkowo wzmocniają istniejące wieloznaczności. W niniejszym artykule ograniczono się do dwojakiego rozumienia pojęcia: w perspektywie socjologicznej i psychologicznej.

Jak zaznaczył wybitny oksfordzki psycholog Michael Argyle, chociaż doświadczenie religijne należy do centralnych pojęć psychologii religii, to nie ma i tu zgodności co do rozumienia jego znaczenia (Argyle, 2000, s. 46). Termin „doświadczenie religijne” używany był przez psychologów religii w różnym znaczeniu. Niektórzy badacze utożsamiali go z „przeżyciem religijnym”. Doświadczenie jest jednak pojęciem szerszym od przeżycia, bowiem zawiera w sobie komponent poznawczy, emocjonalny oraz wartościujący. W przeżyciu wyeksponowany jest natomiast przede wszystkim element emocjonalny. Przeżycie należy traktować jako element doświadczenia. Można zatem powiedzieć, że nie każde przeżycie jest jednocześnie doświadczeniem (Szymoła, 1998). Doświadczenie jest współtworzone przez przeżycia, ale nie jest ich prostą sumą, stąd nie do końca zasadna wydaje się niemal powszechna praktyka używania zamiennie tych terminów (Król, 2004).

Problem ostrości i zmienności pojęć w odniesieniu do doświadczeń i przeżyć religijnych próbowali rozwiązać poszczególni badacze. I tak John E. Smith (1971, s. 26) w miejsce terminu „doświadczenie religijne” stosował wyrażenie „religijny wymiar doświadczenia ludzkiego”. Chciał w ten sposób podkreślić, że religijność nie jest jedynie wycinkiem życia człowieka, lecz jego specyficznym, swoistym, głębokim wymiarem, zakładającym odniesienie wszystkiego do Boga. Dlatego wszystko może przetworzyć się w doświadczenie religijne: podziw przyrody, przeżywana radość, smutek, więź rodzinna i narodowa, uczucie miłości, dobrze wykonywana praca.

Natomiast Charles H. Whiteley (1973, s. 258-265) wyróżnia doświadczenie religijne w sensie ścisłym i szerszym. W rozumieniu tego brytyjskiego filozofa i psychologa doświadczenie religijne w sensie ścisłym odnosi się do przeżyć wyjątkowo intensywne, mających wyraźne odniesienie do Innego: nawrócenia, przeżycia mistyczne, objawienia. Doświadczenie religijne w sensie szerokim ma natomiast obejmować to wszystko, co w jakikolwiek sposób łączy się z bóstwem (modlitwa, kult, ofiara, wiara, miłość Boga). Niektóre formy doświadczenia religijnego są powszechnie spotykane (modlitwa), inne występują jedynie sporadycznie (śmierć kliniczna).

Niekiedy z pojęciami „doświadczenie” i „przeżycie” wiąże się pojęcia „poczucie” czy „doznanie” (Popielski, 1993, s. 167-171). Są one również podrzędne

w stosunku do doświadczenia. Terminu „poczucie” używa się dla dookreślenia nateżenia takich właściwości doświadczanych przez przedmiot, jak podmiotowość, wolność, sens czy wartość. Wyraża on informację, że człowiek doświadcza własnych stanów psychicznych. Podkreśla się również, że poczucie może wskazywać na rodzaj przekonania (Szymoń, 1998, s. 13).

Doświadczenie religijne ujmowane podmiotowo charakteryzują następujące cechy: a) obejmuje ono całe życie psychiczne człowieka, zarówno jego sferę poznawczą, emocjonalną, jak i dążeńiową; b) w zakres doświadczenia religijnego wchodzi wartość najwyższa dla człowieka, a przedmiot doświadczenia religijnego jest często nazywany wartością najwyższą; c) doświadczenie religijne ma charakter jakości bezpośredniej i egzystencjalnej (*direct and existential*) – wiedzę człowiek otrzymuje nie przez opis czy wnioskowanie, lecz przez zapoznanie się (*aequaintance with*) z jakością doświadczenia; d) wywiera ono obserwowalny wpływ na życie religijne człowieka – nie może być zatrzymane w szczególnych „sektorach” wewnątrz człowieka, przeciwnie: powiązana jest ze wszystkimi sferami życia (Chaim, 1991, s. 33).

Zarówno psychologowie, jak i socjologowie uważają doświadczenie religijne za istotny parametr religijności, za jej „rdzeń”. Niektórzy wprost twierdzą (Szyjewski, 2011, s. 33), że żywe serce religii można znaleźć w doświadczeniu religijnym. Występuje ono u jej źródeł, jest warunkiem jej trwałości, znajduje się u kresu religijnej relacji. Doświadczenie religijne mobilizuje wszystkie zasoby człowieka: poznawcze, emocjonalne, wartościujące, dążeńiowe, fizyczne i społeczne, a nawet motywacje do zmiany, umożliwia człowiekowi samotranscendencję, przyjęcie i zaangażowanie w to, co dotychczas było nieznane (Król, 2004). Jest ono źródłem religijnego zaangażowania i selektywnym modyfikatorem dalszych doświadczeń. Osobiste doświadczenie religijne o większej czy mniejszej intensywności jest istotnym źródłem religijnych przekonań dotyczących religijności (Tułowicki, 2012).

Prowadząc szczegółowy ogląd i analizę ujęcia doświadczenia religijnego dokonanego przez Williama Jamesa a przyjmowanego zarówno na gruncie socjologii, jak i psychologii, można określić, że doświadczenie religijne, to pewien stan psychiki podmiotu doświadczającego który pozwala na komunikację z Innym, odczucie boskiej obecności, tajemniczy spotkania z Absolutem (James, 2001). Przedmiotem doświadczenia mogą być też pewne stany organiczne interpretowane jako skutki działania Innego (Moskal, 1999). W doświadczenie to wpisane są określone przez Jamesa religijne emocje: czar, uroczystość, powaga, a także połączenie smutku i radości, miłość i poddanie się próbie (cierpieniu), poczucie bezsilności i poświęcenia, poddanie się światu i wynikająca z tego radość, stany zacieśniania się i rozrastania „istoty człowieka”, czyli obrazu „ja” (Socha, 2001).

William James w swym ujęciu teoretycznym doświadczenia sytuuje w rdzeniu religii wraz z emocjami i czynami pisząc (James, 2001, s. 30): tak więc religia w naszym dowolnie przyjętym znaczeniu oznaczać będzie takie uczucia, czyny u doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie.

Na gruncie socjologii religii doświadczenie religijne jest ważnym parametrem religijności. Co prawda perspektywa socjologiczna traktuje z pewnym dystansem czy wręcz rezerwą to, co jednostka doświadcza wewnętrznie i subiektywnie. Dzieje się tak dlatego, iż doświadczenia nie są wyrażane bezpośrednio i w sposób pełny w procesach komunikowania międzyludzkiego. Socjologia nie posiada także narzędzi do uchwycenia doświadczeń wewnętrznych jednostki (Zaręba, Gawlak, 2023). Jednak nie może pomijać takich przeżyć i doznań, gdyż doświadczenie jest ważnym aspektem religijności wpisanym w podstawowe sposoby jej operacjonalizacji (Borowik 2004).

Doświadczenie, mimo, że rozgrywa się w perspektywie wewnętrznej, przekracza ramy życia osobistego, stanowiąc kolejne ogniwo doświadczeń społeczeństwa. Doświadczenie posiada wyraźny wymiar ponadindywidualny, zaś człowiek i jego doświadczenie nie są wyizolowane z życia wspólnoty, lecz są przez nie stymulowane i kształtowane (Zimnica-Kuzioła, 2014). Społeczne kształtowanie doświadczenia religijnego może mieć, na przykład, osadzenie we wspólnotach religijnych, gdzie nauczanie i tradycja są powiązane z osobistymi przekonaniem oraz dają przestrzeń doświadczenia religijnego: poprzez modlitwę, sakramenty, praktyki kulturowe i społeczne (Sroczyńska, 2014).

Władysław Piwowski powołując się na ustalenia Charlesa Y. Glocka, uważał, iż parametr doświadczenia religijnego opiera się na fakcie, że człowiek religijny przeżywa bezpośrednio ostateczną rzeczywistość. Znajduje to wyraz w formie potrzeby, poznania i zaufania (ufności). Potrzeba ta wiąże się z wiarą afirmującą istnienie nadnaturalnego bytu świata czy siły, w której świetle człowiek religijny odkrywa sens życia i rozwiązuje nurtujące go problemy. Poznanie z kolei opiera się na bezpośrednim doświadczeniu ostatecznej rzeczywistości i na odczuciu bliskości Absolutu. Ufność wyraża się natomiast w świadomości człowieka religijnego, który wie, że to w Innym jest jego ocalenie (Piwowski, 2000). Operacjonalizując pojęcie religijności, wśród zaproponowanych parametrów Piwowski wymieniał doświadczenie religijne, w ramach którego sugerował uwzględnić następujące wskaźniki: a) odczucie bliskości Boga, b) emocjonalne przywiązanie do Istoty Najwyższej, c) sens życia, d) poczucie bezpieczeństwa, e) pomoc w życiu codziennym, f) pomoc w trudnych sytuacjach, g) pomoc w ostatniej godzinie życia. Podejście zaproponowane przez Piwowarskiego zyskało status klasycznego na polskim gruncie badań nad religijnością (Zaręba, Gawlak, 2023).

ŻYCIE RODZINNE

Bez wątpienia współczesne rodziny przechodzą głębokie i radykalne przemiany będące wynikiem oddziaływań czynników globalnych, makrostrukturalnych, mezostrukturalnych, jak i wewnętrznych, odnoszących się do seksualności, intymności, więzi, miłości, odpowiedzialności i wzajemnej troski, a także równości w relacjach oraz znaczenia samej jednostki. Życie rodzinne usytuowane jest niejako w centrum rewolucji społecznej, która zmienia utarte dotąd i uważane za nienaruszalne schematy oraz zasady definiowania małżeństwa i rodziny. Dokonuje także korekty ustaleń co do różnorodności form i praktyk rodzinnych, przypisywania znaczenia dla jednostek, różnych grup społecznych oraz dla całego społeczeństwa. Badania wskazują, że zróżnicowane procesy, czynniki i siły oddalają się od homogenicznego wzorca rodziny i prowadzą do różnorodności rodzin, złożonych sposobów ich konstruowania i praktykowania (Slany, 2020). Jednak nie powoduje to, że rodzina i życie rodzinne wraz z bliskością wyrażaną w relacjach intymnych jest automatycznie usuwana z rdzenia systemu wartości, w tym rdzenia polskiego kanonu kultury. Coraz wyraźniejsze staje się jednak nowe spojrzenie na bliskość związkową realizowaną w nowo (re)definiowanych ramach życia rodzinnego i intymności (Tułowicki, 2022).

Mimo zmian w życiu rodzinnym, to właśnie bliskie związki są budowane w imię szczęścia tworzących je jednostek i szczęście osobiste wiązane jest z jakością zawieranych związków oraz konstrukcji życia rodzinnego (Beyga-Cegiołka, Wachowiak, 2012). Jak twierdzi Anna Wachowiak (2001, s. 87) rodzina jest nadal środowiskiem utrzymującym człowieka w równowadze emocjonalnej. Jej rola emocjonalno-ekspresyjna, mająca charakter psychohigieniczny coraz bardziej zyskuje na znaczeniu. Ona także, mimo także odmiennych podejść teoretycznych, jest podstawowym środowiskiem socjalizacji jako pierwsze, najbliższe i najbardziej pierwotne otoczenie jednostki. To w niej zachodzi socjalizacja pierwotna, to rodzice odgrywają rolę „znaczących innych” i to także oni pośrednicząc między dzieckiem a światem opisują mu rzeczywistość zgodnie z ich własną pozycją w strukturze społecznej i własnym systemem znaczeń (Berger, Luckmann, 2010).

Każdy był, jest lub będzie członkiem jakiejś rodziny – twierdzi Aldona Żurek (2020, s. 69). Franciszek Adamski dodaje (Adamski, 2021, s. 17-18), że rodzina zawsze posiada w znanych nam kulturach postać instytucji powszechnej i podstawowej: wszechobejmującej każdego człowieka, przekraczającej sferę doczesności (sakralny wymiar małżeństwa), stanowiącej element pośredniczący między rzeczywistością ziemską i pozaziemską (rodzinny kult przodków). I mimo, że współczesna rodzina traci charakter sakralny, a akcent nie pada już tak wyraźnie na ciągłość pokoleń, lecz szczęście osobiste jej członków, ludzie wciąż wiążą z nią swoją karierę

życiową, nosząc w sobie przekonanie, że ona sama jest w stanie najbardziej kompleksowo i w sposób zindywidualizowany zaspokajać potrzeby swoich członków. Z rodziną i życiem domowym – przypomina Żurek (2020, s. 69) – łączą się przede wszystkim pozytywne doświadczenia, sprawiając, że w gronie osób określanych jako bliskie zawsze znajdują się krewni bądź powinowaci. Z tego względu istniejące w świadomości społecznej skrypty, dotyczące najbardziej cenionych wartości, podpowiadają, aby budować modele karier życiowych, w których rodzina jest jedną z najważniejszych aren, na których toczy się życie człowieka.

W ramach życia rodzinnego ma miejsce szczególne, wzajemne powiązane oddziaływanie jej członków w ramach szczególnych interakcji, dające podstawę do teoretycznego ujęcia rodziny jako systemu. Wzajemne powiązania poszczególnych członków rodziny opisywane są jako sprzężenia zwrotne (Bateson, 1972). Rodzina jako system jest przestrzenią realizacji zadań pojawiających się w trakcie życia, przestrzenią realizacji ról członków rodziny, strefą komunikacji, polem wyrażania i wymiany emocji, przestrzenią wzajemnego zainteresowania i zaangażowania emocjonalnego, polem równowagi i balansu określonym przez matryce aksjologiczne (Cierpka, 2013). Tak określony wspólny system działań i znaczeń jest generatorem tożsamości rodzinnej oraz sprawia, że życie rodzinne staje się punktem odniesienia dla losów każdego z jej członków (Bajkowski, 2018).

Silne splecenie losu jednostki z życiem rodzinnym sprawia, że punkty węzłowe życia poszczególnych osób znajdują odzwierciedlenie w etapach rozwoju rodziny. To, że natura człowieka ma charakter rodzinny wynika również z tego, że tylko niewielki odsetek członków życia społecznego pozostaje poza oddziaływaniem środowiska rodzinnego, a zdecydowana większość pozostaje pod jego wpływem (Żurek, 2020). Tak silne powiązanie życia jednostek z rodziną, ich relacji i emocji – z życiem rodzinnym, ich tożsamości i cykli życia z sferą rodzinną – rodzi pytanie o możliwość potraktowania poczucia rodzinności jako formy doświadczenia religijnego, zaś życia rodzinnego – jako regulatora życia i matrycy poznawczej na zasadzie analogii do doświadczenia religijnego?

ŻYCIE RODZINNE JAKO FORMA DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Sensotwórczość

W socjologicznych badaniach nad religijnością doświadczenie religijne ma wyraźny wymiar sensotwórczy – jednostka w świetle doświadczenia odkrywa sens życia i rozwiązuje nurtujące go problemy. W ramach koncepcji religii inspirowanej teorią racjonalnego wyboru Rodneya Starka i Williama S. Bainbridge'a, sensotwórcza rola doświadczenia religijnego sytuowana była w kategoriach kom-

pensacji upośledzenia społecznego. Ci, którzy mają mniej do stracenia w odniesieniu do dóbr doczesnych, są skłonni do większego manifestowania doświadczeń religijnych w ramach silnego zaangażowania religijnego. Doświadczenie, w myślenie tej teorii, miało stanowić dla nich kompensator, rodzaj nietestowalnej empirycznie nagrody w postaci sensu życia czy też życia wiecznego. Współcześnie w podejściu tym akcentowany jest raczej wymiar nagrody niż kompensatora (Tułowicki, 2012).

O ile doświadczenie religijne może nadawać sens życia jednostce w perspektywie relacji do Absolutu, szczególnie w sytuacjach cierpienia, śmierci i trudności, o tyle analogicznie sytuacja może mieć miejsce na gruncie doświadczenia rodzinnego. Funkcjonowanie w systemie relacji rodzinnych, powiązanie emocjonalne, wież oparta o wzajemną odpowiedzialność i miłość, przywiązanie i zaufanie – może determinować sens poszczególnych działań, jak i całościowe ujęcie sensu i celowości. Budowanie związku – może być wyraźnym i trwałym motywatorem działań nadającym im sens. Życie dla dzieci, w celu zapewnienia im bytu oraz cieszenia się ich rozwojem – może być i jest motywatorem przetrwania i impulsem dla sensu pracy, podejmowania trudności, codziennej walki i zmagania się z problemami.

Życie inspirowane dobrem osób kochanych, motywacja do życia ze względu na więzi – mogą nadawać sens w sytuacjach trudnych, w wyzwaniach, chwilach cierpienia, gdy jednostka ma dla kogo i z kim żyć oraz przeżywać trąmy. Także śmierć – również w wersji skrajnie zsekularyzowanej – może posiadać sens, gdy istnieje nadzieja na różnorodnie zdefiniowane spotkanie po „drugiej stronie życia” ze zmarłymi, życie mimo śmierci w pamięci rodzinnej, trwanie w kolejnych pokoleniach – „w dzieciach”, poczucie niestraconego życia z uwagi na pozostające na „tym świecie” dzieci, którym zabezpieczono jakość życia. Wydaje się, że rodzina może nadawać sens i stanowić ważny czynnik w procesie przewycięzania przygodności i określenia sensu ludzkiej egzystencji i poszczególnych działań.

Proces poznawczy

W socjologii oraz psychologii podejmowanych jest wiele prób wyjaśnienia, jakie procesy poznawcze są zaangażowane w doświadczenie religijne. Według Haliny Grzymały-Moszczyńskiej, ważny klucz stanowi schemat wywodzący się z psychologii poznawczej, który wskazuje na strukturę poznawczą zawierającą zorganizowaną wiedzę dotyczącą treści i struktury jakiegoś działu rzeczywistości, łącznie z jego relacjami wewnętrznymi. Schematy te powstają na skutek kontaktu z otoczeniem i mogą podlegać korektom w oparciu o nabyte doświadczenia. Takie kalki poznawcze mogą odnosić się do przedmiotów, wydarzeń, ale także ról, osób, własnego „ja” oraz sacrum (Grzymała-Moszczyńska, 2004). Religijny schemat poznawczy może obejmować zakresem m.in.: naturę Boga, rozumienie woli Bożej

czy wpływu Boga na ludzkie życie, rozumienie śmierci, religijne uzasadnienia sposobów postępowania, reguły życia. Układy te zachowują dużą stabilność, co nie oznacza jednak całkowitej niezmienności, bowiem przetwarzają i porządkują one napływające bodźce (Tułowiecki, 2012).

Oddziaływanie tak powstałych schematów poznawczych jest wielostronne. Grzymała-Moszczyńska wnioskuje z pomiarów empirycznych, iż ludzie dostrzegają wokół siebie tylko to, na co posiadają schematy, ignorując całą resztę. Kalki poznawcze decydują o sposobie rozumienia postrzeganych sytuacji. W ten sposób schematy religijne, tworzone między innymi przez doświadczenie religijne, dostarczają względnie trwałych systemów interpretacji do rozumienia i kontekstu postrzegania wydarzeń oraz kształtują kulturowe sposoby zachowań, na przykład w obliczu śmierci (Grzymała-Moszczyńska, 2004).

Wydaje się, iż rodzinność może mieć analogiczne powiązanie z poznaniem, jak religijność. Życie rodzinne tworzy tak silne powiązanie ze schematami poznawczymi, że patrzenie na świat z perspektywie rodzinności oraz przez pryzmat interesów rodzinnych nie jest zjawiskiem rzadkim.

Prywatność

W ujęciu doświadczenia religijnego ważnym aspektem jest prywatność. Willam James widzi swoisty kontrast pomiędzy instytucjonalnością religii, a osobistością doświadczenia samotności, gdy człowiek w odosobnieniu poszukuje w religii nadziei, miłosierdzia czy innych form pomocy. To wedle Jamesa – on – samotny człowiek, w zaciszu swojego wnętrza, samotnie, obok zinstytucjonalizowanych form religii, a czasem często nawet wbrew nim, szuka i spotyka Boga. W takich właśnie ramach rodzi się doświadczenie religijne, a dzieje się tak dlatego, że ma ono charakter prywatny (Machoń, 2021). Uwyrażniając tę tezę James powołuje się na przykłady Kościołów katolickiego i anglikańskiego, które to, kładąc silny nacisk na sakramenty, a więc obrzędową i wspólnotową formę dostępu do sacrum, stępują poczucie grzeszności człowieka wierzącego, niewkładającego już tym samym tak wielkiego wysiłku w osobiste przyjęcie zbawienia, co ma zaś miejsce w obrębie grup religijnych niepodkreślających tak silnie warstwy obrzędowej (James, 2001).

W życiu rodzinnym również istnieje napięcie między instytucjonalną zbiorowością a prywatnością. Z jednej strony poszczególni członkowie rodziny potrzebują i poszukują chwili prywatności, by po niej „wrócić” do pełni obowiązków życia rodzinnego, a z drugiej dokuczają im nie tyle prywatność, co samotność decyzji, spraw, dylematów, wewnętrznych napięć, z którymi nie zawsze można lub nie zawsze warto się dzielić z innymi członkami rodziny. Poszczególni członkowie rodzin

z jednej strony poszukują prywatności, a z drugiej zmagają się z (częściowym lub szerszym) osamotnieniem. Niemniej jednak prywatność jest momentem doceniania wartości życia rodzinnego, tęsknot w czasie nieobecności, przemyśleń, odzyskiwania siły, uspokajania negatywnych emocji.

Bezpośredniość

Religia w formie instytucji Kościołów jest dla Jamesa religią *second hand* i dlatego postrzega ją jedynie jako namiastkę i wspomnieniem czegoś pierwotnego – niezapośredniczonego przeżycia obecności bóstwa. Relacja między nim a człowiekiem wierzącym przebiega „bezpośrednio z serca do serca, z duszy do duszy”. Najbardziej adekwatną manifestacją bezpośredniości doświadczenia religijnego, którego przeciwieństwem są zimne i racjonalne pojęcia, stanowi dla Jamesa modlitwa prywatna będąca „prawdziwą duszą i istotą religii” (Machoń, 2021). Pisze on o niej tak (James, 2001, s. 359): Dzięki modlitwie [...] zdarzają się rzeczy, które w żaden inny sposób nie mogłyby być urzeczywistnione: wyzwała się energia, która w przeciwnym razie pozostałaby uwięziona, i doprowadza się do subiektywnego lub obiektywnego oddziaływania na świat faktów.

W życiu rodzinnym kwestią kluczową budującą przestrzeń domową są więzi. Więzy rodzinna – jak opisuje Łuczyński (2008, s. 57-58) – jest wypadkową wewnętrznych i zewnętrznych sił istniejących w grupie rodzinnej i działających na jej członków. Siły te wynikają ze związku małżeńskiego, ze świadomości związków genetycznych, przeżyć emocjonalnych, stosunków zależności, współistnienia, postaw wobec uwarunkowań społecznych, kulturowych, gospodarczych, prawnych i religijnych, w których żyje dana rodzina.

Więzy rodzinne to bardzo szczególny rodzaj relacji społecznych. Więzy w każdej rodzinie są inne, jedne są statyczne, inne zaś ulegają ciągłym przeobrażeniom. Zależą one od okoliczności i fazy cyklu życia danej rodziny, dlatego też jedne rodziny mają duży potencjał wewnętrznego przyciągania, w wielu rodzinach wykazują wysoki poziom wartości (Prokosz, 2016). Zestawiając ten aspekt życia rodzinnego wydaje się, iż bezpośredniość jest wpisana w istotę życia rodzinnego, nie zaś jako *second hand*.

Uroczystość

James opisał uroczystość, jako harmonię kontrastu (James, 2001, s. 44): stan uroczysty nigdy nie jest stanem surowym lub prostym – zawsze wydaje się, jakby zawierał w sobie rozpuszczoną pewną ilość własnego przeciwieństwa. Uroczysta radość zachowuje w swej słodyczy pewien rodzaj goryczy; smutek uroczysty – to taki smutek, na który przystajemy wewnątrz.

Na uroczystość zatem składa się rodzaj harmonii kontrastu przeżycia stanów sobie przeciwstawnych, takich jak: słodycz i gorycz, ból i szczęście, obecność i pustka. Uroczystość nie jest prostym stanem podniosłości, lecz przeżyciem bardziej kompleksowym i dużo głębszym, właśnie przez obecność elementu kontrastu. Przeciwnością uroczystego charakteru przeżycia religijnego byłaby nuda lub rozrywka – fenomeny będące zaprzeczeniem wzniosłości, świętości i dramatu poszukiwania ratunku, zbawienia w religii, tak podkreślanych przez Jamesa (Machoń, 2021).

Aspekt uroczystości jest wyraźnie obecny w życiu rodzinnym. Harmonia kontrastu występuje chociażby w trakcie narodzin dziecka (ból i szczęście), konfliktów międzypokoleniowych (słodycz i gorycz), podczas deficytów komunikacji i zrozumienia (obecność i pustka). Jednak każdy z tych elementów ma swój uroczysty charakter: narodziny dziecka, pierwszy dzień w żłobku lub w przedszkolu, konflikt międzypokoleniowy i jego rozwiązanie, kłótnia i pojednanie, czasowe opuszczenie domu i powrót. Trudno wyobrazić sobie życie rodzinne bez kontrastów. Koncepcja Jamesa pozwala poznać, na ile są one zharmonizowane w postaci uroczystości.

Powaga

Jeżeli religia w jej podmiotowym charakterze jest dla Jamesa całkowitą reakcją człowieka na życie (James, 2001, s. 33), to oznacza, że chodzi w niej o wszystko, co składa się na życie. Nie są istotne jej poszczególne, wybiórczo traktowane wymiary. Religia nie jest dodatkowym dopiskiem do życia lub dodatkiem do niego. Ona określa i ujmuje całość. Dlatego doświadczenie religijne jest zawsze czymś poważnym. Nie jest ono doświadczeniem zajmującym miejsce obok innych, świeckich, równoważnych przeżyć, będąc jednym z nich. Nie jest – w jego opinii – możliwe łatwe się odseparowanie od religii czy dystans emocjonalny od spraw sacrum. Dlatego przeciwieństwa religii nie stanowi dla Jamesa postawa areligijna lub anty-religijna, lecz lekkomyślność i obojętność wobec niej (Machoń, 2021).

James określał rzeczywistość religijną jako wartą najpoważniejszego potraktowania (James, 2001, s. 36): Mianem rzeczy boskich oznaczać będziemy tę rzeczywistość pierwotną, wobec której jednostka czuje się zmuszona do przyjęcia postawy uroczystej i poważnej, wolnej od klątw lub żartów.

Wydaje się, że nie jest błędem zastosowanie tu analogii do życia rodzinnego. Życie rodzinne zakłada poważne traktowanie wszystkich elementów składowych systemu rodziny oraz razem budowanego, określonego „wspólnotą losu”, życia. Lekkomyslność i żart uniemożliwiają budowanie życia rodzinnego i tworzenie więzi już na etapach początkowych: decyzji o związku, przygotowania do niego i tworzenia go z myślą o rozwoju.

Silna emocjonalność

Doświadczenie religijne jest dla Jamesa zawsze fenomenem silnie emocjonalnym, choć nie zawsze są to emocje gwałtowne lub pozytywne. Ta cecha jest istotna z tego względu, że zawiera się ona w każdej innej cesze: prywatne, bezpośrednie, uroczyste i poważne doświadczenie religijne jest zawsze przeżyciem silnie emocjonalnym. Trzeba jednak podkreślić, że mimo nadawania emocjom w kontekście religijnym tak wielkiego znaczenia, James nie uznawał istnienia emocji specyficznie religijnych, a więc takich, których człowiek doświadczałby wyłącznie w relacji do Boga/bóstwa (Machoń, 2021).

James pisał (James, 2001, s. 28): Znany jest strach religijny, miłość religijna, radość religijna, groza religijna itd. Lecz miłość religijna – to tylko zwykłe ludzkie wzruszenie miłosne zwrócone do przedmiotu religijnego. Strach religijny – to tylko zwykły strach ludzki, zwykłe zdławienie piersi wywołane przez myśl o karze boskiej. Groza religijna – to ten sam dreszcz cielesny, którego doznajemy o zmroku w lesie lub w przepaści górskiej; tylko tym razem nachodzi nas on na myśl o naszej zależności nadprzyrodzonej.

Uczucie religijne – w rozumieniu Jamesa – powstaje poprzez wyzwolenie zwyczajnego, międzyludzkiego uczucia jako reakcji na specyficzny obiekt religijny. Uczucie to jednak wyróżnia się siłą i intensywnością. James wyjaśnia tę siłę następująco (James, 2001, s. 385): Indywidualizm założony jest na uczuciu, a zakamarki uczucia, tajemnicze, ciemne głębie charakteru – oto jedyne miejsce, gdzie możemy złapać na gorącym uczynku dziejący się fakt: tylko tam możemy spostrzec bezpośrednio, jak odbywają się zjawiska.

Rodzina jako grupa pierwotna jest silnie naznaczona emocjami. Miłość jest czynnikiem sprawczym związku / małżeństwa. Jak pisze Tomasz Szlendak (2010, s. 343): Rodzina założona na podstawie emocjonalnego wyboru partnerów, przestaje być wspólnotą pracy czy wspólnotą potrzeb ekonomicznych, a staje się wspólnotą zaspokajającą potrzeby zupełnie innego rodzaju. Potrzeby ciepła, troski, opieki i miłości. Bliskość uczuciowa, chociaż nie zawsze zakładająca symetrię emocjonalną, sukces każdego z emocjonalnych współników i szczęście są uważane za cele współcześnie zawiązywanych związków i form życia rodzinnego (Kwak, Bieńko, 2020). Problemy emocjonalne w jednym aspekcie związku / życia rodzinnego, mogą generować problemy w innych przestrzeniach relacji (Czyżkowska, Rawińska, Józwick, 2013).

Doświadczenie rodzinności będzie zatem silnie naznaczone emocjami, zarówno w przestrzeni budowania więzi, jak i jej deficytów, trudności czy też konfliktów wewnątrzrodzinnych.

Podsumowanie

Doświadczenie religijne jest niezwykle ważnym aspektem socjologicznych i psychologicznych badań nad religijnością. Podstawy pod działania badawcze położył m.in. psycholog William James analizując doświadczenia własne oraz innych osób nadwrażliwych emocjonalnie. Obserwacja własnego „ja” w tym kontekście pozwoliła na przyjęcie drogi zdefiniowania doświadczenia oraz wyodrębnienia go od kategorii przeżyć. Współcześnie dokonuje się szereg zmian w polu religijności. Nie tylko rzeczywistość społeczna jest „uwalniana” od religii, ale też duchowość, jest definiowana na granicy lub też poza kategoriami Innego czy też sacrum. Transcendencja, duchowość, rzeczywistość „poza” jest coraz częściej widziana w spotkaniu w niecodzienną rzeczywistością kulturową, ekologiczną, wirtualną lub rekreacyjno-turystyczną. Przestrzenią doświadczenia uważanego za religijne i będące składnikiem nowej duchowości może być las, sport, miasto, biblioteka, przestrzeń zabytkowa.

Niniejszy tekst jest próbą refleksji, na ile rodzinność może być współcześnie przyjmowana, definiowana i badana jako forma doświadczenia religijnego? Jeśli rodzinność przeżywana jako kontakt z rzeczywistością przekraczającą codzienność, rzeczywistością „ponad”; jeśli nadaje sens działaniom człowieka i stanowi kategorię poznawczą; jeśli jest przestrzenią głębokiego zaangażowania osobistego – wydaje się, że może być traktowana i badana w kategoriach doświadczenia religijnego.

Życie rodzinne może być i jest dla tworzących je czynnikiem nadającym sens życiu jako takiemu, jak i poszczególnym działaniom. Wieź rodzinna motywuje do działań oraz powstrzymuje przed aktywnościami szkodzącymi systemowi rodzinnemu. Życie rodzinne określa także – na zasadzie analogii do doświadczenia religijnego – perspektywę poznawczą. Nie tylko zawęza intensywność poznania do segmentów rzeczywistości związanej z rodziną / bliskim związkiem, lecz doświadczenia życia rodzinnego czyni kluczem dalszego poznania i selekcji bodźców informacyjnych.

Wieź rodzinna oraz charakter życia rodzinnego spełniają także wymogi wyodrębnionych przez Williama Jamesa cech doświadczenia religijnego: prywatności, bezpośredniości, uroczystości i siły emocjonalnej. Rodzinność jest przeżywana osobiście i prywatnie. Jest to także strefa dotykająca jednostkę bezpośrednio i wprost. Nie jest stanem surowym, prostym, lecz stanowi konglomerat kontrastów, szczególnie kontrastów emocjonalnych. Życie rodzinne to też kwestia brana na serio – poważnych decyzji, odpowiedzialności, zobowiązań, gwarancji, gratyfikacji, wspólnego losu. Wreszcie, życie rodzinne to siła emocji. I jak w religii, nie są to emocje w sensie ścisłym religijne, tak także w przestrzeni można uznać ich wyjątkową obecność, ale bez zastrzeżeń wyłączności.

Po przeprowadzonych zestawieniach i analizach można uznać, że doświadczenie życia rodzinnego może być analizowane wedle podobnych schematów, jak doświadczenie religijne. Pomocą może być analogiczność doświadczeń innych „świeckich” analogii: sportowych, miejskich, kulturowych czy ekologicznych.

Bibliografia:

- Adamski, F. (2021). *Rodzina – wymiar społeczno-kulturowy*. Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- Argyle, M. (2000). *Psychology of religion: An introduction*. London-New York: Routledge
- Bajkowski, T. (2018). *U źródeł tożsamości rodzinnej. System rodzinny w percepcji młodzieży akademickiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.
- Bauman, Z. (2018). *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Berger, P.L., Luckmann, T. (2010). *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Beyga-Cegiołka, M., Wachowiak, A. (2012). Którą drogą? Aksjologiczny i ontologiczny wymiar wyborów związanych z małżeństwem i rodziną w Polsce. W: J. Baniak (red.), *Między nakazem a wyborem. Moralne dylematy małżeństw i rodzin w Polsce* (63-84). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Borowik, I. (2004). Operacjonalizacja pojęcia religijności. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska-badania-teorie* (271-284). Warszawa: Verbinum.
- Chaim, W. (1991). *Psychologiczna analiza religijności niespójnej*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Cierpka, A. (2013). *Tożsamość i narracje w relacjach rodzinnych*. Warszawa: Wydawnictwo Eneteia.
- Czyżkowska, A., Rawińska, M., Józwiak, M. (2013). Komunikacja, relacje partnerskie oraz funkcjonowanie seksualne par leczących się z powodu niepłodności. *Studia Psychologiczne* 13 (2), 7-14.
- Grzymała-Moszczyńska, H. (2004). *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- James, W. (2001). *Doświadczenia religijne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Król, J. (2004). Psychologiczne koncepcje doświadczenia religijnego. *Roczniki Psychologiczne*, VII (2), 5-21.

- Kwak, A., Bieńko, M. (2020). *Publiczny i prywatny obraz bliskich związków*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Łuczynski A. (2008). *Dzieci w rodzinach zastępczych i dysfunkcjonalnych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Machoń, H. (2021). *Doświadczenie religijne. Elementy analizy interdyscyplinarnej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mariański, J. (2004). Doświadczenie religijne. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie* (84-88). Warszawa: Verbinum.
- Mariański, J. (2013). *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mariański, J. (2022). Doświadczenie religijne w życiu codziennym młodzieży polskiej w XXI wieku. *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, 2 (38), 15–36.
- Melosik, Z. (1998). Wychowanie obywatelskie: nowoczesność, ponowoczesność (Próba konfrontacji). W: Z. Melosik, K. Przyszczypkowski (red.), *Wychowanie obywatelskie. Studium teoretyczne, porównawcze i empiryczne* (35-56). Poznań-Toruń: Wydawnictwo Edytor.
- Moskal, P. (1999). Doświadczenie Boga?. *Roczniki Filozoficzne XLVII* (2), 215-227.
- Piowowski, W. (2000). *Socjologia religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Popielski, K. (1993). *Noetyczny wymiar osobowości: Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Prokosz, M. (2016). Budowanie więzi w rodzinnych formach opieki. *Relacje. Studia z Nauk Społecznych* 1, 59-69.
- Slany, K. (2020). Różnorodność typów rodzin, różnorodność praktyk w rodzinach. W: M. Bieńko, M. Rosochacka-Gmitrzak, E. Widel (red.), *Obrazy życia rodzinnego i intymności. Książka dedykowana Profesor Annie Kwak (19-29)*. Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Smith, J.E. (1971). *Doświadczenie i Bóg*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX
- Sroczyńska, M. (2014). Rytuał religijny a kwestia różnorodności kulturowe. *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne* 9, s. 80-91.
- Szlendak, T. (2004). *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*. Wrocław: Wydawnictwo UW.
- Szlendak, T. (2010). *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szyjewski, A. (2011). Doświadczenie religijne – problemy terminologiczne. *Studia Religioznawcze. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego* 44, 7-33.
- Szymoń J. (1998). Specyfika przeżycia religijnego. *Roczniki Psychologiczne* 1(1), 167-180.

- Tułowiecki, D. (2012). *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*. Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- Tułowiecki, D. (2022). Życie rodzinne w kulturze polskiej – trwałość i przemiany. W: B.M. Koldon, B. Krajewska, J. Niewęglowski (red.), *Wsparcie i ochrona rodziny w ujęciu interdyscyplinarnym* (89-135). Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Tyrała, R. (2014). *Bez Boga na co dzień. Socjologia ateizmu i niewiary*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Wachowiak, A. (2001). *Współczesne problemy socjologii rodziny*. Poznań: Wydawnictwo AR.
- Whiteley, C. H. (1973). The cognitive factor in religious experience. W: R. E. Santoni (red.), *Religious language and the problem of religious knowledge* (s. 258-265). London: Harvill Press.
- Zduniak, A. (2016). Duchowość w epoce mediów elektronicznych. W: R. Sierocki, M. Sokołowski, A. Zduniak (red.), *Media i religia. Nowy kontekst komunikacji* (61-73), Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Zimnica-Kuzioła, E. (2014). Doświadczenie religijne – perspektywa teologiczna i socjologiczna. *Collectanea Theologica* 2 (84), 61-78.
- Żurek, A. (2020). O pożytkach płynących z badań nad rodziną. W: M. Bieńko, M. Rosochacka-Gmitrzak, E. Widel (red.), *Obrazy życia rodzinnego i intymności. Książka dedykowana Profesor Annie Kwak* (69-77). Warszawa: Wydawnictwo UW.

FAMILY LIFE AS A FORM OF RELIGIOUS EXPERIENCE

SUMMARY

Religious experience is an extremely important aspect of sociological and psychological research on religiosity. Psychologist William James laid the foundations for the research activities by analysing his own experiences and those of other emotionally hypersensitive people. Observation of one's "self" in this context allowed for the adoption of a way of defining religious experience and separating it from the category of religious feelings. Nowadays, a number of changes are taking place in the field of religiousness. Not only is social reality "separated" from religion, but also spirituality is defined on the boundary or beyond the categories of the Other or the sacred. Transcendence, spirituality, the reality "beyond" are increasingly seen in encounters with unusual cultural, ecological, virtual or recreational realities. The space of experience considered religious and serving as a component of new spirituality might be a forest, a sport activity, a city, a library, or a historic space.

The following article is an attempt to reflect on whether family relations can be accepted, defined and researched today as a form of religious experience. If family life is experienced as contact with a reality that goes beyond everyday life, a reality "above"; if it gives meaning to human actions and constitutes a cognitive category; if it is a space of deep personal involvement, it seems that it can be treated and examined in terms of religious experience.

Article submitted: 15.10.2023; accepted: 20.11.2023.

Dariusz Tułowicki, Anna Czyżkowska



RECENZJE



Janusz Serafin CSsR¹

PAN NIKT I JEGO ŚWIAT. RECENZJA KSIĄŻKI BOGUSŁAWA JASIŃSKIEGO PT. DIABEŁ, MARNE ŻYCIE I WIATR APOKALIPSY, WYDAWNICTWO ETHOS, WARSZAWA 2022, S. 186

Książka zawiera (pomijając epilog, konfrontujący św. Teresę z Ávili i Marka Aureliusza) trzy rozważania – z jednej strony autonomiczne, z drugiej zaś ściśle związane z sobą: na temat diabła, na temat Księgi Koheleeta oraz na temat tzw. apokalipsy Izajasza (Iz 34–35; 24–27). Skupiłem się tu na tym pierwszym eseju, dwóch pozostałych tylko lekko dotykając i zdając sobie dobrze sprawę z ułomności tego komentarza, trudno bowiem omawiać książkę tak bardzo oryginalną.

Prof. Jasiński wypracował własną koncepcję filozoficzną, którą nazwał ethosofią. W dużym skrócie i uproszczeniu można ją przedstawić jako rozróżnienie i przeciwstawienie dwóch wymiarów rzeczywistości. Jednym jest istnienie jako takie, byt jako byt (w tym wymiarze „istnieje” też Bóg²); drugim jest „życie”, ściślej zaś formy życia, które człowiek tworzy, by poprzez nie zorganizować i wyrazić swe

1 O. Janusz Serafin CSsR – redemptorysta, redaktor kwartalnika „Homo Dei” oraz tłumacz i członek zespołu redakcyjnego Wydawnictwa Homo Dei.

2 Dlatego – moim zdaniem – można by potraktować ethosofię jako komentarz filozoficzny do imienia, którym nazwał się Bóg w Księdze Wyjścia: „Jestem, który jestem” (Wj 3,14).

ziemskie bytowanie. Te formy są praktycznie konieczne, ale zarazem destrukcyjne, zasłaniają bowiem sobą istnienie jako takie, odcinają człowiekowi dostęp do niego, a jest ono jedynym naprawdę twórczym źródłem ludzkiego życia. Stąd proces poznawania rzeczywistości polega na odsuwaniu tych form, „braniu ich w nawias”, wyzwalaniu się od nich. Oznacza to zarazem wychodzenie ze świata pozorów, gdyż w porównaniu z realnością istnienia jako takiego świat form życiowych jest światem pozorów, ułudą, nierzeczywistością.

Sądzę, że książka ta jest istotnym novum w myśli autora. Dotychczas bowiem ukazywał on destrukcyjny charakter form życiowych na płaszczyźnie czysto filozoficznej. Teraz na scenę wprowadza diabła, czyli byt teologiczny, a nie filozoficzny. Mianowicie diabeł czynnie i gorliwie uczestniczy w ludzkim budowaniu gmachu form życiowych tak, aby wyrządzić przez to człowiekowi jak najwięcej szkody. Najwięcej miejsca poświęca autor tej formie, którą są systemy intelektualne, zwłaszcza filozoficzne. Żadna inna forma nie zamyka człowieka tak skutecznie na istnienie, na prawdziwą rzeczywistość, a ostatecznie na Boga. Najbardziej niebezpiecznym wrogiem człowieka jest zatem jego myśl, a diabeł robi wszystko, żeby nie tylko nie widział on tego, ale przeciwnie – by był z niej dumny. A ta duma to refleks pychy diabła...

Autor nawiązuje początkowo do myśli Kierkegaarda, ale później wychodzi poza nią w kierunku jej radykalizacji – właśnie dzięki wprowadzeniu diabła. Mianowicie traktuje jak najbardziej poważnie słowa Jezusa, że diabeł jest „władcą tego świata” (J 14, 30). Słowa, do których tak przywykliśmy, że nie robią już na nas żadnego wrażenia, a jednak są to słowa na wskroś bulwersujące, a nawet budzące trwogę. Ślady tej trwogi są w tej książce wyraźnie widoczne.

Nawiasem mówiąc, trzeba w tym miejscu zrobić zastrzeżenie: nie należy się spodziewać, że znajdziemy tu jakąś kompletną „teorię diabła”. Nie, to są jedynie oddzielnie rzucone myśli, dość luźno nawet z sobą powiązane.

Pisząc o diable, autor porusza sprawy naprawdę „graniczne” z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia, dlatego dla czytelnika jest to lektura trudna, bowiem na co dzień bardzo starannie unikamy takich spraw granicznych, uciekamy od nich jak najdalej. Są one dla naszego umysłu wyzwaniem podobnym jak ból dla naszego ciała.

W eseju o Kohelecie i jego „marności nad marnościami” prof. Jasiński także patrzy na tę postać przez pryzmat swojej ethosofii. Twierdzi stanowczo, że Kohelet nie był pesymistą (to dość utarty pogląd) ani człowiekiem zgorzkniałym czy rozczarowanym życiem. Nie, był wizjonerem, mędrce, który odkrył najgłębszy sens rzeczywistości: „«Marność» Koheleta zmiata niczym wiatr wszelkie formy życia, w tym zaś szczególnie przeszłość i przyszłość, i staje się drogowskazem do trwania w istnieniu jako takim. Taka droga prowadzi do bycia poza pesymizmem i optymiz-

zmem, szczęściem i nieszczęściem, albowiem przywraca wszystkim tym słowom sens, który został odwrócony przez życie. I co najważniejsze, jest to droga realisty, a nie utopisty” (s. 108).

Formy życia zmiata także, i to ostatecznie, „wiatr apokalipsy”, stąd autor bierze pod lupę swej uwagi apokalipsę Izajasza i także ją czyta wyraźnie przez pryzmat swej ethosofii. Dlatego jest ona dlań nie pieśnią zagłady, jak często się ją postrzega, lecz pieśnią nadziei, gdyż usunięcie wszelkich form życia jest procesem pozytywnym, ponieważ prowadzi do odsłonięcia istnienia, czyli jedynej prawdziwie realnej i twórczej rzeczywistości. W języku religijnym nazywa się to zbawieniem. Dlatego też autor często powtarza myśl (może zaczerpniętą od Pascala), która może być prawdziwie krzepiąca: pustka nie jest zniszczeniem, lecz oczyszczeniem. A wszakże człowiek dzisiejszy przeżywa liczne postacie pustki życiowej. Gdyby nie uciekał od niej na siłę (np. poprzez rozrywkę czy używki), lecz umiał ją przyjąć i odczytać jej orędzie, odrzuciłby jakąś warstwę urojeń i pozorów, w jakie obfituje życie, i znalazłby się o krok bliżej tej jedynej prawdziwie realnej i twórczej, ostatecznej rzeczywistości.

Niewątpliwie ulubionym przyimkiem prof. Jasińskiego jest ZA (tak właśnie pisany). W tej książce natrafiamy nań kilkanaście razy. To słowo bardzo osobiste, gdyż kryje się za nim tęsknota do przedostania się za zasłonę form życiowych, czyli świata pozorów, i stanięcia oko w oko z istnieniem. Wprawdzie tęsknota ta nie może się spełnić w życiu doczesnym, ale możemy i powinniśmy robić wszystko, co się da, aby przez ten świat pozorów chociaż trochę się przebić.

Twórczość prof. Jasińskiego to niezwykle stopienie filozofii i teologii – niezwykle z co najmniej dwóch względów. Po pierwsze, jest to stopienie tak ściśle, że obu tych składników nie da się tu od siebie oddzielić (a przynajmniej ja takiej możliwości nie widzę), tworzą one bowiem jedną całość. A po drugie, to stopienie z pewnością nie zostało poprzedzone żadną uprzednią refleksją metodologiczną, która ustaliłaby jakieś zasady, granice, dozwoloną terminologię itp.. Nie, to jest rzeczywistość całkowicie spontaniczna, samorzutna, choć nie niespójna, nie nielogiczna, gdyż żelazna logika to podstawowa cecha myśli autora.

Dzięki temu niezwykłemu (charakterystycznemu chyba tylko dla niego) stopieniu filozofii i teologii prof. Jasiński stworzył dzieło nowatorskie, odkrywcze. Dzieło, w którym filozofia i teologia ubogacają się wzajemnie, co z chrześcijańskiego punktu widzenia z pewnością powinno mieć miejsce. Dzieło, w którym na znane i wielokrotnie już omawiane tematy patrzy się z zupełnie nowego punktu widzenia – nowego i bardzo (tak mi się wydaje) płodnego.

Bogusław Jasiński to filozof żyjący w zgodzie ze swoimi przekonaniem. Może sobie pozwolić na ten rzadki luksus, gdyż nie pracuje ani nie zarabia na życie

na żadnej uczelni. Jego ethosofia byłaby bowiem (co oczywiste) nie do przyjęcia dla olbrzymiej większości współczesnych polskich filozofów, ale co gorsze i smutniejsze – nie znalazłaby nawet dla siebie miejsca jako przedmiot dyskusji na dzisiejszych uniwersytetach, gdzie na wydziałach humanistycznych panoszy się coraz bardziej lewacko-liberalny totalitaryzm intelektualny wraz z jego nietolerancją, antypluralizmem i brutalnym posługiwaniem się ostracyzmem środowiskowym. Być może nie znalazłaby też zrozumienia nawet wśród teologów, na ogół traktujących filozofię z dużą nieufnością albo co najwyżej uznających wyłącznie tomizm.

Książka jest raczej niewielka objętościowo, ale wyjątkowo bogata treściowo. Każde niemal zdanie może tu być przedmiotem oddzielnej (i obszernej) refleksji. Dodatkowo urok nadają jej, po pierwsze, liczne (niekiedy zaskakująco odkrywczе) nawiązania do dzieł światowej kultury (świadectwo ogromnej zaiste erudycji autora i jego umiejętności czytania), a po drugie – obfitość pięknych, efektownych, sugestywnych obrazów i porównań, Autor bowiem został obdarzony niepospolitą wyobraźnią poetycką. Do jego erudycji należy też zaliczyć doskonałą znajomość Biblii, a zwłaszcza Księgi Psalmów (w obszernej, dwutomowej książce, którą być może uda się wydać, skomentował wszystkie 150 psalmów).

Książka jest bardzo osobista: to nie tyle „obiektywne” rozważania na określone tematy, lecz raczej wypowiedzenie – na podstawie tych tematów – swoich uczuć, rozterek, niepokojów i nadziei, tak, jakby autor pisał tylko dla siebie. A jednak dobrze by było, gdyby znalazł czytelników, jest to bowiem książka (tak samo zresztą jak wszystkie inne jego dzieła) bardzo wartościowa. Niezwykła książka niezwykłego człowieka...

SPIS TREŚCI

STUDIA TEOLOGICZNE

- Nikolay A. Khandoga**, *Why Can't Saint Victorinus of Poetovio Be the author of the Homily "On the Ten Virgins"?* 6
- Andrzej Persidok**, *Chrześcijański argument z „sensu życia i świata” wobec buddyjskiego poglądu na rzeczywistość*
The Christian Argument „From the Meaning of Life and the World”
Confronted with the Buddhist Worldview 26
- Józef Warzeszak**, *Apologia osoby ludzkiej w nauczaniu Benedykta XVI*
The Apology of the Human Person in the Teaching of Benedict XVI 42
- Jacek Węgrzyn**, *Giovanni Moioli's Theological Portrait. The 40th Anniversary of the Milanese Theologian's Death* 70

STUDIA LITURGICZNE

- Łukasz Celiński**, *Il 'Caeremoniale' nella storia della Messa Romana*
The 'Caeremoniale' in the History of the Roman Mass 88

STUDIA BIBLIJNE

- Krzysztof Bardski**, *Dobra Nowina o Królestwie w przypowieściach i znakach – alternatywna parafraza Mt 13-14*
Good News of the Kingdom in Parables and Signs - Alternative Paraphrase of Matth. 13-14 110
- Mateusz Wyrzykowski**, *Proces nawrócenia się Abrahama w interpretacji Filona z Aleksandrii*
The Process of Abraham's Conversion as Interpreted by Philo of Alexandria 128

STUDIA FILOZOFICZNE

- Stefan Hofmann**, *The Ethical Significance of the Consequences of Our Actions: Contemporary Theory of Action, Aquinas, and the Utilitarian Point of View* 144
- Iain Matthew**, *Becoming You While Being Me: Exploring the Limits of Christian Love and Identity* 176

STUDIA PASTORALNE I SPOŁECZNE

- Antoni Bartoszek**, *Projekt statutu kapelana zakładu leczniczego oraz domu pomocy społecznej. Podstawy i uzasadnienie*
Draft of a Statute for the Chaplain of a Care Facility and a Nursing Home. Grounds and Rationale 198
- Karolina Dłuska**, *Społeczeństwo jako podmiot legitymizujący naukę religii w szkołach publicznych*
Society as an Entity Legitimizing Religious Education in Public Schools 218
- Carlos Alberto Gabriel Maino**, *John Paul II's Charter of the Rights of the Family. The Social Dimension of Human Rights in Light of Natural Law* 240
- Dariusz Tułowiecki, Anna Czyżkowska**, *Życie rodzinne jako forma doświadczenia religijnego*
Family life as a form of religious experience 256

RECENZJE

- Janusz Serafin**, *Pan Nikt i jego świat. Recenzja książki Bogusława Jasińskiego pt. „Diabeł, marne życie i wiatr Apokalipsy”, Wydawnictwo Ethos, Warszawa 2022, s. 186* 278



AKW

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE