

Poznańskie
Studia
Teologiczne

Adam Mickiewicz University
in Poznań
FACULTY OF THEOLOGY

Poznań Theological Studies

VOLUME 28



POZNAŃ 2014

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Poznańskie Studia Teologiczne

TOM 28



POZNAŃ 2014

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

Międzynarodowa Rada Naukowa International Scientific Council

o. dr Thomas Blankenhorn (PUST Angelicum, Roma), ks. prof. UPJPII dr hab. Tadeusz Dzidek (UPJPII, Kraków), o. prof. dr Joseph Ellul OP (University of Malta, Msida), ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT, Wrocław), prof. dr Emery de Gaál (University of St. Mary of the Lake, Mundelein, IL), o. prof. dr Paolo Garuti OP (École Biblique, Jerozolima), prof. dr Basilio Petrà (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze), o. prof. dr hab. Jacek Salij OP (UKSW, Warszawa), ks. prof. dr Joseph Sievers (Pontificio Istituto Biblico, Roma), o. prof. dr Piotr Skonieczny (PUST Angelicum, Roma), ks. prof. dr Stefano Tarocchi (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze)

Rada Wydawnicza Editorial Council

Dorota Drzewiecka-Nowak, ks. prof. UAM dr hab. Jacek Hadryś, o. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP, ks. prof. UAM dr hab. Adam Przybecki, ks. prof. dr hab. Jan Szpet – przewodniczący, ks. prof. UAM dr hab. Paweł Wygalał

Redaktor naczelny Editor in Chief

o. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP

Redaktorzy tematyczni Subject Editors

prof. dr hab. Krzysztof Stachewicz – filozofia, o. prof. dr hab. Adam Ryszard Sikora OFM – biblistyka, ks. prof. dr hab. Marek Pyc – teologia dogmatyczna, ks. prof. UAM dr hab. Adam Przybecki – teologia praktyczna, ks. dr Andrzej Pryba – teologia moralna

Redaktorzy językowi Language Editors

język polski: Mieczysława Makarowicz, język angielski: Ph.D. William F. Mahoney, mgr Małgorzata Wiertelwska, język niemiecki: dr Wolfram Hoyer OP, ks. dr Adam Kalbarczyk, język włoski: ks. prof. dr Alessandro Clemenza, ks. prof. dr Stefano Tarocchi, język hiszpański: o. Fabián Elicio Rico Virgüez OP

Recenzenci tomu 28 (2014) Reviewers of the volume 28 (2014)

ks. dr Przemysław Artemiuk (UKSW, Warszawa), ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz (UMK, Toruń), ks. dr hab. Grzegorz Barth (KUL, Lublin), ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT, Wrocław), ks. prof. UAM dr hab. Jan Grzeszczak (UAM, Poznań), ks. prof. KUL dr hab. Krzysztof Guzowski (KUL, Lublin), ks. prof. UPJPII dr hab. Janusz Królikowski (UPJPII, Kraków), ks. prof. dr hab. Zbigniew Kubacki SJ (PWT Bobolanum, Warszawa), o. prof. UPJPII dr hab. Jarosław Kupczak (UPJPII, Kraków), o. prof. KUL dr hab. Ireneusz Ledwoń OFM (KUL, Lublin), ks. prof. dr hab. Janusz Nawrot (UAM, Poznań), ks. dr hab. Bartosz Nowakowski (UAM, Poznań), ks. dr hab. Paweł Podeszwa (UAM, Poznań), ks. dr Norbert Podhorecki (UPJPII, Kraków), o. prof. zw. dr hab. Andrzej Potocki OP (UW, Warszawa), o. Mateusz Przanowski OP (UPJPII, Kraków), o. prof. dr hab. Jacek Salij OP (UKSW, Warszawa), o. prof. dr hab. Ryszard Sikora (UAM, Poznań), ks. dr hab. Wacław Siwak (WSD, Przemyśl), ks. prof. UKSW dr hab. Marek Skierkowski (UKSW, Warszawa), o. dr Piotr Skonieczny OP (Angelicum, Roma), o. dr hab. Borys Jacek Soński OFM (UAM, Poznań), prof. dr hab. Krzysztof Stachewicz (UAM, Poznań), dr hab. Teresa Stanek (UAM, Poznań), ks. prof. PWT dr hab. Sławomir Stasiak (PWT, Wrocław), ks. dr hab. Wojciech Szukalski (UAM, Poznań), o. dr Jan Śliwa OP (Kolegium Fil.-Teol., Kraków), ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec (PWT, Wrocław), o. dr Paweł Zając OMI (UAM, Poznań)

Projekt okładki: Ewa Wąsowska

Wersją pierwotną czasopisma „Poznańskie Studia Teologiczne” jest wersja drukowana. Kolejne roczniki są dostępne na stronie internetowej czasopisma. Abstrakty publikowanych artykułów są dostępne w międzynarodowej basie danych „The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH).

Publikacja finansowana z konta kościelnego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

ISSN 0209-3472

Adres Redakcji

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny
Poznańskie Studia Teologiczne
ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań
e-mail: pst@amu.edu.pl
<http://www.poznanskiestudia.amu.edu.pl>

Zakład Graficzny UAM, ul. H. Wieniawskiego 1, 61-712 Poznań

Spis treści

Łukasz Toboła, The Meaning of the Phrase <i>sēper dibrê hayyāmîm</i> in the Biblical Historiography	7
Teresa Stanek, Liturgical Division of the Torah as a Tool for Unit Delimitation. Preliminary Remarks	15
Adam Drozdek, Metropolitan Platon on natural theology	33
Stefano Tarocchi, Ermenegildo Florit e la <i>Dei Verbum</i>	47
Jérémie Fischer, Le Grand-duché de Varsovie vu par un émigré français ou la relation de cet épisode politique dans les <i>Mémoires</i> de l'abbé Pochard (1806-1815)	67
Joseph Ellul, Human identity and purpose according to the Qur'ân	99
Monika Adamczyk, Zwischen Endlichkeit und Ewigkeit. Adolf Reinachs Konzept des religiösen Erlebnisses	115
* * *	
Jerzy Szymik, Pożądający winnicy. Agnostycyzm, ateizm i antyteizm w ocenie J. Ratzingera/Benedykta XVI	131
Jacek Salij, Pytanie o „światło wiary” w perspektywie myśli Tomasza z Akwinu	147
Jarosław Moskałyk, Wiara jako synteza słuchania i widzenia według <i>Lumen fidei</i>	155
Bogdan Ferdek, „Wiara i poszukiwanie Boga”. <i>Lumen fidei</i> w perspektywie teologii religii	165
Maria Miduch, Miejsce pogan w rzeczywistości eschatologicznej apokalips żydowskich powstałych pomiędzy rokiem 70 a 132 po Chr.	177
Bogdan Kulik, Od paruzji do „paruzjologii”, czyli eschatologia w ujęciu Antoniego Nitroli	195
Janusz Kościelniak, Socjologiczne czytanie Biblii. Odnalezione dzieło <i>Bóg Chrystus i Ludzie. Studium socjologiczne</i> ks. Franciszka Mirka (1893-1970)	213
Adam Kalbarczyk, „Mały Luter” ze Wschowy. Valerius Herberger (1562-1627) wzorem kaznodziei	231
Anna Zellma, Edukacja środowiskowa młodzieży na przykładzie programów nauczania religii rzymskokatolickiej.	243
Jerzy Adamczyk, Formacja katechetów w aspekcie kanonicznym	255
Piotr Skonieczny, Umowa powierzenia parafii instytutowi zakonnemu: uwagi ogólne.	269

Recenzje

Jerzy Machnac, <i>Człowiek – wspólnota – Bóg. Fenomenologia Gerdy Walther</i> , Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2012, ss. 281 (Monika Adamczyk)	305
Gilles Emery, <i>Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu</i> , tłum. M. Romanek, „Dominikańska Biblioteka Teologii”, Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, Kraków 2014, ss. 536 (Bogusław Kochaniewicz)	309
Bogdan Poniży, <i>Księga Mądrości na dziś</i> , Wydawnictwo WT UAM, Poznań 2014 (Adam Ryszard Sikora)	311
Kretków. <i>Właściciele – zabytki – duszpasterze</i> , red. Jan Grzeszczak, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2014, ss. 336 (Marcin Libicki)	313

Łukasz Toboła

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

The Meaning of the Phrase *sēper dibrê hayyāmîm* in Biblical Historiography

1. Introduction

This article concerns biblical royal summaries, that is, the corpus of concise notes concerning the rulers of Israel and Judah as preserved in the Books of Kings. The fundamental question of this study concerns the supposed existence and character of the hypothetical court chronicles (*sēper dibrê hayyāmîm*) of the Israelite and Judahite monarchs who are regularly mentioned by the biblical authors as the main point of reference for the royal summaries (the well-known question: “the rest of the acts of king x, and all that he did, are they not written in the book of the chronicles of the kings of Judah / Israel?”). However, it is unclear whether these references should be interpreted as stemming from authentic sources or as examples of pseudoepigrapha. Any decision in this area of research is significant to studies on the provenance and redaction of Kings or controversies concerning the historical reliability of the references. Presenting the arguments for the existence of an archival collection which could have been used by the biblical compilers may be a constructive counterweight to the widely accepted hypothesis that the biblical royal summaries are the mere product of the biblical author’s imagination.

2. Current State of the Question

Since the times of J. Wellhausen¹, most of the scholars assume that the biblical royal summaries, both in terms of their structure and their content, can be interpreted as the work of a single editor, who is usually identified as the so-called Deuteronomist² according to M. Noth’s hypothesis. Many researchers accept this

¹ J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905.

² M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Halle 1943.

paradigm but do not explore the issues of the supposed sources used by the biblical authors for writing the royal summaries. They assume that it would be impossible to reconstruct their original form and content based on the strictly theological orientation of biblical historiography³.

Over the years many archaeological discoveries have provided comparative material which has led to the emergence of alternative hypotheses. According to these scholars, the biblical authors could have used more or less coherent archival materials in their works. Subsequent scholars supposed the use of votive or thanksgiving inscriptions prepared at the request of the kings of Israel or Judah⁴, being analogous to the stele of Mesha, king of Moab, the Tel Dan stele commissioned by Hazael, king of Damascus, or the stele of Zakkur, king of Hamat.

However, as there is no conclusive archaeological evidence, (only a few fragments of various steles from the areas of Samaria and Judah), some researchers suggest that even if the biblical authors had access to some coherent sources, those materials should have been identified as the chronological list of kings and contained concise data about the date of accession, the length of the respective reigns, and the dates of death for the successive rulers⁵.

At the same time, scholars are cautious with regard to the biblical suggestions concerning the existence of the royal chronicles. For example, some researchers recognize stylistic and ideological similarities between the biblical royal summaries and the chronicles of the Babylonian kings⁶, but these analogies are usually seen as a secondary literary staffage inspired by the realities of the Babylonian captivity and as the influence of the Mesopotamian scribal culture. Even if some comparative studies suggest the existence of the royal chronicles of Israel and Judah⁷, their authors usually confine themselves to general suggestions,

³ For example, J.T. Walsh, *1 Kings*, Collegeville, 1996, p. xii; p. 611; W. Provan, *1 and 2 Kings*, Peabody 1995, p. 4.

⁴ J.A. Montgomery, *Archival Data in the Book of Kings*, "Journal of Biblical Literature" 53 (1934), p. 46-52; D.B. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton 1992; J. Van Seters, *Solomon's Temple: Fact and Ideology in Biblical and Near Eastern Historiography*, "Catholic Biblical Quarterly" 59(1997), p. 45-57.

⁵ Sh.R. Bin-Nun, *Formulas from Royal Records of Israel and of Judah*, "Vetus Testamentum" 18(1968), p. 414-432; A.R. Green, *Regnal Formulas in the Hebrew and Greek Texts of the Books of Kings*, "Journal of Near Eastern Studies" 42(1983), p. 167-180; M. Haran, *The Books of the Chronicles 'Of the Kings of Judah' and 'Of the Kings of Israel': What Sort of Books Were They?*, "Vetus Testamentum" 49(1999), p. 156-164; S.B. Parker, *Did the Authors of the Books of Kings Make Use of Royal Inscriptions?*, "Vetus Testamentum" 50(2000), p. 357-378; M. Dijkstra, *'As for the other events...' Annals and Chronicles in Israel and the Ancient Near East*, in: R.P. Gordon, J.C. de Moor (ed.), *The Old Testament in Its World*, Leiden 2005, p. 14-44.

⁶ M. Liverani, *The Book of Kings and Ancient Near Eastern Historiography*, in: A. Lemaire, B. Halpern (ed.), *The books of Kings: sources, composition, historiography and reception*, Leiden 2010, p. 163-184.

⁷ A.R. Millard, *Books and Writing in the Kings*, in: A. Lemaire, B. Halpern (ed.), *The books of Kings*, Leiden 2010, p. 155-160.

without presenting any comprehensive argumentation based on detailed analysis of the biblical material. Such a strategy significantly reduces the substantive value of these hypotheses.

In the examples discussed above, one can observe the cautious approach to the problem of sources, which could be used by the author or authors of Kings. The question of archival materials is regarded as an open question at best, if not simply as the example of the biblical pseudo-epigraphy and one more argument for the poor value of the biblical historiography⁸.

Several uncertainties and understatements discernible in the present state of research indicate the need for further investigations, which can help answer the questions concerning the existence, or alternatively, the fictional character of the royal chronicles presupposed by biblical authors more clearly, as well as analyze their specificity and potential relationship to the biblical narrations of the kings of Israel and Judah.

3. The Meaning of the Phrase *sēper dibrê hayyāmîm*

The biblical phrase *sēper dibrê hayyāmîm* is usually understood and translated as “chronicles” or “annals”⁹. The adjectival expression *dibrê hayyāmîm*, which qualifies the noun *sēper*, is usually understood as a term describing official royal annals or chronicles. This article will provide some suggestions concerning the more precise meaning of this phrase.

The noun *sēper* can designate any written record such as an administrative document, epistolary text, or ritual prescription¹⁰. In Biblical Hebrew the term *sēper* is not a designation of a literary work as such (as “a thing” separate from the scroll) but refers usually to the particular scroll on which the work was

⁸ N.P. Lemche, *On the Problems of Reconstructing Pre-Hellenistic Israelite (Palestinian) History*, “Journal of Hebrew Scriptures” 3(2000), <http://ejournals.library.ualberta.ca/index.php/jhs/article/view/5972/5025> [accessed 4.05.2014].

⁹ Some examples: “Chronicles” (C.F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, Oxford 1903, p. xix); “annals” (M. Cogan, H. Tadmor, *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City 1988; “The Book of the Chronicles” (S.J. DeVries, *I Kings*, Waco 1985, p. xlvi); “Annals” or “Book of the Chronicles” (Q. Gray, *I & II Kings*, Westminster 1976, p. 26); “record of the daily deeds” (T.K. Hobbs, *2 Kings*, Waco 1985, p. 2) or simply “records” (p. 298); “Book of the Chronicles” (G.H. Jones, *I and 2 Kings*, vol. 1, p. 47); “Chronicles”, Q.A. Montgomery, H.S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, Edinburgh 1951, p. 33); “Buch der laufenden Angelegenheiten” (M. Noth, *Könige, Neukirchen-Vluyn* 1968) and “annals” or “book/record of the affairs of the days” (D.J. Wiseman, *I and 2 Kings*, Leicester 1993, p. 43).

¹⁰ The Semitic term *sēper* can designate any written document, such as an enumeration, list or an epistle (J. Hoftijzer, K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden 1995, p. 798-801).

recorded. A person sending out multiple copies of a letter would be said to be writing and dispatching *sepārîm* (1 Kgs 21:8-9,11; 2 Kgs 10:1; Est 1:22; 3:13), meaning that he is dispatching several copies of the same text.

In the archival context, the term *sēper* seems to refer to a single collection of records. This is supported by the fact, that the plural construct *sip^erê* is unattested in the Hebrew Bible. When *sēper* is qualified, it is usually followed by another word in the plural or by a collective singular¹¹. This seems to indicate that the noun *sēper* in *status constructus* should be understood as a collection of writings. In such a context the qualification *l^e malkê yiśra'ēl / yehûdā^h* would highlight the fact that this “book” was in fact a “record of (important) deeds of the kings of Israel/Judah”.

The fact that biblical authors used the expression *sēper dibrê hayyāmîm* and not the periphrastic phrase *sēper l^e dibrê hayyāmîm* suggests the existence of only one “collection of the current events”¹². It seems to be confirmed by the relation of the Chronicler, who indicates that some accounts written by or under the supervision of different prophets¹³, constitute the part of the one *sēper dibrê hayyāmîm* and thus reinforcing the idea of the single collection. In such a context, two passages are especially important: 2 Chr 20:34 and 2 Chr 32:32. The information provided in both passages is that the events of Jehoshaphat’s and Hezekiah’s reigns were recorded in the accounts of Jehu and Isaiah and that such accounts were part of *sēper malkê yiśra'ēl* and *sēper malkê yehûdā^h*. The fact that the Chronicler was able to indicate who had written a particular account reveals that the authors of prophetic accounts could still be identified even if only a part of a single *sēper*.

¹¹ Compare, *sēper dibrê hayyāmîm* (Neh 12:23; Est 2:23); *sēper hazzikrônôt*, (Est 6:1); *sēper hayyaḥas* (Neh 7:5); *sēper zikkārôn*, (Mal 3:16); *sēper ḥazôn naḥûm hā'elqōšî* (Nah 1:1).

¹² R.K. Harrison (*Introduction to the Old Testament*, London 1970, p. 726) understands *sēper dibrê hayyāmîm* as a technical designation for official records concerning significant events. Such an idea is interesting because it implies the usage of the term *sēper* as a collective noun. However, there is an objection concerning Harrison’s definition of *sēper dibrê hayyāmîm* as a “technical” phrase, for the biblical authors are not consistent in the use of this expression and refer to the *sēper dibrê hayyāmîm* in five different ways: *sēper dibrê šelômō^h* (1 Kgs 11:41); *sēper hamm^elākîm* (2 Chr 24:27); *sēper malkê yiśra'ēl* (2 Chr 20:34), the reference is to a Judaeen and not an Israelite king; *sēper malkê yehûdā^h w^e yiśra'ēl* (2 Chr 25:26; 27:7; 28:26; 32:32; 35:27; 36:8); *sēper hamm^elākîm l^e yehûdā^h w^e yiśra'ēl* (2 Chr 16:11). The consistency seen in biblical sources is not determined by the usage of a particular “technical” expression, but results from the standard formula of conclusion.

¹³ According to Chronicler, prophet Isaiah recorded “the acts of Uzziah, first and last” (2 Chr 26:22). The adjectival clause *hāri'šônîm w^e hā'āḥārônîm* “the first and the last”, suggests that the prophet recorded all the relevant events of Uzziah’s reign. In a similar way the prophet Jehu, recorded the events of Jehoshaphat’s reign also “from the beginning to the end” (2 Chr 20:34). Compare also the references to writings of Nathan (2 Chr 9:29), Ahijah (2 Chr 9:29), Iddo (2 Chr 9:29; 12:15; 13:22), Shemaiah (2 Chr 12:15), and Jehu (2 Chr 20:34).

In Est 2:23 one finds the term *sēper* accompanied by the expression *dibrê hayyāmîm* without any other qualifications. In Est 2:23 it refers to important official issues which were recorded in the presence of the Persian king (dictating or approving the text). It is further mentioned in Est 10:2 as *sēper dibrê hayyāmîm l'malkê māday ûpārās* "the record of the daily affairs the kings of Media and Persia". This same document seems to be referred to in Est 6:1 as *sēper hazzikrônôt dibrê hayyāmîm*, "the book of records, the daily affairs". The term *zikrônôt* means "remembrance, memorial". The article preceding *zikrônôt* makes clear that *dibrê hayyāmîm* should be understood as synonymous to *hazzikrônôt*. Consequently, *dibrê hayyāmîm* and *hazzikrônôt* can be interpreted as parallel expressions. The *sēper hazzikrônôt* was a written record of events which the king deemed important to be remembered.

In Neh 12:23 the phrase *sēper dibrê hayyāmîm* indicates a document in which the names of the chiefs of the Levite clans were recorded. The lack of further qualification in the Book of Nehemiah may point to a well-known "book" in which censuses and other important archival data were kept. The presence of many genealogies in the Bible stresses the importance with the biblical authors gave to counting and naming the leaders of the local clans. Consequently, it was a matter which deserved to be recorded. Both passages cited above seem to be important for the proper understanding of the phrase *sēper dibrê hayyāmîm*, which occurs in the Books of Kings.

By analogy with the Assyrian annals and Babylonian chronicles, the adjectival clause *dibrê hayyāmîm*, which qualifies *sēper* in Kings and in Chronicles, is usually understood as indicating official royal annals or chronicles. However, the varied content ascribed to the *sēper dibrê hayyāmîm* not only points to annals or chronicles, but also to other types of records, including genealogies and prophetic narratives (for example, the Elijah-Elisha Cycle).

Consequently, the phrase *sēper dibrê hayyāmîm* seems to denote a collection of very variegated records. Care must be taken in equating the *sēper dibrê hayyāmîm* with official "royal archives". Such a concept can be misleading because it not only suggests a collection of documents, but also a certain system of organizing them. It is possible that such a system existed, but there is no evidence for it; thus, it is safer to interpret it as something such as a rudimentary archive.

It is worth considering the existence of the running records or haphazard scribal notes. The practice of making such sketches and notes before preparing the official record or inscription seems to be well attested in the written sources and iconographic material from the area of the Syro-Canaan and Mesopotamia¹⁴.

¹⁴ There are some instances of the independent third person singular pronoun in biblical royal summaries (2 Kgs 14:7, 22, 25; 15:35; 18:4,8), when one would expect only a verb with the third person singular suffix. See, J.A. Montgomery, *Archival Data in the Book of Kings*, "Journal of Biblical Literature" 53, No. 1 (1934), p. 50. Based on the resemblance with extra-biblical monu-

Compare the figure of scribe depicted on the stele of Bar Rakkāb, king of Sam'al, with the writing-board in hand¹⁵, standing before the king or the fragment of an Assyrian relief from the palace of Sennacherib in Nineveh, depicting two scribes preparing their notes directly on the battlefield¹⁶. The term *sēper* is quite broad semantically and cannot only mean a finite and consistent corpus of chronicles, but also a provisional collection of archival materials of various provenance¹⁷. Consequently, it seems to quite possible that the expression *sēper dibrê hayyāmîm* simply means a collection of documents, namely, "the record of the daily affairs".

4. Conclusions

There is no need to doubt the existence of the sources mentioned by the biblical authors. However, they do not refer to court chronicles, but rather to the collection of royal and prophetic records about the kings of Israel and Judah. Moreover, instead of being something static, the *sēper dibrê hayyāmîm* seems to be "an open text", as new documents could have been and were added to the collection¹⁸.

Prophetic texts constituted a large part of *sēper dibrê hayyāmîm*, but due to their variegated and religious nature, it is not necessary to suppose that such texts were part of this collection from its very beginning. It is possible that they were incorporated later. It seems slightly odd that the *sēper dibrê hayyāmîm l' malkê yiśra'el* contains mainly or even exclusively prophetic texts. However, with the

mental inscriptions, one can suggest that these emphatic pronouns point to the original first person narration (analogically to "I'm Mesha, king of Moab..."). Consequently, it is possible that the redactor of Kings had access to some documents concerning Israelite or Judahite monarchs which were written in the first person singular (votive inscriptions, stelae).

¹⁵ See, the reproduction of this stele in: E. Lipiński, *The Aramaeans. Their Ancient History, Culture, Religion*, Leuven 2000, p. 2.

¹⁶ See D.J. Wiseman, *Assyrian Writing Boards*, "Iraq" (1955), plate III. 2.

¹⁷ The word "chronicle" indicates a formal account of a succession of events in the order they happened. The word "record", even though suggesting some formality, only implies the account of an event, there being no necessary links between different events. The phrase *sēper dibrê hayyāmîm* seems to indicate not one record, but the whole collection of texts. In this case the further qualification *malkê yehūdāh / yiśra'el* would be pointing to the fact that this "book" (*sēper*) was in fact the "record of important deeds of the kings of Judah / Israel".

¹⁸ Sometimes the term *sēper* has been interpreted by scholars as a designation of a complete and finished work. However, such an interpretation can be questioned. For example, when Joshua made a covenant for the people, the biblical text says "And Joshua wrote these words in the book (*sēper*) of the law of God" (Josh 24:26). The context makes it clear that Joshua added new material to that book; thus, it cannot be a finished text. See also Josh 1:8; 8:31, 34; 23:6. All these passages refer to the same "book" (*sēper*).

fall of Samaria, the prophetic circles became even more important, and the large use of prophetic texts in the narratives about the kings of Israel seems to confirm this hypothesis. On the one hand, it would solve the problem of how the biblical authors had access to information about Israel, without appealing to a hypothetical salvaging of administrative materials from Samaria after Assyrian conquest¹⁹. On the other hand, the prophetic provenance of the summaries concerning the Israelite monarchs should be seen as a precaution against any attempts of equating *sēper dibrê hayyāmîm* with the content of the authentic royal archives. It seems that it was a much broader and far less structured corpus. However, among other materials, it could include some fragments derived precisely from such official sources²⁰.

Znaczenie frazy *sēper dibrê hayyāmîm* w historiografii biblijnej

Streszczenie

Artykuł dotyczy biblijnych summariów królewskich – korpusu zwięzłych notatek o panowaniu kolejnych władców Izraela i Judy, stanowiącego trzon Ksiąg Królewskich. Istotą problemu badawczego podjętego w ramach niniejszych rozważań jest kwestia istnienia ich hipotetycznych pierwowzorów, tj. diaruszy (*sēper dibrê hayyāmîm*) królów Izraela i Judy, na które autor biblijny regularnie się powołuje. Ewentualne rozstrzygnięcia w tej dziedzinie mogą mieć znaczenie dla badań nad genezą i okolicznościami powstania Ksiąg Królewskich, a także dla kontrowersji związanych z ich wiarygodnością historyczną.

Słowa kluczowe

historiografia biblijna, summaria królewskie, historia starożytnego Bliskiego Wschodu

Keywords

biblical historiography, royal summaries, the history of the ancient Near East

¹⁹ Prophets play an active role in ten out of the nineteen stories about the kings of Israel (see – accounts of Jeroboam, Nadab, Basha, Elah, Ahab, Ahaziah, Jehoram, Jehu, Jehoash, and Jeroboam II). In contrast, they are mentioned only four times in the accounts of the Judahite monarchs (see accounts of Hezekiah, Manasseh, Josiah and Jehoikim). At the same time, Israelite summaries focus strictly on religious issues, which may suggest that the material contained in them has passed through the hands of the prophetic circles. Such a hypothesis would explain how these sources were preserved after the fall of the Israelite kingdom.

²⁰ The spelling of the names of Assyrian kings in royal summaries reflects the Neo-Assyrian pronunciation and not the Babylonian. It seems to indicate that the biblical author cites in quite accurate manner some archival sources written presumably before the Exile. Compare, A.R. Millard, *Assyrian Royal Names in Biblical Hebrew*, "Journal of Semitic Studies" 21(1976), p. 1-14.

Teresa Stanek

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Liturgical Division of the Torah as a Tool for Unit Delimitation. Preliminary Remarks

“Anyone comparing a number of translations and commentaries on a given passage in the Hebrew Bible soon discovers that the delimitation of clauses, verses, and larger sense units is a major source of disagreement between scholars”.¹ Generally, the pericope delimitation is based on literary features,² but the high level of rhetoric sometimes renders it impossible. However, if text division is understood as part of a rhetorical strategy, used by an author who is interested in presenting his own ideas about where to pause, then divisions for liturgical readings reveal the strategies employed for presenting the sacred writings to believing communities.

Using the liturgical division of the Torah for text analysis is connected to an acceptance of the sacred nature of this canon and the need to search for hermeneutics that would recognise the active role of the believing community in creating such a text. Interpretations in agreement with Jewish traditions should point to the theological concepts and ideologies of rabbinic Judaism, but they might also be useful for any reader that wants to understand the message hidden behind reach rhetorics. If this division is logical and non-accidental, then it is worthwhile to recognise the idea behind it. This would contribute to an understanding of the Pentateuch's theological features. Another profit stemming from understanding this system might be a contribution to the delimitation of a *pericope* in a synchronic reading of the Bible.

This article presents five units in order to highlight the main lines that guide unit delimitation which are used for the Shabbat morning service in synagogue. Until now, I conducted research on only of six *parashot*³ and reviewed a few

¹ This is an opening remark of: *Delimitation Criticism. A New Tool in Biblical Scholarship*, M.C.A. Korpel, J.M. Oesch (ed.), Assen 2000. This book opened the PERICOPE series, dedicated to divisions of the text in pre-masoretic manuscripts.

² The most clear criteria are the opening clauses, change of place, or change of a character. More: Y. Amit, *Reading Biblical Narratives. Literary Criticism and the Hebrew Bible*, Minneapolis 2001, p. 33-45.

³ T. Stanek, *Jahwe i jego lud. Analiza retoryczna Wj 18,1-20,23*, „Poznańskie Studia Teolo-

others. Analysis from literary and theological points of view proved that this division is purposeful, both on the level of the *parashot* and the *aliyot*. This allows for a consideration of them as exegetical units.

General outline

Dividing biblical texts into smaller, meaningful units is witnessed in the oldest manuscripts and translations and is commonly known as the *petucha* and *setuma*.⁴ This system, usually called “Masoretic”, is marked in all editions of the Hebrew Bible by the letters “פ” (*open section*) and “ס” (*closed section*) or by spaces between verses, namely, at the beginning or in the middle⁵. According to the contemporary state of research, this division is logical and purposeful.

giczne” 20(2007), p. 9-19; T. Stanek, *Liturgical Division of the Torah and its Interpretational Consequences. The Case of the Plague Narratives*, in: M. Augustin, H.M. Niemann (ed.), *Thinking Towards New Horizons. Collected Communications to the XIXth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Ljubljana 2007, Frankfurt/Main 2008*, p. 63-71; T. Stanek, *Opis stworzenia świata – Rdz 1,1-6,8 – w ujęciu liturgicznej tradycji żydowskiej*, in: Z. Pawłowski (red.), *Genesis 1-3. Tekst, interpretacje, przemyślenia*, Toruń 2009, p. 21-36; T. Stanek, *Tradycyjne sposoby podziału tekstu i ich walor interpretacyjny na przykładzie „Prawa Przymerza”*, in: W. Chrostowski (red.), *Ex Oriente Lux. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2010, p. 448-465; T. Stanek, *Parashat Lekh Lekha (Rdz 12,1-17,27) – struktura i przesłanie*, in: B. Strzałkowska (red.), *Wiele szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*, Warszawa 2011, vol. 3, p. 1335-1353; T. Stanek, *Gdy Izrael wychodził z Egiptu....* forthcoming.

⁴ These divisions of the text, attested in ancient manuscripts, are now systematically treated by scholars. Their works on this subject are presented in a special series called “PERICOPE”, issued by Brill. Research proved the stability of transmission not only on the level of verbalisation, but also on the level of text division. Some scholars suggest that this division can serve contemporary research as the border line of exegetical pericopes. I.e.: M.C.A. Korpel, *Introduction to Pericope Series*, in: M.C.A. Korpel, J.M. Oesch (ed.), *Delimitation Criticism. A New Tool in Biblical Scholarship*, Assen 2000 [PERICOPE 1], p. 1-50; M.C.A. Korpel, J.M. Oesch, *Preface*, in: M.C.A. Korpel, J.M. Oesch (ed.), *Studies in Scriptural Unit Division*, Assen 2000 [PERICOPE 3], p. vii; J. de Moor, *Meaningful Silence. Some Remarks on the Significance of Empty Space in the Hebrew Bible*, SOTS Conferences, Summer 2008, <http://www.sots.ac.uk/conf/conferences2008.html> [access 28.02.2012].

⁵ This issue was systematically treated in: J.M. Oesch, *Petucha und Setuma. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung in hebräischen Text des Alten Testaments*, Göttingen 1979. Setuma units usually contain few verses. The length of petucha units fluctuates between few lines (e.g. Ex 20:14-17; 21:11-17) to more than fifty (e.g. Gen 31:1-54). The possibility of using this system as a literary feature in Torah interpretation: C. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments*, Bd. I, Innsbruck 1964; D.L. Christensen, *Deuteronomy. Word Biblical Commentary*, t. VI a-b, Dallas 2001; T. Stanek, *Tradycyjne sposoby podziału tekstu i ich walor interpretacyjny na przykładzie „Prawa Przymerza”*, in: *Ex Oriente Lux...*, op.cit., p. 450-456.

Aside from this ancient division, there exists another system, namely, the one that is designated for the liturgical reading of the Torah in synagogue.⁶ Jewish tradition holds that the Torah is the life-giving text received directly from God and instituted its reading in two ways – the reading of suitable fragments during feasts, festivals, Shabbat afternoons, and week days, while during the Shabbat morning service, the reading of the Torah in a flowing manner so the whole text (without exceptions) is presented to the people. Holiness of a particular day is accentuated by the number of men called to read the Torah, amounting to seven the morning of Shabbat.⁷

Torah readings at Shabbat morning services historically included two major traditions. The Palestinian one that was customary in the Mediterranean Diaspora in the first millennium instituted the reading of the whole canon in a three-year cycle, but this order (customarily named, *seder*) ceased before the end of the 12th century AD. The Babylonian order instituted the reading of the whole canon within one year. Thus, the basic unit was much longer than in the Palestinian one. In time, it spread throughout other communities and finally became the only binding one that Jewish communities all over the world use to this day.⁸

According to the Babylonian system, the whole Torah is divided into 54 *sections* (*parashot*),⁹ each one designated for one Shabbat. Each section (*parasha*) is further divided into 7 *units* (*aliyot*), which seven men read subsequently from a scroll.¹⁰ Such divisions make it that – even if the text itself keeps a flow – the listeners hear each unit as separated from the other units by a certain interval of

⁶ General remarks: *Encyclopedia Judaica*; headwords: „Sedarim and Parashiyyot“; and „Sectional Divisions (Petuhot and Setumot)“. Hypothetical history of synagogue readings of the Torah: I. Elbogen, *Jewish Liturgy. A Comprehensive History*, Philadelphia 1993 [orig. *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 1913], p. 129-142.

⁷ This is the highest number. Six men read portions of the Torah on Yom Kippur; five on the first and last day of Pilgrimage Feasts; four in remaining days of Pilgrimage Feasts and on the New Moon; three men read portions of the Torah on Chanuka, Purim, fast days, and Shabbat afternoons.

⁸ The history and rationale of the liturgical division has not awakened much scholarly interest. Most comprehensive work on the Palestinian order: J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue. A Study in the Cycles of Readings from Torah and Prophets, as well as from Psalms, and the Structure of the Midrashic Homilies*, Cincinnati, Ont. 1940, vol. I-II. There are also works treating the problem from a Christian perspective collected in: *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, M.J. Mulder, H. Sysling (ed.), Assen 1988 [CRIA NT] (contains bibliography). Until now, I have not come across any work concerning the sense of the division of the Babylonian order.

⁹ The Book of Genesis – 12; The Book of Exodus – 11; The Book of Leviticus – 10; The Book of Numbers – 10; The Book of Deuteronomy – 11.

¹⁰ In principle, each unit (*aliya*) should be read by a different person. Since reading a non-vocalised text from the scroll demands special skills, therefore the prevailing custom is that the text of the Torah is read by one person and the seven blessings (*berakhot*) are read by various people from among the congregants; the person who recited the blessing remains at the podium (*bima*), standing next to the reader (*baal k'riya*).

time. The single reading (*aliya*) is separated from the next by a pause of a few minutes (as one person steps down and another steps up and the *b^erakha* is recited). Each section (*parasha*) is separated from the others by one week. Another important feature of this division is the fact that it is addressed to people who know their religion and live by its precepts. Thus, the readings must convey a message that is important for shaping the mind of believers and encouraging them to incorporate that message into their lives.

In an exegesis of the Babylonian order (according to my knowledge), texts are only treated homiletically. Some of the *d^erashot* are based on a careful exegesis, but they only ever apply to a chosen fragment or a motif and never to the whole of the *parasha*. I have never encountered works that searched through the structures of those divisions or attempted to understand their rationale.

One of the most obvious signs that a certain rationale underlies this division is the length of particular sections – if the division had been made of necessity for grouping certain parts of the text together, then the length of *pericopes* would have been comparable. Yet, even if the difference between the *parashot* is not so great, it is still significant. What is more remarkable is the difference between the length of the *aliyot*, which vary from 6 verses (Ex 23,20-25) to more than 40 verses (e.g. Gen 30:1-43; 31:1-54). Another odd feature is the fact that those units do not often conform to the literary features at the beginning or the end of the *pericope*. Usually, this division does not remain in agreement with the chapter division implemented by Langton and, in many cases, it differs from the ancient (Masoretic) division of units marked by *petucha* and *setuma*. Therefore, it can be said that the Babylonian liturgical division is ruled by its own imperatives and reveals both a deep rationale and an ability to discover new meaning in comparison to the divisions made exclusively on the basis of the literary features.

Examples of the Babylonian Torah Reading order division

Now I will present the outline of structures for five *parashot* with the aim of demonstrating some traits of their rationale as well as an interdependence of this division and the final form of the Torah.¹¹ Each *parasha* will be presented under the name by which it is called in Jewish tradition and its extent (according to Langton/Estienne division) will be marked in brackets. Further division (*aliyot*) of each *parasha* will likewise be marked in brackets and a brief comment on their specific features will be added below.

¹¹ All analysis will be done according to edition of Koren Publ., which uses the standard reading. On transmission of this division: D. Marcus, *Alternate Chapter Divisions in the Pentateuch in the Light of Masoretic Sections*, "Hebrew Studies" 44(2003), pp. 119-128.

Since a more detailed analysis of these *parashot* has already been published, I will only highlight specific features in order to present some guidelines concerning this division. Each one of the *parashot* presented bears its own marks. This illustrates a variety of rhetorical approaches, which conform well to the content narrated.

Parashat Bereshit – Gen 1:1-6:8¹²

This *parasha* encloses the text from the creation of the world till appearing in the figure of Noah. From a literary point of view, it joins a number of smaller narrative units as well as other genres such as hymns and genealogies.

[1:1-2:3]

The first *aliya* does not provoke any comments, since it is widely recognised as a unit. Its borders conform well to literary features and exegetical traditions.

[2:4-2:19]

The second *aliya* already displays novelty. It contains only a part of the so-called “second creation story” and covers three entities: (1) the creation of Adam, (2) planting the garden, and (3) the creation of animals. The last line speaks about submission of the animals to Adam. Such a reading makes a distinction between the creation of the world (garden/adama, adam and animals) and the creation of the humanity.

[2:20-3:21]

The third *aliya* (contrary to Langton’s division and tradition of interpretation) joins the story about the creation of the woman and part of the narrative about “the fall” into one unit. This points to the (previously stated) difference between nature and humanity and underlines the responsibility of the latter. This reading ends at a point that does not have an ending in any other tradition, before the expulsion from the garden. The final line speaks about dressing the naked couple and so God is portrayed as a caring keeper of people in their miserable conditions.

[3:22-4:18]

The fourth *aliya* begins with the report of expulsion from the garden followed by the account of the births of the first and later the second son, first offering, murder, and sanctions from God. It ends with first part of Cain’s genealogy (six

¹² T. Stanek, *Opis stworzenia świata – Rdz 1,1-6,8 – w ujęciu liturgicznej tradycji żydowskiej*, op.cit., p. 21-36.

generations). This *pericope* is full of strong, negative accents. However, the ending is positive despite the condemnation of Cain's behaviour; he is still under God's protection and promised that the blessing of fertility and ruling over nature, given to humanity in creation, has not been forfeited. This *aliya*, both at the beginning and end, ignores the divisional and literary marks of the Masoretic system.

[4:19-26]

This very short *aliya* presents the end of Cain's genealogy (the repulsive figure of Lamech and his progeny) and introduces the new genealogical line of Adam and Chava. The cruelty, underlined by separating the story of Lamech, in this reading is opposed by the birth of Seth (the forefather of the post-deluge people) whose progeny turned to God the Merciful (Yahweh). This *pericope* contrasts not only two genealogical lines, but also two opposite cultural attitudes, i.e., material development and a religious stance.

[5:1-24]

The sixth *aliya* opens with a classical literary introduction (זה ספר חולדה) and has the form of a genealogy. It is limited to the third son of Adam, Seth. The key words of its beginning refer to the creation of humanity (comp. Gen 1:26-28), creating a direct link between the line of Seth and humans created directly by God. Employing standard formulas, this genealogy presents seven generations and ends with the account of Enoch's being taken to heaven.

[5:25-6:8]

The final *aliya* joins two motifs (literary and thematic): the remaining three generation of the genealogy of Adam through Seth and a short narrative report on the growth of iniquity among people that caused God's anguish and punishment (limitation of the length of life and deluge). The very final sentence "Noah found favour in the eyes of God" conforms to the Masoretic division (*petucha*) and to the literary delimitation, since the next line (the next *parasha*) opens using the formula of a *toledot*.

Conclusions

Treated as an exegetical unit, this *parasha* creates a kind of unity between creation and ante-deluge history, full of sinful acts, growing out of disobedience to God's admonitions or out of the presumptuousness of created beings. The most significant feature of the internal division (*aliyot*) is that each reading (as well as

the whole *parasha*) has a positive accent at the end, in spite of the number of acts contradictory to the nature of the creation. This feature is particularly evident in the ending of the whole *parasha*, where the final line seems to be redundant in terms of the narrated story, but it underlines that, in spite of many misdeeds, the world and humanity are still open to the future, which depends on the obedience of persons. This division also underlines certain rhetoric within each unit, especially on the level of features such as numbers, literary plot, and motifs.

Parashat Lekh Lekha – Gen 12:1-17:27¹³

In terms of delimitation, this *parasha*, in the form of a story, is limited to a part of the Abrahamic cycle; in terms of rhetoric, it exemplifies different features. The internal divisions do not normally conform to the literary rules for the delimitation of a *pericope*, but they definitely throw a new light on the interpretation of the figure of Abram.

[12:1-13]

The first *aliya* opens at a point commonly recognised as the beginning of the Abrahamic cycle, marked also by the *petucha* and conforms to Langton's division, but ends at unexpected one – right after the words of Abram to Sarai on their way to Egypt. Those words underline Abram's concern about his own well-being even though he had previously received assurance from God Himself. Abram's anxiety is emphasised in a bold statement (the last line): "... that they may treat me well because of you (למענך) and spare my life out of regard (בעבור) for you".¹⁴ This ending demonstrates Abraham's temporary lack of faith in God's promise, a lack which stirs up a need to search for security in one's own way. In this way, Abram is shown to be like any human being.

[12:14-13:4]

The second *aliya* again ignores all the traditional means of making a *pericope*, not only in the beginning and ending, but also in the joining of two different plots – it describes the events in Egypt and Abram's return to Bethel. Bethel was the place where he met God for the first time in the land to which he had been sent and where he received the promise of a land. His return to this place indicates his will to repent – in Egypt, Abram experienced the power of God that had called him in Haran and now returns to the very altar at which he had con-

¹³ T. Stanek, *Parashat Lekh Lekha (Rdz 12,1-17,27) – struktura i przesłanie*, op.cit., p. 1335-1353.

¹⁴ These words correspond to Gen 12:2-3 in the reverse.

firmed his obedience. He is now ready to resume his journey. The final line: “[...] at the place where he had formerly erected the altar [...] invoked the name of Yahweh” seems to be redundant, but underlines the closing of a certain cycle.

[13:5-18]

The third *aliya* starts by noticing an inability to stay with Lot, causing a departure to the area of Sodom. Right after the Lot’s departure, God appeared again to Abram confirming his promise of a land. After this Abram leaves Betel and stops at Hebron, once again crossing the same way, but now he is a different person. The end of this reading is marked by a *petucha* and, on a literary level, closes a certain plot.

[14:1-20]

The fourth *aliya* begins a new story that reports conflict and war between foreign kings and the recapturing of Lot, Sodomians and their belongings by Abram and his people. The end, however, is placed at a different point – the last sentence is the blessing given to Abram by Melchizedek and Abram’s giving tithes. Some mythical features present Abram as a lofty figure, elevated by his own deeds and by the priest-king.

[14:21-15:6]

This reading starts with a brief account of a discussion between Abram and the king of Sodom over the spoils. Right after boldly refusing to part of the spoil, Abram experienced a theophany in which God confirmed his promise. This time Abram answered “What use are your gifts [...] you have given me no offspring”. When God assured him that the promise of multiple progeny would occur at certain time, “Abram put faith in Yahweh and this was reckoned to him as uprightness”. This sentence closes the *aliya*. Its unique feature is its linking the two dialogs that underline the faith of the patriarch, as well as his ability to express his lack of understanding in front of God.

[15:7-17:6]

This long *aliya* conforms neither to Langton’s text division, nor to the literary features. It covers the stories about: the first *b’rit*, appearance of Hagar and the birth of Ishmael and the opening of second *b’rit* story to the changing of Abram’s name. Its ending seems uncomfortable – the elaborated promise of multiple progeny is broken in the middle with the final words: “[...] and your issue will be kings”. In this way, the immediate announcement of birth of Ishmael is enveloped between the promise of the land and the promise of progeny that will rule the land. Both apply to the distant future.

[17:7-27]

The final *aliya* begins with words continuing the promise and is entirely concentrated on the fundamental *b'rit*, the one that is bound with circumcision. The announcement of the birth of Isaac, the legal heir of Abraham, stays closely connected to the circumcision. By dividing chapter 17, which on the literary level forms a unit, the editor underlined and linked two important motifs – the vision of destiny of Isaac and the “B'rit Milah”, which is the fundamental feature of Jewish religiosity. This story also accentuates Abraham's obedience towards the commandment received as well as its speedy execution “at the same day”.

Conclusions

This *parasha* presents meaningful events of Abraham's story and focuses on his personal dealings.¹⁵ It begins and ends by portraying Abraham as the obedient one – he left his country without any further questioning and immediately fulfilled the prescribed circumcision. The many events described in between enabled a development within the hero's character, exposing not only his faith, but also features characteristic of each human person (e.g. hesitation in front of difficulties, limited understanding of reality, difficulty in knowing God's desires), so believers can identify with him and check their personal faith against this model. Despite the appearance of contradicting literary features, internal division underlines the growth of the character, which develops through unexpected com-motions in faith and obedience.

Parashat Va'era' – Ex 6:2-9:35¹⁶

The narrated story describes part of the confrontation between Yahweh and pharaoh. On the literary level it falls into two parts – introductory issues and the seven plagues which lead to the liberation of Israel from Egypt. The beginning ignores the division proposed by Langton, but conforms well to literary and thematic features. The ending accepts other divisions, in spite that it breaks the story before its solution.

[6:2-13]

The first reading presents the theme and heroes of the story. In terms of its rhetoric it is characterised by two features: repetitions of meaningful words where numerals point to the symbolic sense and many verbs that create the mood of

¹⁵ The next one is much more orientated towards Abraham's dealing with the external world.

¹⁶ T. Stanek, *Liturgical Division of the Torah and its Interpretational Consequences. The Case of the Plague Narratives*, op.cit., p. 63-71.

tense and dynamics of this story. The closing sentence: "...to lead the Israelites out (להוציא) of the land of Egypt" underscores the subject of the story, repeating the leading verb: *to lead out* (הוציא) that first appeared as God's promise.

[6:14-28¹⁷]

Second *aliya* presents a partial genealogy characterised by the number three (three oldest sons of Jacob; three lines of Levi; three generation before Moses and Aaron). The ending goes back to the theme introduced in the previous reading, repeating twice the sentence: "...to lead the Israelites out (להוציא)". Its ending belongs to tradition (*setuma*), but it does not conform to Langton's division.

[6:29-7:7]

The following unit, where the proper action begins, is opened with exactly the same words as the first *aliya*: "God spoke to Moses saying 'I am the Lord' (אני יהוה)", and is also characterised by meaningful reiterations. The phrase "to lead Israelites out" again is repeated twice, but this act is presented as a deed of God himself (והוציאתי), exactly as it was used in his opening speech (v. 6:6). A brief comment on the age of Moses and Aaron forms literary closing of this unit.

[7:8-8:6¹⁸]

The fourth *aliya* opens with the confrontation between Yahweh – God of Israel (acting through his agent, Moses), and the pharaoh – "god" of Egypt (at the beginning acting through his agents, the magicians). This reading gives an account of the first three *signs* (אותות) and closes with the words: "...for the sake you know (למען תדע) that no one is as Yahweh our God". Such an ending underlines the faith confession, even if it does not conform to the Masoretic sectional division.

[8:7-8:18¹⁹]

The opening verse of the fifth reading continues the narration (solution of the plague) broken by that final verse and a blessing for the new *aliya*.²⁰ It has the form of a narrative. However, one can observe meaningful reiteration as well.

¹⁷ In the Western exegetical tradition, this verse is connected with the following one (29) and most translations place them together as one sentence. The problem is caused by the construct state of nouns that calls for a continuation. However, verse 29 has a regular opening "Yahweh said to Moses [...]". In Masoretic accentuation, verse 28 is marked by silluq, the ending accent, however, it is lacking the atnah.

¹⁸ Acc. to KJV: Ex 7:8-8:10.

¹⁹ Acc. to KJV: Ex 8:11-8:22.

²⁰ This feature appears in a great number of cases that I have already investigated in the Torah.

The closing sentence repeats the thematic motif from the final sentence of the previous reading: “[...] for the sake you know (למען תדע) [...]”. This unit does not obey other rules of division, neither Masoretic nor literary.

[8:19-9:16²¹]

As with the preceding *aliya*, this one also continues the previous story, when it climaxes with the end of God’s speech and execution of the announced plague. This unit is closed by a fairly long speech that Moses must deliver before pharaoh. Using a number of rare words and a lofty overtone, it announces not just one plague, but “all the plagues that Yahweh will send (שלה) into the heart of pharaoh”. Its final sentence: “And I have kept you for this purpose (בעבור); for this purpose (בעבור) that you see my power; for the sake (למען) that my name will be recounted (תספר) in the whole world” – not only repeats three times the phrase *for the sake / for the purpose*, but also, through the key words, refers to units [4] and [5]. Its goal is not just *to know* (ידע), but also *to recount* (ספר).

[9:17-9:35]

This opening of the final reading confirms the pattern observed above, where the first verse continues the previous unit and, consequently, ignores all other traditions for making a *pericope*. This narrative builds on the main motif used previously – division between the settlements of Israelites and Egyptians and the ending of this unit – that also closes the reading for this Shabbat – recalling the phrase “[...] for the sake you know (למען תדע)”, this time with a strong explanation: “that the land belongs to Yahweh”. The final verse, the one summarising this unit as well as the whole section: “The heart of pharaoh was stiffened, and he did not send Israel; exactly as Yahweh predicted through Moses” gives a very concise account of the state of affairs. With this picture in mind, listeners will wait till the next Shabbat for a continuation.

Conclusions

This *parasha* is written in the style of a story with the brief genealogy included. Special features of it are the reiterations, which form much symbolic meaning within almost every unit. In terms of style, this section falls into two parts. For the first three *aliyot*, the main concern is Israel, her status, and relation to her God. The characteristic feature of it is the phrase “[...] to lead the Israelites out (להוציא) [...]”, which is used with some variety twice in each unit. The second

²¹ Acc. to KJV: Ex 8:23-9:16.

part consists of the subsequent four *aliyot* built around a single theme: confrontation between Yahweh and pharaoh. Its distinct feature is the phrase: “[...] for the sake you know (למען חרע) [...]”, and this warning is addressed to pharaoh. On a stylistic level, the characteristic feature is that the first line of the new *aliya* repeats or refers to the end of the previous reading.

Parashat Bo’ – Ex 10:1-13:16²²

This unit continues the reading after a one week break. It opens with two sentences that, through the key words, relate to the ending of the previous section, but, at the same time, generate a completely different concept – while in “Va’era” it was pharaoh who was the target of *knowing Yahweh* (ידיע), in “Bo” it is Israel. It talks about the remaining three plagues: locust, darkness, and death of the first-born and recollects commandments referring to three issues: celebration of Passover, celebration of the Feast of Unleavened Bread, and the offering of the first born. The ending, in place of *setuma*, obeys the rules of literary division, but does not conform to Langton’s division.

[10:1-11]

The first *aliya* opens with a short speech where Yahweh tells Moses that he had already *hardened* (הכבדתי) the heart of pharaoh and his servants (comp. v. 9:34) *for the sake* (למען שתי אחתי) of fulfilling all his signs (comp. v. 9:14) and also *for the sake* that the Israelites *will recount* (למען חספר) His deeds to future generations (comp. v. 9:16). The announcement of the plague of locusts opens an intense dialog with pharaoh. The dialogical form is its characteristic feature on the literary level. The conclusion, marked by the *setuma*, shows pharaoh in a highly negative light.

[10:12-23]

The second reading continues with the plague of locusts. It continues with its execution and solution as well as the execution of darkness. It also has a narrative form in which the ending accentuates the contrast between the fate of the Egyptians and Israelites – the former remained for three days in complete darkness, while the latter had light. The ending does not conform to either rules of division, but goes well with the concept of enunciating negative aspects in reference to pharaoh.

²² T. Stanek, *Gdy Izrael wychodził z Egiptu...*, op.cit., forthcoming.

[10:24-11:3]

The third reading opens with pharaoh's calling to Moses and granting him permission to leave, but only under rigorous conditions. Moses' refusal received an immediate assertion from God, who had previously declared that liberation would soon come. God recommended that they borrow golden and silver ware from the Egyptians. This time the ending – describing the position of Moses – is highly positive. It is also marked by *setuma*.

[11:4-12:20]

The beginning of the fourth *aliya* expresses the typical literary marks for beginning new thoughts ("Moses then said: Yahweh says this [...]"). Its theme is the announcement of the final plague and its consequences, addressed to pharaoh, as well as instruction concerning the Passover in Egypt and the celebration of the Feast of Unleavened Bread in the Promised Land, addressed to Israel. The ending, conforming to the *petucha*, encloses warning against any recklessness.

[12:21-28]

The fifth *aliya* opens with the words: "Moses summoned all the elders of Israel and said to them [...]". Its content is limited to instruction concerning the Passover and it ends with a sentence that confirms Israel's obedience. *Setuma*, at this point, suggest that such partition has an old tradition.

[12:29-51]

This rather long reading has the form of a narrative. It opens with description of execution of the plague of the death of first-born (announced in fourth *aliya*), and then brief account of events on the leaving of Egypt. This story is logically linked to the commandments concerning the future celebration of Passover in the Promised Land. Its ending conforms both to a *petucha* paragraph and to Langton's division.

[13:1-16]

The final reading contains only commandments which refer to two issues: the offering of the first-born and the Feast of Unleavened Bread that must be celebrated in the Promised Land. The concluding sentences also close the reading for the adequate week and, in elaborate style, provide a justification that encourages believers to practice those commandments. Based on the key words, the final statement refers to the "Shema" prayer (comp. Dt 6:8). Langton did not end at this point, but, nevertheless, the next section (the *parasha* for the following week) is characterised by a different style and so the literary features suggest that this ending is adequate.

Conclusions

In terms of literary features, this *parasha* is of a composite nature, since it contains narratives and nomistic texts as well as a brief genealogy. A significant number of dialogs contribute to its dynamic style despite that all action is settled within a closed area. Internal division explicates each of the important norms concerning the most vital cultic acts (celebration of Passover, celebration of the Feast of Unleavened Bread, and the offering of the first born), contextualizing and binding them to past events that justify their performance. Within this division, instruction relating to each act is read as separate. The instruction referring to celebration in Egypt is separated from those that are prescribed for the Holy Land. The ending of each *aliya* strengthens its message.

Parashat Mishpatim – Ex 21-24²³

This *parasha* that continues describing events on Sinai encloses in one unit the nomistic texts that are usually called “Covenant Code” and the narrative about covenant confirmation.

[21:1-19]

The first *aliya* connects four groups of norms that comprises the issues of: Hebrew slaves (1-11), conscious and unconscious killing of a man (12-14), unavailability of the death sentence (מוֹת יָדוּת) in the following cases: hitting a parent, kidnapping, cursing a parent (15-17), and financial reparation for beating a man (18-19). On a literary level, the middle group demands the attention of listeners due to the laconic clauses pronouncing the three cases punished by death. Such a structure accentuates the special position of parents, whose abuse in word or deed, must be punished severely. All norms of this *aliya* apply to personal relations.

[21:20-22:3]

The second *aliya* continues the motif of punishment, but extends it towards things. It opens with the norm regarding beating a slave to death (20-21) and accidentally hitting a barren woman who miscarried (22). At the centre remains the *lex talionis* (23-25) and, after it, there are further norms relating to accidentally wounding a slave (26-27). Then it returns to norms relating to animals (28-36) and ends with the norm relating to stealing lambs or oxen (21:37-22:3). This

²³ T. Stanek, *Tradycyjne sposoby podziału tekstu i ich walor interpretacyjny na przykładzie „Prawa Przymierza”*, op.cit., p. 457-465.

pericope refers to cases serious bodily damage (sometimes leading to death), where the subject might be a human being or a domestic animal, and the responsibility incumbent on each. This one is somewhat similar to the previous one, since at the centre of this *aliya* are situated short clauses (in Hebrew usually 2-3 words) of *lex talionis*, which are surrounded by the slave motif. Norms treating injuries to animals and stealing move towards impersonal relations that are still important for communal life.

[22:4-26]

This *parasha* seems to be composite. It is opened by casuistic norms that refer to damaging fields (4-5), some cases of loans (6-12), including animals that could die (13-14), and the rape of a virgin (15-16). All of them are formulated in short sentences. Then there are three cases of transgressions that deserve the death sentence (omens, sodomy, and idolatry) that are formulated as apodictic laws (17-19). At the end, there are two commandments (20-26) in elaborated form, demanding justice towards the poor under threat of divine punishment. This reading contrasts the literary form. Casuistic norms apply to cases of monetary reimbursement while cases where the death sentence must be pronounced are apodictic. The phrase: “I will listen to his calling [...]” is repeated twice in the final sentences of this *aliya*, stressing the ethical aspect of those commandments where God himself is involved.

[22:27-23:5]

This rather short *aliya* (9 verses), fairly unvarying in theme and of a homiletic nature, introduces a new mood. It opens with two cultic commandments concerning tithing of the first fruits and food purity (22:28-30), which are in turn changed to those that refer to ethics in communal life: honesty (23:1), justice (23:2-3), and mercy (23:4-5). Since it is short, the interrelation between rituals and ethics must touch the addressee strongly.

[23:6-19]

The next *aliya* opens with commandments referring to justice (6-9), resuming the theme that closed the previous one, but then changes to address cultic issue: fallowing of the land (10-11), Shabbat rest (12), idolatry (13), pilgrimage feasts (14-17), and offerings (18-19). In comparison to previous *aliya*, it forms a kind of “Janus parallelism”, both thematically and literarily. The three opening commandments, which listeners can link to the ending of the previous section, call for justice within the community. The cultic commandments refer to religious ritualistic behaviour and touch on the most important celebrations.

[23:20-25]

This short *aliya* (only six verses long) has the form of a divine speech. This reading opens with the word: *Then...* (הנה), but does not have a natural ending. Since verse 26 seems to be a natural continuation, this division is postponed to the next *aliya*. God speaks about the near future and promises angelic assistance based on the requirements of obedience for this guiding (20-22), warning against idolatry (v. 23-24). The final verse opens with the promise of a blessing that touches three areas: bread, water, and lack of illness (25), all of which apply to personal life.

[23:26-24:18]

The final reading opens with a promise of fertility and longevity (26). This follows the sequel of blessing that ended the previous reading. It extends into further promises concerning security within the borders of their land, conquest, and the obligation of refraining from making pacts with its former citizens (27-31). Thus, they are goods that apply to communal life. This part of the promised blessing forms a good link to the following narrative that describes the confirmation of the covenant performed by Moses and the promise of stone tablets with commandments inscribed on them. From a literary point of view, the narrative chapter (Ex 24) forms a separate entity. This delimitation allows for the discovery of new features for previous commandments that in traditional exegesis are treated as a separate unit.

Conclusions

On the rhetoric level, this *parasha* has three parts. The first three *aliyot*, formed from casuistic and apodictic commandments, underlined those cases that must be severely punished, e.g., kidnapping and abuse of parents punished by death, conscious and serious bodily damage punished by analogous injuries (*lex talionis*), and serious material harm requires adequate retribution. It is worth noting that while cases of kidnapping and abuse of parents must be punished by death, some cases of serious harm sometimes demand mercy. The second part contains two following *aliyot* based on commandments that deal with the land and the temple (a fundamental theme of the Torah). Each one contains both ritual and ethical decrees. The third part contains the closing two *aliyot* that have a narrative form, which deals with blessing and covenant. The division made in the middle of the blessing promised (24-25; 26-33) underlines that it is conditioned by both human behaviour and God's benevolence. The first norm of this *parasha* refers to a Hebrew slave, calling to mind the story about enslavement in Egypt, while the ending points to the covenant and its abiding power. The varie-

ty of commandments issued in this *pericope* applies both to ritual and ethics with a particular accent on covenantal obligation.

Podział Tory na czytania synagogalne jako forma delimitacji perykopy. Uwagi wstępne

Streszczenie

Podział tekstu Pięcioksięgu na mniejsze jednostki ma tradycję tak długą, jak jego formowanie. Najbardziej podstawowy podział to pięć ksiąg, ale także wewnątrz niego obserwuje się podział na mniejsze jednostki. Obok starożytnego podziału, wyznaczanego przez spacje *petucha* i *setuma*, w TM zaznaczono jeszcze inny – na czytania synagogalne. W I tysiącleciu istniały dwie tradycje czytań: „cykl palestyński”, w którym cały Pięcioksiąg był czytany w cyklu trzyletnim, oraz „cykl babiloński”, dzielący Torę na 54 sekcje, uzasadnione potrzebą przeczytania jej w ciągu jednego roku. Każdy z tygodniowych odczytów dzieli się dodatkowo na siedem części.

Podział ten rządzi się własnymi prawami. Czytana perykopa pozostawia w pamięci pewne wątki, a szczególne znaczenie ma jej zakończenie. Wewnętrzny podział także odwołuje się do percepcji słuchacza, a więc również zakończenie poszczególnych części ma znaczenie dla kształtowania świadomości słuchaczy. W artykule przedstawiono pięć różnych perykop według porządku babilońskiego celem ukazania charakterystycznych rysów tego podziału.

Słowa kluczowe

Pięcioksiąg, hermeneutyka, delimitacja perykopa, czytania liturgiczne

Keywords

Pentateuch, hermeneutics, pericope delimitation, liturgical readings

Adam Drozdek
Duquesne University, Pittsburgh, USA

Metropolitan Platon on natural theology

Metropolitan Platon (1737-1812) was one of the most important ecclesiastical figures in Russia of the second half of the eighteenth century. He was very close to the imperial throne. He was a religion teacher of the prince Paul, a son of the empress Catherine II, then a tutor and confessor of his wife Wilhelmina/Natalia and then of his new wife Sophia/Maria. He assisted in the ceremony of coronation of Paul I and then he conducted the coronation ceremony of Alexander I. He was also a member of the Synod, the highest ecclesiastical body in the Russian church.

The *Instructive speeches*

It has been said that Platon was the most prolific ecclesiastical writer of his times.¹ He left twenty volumes of *Instructive speeches*, seventeen of which are sermons and occasional speeches. Only three of them contain more substantive works including *The Orthodox teaching or abridged Christian theology* (1765) based on lessons given to young Paul I in 1763-1765; the work was very popular and was translated into several languages. Another work, the *Catechism or elementary instruction in the Christian law* (1781), includes public lectures given on Sundays and church holidays in 1757-1758. There are also three *Abridged catechisms*, not much different from one another; *An exhortation to the schismatics* (1766); and a brief *Instruction to the clergy* (1775).² Not included in the *Speeches* are a two-volume *Short history of the Russian church* (1805), Platon's autobiography, and his numerous letters.

The major bulk of Platon's printed works consists of his sermons and speeches. However, publishing sermons and speeches is always a bit dangerous. The

¹ И.М. Снегирев, *Жизнь Московского митрополита Платона*, Москва 1856, vol. 2, p. 90.

² This *Instruction* was "adopted throughout the Empire and was used as a model still in the second half of the following century," K.A. Papmehl, *Metropolitan Platon of Moscow (Petr Leвшin, 1737-1812): The Enlightened Prelate, Scholar and Educator*, Newtonville 1983, p. 55.

significance and impact of a sermon can only be fully appreciated when it is being delivered. Important for its impact is the ambiance of the place, atmosphere of the times, and memory of recent social and political events, not to mention the preacher's way of delivering a sermon, his intonation, body language, etc. most of which is lost in the published format when only a printed word is left.

Most of Platon's sermons concern basic tenets of Christian religion and Christian ethics. Platon preached on the sinfulness of man, the impossibility of freeing oneself of it, and the necessity of turning oneself to Christ for forgiveness; about the mercy and love of God who is ready to accept anyone who comes to Him with a contrite heart; about good works as a sign of the genuine conversion and acceptance of Christ as the Lord of one's life; about turning one's back to the temptations offered by this world and filling one's mind with the thought of death as the transision to the next life, to the union with God; about practicing virtue in all circumstances. All of it is a solid Christian message. However, reading seventeen volumes of sermons with even the most uplifting messages that are repeated over and over again³ have a benumbing effect because of this repetitiousness. Sermons, when printed, probably should not be read silently, but out-loud; better yet, they should be listened to while being read by someone else, and not one after another, but maybe one sermon a week. Since Platon left over 600 of them, this would suffice for over a decade.

In his sermons, Platon only occasionally and marginally ventured into any theology. Messages are rather simple, sometimes surprisingly simple considering his audience (the imperial court, monks in monasteries) who should know all of it. This means that Platon considered his sermons to be pep talks, reminders of basic Christian duties to be fulfilled by everyone regardless of their station.⁴ His messages are always backed up by scriptural references that include scriptural quotations and Biblical examples. Seldom did he use other examples, but occasionally he did (recent events, Alexander the Great, and the like). Very infrequently he referred to the church fathers, and almost always it was a reference to Chrysostom.

Sermons are also occasions to show off one's rhetorical skills and Platon did not shun from using some rhetorical devices. He used sequences of sentences with a repeated phrase, for instance, "We saw dying Christ; today, let's look at Him resurrected. We saw Him exhausted; today, let's look at Him actualizing

³ "He could not escape repetitions," as politely phrased by И.М. Снегирев, *Жизнь Московского митрополита Платона*, op.cit., p. 96.

⁴ The opinion expressed by Р.М. Короткевич, *Митрополит Платон и русские императоры (Опыт критического восстановления прошлого)*, in: *Макарьевские чтения 8: Русские государи – покровителя православия*, Можайск 2001, p. 223, that Platon's *Instructive speeches* given in the court are "until this day striking with brilliance and depth of [his] judgments [and] with penetrating assessments," is much too gracious.

blessing and truth; we saw Him humiliated to the level of a slave; today, let's look at Him to whom all heavenly, earthly, and infernal knee is bowing. We saw Him suffering; today, let's look at Him being worshipped," and five more such we-saw/let's-look pairs (PS 19.276).⁵ Quite often he used sequences of rhetorical questions, for instance, God allows attacks of evil spirits since we are destined for eternal life; "where would we win, if there were no battle? Where would you show your courage, if there were no enemy? Where would you deserve a wreath, if you did not overcome a fighter fighting against you? How would you show your endurance, if there were no charms and temptations of the flesh that you would overcome?" and two more such questions (19.348). Such sequences, however, lose their effect on the printed page. Also, he used a somewhat theologically perilous device of speaking as though God or Christ Himself were speaking, for instance, "*The world does not see Me, but you see* [J. 14:19]. Do not grieve, my disciples and all believers, that I allegedly hide my face from you. It cannot be hidden from you. Stop clinging to one perceptible sight common to all living beings. *The flesh does not profit anything* [J. 6:63]. You see yourselves that with these limited eyes hateful Pharisees and evil Jews look at me; My crucifiers also look [at me] like you do," etc. (19.289; cf. an entire sermon in form of an imaginary conversation between Simeon and God, 19.371-380). Obviously, Platon did not see anything wrong in using such rhetorical devices, although he warned against the use of bombastic words that attempt to make truth prettier, since "the face of truth is in itself beautiful" enough and such words may make an impression that "the wizardry of rhetoric" is more convincing than the truth itself (5.171-172). He also said that catechetical teaching should not use beautiful eloquence and rhetorical figures (8.25); can they be used in sermons? Maybe, if catechesis is for the young and for common/simple people (43), and particularly for the lazy and for the simple (52), then eloquence and rhetorical figures would appear to be acceptable for an audience of adult energetic sophisticates.

The existence of God

In his catechetical teaching and to a much lesser extent, in his sermons, Platon offered some rational arguments from natural theology when introducing fundamental truths of Christian religion, beginning with proofs of the existence of God.

⁵ References are made to the following works of Platon: PS – *Поучительные слова*, Москва 1778-1806, vols. 1-20; references are made to sermons and to *Катехизис, или первоначальное наставление в христианском законе, толкованное всенародно*, vol. 8. PU – *Православное учение, или сокращенное христианское Богословие*, in: *Поучительные слова*, vol. 7. The book was translated three times into English: *The present state of the Greek church in Russia*, Edinburgh 1814; *The Orthodox doctrine of the apostolic Eastern church*, London 1857; and in an abbreviated version, *The great catechism of the holy catholic, apostolic and Orthodox church*, London 1867.

According to Platon, “human knowledge begins with knowing oneself”; cf. 1 Cor. 11:31 (PU 1.§1). Self-knowledge teaches that we could not create ourselves; thus, it has to be a Creator, an omnipotent and uncreated God (1.§2). Self-knowledge is thus a starting point of theological investigations conducted by human reason. The Delphic maxim of knowing oneself was also indicated by Dimitrii Rostovskii as the beginning of the search for God. By itself, the argument is not sufficient and Platon discussed other proofs of the existence of God.

Platon did not really make much of the proof of self-knowledge. In a way, an extension of this approach is that nothing gives birth to itself – in particular, I did not create myself; that is, things come from other things (PS 8.141), which is the principle known already to the Presocratics that nothing comes from nothing. According to Platon, even if something existed for a million years, it came from something. An infinite chain of causes cannot exist since “there is no beginning in infinity and if there is no beginning for things which now are in the world, then such things should not experience on themselves any change: that is, [they should not] be born, nor deteriorate, but, without fail, they should be as they have been in infinity. Since infinity does not tolerate any decrement or increment, as, for instance, God: if He now included something in His being, then I could think about Him that there was time when He did not exist; similarly, when I see that now something came into being, then I can conclude that it did not exist. And if I go further, then I’ll see that they all [beings] were born; thus, I should conclude that they did not exist at some point *and not without end*. In such an infinite regress, the first cause will never be found; all of them will be second, third, but never first” (142-143). The proof is rather befuddled. First, being infinite does not mean having no beginning. Second, if something exists without beginning, this does not mean that it cannot be a subject of change. The world of Empedocles, Aristotle, the atomists, and the Stoics was infinite, uncreated, without beginning, and yet it was teeming with change. Platon seems to have equated eternal existence with immutability, which is unjustified. Third, if a being was augmented by including in it something that it did not have before, it does not mean that there must have been a moment when this being did not exist. Even assuming that such augmentation went on eternally, the being could have existed from eternity as well.

The most important thing for every human being is to know God. Platon offered self-knowledge as a starting point, but there is another, more promising way to make such knowledge possible to every person. “It is enough to open eyes to see the Creator and the Ruler of all things” (PS 10.277). There is a book open in the entire universe, the book written in letters understood by all. “A diligent examination of this world” provides one such proof: “the world is like a theater that shows us the glory of God; like a book that proclaims its Creator; like a mirror in which we see creations of the divine wisdom” (PU 1.§3.1; PS 8.144). This is

a classical proof from design used widely in Platon's times by physico-theologians and a proof to which Platon made most frequently a reference. In this, he joined the spirit of the times when physico-theology was very popular also in Russia, to mention only Lomonosov and Trediakovskii.

We see in the world "an ineffable beauty, diversity, order, changes, the sequence and flow of all things for preservation of the whole world" (PS 8.144). The harmoniousness and order permeating the world point to an intelligence that introduced this order. Order cannot come from irrationality. If there is an order, there has to be someone causing this order (221-222). If we read a book, we know that someone wrote it, since the letters could not organize themselves into a meaningful whole. And so the intricate makeup of a tree, and of the human body points to an intelligent creator (145).

The organization of the world points also to the goodness of its Creator and His providential care (PS 8.144). We can find traces of God's love everywhere (6.339). For example, the sun warms up everything, but does not burn (340). Although we may not know what beneficial influence stars have on earth, we can be sure that they with everything else support our being. Seamen use them as guides. Air is used in bellows, in breathing, in cooling the hot body and in warming up the cold body (341). The earth is also wonderfully created with all these animals that can be used for food and to help in our work, with all these flowers, trees, earth's natural resources, etc. (342).

Sometimes it is said that the world arose by accident from a primal chaos of randomly moving particles. In the light of physico-theological proofs, Platon impatiently answered that "this is so silly that it does not even deserve an answer" (PS 8.143).

Another proof is provided by the agreement of all nations, a universal recognition of the existence of the divine sphere, although the depiction of this sphere varies quite widely from one culture to another (PU 1.§3.2).

The voice of conscience provides another argument of the existence of God. Conscience disquiets us in the face of wrongdoing points to the existence of an all-knowing intelligence that through the conscience speaks to us and warns us when we strive from the right path (PU 1.§3.3). The law is written in the heart, which is an innate law or a natural law, and conscience is a reasoning conducted according to this law (3.§3). Such a law could have been written by no other than God.

Finally, an innate desire of perfect happiness is used to prove God's existence. Since such happiness cannot be achieved in this world and desire for it cannot be in vain, thus there must be a God in whom happiness can be reached (PU 1.§3.4; PS 8.146). However, the desire of happiness is an unconvincing proof of God's existence. Why would such desire be impossible if God did not exist? People would like to be happy, anyway. The desire of happiness, however, is used

as a proof of the immortality of the soul, which can only work under the assumption of the existence of the benevolent God: God would not create humans with such a desire if fulfilling it were not possible. In Platon's times, Anichkov and Zolotnitskii used such an argument to prove the immortality of the soul, and, in passing, so did Platon himself when asking this rhetorical question: would God create man so that he dies after a life of sorrow? (6.335).

God's attributes

Platon also tried to establish rationally God's attributes.

First, God is the first cause and such a God must be one, otherwise, there would not be any first cause (PS 8.158). However, it is possible that in the polytheistic setup one of the gods would be the first cause. Also, it is possible that many or all gods would be co-creators in one act of creation, whereby there would be only one first cause.

Second, all perfections in created beings have their origin in the most perfect God (PS 8.158). This is true under the assumption that, by themselves, created beings can only maintain their level of perfection or become worse (the law of entropy). However, it is possible to imagine that the created things may increase their level of perfection beyond what they were originally endowed with and even beyond the level of the creator(s). Platon also said that in the case of polytheism, perfection would be divided up and only all gods put together would constitute something most perfect; thus, created things could not take some of their perfection without impoverishing them (159). However, in the polytheistic setup, all gods could be equally perfect. Also, creating perfection does not mean taking part of perfection of the creator. Platon would disagree with the statement that when the triune God creates something perfect (humans before the fall), He literally takes part of His perfection and transfers it to the created being, which would not be creation out of nothing, but by emanation (cf. Plotinus' system). Also, when, for instance, a sculptor creates a sculpture of perfect beauty, he does not take away part of his own beauty to be put in the sculpture. In fact, the beauty of his creation can exceed the beauty of his own. Such a situation is also possible in the presence of the multitude of gods.

Third, only one God has no beginning; Platon asked: why should many gods be without beginning? (PS 8.159). We may ask back: why not? Polytheism does not automatically exclude co-eternity of gods. It is theologically admissible that more than one god can eternally exist. Platon also said that when there were many gods, they could not all be everywhere and thus would be limited; if each god were everywhere, then one god would be in another, and effectively, there would be one god, argued Platon. However, the Stoics, who were materialists, spoke

about interpenetration of bodies without one being blended with another. Platon did agree that one God of Christianity is omnipresent by saying that “God permeates and fills each thing” (10.257); “God fills even the smallest creations and forms with it inseparable union”; this is an invisible union that can only be represented mentally (258). Such a pronouncement could be interpreted pantheistically as God being everything. Of course, God is a spiritual being, the world is matter. Therefore, the concept of place has a different significance in the case of a spiritual being than in the case of matter. In what sense is God in a particular place understood as a fragment of three-dimensional space? Surely, not in the same way as an object that is in this place. Therefore, if the polytheistic gods are spiritual beings, they could be said to be in the same place without interfering with one another.

Fourth, God is an ultimate goodness. If there were many gods and their goodness were the same, then neither of them would be ultimate, and thus, none of the gods would be God (PS 8.160), supreme God, that is. That may be true, but why does rationality require the existence of an ultimate goodness? It is possible to envision the creation and maintenance of the world in the case of existence of many gods whose goodness would be on the same level of perfection. Moreover, if there were one god more perfect than others, then this does not necessarily endanger the existence of the world. Consider Plato’s Demiurge who fashioned the world and submitted the continuation of the creative work to other gods.

Fifth, God should be omnipotent (PS 8.160). Many gods would have power in some respects, but not in all; no god would be omnipotent; they could quarrel. True God should be more powerful than anything else (161). It is possible that one god is omnipotent and others are not, which would be quite close to the set-up of the Greek mythology with Zeus being the supreme divinity. Also, if many gods have the same level of power, this does not necessarily lead to quarrels among them (although it surely did among Greek gods) if these gods are also supremely good.

Under the heading of God’s omnipotence, Platon’s rebuttal of Manichaeism can be included. Manichaeism is wrong, he said, since (1) it accepts the existence of two principles, but two principles cannot exist everywhere, particularly when they are opposing one another; (2) when these two principles are in contact, they are in conflict, in which one of them should prevail; but omnipotent God would destroy evil, for otherwise, the Almighty would always have an enemy; (3) all evil is not something positive, but only the absence of goodness; evil does not exist; “all that exists by itself is good; and evil as evil, except for what it could be mixed in, does not exist in the world: it is always in a good thing, like a sin in a man and always stems from a good thing, not from its essence, but from an event, when the thing swerves from its path and turns away from the existing order – and such an error is evil” (PS 8.167).

It is unjustified to assume that two principles cannot exist everywhere in the same place, particularly if they are of a spiritual order, whereby “place” must not be interpreted spatially. The point of Manichaeism is that the two opposite principles, at first separate, were mixed together. This accounts for the existence of evil. Also, being mixed does not have to mean that both principles exist in the same place. They may exist in close proximity, which would account for their conflict. Moreover, their contact does not have to lead to one prevailing over the other. If they are of equal strength, then they will keep one another in check resulting in eternal tension. It is also possible that they, as it were, take turns and at one time one principle prevails and the next time another, and so on, indefinitely. This is how Empedocles envisioned his ontology with the powers of love and strife winning over one another in eternal periodicity. The third point, that evil is not something positive, is Platon’s explanation of the nature of evil, in which he followed Augustine: evil does not really exist; evil is an absence of goodness. However, Platon’s explanation that evil stems from an event of swerving from the right path begs a question, how is such swerving possible? A good being would surely want to stay on the right path without breaking an existing order. Why does it do it? Lack of knowledge? Accident? Or willful – thus sinful – breaking of a rule? There is nothing bad or unclean in creation, but good things can become bad by misuse, said Platon (PU 1.§6a). How can such misuse take place in an original perfect creation?

Sixth, there should be one God, since among people, monarchy is the best power (PS 8.161). If each god could have power over all gods, then all gods would be redundant and a god cannot be redundant (162). Theologically, the argument is somewhat precarious, since it requires God to be in a certain way, because humans are; even assuming that monarchy is an ideal way of human government, this does not mean that monarchy has also to be the way God governs. In this way, it may be said that because people need to sleep, so does God. Also, the redundancy argument may be perilous. The whole of Christian religion relies on the fact that God wants to exercise His will through people who should, for instance, help one another in the time of need. Wouldn’t it be done in a more expedite fashion if God Himself performed the helping task? It would be quicker, more efficient, more perfect. And yet, redundantly, God expects people to execute the task.

Seventh, there are different numbers of gods in religions of different nations (PS 8.162), “whereby it can be seen how silly it is to enlist such a crowd of gods in addition to one God” (163). The argument is of an emotional rather than a rational nature. It does implicitly rely on Occam’s razor; by itself, the argument is insufficient. The reality is what it is, the opponent may say, whether it appears to us silly or not, and it is possible that there are more gods than one, but the precise number can be difficult to us, limited beings, to determine; hence, disa-

greements occur between various religions. However, Platon made an interesting case for monotheism as an original religion. In his view, erection of idols is the reason for polytheism. There were no idols made before the flood, and Nachor, Abraham's father, is mentioned as the earliest idolater (Joshua 24:2) (163), although it is not known who was the first. Idolatry, Platon argued after the Book of Wisdom 13-14, could be a result of at least one of three reasons. (1) It started with the worship of the sun, moon, and stars (164). (2) Images were made as consolation after death of a relative. At first, such an image or sculpture was not worshiped, but became worshiped with the passage of time. (3) There were made images of exceptional people (165).

It is worth mentioning that the thesis of the priority of monotheism has not been a favorite theory among historians of religion. It was advocated in the early twentieth century by Wilhelm Schmidt in his multivolume *Der Ursprung der Gottesidee* (1912).

Theodicy

A particularly vexing theological problem is the origin of evil. Whence came evil in the world created by the perfectly good and omnipotent God? Although briefly, Platon tried to provide some answers.

First, all things were created for a purpose, although we may not know it. There is no randomness in the world; everything happens for a reason. Joseph's misfortunes served for a greater purpose (PS 8.224), namely, the afflictions that beset Joseph served a grand purpose of rescuing his family from famine and then the growth of the Israelites in Egypt. Moreover, persecution by enemies can be considered God's gift since it prevents faith from weakening. It can contribute to the greater glory of the persecuted (11.216). A general chooses a brave soldier for a battle. "So God, when He allows the righteous to suffer, it is as though He sent them to a battle as brave soldiers so that by overcoming the opposition and hardship they can in this way show and glorify their bravery" (6.320). So, it should be our consolation that God is always with us (321).

Second, many decent people live in poverty and suffering, but they have a clean conscience, patience, and a hopeful heart; sinners live in riches but with no inner joy (PS 8.224-225). We may, however, ask, what of it? Decent people patiently endure suffering and go in good spirits through bad times *in spite of* what they experience. Can an argument be made that they stayed whole and sane *because* of their afflictions?

Third, God sends illness, bad weather, infertility, etc. to make people humble and bring them to His designs or to punish them (PS 8.225). Is it always the case? Christ Himself said that those who perished under ruins of a collapsed tower were

the same sinners as others (Lk. 13:4-5), and yet they lost their lives, and others did not. The problem was quite alive in Platon's times because of the earthquake in Lisbon (1755).⁶ Were people in Lisbon so much more sinful that this natural disaster fell upon them, but not upon any other city?

Fourth, why do dangerous animals exist? They are the result of sin, whereby man's ruling over the earth ended; however, man has reason and he should be able to avoid such animals. Irrational animals know what is useful and what is harmful; all the more humans should know it; besides, what is harmful for some creatures can be beneficial for others (PS 8.225; cf. 10.205-206), some poisons can be applied as medicine if used in proper way.

Fifth, God wants human reason to be always active (PS 2.208). One way to keep it active is to create problems in human lives so that humans can use their wits to find solutions in bothersome situations. If there is an illness, it often happens that discoverers find a cure for it (209). Apparently, the sharpness of the mind can best be maintained when man is not too comfortable.

Sixth, everything is orderly directed by God, although we can think otherwise; we cannot comprehend all divine mysteries, and we should not be too curious about them and simply trust God (PS 8.225).

Platon's arguments are far from being overwhelmingly convincing, and they really amount to the mystery of God's designs that we cannot penetrate with our reason. Admittedly, theodicy is one of the most difficult theological problems that still remains largely unresolved today. Faith should suffice that there is a greater reason in all that we encounter and trust that God should get everyone through.

The Scriptures

Platon tried to justify the divine provenance of the Bible as the word of God.

First, "only Prophetic and Apostolic books are written in such a language, in such an order, and in such a living simplicity (1 Cor. 2.4) that they show that their origin is not human, but divine. Only in them we can read words and reason which lead either to great love or to living sensitivity. There are no verbal tricks there. There are no human embellishments, there is only blessing consisting in power" (PS 8.46). The argument is very subjective; by the same token, a divine quality has been and still is ascribed to the verses of many poets and to the prose of many writers. Actually, a religious argument can be made that the beauty of someone's writing is of exceptional quality, although it is of a devilish inspira-

⁶ For the scope of the discussion of this particular problem see U. Löffler, *Lissabons Fall – Europas Schrecken: Die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1999.

tion, in order to seduce the reader to a particular way of thinking that may include heresy. Beauty cannot always be equated with truth and goodness.⁷

Second, there is “an amazing similarity and agreement in all parts of the Prophetic and Apostolic teaching” (PS 8.46); for instance, what is mentioned briefly in one place is presented more elaborately in another. Consistency is always a great attribute of any writing and, arguably, it is the most important quality of any scientific text. Platon probably would not like to put scholars on equal footing with the Bible in respect to the divine inspiration. Therefore, the agreement argument is simply much too weak.

Third, the inner testimony of believers’ hearts testifies to the divine inspiration of the Scriptures, since accepting the word enkindles living faith in the love of God in Christ (PS 8.47; PU 2.§2b). True, many people were led to the Christian faith only by listening to or by reading the Scriptures, but, arguably, this is an infrequent occurrence. More often than not, a conversation or series of conversations with someone or participation in a revival service or reading some evangelical tracts or books is followed by the experience of conversion. Surely, the Scriptures are used in the process, but it would be difficult to distinguish what finely touched someone’s heart, the Scriptures, their interpretation, a description of someone’s own experience, or something else, and, clearly, Platon would not want to treat sermons, evangelical books, etc. the same way as the Scriptures. He could agree that a preacher (including himself) could be inspired by the Holy Spirit (and he not infrequently called upon such divine help), but the resulting sermon would not be treated as a canonical writing the way the Bible is.

Fourth, “an unbroken agreement of the entire church and all believers” (PS 8.47), the universal acceptance of Scriptures points to their divine origin. The “entire church,” in spite of his wide definition that the church is “the congregation of people who believe in Jesus Christ” (PU 2.§4), for Platon did not include the Catholics and Protestants; therefore, Platon would not be troubled that the Septuagint recognized by the Orthodox church does not quite match the Bible recognized by the Catholics (the canonical Old Testament is in Hebrew, not in Greek) nor the Protestant Bible from which deuterocanonical books and fragments have been removed.

Fifth, the amazing power of the apostles’ preaching allowed for their teaching to spread widely so forcefully and so quickly (PU 2.§2b). The argument is also used today considering the fact that a ragtag and unschooled group of believers were able to preach the Gospel so forcefully that it affected sometimes thousands of people to join their faith and that the faith overcame tremendous persecutions and eventually became the official religion of the Roman empire.

⁷ “Though truth is always beautiful, beauty is not always true,” P. Evdokimov, *The art of the icon: a theology of beauty*, Redondo 1990, p. 37. The Book of Wisdom 15:20 reports that “carried by the beauty” of an image, people “accorded divine honors” to the person represented by the image.

In the end, “these proofs are sufficient for those who have inwardly a testimony of the Holy Spirit about the word of God” (PS 8.48). This would mean that the proofs are convincing for those who do not really need a proof since they already believe that the Bible comes directly from God. These proofs, then, would only enhance the existing faith, and they would put it on a stronger footing.

Although his proofs are hardly convincing by themselves – and they cannot expect to overpower an unbeliever with their convincing power – it is Platon’s merit to point to the need of giving some arguments concerning the sacred character of the Bible. Virtually the only argument that was used in the Orthodox tradition was the fourth proof, the argument of “unbroken agreement” that goes back to the apostolic times. The existence of the church and the fact of using the same Scriptures from its inception indicated that the Bible is the word of God. Platon is a rare example, particularly among the Orthodox ecclesiastics, to see a need to go beyond this fact. After all, many hymns and prayers go back to the original church, and yet they are not of the same stature as the Bible.

Platon was a sincere believer but also a child of his age, the age of Enlightenment and its philosophical influence streaming particularly from France. Instead of giving in, Platon enlisted the rational approach in his defense of the Christian religion, which was rare among the Orthodox ecclesiastics.

Some of natural theology approach can be found in lectures of Prokopovich and Konisskii. Prokopovich stated that faith and natural reason teach that God is infinite goodness and ineffable beauty⁸; he was proving the veracity of the Bible with rational means,⁹ and was rationally proving the existence of God.¹⁰ According to Konisskii natural reason can be used to prove existence of God.¹¹ However, most Orthodox ecclesiastics limited themselves to apologetics, dogmatics, and moral teaching. And so, in his *Rock of Faith*, Iavorskii took first principles of Christian faith for granted without scrutinizing them; Rostovskii did not raise the problem of the existence of God in his writings, and so did not Zadonskii¹² and

⁸ Theophan[es] Prokopowicz, *Miscellanea sacra*, Wratislaviae 1744, p. 256.

⁹ Theophanes Prokopowicz, *Christianae orthodoxae theologiae*, Leipzig 1782, vol. 1, p. 27; В.Г. Смирнов, *Феофан Прокопович*, Москва 1994, pp. 75-76.

¹⁰ В.Г. Смирнов, *Феофан Прокопович*, op. cit., 55. “The richness of scientific material and strong logical reasoning make this part one of the best parts in all treatises [i.e., in *Christianae orthodoxae theologiae*],” Феофан Тихомиров, *Трактаты Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в Лицах*, Санкт-Петербург 1884, p. 19; Феофан Прокопович, *Сочинения*, Москва 1961, p. 182; П. Морозов, *Феофан Прокопович как писатель*, Санкт-Петербург 1880, pp. 134-135.

¹¹ Г. Конисский, *Філософські твори*, Київ 1990 [1749], vol. 2, pp. 533-536.

¹² Only marginally he made use of the physico-theological argument by pointing to the fact that the observation of nature leads to the recognition of the almighty God, Т. Задонский, *Об истинном христианстве* [1777], in his *Творения*, Москва 2003, vol. 3, p. 38 (§27.i); heavens

Velichkovskii. This was in line with traditional Orthodox outlook. As stated by Maximus the Confessor, “to the devout believer God gives something more sure than any proof: the recognition and faith that He substantively is. Faith is true knowledge, the principles of which are beyond rational demonstration; for faith makes real for us things beyond mind and reason” (*Two hundred texts on theology* 1.9). At best, Greek Fathers made an implicit use of physico-theological argument when stating, for example, that “by the greatness and beauty of the creatures proportionately the maker of them is seen [Wisdom 13:5]” (Athanasius, *Contra gentes* 44); that “the harmonious web of the whole” points to its Author (Maximus the Confessor, *The ambiguous* 10.18); that God can be seen through “beauty and order of visible things” (Caesarius, *Oration* 28.13); that “the world is good and all its contents are seen to be wisely and skillfully ordered. All of them, therefore, are the works of” God (Gregory of Nyssa, *The great catechism* 1); that it is impossible that the world of such grandeur and quality can be reigned by chance, not by God (Gregory of Nazianzus, *Poemata arcana* 1.1.5.7-8).

Platon extended the Orthodox tradition by incorporation in it the rational approach to theology that was very strong in Western Christianity. The fact that Platon used natural theology as a legitimate tool in presenting and defending Christianity was very likely also dictated by the atmosphere of the imperial court: the empress Catherine viewed herself as an enlightened monarch, which was reflected in her literary output and voluminous correspondence with Voltaire.

However, Platon’s presentation of natural theology is frequently heavy-handed, incompletely and unconvincingly argued, and often simply inept. It was, at least, a good starting point for other church writers to follow. Of course, by its nature, natural theology has its limits and hardly all truths of Christianity can be proven by it. The reference to the Scriptures and to faith is unavoidable, but this does not mean necessarily abandoning theology. The doctrine of the Trinity can hardly be proven by natural theology alone (although some attempts had been made), yet it led to long and often sophisticated theological discussions. However, when it comes to such issues, Platon limited himself only to dogmatics and apologetics. His presentation of the truths of Christianity remains on the level of a catechism for the young, the simple, and the lazy. There is nothing objectionable in it, but there is really nothing theologically inspiring, either. Platon simply stated such truths as the existence of sin, Christ’s incarnation, the afterlife in heaven or in hell, etc., but the readers and listeners would not learn from Platon anything beyond what they could read in the Scriptures by themselves. There is no venturing into a theological discussion of the problem of incarnation, the problem of the existence of sin, the problem of the eternal punishment for sins com-

proclaim the glory of God and everything proclaims that everything was created, p. 91 (§27.lxvii); created things are “traces and testimonies that point to God and we learn from and are urged by them to love and honor God,” p. 610 (§194.3); p. 172 (§27.cxviii).

mitted during finite life, etc. Platon was considered to have been one of the most illustrious ecclesiastics of his times.¹³ Regrettably, this is not quite reflected in the many volumes of his writings.

Metropolita Platon o teologii naturalnej

Streszczenie

Platon pozostawił po sobie 20 tomów *Pouczających wypowiedzi*, z których 17 to kazania i okolicznościowe przemówienia. Kazania są raczej proste i nawiązują do przestrzegania podstawowych obowiązków chrześcijańskich, które winny być spełnione przez każdego, bez względu na pozycję społeczną. W naukach katechetycznych proponował pewne racjonalne argumenty teologii naturalnej przy wprowadzaniu podstawowych prawd religii chrześcijańskiej. Aby udowodnić istnienie Boga, odwoływał się do samowiedzy, do konieczności istnienia pierwszej przyczyny, do harmonii świata, do powszechnej zgody, do głosu sumienia, a także do wrodzonego pragnienia doskonałego szczęścia. Próbował również racjonalnie wyprowadzić monoteizm, określić atrybuty Boga i wyjaśnić istnienie zła. Ponadto Platon próbował uzasadnić boskie pochodzenie Biblii jako słowa Bożego. Platon był jednym z niewielu duchownych prawosławnych, którzy używali teologii naturalnej jako dopuszczalnego narzędzia do prezentacji i obrony chrześcijaństwa. Jednak jego teologiczna prezentacja jest często niepełna i nie zawsze przekonująca.

Słowa kluczowe

Platon, teologia naturalna, teodycea, dowody na istnienie Boga, Oświecenie

Keywords

Platon, natural theology, theodicy, proofs of the existence of God, Enlightenment

¹³ E.g., Н.В. Бессарабова, *Мировоззрение и деятельность митрополита Платона (Левшина)*, "Вопросы истории" 2008, no. 1, p. 141; А.С. Глазева, *Жизнь и взгляды московского митрополита Платона (Левшина)*, "Российская история" 2010, no. 6, p. 120.

Stefano Tarocchi

Facoltà Teologica dell'Italia Centrale
Firenze

Ermenegildo Florit e la *Dei Verbum*

Ho compiuto il percorso del mio studio, scegliendo l'articolazione temporale attraverso il periodo che si snoda tra la fine del 1962 (oltre cinquant'anni fa) e la fine del 1965. Non è facile districare tutta la complessa materia in questione. Per questo rimando alla bibliografia esistente,¹ ma lasciando che un posto di rilievo lo abbia lo scambio epistolare che arcivescovo di Firenze di allora, mons. Ermenegildo Florit,² poi cardinale, ebbe con il P. Umberto Betti, e soprattutto le annotazioni che questi scrisse nel suo diario, appunto riferito ai giorni del Concilio, che si stende però fino al Natale 1978, un anno dopo che Florit era diventato arcivescovo emerito nella sede fiorentina,³ con la nomina del cardinale Giovanni Benelli (1921-1992).

¹ Cf. U. Betti, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, Roma 1985²; U. Betti et al., *Commento alla Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione «Dei Verbum»*, Massimo, Milano 1967²; U. Betti, *Storia della Costituzione dogmatica «Dei Verbum»*, in A. Favale, edd., *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Magistero Conciliare, Elle Di Ci, Torino Leumann 1967, 14-152; U. Betti, *La Rivelazione divina nella Chiesa*, Città Nuova, Roma 1970; R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1998; ID., «Il magistero episcopale tra Roma e Firenze. La partecipazione di Ermenegildo Florit al concilio Vaticano II», in *Il vescovo fra storia e teologia. Saggi in onore del card. Silvano Piovaneli*, in «Vivens Homo» 11(2000), 263-300cf. S. Tarocchi, *Sfogliando il Diario di Umberto Betti. Ermenegildo Florit e la Dei Verbum*, «Vivens Homo» 24(2012), 77-92; anche A. Drigani, *Dilexi Ecclesiam. Il cardinale Umberto Betti. Un teologo canonista*, «Vivens Homo» 21(2010), 585-595. Ringrazio qui il prof. G. Aranci, docente alla FTIC e attuale vicepresidente, per le preziose indicazioni che mi ha dato, e anche per l'occasione di ripercorrere con questo studio il cammino faticoso e irreversibile della Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione.

² Ermenegildo Florit (Fagagna, 5 luglio 1901 – Firenze 1°8 dic. 1985). Per una biografia si veda (a cura di B.B. Camaiani) [http://www.treccani.it/enciclopedia/ermenegildo-florit_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/ermenegildo-florit_(Dizionario-Biografico)/) [16 maggio 2014].

³ U. Betti, *Diario del Concilio. 11 ottobre 1962-Natale 1978, Oggi e Domani II*, 24, EDB, Bologna 2003.

1962

Il mese di novembre 1962 può essere considerata una data particolarmente importante per la costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione, conosciuta come *Dei Verbum*. Il 22 novembre, infatti, si ebbe la votazione sullo schema *De fontibus revelationis*, già presentato all'aula il 14 novembre, per vedere «fino a che punto il giudizio negativo espresso dai padri che avevano parlato fosse condiviso anche da quelli che ancora non s'erano fatti sentire»: ⁴ su 2209 votanti, risultavano 822 *non placet*; 1368 *placet*.

Lo schema veniva così giudicato irrimediabile, e andava sostituito con un totalmente nuovo, senza il timore di irriverenza verso il romano pontefice ma per amore della chiesa. Questi numeri tuttavia non raggiungono la maggioranza qualificata dei due terzi, necessaria per respingere lo schema. Solo l'intervento di Giovanni XXIII poté demandare ad una commissione speciale la revisione dello schema preparatorio, seguente alla decisione più importante: soprassedere alla discussione dello schema preparatorio.⁵ Viene costituita una commissione, la "commissione mista", affidata alla presidenza dei cardinali Ottaviani (Commissione dottrinale) e Bea (Segretariato per l'unità dei cristiani), con 6 cardinali nominati dal papa (i cardinali Liénart, Frings, Ruffini, Quiroga y Palacios, Lefèbvre, Meyer) e i membri dei due organismi.⁶ La "commissione mista" è a sua volta divisa in cinque sottocommissioni, una per ciascuno dei capitoli da rifare.⁷ In una serie di riunioni tra il 25 novembre e il 7 dicembre si raggiunge un accordo di massima sul nuovo schema.

1963

Febbraio

Una sottocommissione composta di quattro padri Charue, vescovo di Namur, e Florit (commissione dottrinale), Jaeger e De Smedt (Segretariato per l'unità dei cristiani) dovrà risolvere la questione del rapporto fra Scrittura e Tradizione.⁸ Burigana annovera Florit come «esponente di primo piano della teologia romana prima della sua nomina episcopale, assai vicino alle posizioni di Ottaviani».⁹

È messo a votazione (23 febbraio) il principio che nella composizione del testo si evitino espressioni che dicano o neghino che la Tradizione ha estensione

⁴ U. Betti, *Costituzione*, op.cit., 32.

⁵ U. Betti, *Costituzione*, op.cit., 33; cf. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 105-169.

⁶ Cf. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 171-253.

⁷ U. Betti, *Costituzione*, op.cit., 32-33.

⁸ Cf. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 209.210.

⁹ Cf. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 256; cf. *ibid.* n. 4, con bibliografia di approfondimento.

più ampia della Scrittura. Il risultato dava una maggioranza schiacciante sull'approvazione del principio, ma prevalse il disaccordo sulla modalità per raggiungere concretamente quanto auspicato dal voto. Betti cita anche il vescovo di Losanna, Charrière: «che cosa si può fare se i due presidenti sono discordi?».¹⁰ Ebbe la meglio, nella provvidenziale circostanza che lo schema non venisse discusso nel secondo periodo del Concilio (29 settembre-4 dicembre 1963), il tentativo compromissorio di riprendere le opposte tendenze, già manifestatesi.¹¹

Giugno 1963

La sera del 3 muore Giovanni XXIII. Il 21 viene eletto papa Paolo VI.

26-27 settembre: Firenze – Villa Cancelli

Florit riunisce a Firenze (a Villa Cancelli, dalle suore Orsoline di San Carlo) un gruppo d'italiani e di francesi, con il card. Lefèbvre (Bourges) e il vescovo Garrone (Tolosa). Ci saranno anche Baldassarri (Ravenna) e Carli (Segni). Lercaro, pur invitato, è totalmente contrario all'incontro.

Il Betti nota con feroce ironia che il vescovo di Segni, parlava «con voce obnubilata, come se avesse la gola ingombrata da grosse lische di pesce».¹² Tuttavia, inaspettatamente, approvò la risoluzione.¹³ P. Betti e R. Etchegaray sono i periti rispettivi. Di fronte alle difficoltà incontrate dallo schema *de revelatione*, si sostiene la tesi dell'incorporazione del *De divina revelatione* nel *De ecclesia (in mysterio Ecclesiae posita)*. Il Betti racconta di una provvidenziale e benefica sosta a Fiesole, dal vescovo Bagnoli e poi al convento di S. Francesco.¹⁴

29 settembre

Paolo VI inaugura il II periodo del Concilio. Il 4 dicembre lo stesso papa dissiperà le preoccupazioni sostenute nella sessione informale fiorentina, riecheggiate negli interventi di Florit (30 settembre) e di Garrone (1 ottobre).

2 ottobre

All'interno della Commissione dottrinale viene costituita una sottocommissione generale (in seguito diventerà "centrale" su impulso di Florit), di cui fanno

¹⁰ Cf. U. Betti, *Costituzione*, op.cit., 35 n. 38.

¹¹ U. Betti, *Costituzione*, op.cit., 38.

¹² U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 22.

¹³ Cf. anche R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 239.

¹⁴ Cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 21.

parte il card. Browne che la presiede, e poi Garrone, Florit, Charue e Spanedda (Bosa). Periti sono Philips, Gagnebet, Schauf e Medina. Vi sarà integrato lo stesso P. Betti, insieme a Moeller.¹⁵

28 ottobre

Florit entra a far parte della sottocommissione V, costituita all'interno della Commissione Dottrinale per rivedere i nn. 16-21 (*de collegio e ministeriis Episcoporum*) dello schema sulla Chiesa. Ne fanno parte Parente, Schroeff, Volk. P. Betti vi partecipa come perito, insieme a Philips, Carlo Colombo, Rahner, Thils, Moeller, Ratzinger, Semmerloth. Il 7 novembre la commissione eleggerà Parente come presidente e Betti sarà il segretario.¹⁶ Betti annota che già l'11 ottobre 1962, Florit gli ha chiesto diventare suo teologo personale, nonostante non fosse nel numero iniziale dei periti e nonostante il fatto che prima di allora non avessero rapporti. «Non lo conosco – scrive –, ne so chi gli abbia fatto il mio nome».¹⁷ Il rapporto è proseguito a lungo: il diario ne dà testimonianza fino al Natale 1978, quando Florit, ormai arcivescovo emerito, scrive a Betti: «nulla valgo dopo il mio ritiro». Per lungo tempo, come si può raccogliere dalla corrispondenza fra i due, cercò inutilmente di farlo ordinare vescovo, a cominciare dalla richiesta che gli invia riservatamente il 21 maggio 1966.¹⁸

1964

24 gennaio

Nella sottocommissione V, Garrone, con l'avallo di Florit vuole inserire un riferimento alla Tradizione nella *Lumen Gentium*, secondo l'esito dell'incontro di Villa Cancelli. Garrone manterrà questa posizione, insieme ad altri italiani e francesi, pur davanti all'opposizione dell'episcopato tedesco.¹⁹ P. Betti fa desi-

¹⁵ Cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 22.

¹⁶ Cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 23. Del rapporto costante fra Florit e Betti (Pieve S. Stefano 7 marzo 1922 – Fiesole 1 aprile 2009), sugli schemi della divina Rivelazione e sulla Chiesa, cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 22-24.25; cf. anche 40-42, sul ruolo diretto nel mediare fra posizioni distanti (Heuschen contro Rahner), che vide emergere anche la sua capacità dottrinale, d'intesa costante con Florit. Cf. anche A. Drigani, *Dilexi Ecclesiam*, op.cit., 585-595: lo studio si sofferma anche sul ruolo che il teologo Betti ebbe nella commissione per la revisione del nuovo Codice di Diritto canonico (*ibid.* 587).

¹⁷ Cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 15; tuttavia Paolo Ristori, suo segretario particolare, ricorda che la scelta gli fu consigliata dal Cardinale Ferdinando Giuseppe Antonelli (1896-1993), cf. M. Mancini, G. Pallanti, *La preghiera spezzata. I cattolici fiorentini nella seconda metà del '900*, Firenze 2010.

¹⁸ Cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 212; cf 159.

¹⁹ Così R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 240.

stere dal proposito, in quanto la *Dei Verbum* affronterà l'argomento direttamente. Betti annota con quale sottile pertinacia si cerca di criticare l'operato della sottocommissione V, sul *De Ecclesia*, per esempio sul ruolo del Concilio nei confronti del primato pontificio.²⁰

7 marzo

La commissione dottrinale costituisce una sottocommissione (composta da sette Padri e diciannove periti: fra questi ultimi Cerfaux, Carlo Colombo – eletto vescovo lo stesso giorno; Congar, Garofalo, Grillmeier, Moeller, Rahner, Ratzinger, Rigaux, Schaf, Semmelroth). Ne è eletto presidente Charue; P. Betti ne è segretario. L'11 marzo detta sottocommissione si suddivide in due gruppi di studio (o sottocommissioni interne): il primo presieduto da Florit, si sarebbe occupato della Rivelazione e della sua trasmissione (proemio e capitolo I). Il secondo, presieduto da Charue, si occupava della parte riguardante la Scrittura (capp. II-IV).²¹

Sul capitolo I, e sul rapporto Scrittura – Tradizione, vennero fatte due relazioni da Schaf e da Rahner, indipendenti l'una dall'altra. Rahner e Congar prepareranno due testi nuovi (parziali) su Scrittura e Tradizione. Il lungo voto di Florit (datato Firenze, 18 gennaio) entrò in uno dei due testi su tutto il capitolo preparato dallo stesso Betti.²²

Si nota in primo luogo l'insistenza sulla trasmissione della Divina Rivelazione, mediante Scrittura e Tradizione.²³ Dove il n. 1 dello schema accenna alla conoscenza naturale di Dio, Florit sostiene l'insufficienza di detta affermazione, sostenendo il riferimento al Vaticano I, che tratta compiutamente della cosa. Si trasferirà l'affermazione al n. 5.²⁴

Un altro argomento che ebbe una stesura laboriosa fu, nel n. 2, la precedenza del termine *gestis* rispetto a *verbis*,²⁵ con la contrapposizione fra Tromp e Rah-

²⁰ U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 32-33.

²¹ Cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 35. Lo stesso Betti riferisce le confidenze di Florit, a riguardo di attacchi contro l'ortodossia di LG 22 alla CEI (riunione del 14-16 aprile 1964).

²² Sul cap. II lavoreranno insieme Semmelroth, Grillmeier e Ratzinger; sul III, Kerrigan; sul IV, da Rigaux e Turrado (testi indipendenti); sul V, congiuntamente da Semmelroth e Grillmeier. Cf. U. Betti, *Costituzione*, op.cit., 41 n. 49.

²³ Sul contenuto, cf. la sintesi di U. Betti, *Costituzione*, op.cit., 42.

²⁴ DV 5: «A Dio che rivela è dovuta "l'obbedienza della fede" (Rm 16,26 cfr. Rm 1,5, 2Co 10,5-6), con la quale l'uomo gli si abbandona tutt'intero e liberamente prestandogli "il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà" e assentendo volontariamente alla Rivelazione che egli fa. Perché si possa prestare questa fede, sono necessari la grazia di Dio che previene e soccorre e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi dello spirito e dia "a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità". Affinché poi l'intelligenza della Rivelazione diventi sempre più profonda, lo stesso Spirito Santo perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi doni».

²⁵ U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 39.

ner. Momentaneamente (22 aprile) prevale la formula *verbis gestisque*, ma nella riunione del 24 aprile una votazione della plenaria (con le due sottocommissioni congiunte) sceglie definitivamente la formula (*gestis verbisque*), e la tesi di Butler che mette al primo posto i «gesti» prima che le «parole»: così avremo nel testo definitivo *revelationis oeconomia fit gestis verbisque*.²⁶ Sul punto specifico Florit, che era riuscito a trovare un accordo in precedenza, si astiene; ma insieme a Rahner sostiene l'inizio della Rivelazione dopo il peccato di Adamo, contro Congar che invece vuole si parta da Abramo.

La Tradizione orale va nominata per prima perché precede la Tradizione scritta. La tradizione trasmette tutta la divina rivelazione, ma il concilio non dovrà entrare nel merito del fatto se contenga qualcosa di diverso da quello che è trasmesso dalla Scrittura. Infine si sostiene che il deposito è stato affidato dagli Apostoli a tutta la chiesa, anche se l'interpretazione autentica spetta al magistero.²⁷

Della discussione sui capp. II-VI, Betti rileva tout court che il n. 17 (*Novi Testamenti excellentia*) deriva quasi per intero dall'esposto che egli stesso ha preparato per Florit.²⁸ Un certo rilievo lo ebbe il n. 25:²⁹ Florit, insieme a Tromp

²⁶ Così DV 2: «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. Ep 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cfr. Ep 2,18, 2P 1,4). Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. Col 1,15, 1Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Ex 33,11, Jn 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. Ba 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé. Questa economia della Rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto. La profonda verità, poi, che questa Rivelazione manifesta su Dio e sulla salvezza degli uomini, risplende per noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione»; cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 42.

²⁷ Sul punto, la commissione mista non aveva raggiunto un accordo (1 marzo 1963).

²⁸ DV 17: «La parola di Dio, che è potenza divina per la salvezza di chiunque crede (cfr. Rm 1,16), si presenta e manifesta la sua forza in modo eminente negli scritti del Nuovo Testamento. Quando infatti venne la pienezza dei tempi (cfr. Ga 4,4), il Verbo si fece carne ed abitò tra noi pieno di grazia e di verità (cfr. Jn 1,14). Cristo stabilì il regno di Dio sulla terra, manifestò con opere e parole il Padre suo e se stesso e portò a compimento l'opera sua con la morte, la risurrezione e la gloriosa ascensione, nonché con l'invio dello Spirito Santo. Elevato da terra, attira tutti a sé (cfr. Jn 12,32 gr.), lui che solo ha parole di vita eterna (cfr. Jn 6,68). Ma questo mistero non fu palesato alle altre generazioni, come adesso è stato svelato ai santi apostoli suoi e ai profeti nello Spirito Santo (cfr. Ep 3,4-6, gr.), affinché predicassero l'Evangelo, suscitassero la fede in Gesù Cristo Signore e radunassero la Chiesa. Di tutto ciò gli scritti del Nuovo Testamento presentano una testimonianza perenne e divina»; cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 43.

²⁹ DV 25: «Perciò è necessario che tutti i chierici, principalmente i sacerdoti e quanti, come i diaconi o i catechisti, attendono legittimamente al ministero della parola, conservino un contatto continuo con le Scritture mediante una lettura spirituale assidua e uno studio accurato, affinché non diventi "un vano predicatore della parola di Dio all'esterno colui che non l'ascolta dentro di sé»

e Pelletier, vorrebbero che si mitigasse l'affermazione che raccomanda la lettura della Scrittura, data la probabile pericolosità per i più semplici. Si oppone ancora Butler, abate benedettino, con la sua esperienza di convertito dall'anglicanesimo: egli vede un giovamento personale più che un danno spirituale.³⁰

Lo schema venne rielaborato dal 20 al 25 aprile 1964: il proemio diventerà un capitolo (*De ipsa Revelatione*).³¹ Così il precedente capitolo I diventerà il II, e viene affidato a Betti come perito relatore.³² Burigana fa emergere alcune delle perplessità di Florit verso la teologia che egli definiva lovaniese, in contrapposizione a quella che poteva offrire lui con Betti. Viceversa egli era guardato con un certo sospetto, in quanto ritenuto troppo vicino alla teologia romana più tradizionale.³³

1-5 giugno 1964

La commissione dottrinale prese in esame tutto il lavoro (1-5 giugno 1964) e lo approvò, senza difficoltà eccetto il testo sulla Tradizione. P. Betti nel suo *Diario* mette in luce l'ostilità di Franič e Schaaf contro Rahner, e di Ottaviani contro Florit, assente in quella sede perché convalescente dopo un intervento alla retina. Parla di «sadico opportunismo» di Ottaviani contro l'arcivescovo di Firenze, che già alla CEI avrebbe influenzato l'episcopato italiano a riguardo della «Tradizio-

(38), mentre deve partecipare ai fedeli a lui affidati le sovrabbondanti ricchezze della parola divina, specialmente nella sacra liturgia. Parimenti il santo Concilio esorta con ardore e insistenza tutti i fedeli, soprattutto i religiosi, ad apprendere "la sublime scienza di Gesù Cristo" (Ph 3,8) con la frequente lettura delle divine Scritture. "L'ignoranza delle Scritture, infatti, è ignoranza di Cristo" (39). Si accostino essi volentieri al sacro testo, sia per mezzo della sacra liturgia, che è impregnata di parole divine, sia mediante la pia lettura, sia per mezzo delle iniziative adatte a tale scopo e di altri sussidi, che con l'approvazione e a cura dei pastori della Chiesa, lodevolmente oggi si diffondono ovunque. Si ricordino però che la lettura della sacra Scrittura dev'essere accompagnata dalla preghiera, affinché si stabilisca il dialogo tra Dio e l'uomo; poiché «quando preghiamo, parliamo con lui; lui ascoltiamo, quando leggiamo gli oracoli divini». Compete ai vescovi, «depositari della dottrina apostolica», ammaestrare opportunamente i fedeli loro affidati sul retto uso dei libri divini, in modo particolare del Nuovo Testamento e in primo luogo dei Vangeli, grazie a traduzioni dei sacri testi; queste devono essere corredate delle note necessarie e veramente sufficienti, affinché i figli della Chiesa si familiarizzino con sicurezza e profitto con le sacre Scritture e si imbevano del loro spirito. Inoltre, siano preparate edizioni della sacra Scrittura fornite di idonee annotazioni, ad uso anche dei non cristiani e adattate alla loro situazione; sia i pastori d'anime, sia i cristiani di qualsiasi stato avranno cura di diffonderle con zelo e prudenza».

³⁰ Cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 43.

³¹ È interessante l'annotazione di Betti (U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 38), che riferendosi ad una dichiarazione del Vaticano I (*Mansi*, 51, 127D), sostiene che non è dottrina il proemio di un documento.

³² Cf. U. Betti, *Costituzione*, op.cit., 44 n. 54; U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 40-42.

³³ Cf. la ricostruzione offerta R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 263-271; 268.

ne costitutiva senza limiti».³⁴ Con una votazione dal risultato di 17 a 7, il 3 giugno venne approvato, con l'intesa del maggior contenuto oggettivo della Tradizione sulla Scrittura. Fu deciso (6 giugno) che Florit fosse il rappresentante della maggioranza (con il proemio e i capp. I e II, *De ipsa revelatione, De divinae revelationis transmissione*). Ci saranno anche van Dodewaard (Haarlem), rappresentante della maggioranza per i rimanenti capitoli, e Franič (Spalato), come rappresentante della minoranza. Il Betti registra i suoi «segni vistosi di disgustata sofferenza».³⁵

Da notare che il 21 aprile 1964 era stata approvata anche l'istruzione *Sancta Mater Ecclesia*, della Pontificia Commissione Biblica sulla storicità dei Vangeli, che dunque era conosciuta dalla sottocommissione.³⁶

Betti evidenzia anche alcuni sotterfugi redazionali – si fa il nome dello stesso Tromp –, operati sul testo consegnato ai Padri, per diminuire il valore delle due costituzioni: la scomparsa della parola «dogmatica» dai due titoli, ed una modifica al n. 8 della *Dei verbum*. Ad esempio l'avverbio *semel* fatto diventare *simul* nel testo di Giuda 3: «Carissimi, avendo un gran desiderio di scrivervi riguardo alla nostra comune salvezza, sono stato costretto a farlo per esortarvi a combattere per la fede, che fu trasmessa ai santi una volta per sempre (**semel**)»,³⁷ per aumentare il valore della Tradizione rispetto alla Scrittura. Questo inquieta non poco Florit, che interviene presso lo stesso Tromp.³⁸ Lo stesso Florit, riferisce ancora P. Betti, invitato da Ottaviani ad affrettare la consegna della relazione,³⁹ vi si dedica alacremente. Betti, con molta franchezza, dice che i primi appunti ricevuti «non sono un granché».⁴⁰ Il suo personale lavoro, molto denso anche per Florit in alcuni passaggi, se sente il bisogno di una terza lettura,⁴¹ è completato il 12 settembre.

³⁴ Cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 46-47. Più avanti (p. 48) descrive Ottaviani come colui che «trasudava umor nero» ancora nei confronti di Florit. Anche R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 285-286.375.

³⁵ Avrà lo stesso compito anche per il III cp. della *Lumen Gentium*. Cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 75.

³⁶ Cf. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 276-282.

³⁷ Greco: ἅπαξ. Cf. DV 8: «Pertanto la predicazione apostolica, che è espressa in modo speciale nei libri ispirati, doveva esser conservata con una successione ininterrotta fino alla fine dei tempi. Gli apostoli perciò, trasmettendo ciò che essi stessi avevano ricevuto, ammoniscono i fedeli ad attenersi alle tradizioni che avevano appreso sia a voce che per iscritto (cfr. 2Th 2,15), e di combattere per quella fede che era stata ad essi trasmessa una volta per sempre (*utque pro semel sibi tradita fide decertent* (cf. Jud 1,3))».

³⁸ Lettera di Florit a Betti del 25 agosto 1964; cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, 51. 196; anche U. Betti, *Costituzione*, op.cit., 45; R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 297 n. 81; 364.

³⁹ Cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 196: è la medesima lettera di Florit del 25 agosto, ma Betti già ne parla in un appunto del 18 luglio, data a cui risale la precedente missiva dell'arcivescovo.

⁴⁰ Cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 52.

⁴¹ Cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 52. 197.

30 settembre 1964

Nel suo diario, in data 25 settembre, P. Betti riferisce che Florit «sembra turbato da ritornanti ripensamenti»; tre giorni dopo parla ancora di «qualche ritorno di tentennamenti». ⁴² Questo stato d'animo gli fa rallentare l'arrivo in aula la mattina del 30 settembre. «Ha fatto proseguire la macchina – scrive P. Betti – verso i giardini Vaticani, e lì seduti si respirano ancora dubbi invece d'aria buona». Tanto che «arrivato il momento, legge la relazione con una voce che sembra gli fosse stata imprestata». ⁴³

Florit nel suo intervento – che ebbe peraltro un ampio consenso –, ⁴⁴ cercò di far notare che i capp. I e II avevano ripreso la dottrina tradizionale, arricchendola di aspetti nuovi, in particolare sulla tradizione, com'era stato notato dal Patriarca dei Maroniti.

Con molta freddezza Burigana analizza l'intervento dell'arcivescovo di Firenze, parlando di una velata critica alla commissione mista, e di conseguenza l'«inutile e pericoloso» coinvolgimento di Bea e dell'organismo da lui presieduto, ma anche del suo rispetto, quand'anche in contrasto con le sue opinioni personali, nei confronti della maggioranza dei Padri. Aggiunge poi che Florit «chiese ai Padri di votare lo schema presentato, perché costituiva un punto d'equilibrio tra le due opposte scuole teologiche, che rappresentavano gli estremi inconciliabili». Tutto questo per «scegliere una formula che esprimesse in termini essenziali la dottrina cattolica e impedisse fratture in concilio». Il senso, scrive ancora Burigana, era l'idea che il concilio «era chiamato ad approfondire e reinterpretare la storia conciliare precedente, non a rimuovere una parte di essa». ⁴⁵

Forse, va detto, basta e avanza la descrizione di Betti dell'indole estremamente indecisa di Florit sulle questioni su cui doveva esporre, ma anche la saggezza di essersi avvalso di un teologo raffinato come Betti, capace di mediare ma anche di portare il concilio su vie che alla vigilia nessuno si sarebbe atteso.

Le modifiche proposte, per restare al contributo di Florit, si concentrano sul n. 3 e il n. 4 del cap. I (rispettivamente *de evangelica revelationis praeparationis* e *de Christo revelationis consummatore*), ⁴⁶ e sul n. 8 del cap. II (*de sacra Tradi-*

⁴² U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 54; più cauto Burigana che registra l'auto-attribuzione di Betti della prima bozza della relazione di Florit (*La Bibbia nel Concilio*, 308, n. 100).

⁴³ U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 55.

⁴⁴ Fra i dissidenti l'indiano Attipetty, che B. Rigaux – nota il Betti non senza un sorriso – «chiamava “Antibetti” per la circostanza»; cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, 55. In aula, scrive Burigana (*La Bibbia nel Concilio*, 313 n. 108) dovette comunque destare qualche sorpresa, se anche il vescovo di Volterra, Bergonzini, scrisse nel suo diario che si era trattata di una vera conversione, la seconda dopo «Parente, alla corrente dominante nel concilio».

⁴⁵ R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 314-316.

⁴⁶ DV 3-4: «Dio, il quale crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo (cfr. Jn 1,3), offre agli uomini nelle cose create una perenne testimonianza di sé (cfr. Rm 1,19-20); inoltre, volendo aprire la via di una salvezza superiore, fin dal principio manifestò se stesso ai progenitori. Dopo la

zione).⁴⁷ Ancora sul n. 9 (sulla *mutua relatio* fra Tradizione e Scrittura).⁴⁸ Dopo gli emendamenti votati il 20 e 21 ottobre, l'intera commissione dottrinale discusse il testo il 10 e 11 novembre, approvando nella sostanza l'opera della sotto-commissione.⁴⁹ In quell'occasione, sostiene ancora Burigana, Florit, con un inter-

loro caduta, con la promessa della redenzione, li risollevò alla speranza della salvezza (cfr. Gn 3,15), ed ebbe assidua cura del genere umano, per dare la vita eterna a tutti coloro i quali cercano la salvezza con la perseveranza nella pratica del bene (cfr. Rm 2,6-7). A suo tempo chiamò Abramo, per fare di lui un gran popolo (cfr. Gn 12,2); dopo i patriarchi ammaestrò questo popolo per mezzo di Mosè e dei profeti, affinché lo riconoscesse come il solo Dio vivo e vero, Padre provvido e giusto giudice, e stesse in attesa del Salvatore promesso, preparando in tal modo lungo i secoli la via all'Evangelo. Dopo aver a più riprese e in più modi, parlato per mezzo dei profeti, Dio "alla fine, nei giorni nostri, ha parlato a noi per mezzo del Figlio" (He 1,1-2). Mandò infatti suo Figlio, cioè il Verbo eterno, che illumina tutti gli uomini, affinché dimorasse tra gli uomini e spiegasse loro i segreti di Dio (cfr. Jn 1,1-18). Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne, mandato come «uomo agli uomini» (3), "parla le parole di Dio" (Jn 3,34) e porta a compimento l'opera di salvezza affidatagli dal Padre (cfr. Jn 5,36, Jn 17,4). Perciò egli, vedendo il quale si vede anche il Padre (cfr. Jn 14,9), col fatto stesso della sua presenza e con la manifestazione che fa di sé con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la sua risurrezione di tra i morti, e infine con l'invio dello Spirito di verità, compie e completa la Rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna. L'economia cristiana dunque, in quanto è l'Alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcun'altra Rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo (cfr. 1 Tm 6,14 e Tt 2,13)».

⁴⁷ DV 8: «Pertanto la predicazione apostolica, che è espressa in modo speciale nei libri ispirati, doveva esser conservata con una successione ininterrotta fino alla fine dei tempi. Gli apostoli perciò, trasmettendo ciò che essi stessi avevano ricevuto, ammoniscono i fedeli ad attenersi alle tradizioni che avevano appreso sia a voce che per iscritto (cfr. 2 Th 2,15), e di combattere per quella fede che era stata ad essi trasmessa una volta per sempre (11). Ciò che fu trasmesso dagli apostoli, poi, comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa del popolo di Dio e all'incremento della fede; così la Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede (*cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit*). Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19, Lc 2,51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. Così la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio.

Le asserzioni dei santi Padri attestano la vivificante presenza di questa Tradizione, le cui ricchezze sono trasfuse nella pratica e nella vita della Chiesa che crede e che prega. È questa Tradizione che fa conoscere alla Chiesa l'intero canone dei libri sacri e nella Chiesa fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse sacre Scritture. Così Dio, il quale ha parlato in passato non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce dell'Evangelo risuona nella Chiesa e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti alla verità intera e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza (cfr. Col 3,16)».

⁴⁸ DV 9: «La sacra Tradizione dunque e la sacra Scrittura sono strettamente congiunte e comunicanti tra loro. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo un tutto e tendono allo stesso fine. Infatti la sacra Scrittura e a parola di Dio in quanto

vento vigoroso (così scrisse lo stesso Semmelroth) «dichiarò la sua contrarietà ad un nuovo coinvolgimento del segretariato nell'elaborazione del testo, perché questo significava distruggere l'equilibrio, raggiunto su una formula che riassumeva la dottrina cattolica sulla tradizione, teneva conto delle osservazioni dei Padri e lasciava aperta la questione non pronunciando condanne». Per questo «si faceva garante dell'ortodossia ... respingendo le critiche di debolezza dottrinale, criptoprotestantesimo e modernismo».⁵⁰

La minoranza che «incominciava a dar segni di una certa accondiscendenza», scrive il P. Betti, rinunciò al momento di designare un proprio relatore.⁵¹

Burigana ha tuttavia qualche dubbio sulla decisione: «fu solo la mancanza di tempo ad impedire una votazione sullo schema (scil. in aula conciliare) oppure si preferì rinviare questa all'ultimo periodo per lasciare ampio margine alla discussione durante l'intersessione? La minoranza conciliare ... avrebbe presto dimostrato che non aveva abbandonato l'idea di intervenire ancora».⁵²

Il 20 novembre lo Schema fu distribuito ai Padri. Ritornerà in aula nel quarto periodo del Concilio, che avrà inizio il 14 settembre 1965.

1965

Febbraio-agosto 1965

In una lettera a P. Betti, Florit ricorda «uno stampato» diffuso «dai vescovi di Toscana» fra i «Padri conciliari italiani», a firma di «Carli e Perantoni», «non favorevole allo schema attuale».⁵³ Nelle settimane successive Florit sembra preoccupato di dare in qualche maniera ascolto a queste preoccupazioni,⁵⁴ come anche al documento che esisterebbe al Pontificio Istituto Biblico, secondo Ottaviani.⁵⁵ Il P. Betti annota: «vado verso la convinzione che sia meglio astenersi da ogni intervento, per non dare importanza a voci stonate».⁵⁶

consegnata per iscritto per ispirazione dello Spirito divino; quanto alla sacra Tradizione, essa trasmette integralmente la parola di Dio – affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli – ai loro successori, affinché, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la esponano e la diffondano; ne risulta così che la Chiesa attinge la certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura e che di conseguenza l'una e l'altra devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e riverenza».

⁴⁹ Cf. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 354-361.

⁵⁰ R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 358.

⁵¹ Così U. Betti, *Costituzione*, op.cit., 53.

⁵² R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 360-361; anche 374-377.

⁵³ La data: 8 febbraio 1965; cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 62.201.

⁵⁴ Biglietto senza data citato nel diario di Betti (12 aprile) e lettera di Florit del 20 aprile; U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 64-65.200-202. Secondo i testi citati se ne starebbero preoccupando anche Ratzinger e Congar. Cf. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 371 n. 15.

⁵⁵ U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 66.203; cf. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 372 n. 17.

⁵⁶ U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 66. Di fatto i documenti registrano una breve visita di

Successivamente, prima Florit, quindi Charue, Colombo e Philips, prendono posizione contro il “Comitato internazionale”. Annota il P. Betti che «non è conveniente prender posizione ufficiale nei confronti dell’azione turbolenta promossa dal Comitato internazionale». Solo quando Carli scrive al papa, chiedendo una nuova discussione sullo schema *De Divina Revelatione*, il cardinale segretario di Stato, Amleto Cicognani, rispose di non approvare l’esistenza del “Comitato”, e le sue imprese erano biasimevoli.⁵⁷

Burigana sottolinea che, secondo Florit, non si dovevano neanche «sottovallare le voci, che (scil. contrariamente al previsto) chiedevano la presentazione di una relazione di minoranza». Ma faceva affidamento sul consenso sostanziale dei teologi di Lovanio, trascurando però – dice ancora Burigana – che il parere favorevole precedentemente espresso era dettato solo dal timore di un insabbiamento dello schema nella commissione dottrinale.⁵⁸

L’arcivescovo di Firenze in quella fase delicata – annota Burigana – si mosse spendendo il «prestigio che era venuto acquisendo verso i settori più attenti al rinnovamento dell’esegesi nei mesi della sua copresidenza alla sottocommissione, ma al tempo stesso mostrava attenzione nei confronti delle richieste del papa e della minoranza conciliare».⁵⁹ Era necessario proporre una formula che ottenesse un’ampia maggioranza, evitando stravolgimenti delle minoranze, anche senza accogliere le esigenze delle ali estreme dei due schieramenti, soprattutto il rischio che il Concilio si chiudesse senza la costituzione sulla Rivelazione.

Nel frattempo il P. Betti intervenne all’assemblea generale della CEI, alla Domus Mariae, a proposito di due “modi”,⁶⁰ che integrano il n. 8 dello schema, «per indicare l’importanza che, a titolo speciale, ha il magistero nel progresso della tradizione»; e il n. 9, perché si comprenda meglio che «dalla Scrittura sola non si può comprendere tutto ciò che è stato rivelato».⁶¹ Indecifrabile la reazione dei presenti – annota il P. Umberto – ma «quella dei cardinali Ruffini e Siri mi è sembrata un’impressione poco buona».⁶² Niente di più vero.

Lefèbvre [Betti annota con un significativo “!”] a Firenze il 10 settembre 1965, concludendo che «la ristrettezza del tempo gli permise solo di salutarmi» (scil. Florit) (U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 67.205).

⁵⁷ U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 68. Altri, molto più pragmaticamente, sostengono che non si sconfessasse il contenuto della proposta – la richiesta di una relazione di minoranza – ma le modalità della richiesta.

⁵⁸ R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 375-376.

⁵⁹ R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 387.

⁶⁰ R. Burigana (*La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 388) aggiunge un terzo e quarto modo sui nn. 11 e 25.

⁶¹ U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 68-69.

⁶² U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 69; su un intervento di Siri, che riprende i temi di Carli, ma coinvolgendo Ottaviani e Cicognani, ha anche l’avallo di Paolo VI, cf. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 386.

20-30 settembre 1965

Nella definizione del calendario intervenne la commissione dottrinale. Tromp e Philips propendevano per una votazione preliminare, mentre Florit, forzando il regolamento, chiedeva che la relazione precedesse la votazione preliminare. Se fosse stata accettata questa tesi, ciò avrebbe permesso alla minoranza di avanzare un'altra volta la proposta di una relazione sulla tradizione.⁶³

La proposta di Florit non venne accolta e il 17 settembre⁶⁴ venne distribuito il calendario delle votazioni. Lo stesso giorno viene approvato il I capitolo con il seguente risultato: votanti 2079; *placet* 1822; *non placet* 3; *placet iuxta modum* 248; nulli 9. Il II capitolo⁶⁵ viene approvato il 21 settembre con il risultato che segue: votanti 2246; *placet* 1874; *non placet* 9; *placet iuxta modum* 354; nulli 9. Dopo l'approvazione degli altri capitoli, si può notare che il cap. II ha il numero più alto di *placet iuxta modum*: 354, contro i 248 del I capitolo, i 324 del III capitolo, i 47 del IV – l'unico che non ebbe neanche un *non placet* –, i 313 del V e i 212 del VI, per un totale di 1498 *placet iuxta modum*.

Com'è noto, la cifra in questione indica il numero delle votazioni, non quello dei Padri che così avevano votato, né quello degli emendamenti richiesti. «Il numero dei Padri è molto inferiore, dato che non pochi di essi dettero la stessa risposta per diversi capitoli; è molto inferiore anche il numero degli emendamenti, perché gran parte sono indicazione comune di più votazioni».⁶⁶ Così Betti poté scrivere nel suo diario che l'alto numero dei *placet iuxta modum* «avrebbe dato ancora lavoro, ma senza pericoli di dirottamento».⁶⁷

Alla classificazione dei «modi» attese un gruppo ristretto, la commissione tecnica. Ancora una volta la preside Charue, a nome di Ottaviani e ne fanno parte, per i capp. I-II, il neocardinale Florit (22 febbraio 1965) e, per i capp. III-VI, van Dodewaard (Haarlem). Oltre al segretario della sottocommissione Betti e tre altri (il vescovo Heuschen, i due segretari della Commissione dottrinale Tromp e Philips), sempre presenti alle riunioni, venivano convocati di volta in volta i periti relatori dei singoli capitoli. La commissione concluse i lavori del cap. I tra il 22 e il 23 settembre, e il cap. II tra il 23 e il 25 settembre. I lavori si concludono entro il 30 settembre per gli altri capitoli.⁶⁸

⁶³ Cf. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 389-390.

⁶⁴ Così U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 69. Secondo R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 390 è il 20 settembre, ma evidentemente si tratta di un refuso.

⁶⁵ Non venne letta da Florit la relazione ufficiale, «perché i Padri l'avevano ricevuta insieme al testo il 20 novembre 1964» (U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 69).

⁶⁶ U. Betti, *Costituzione*, op.cit., 55.

⁶⁷ U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 69.

⁶⁸ Cf. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 392.

1-19 ottobre 1965

Da questi lavori risultò che i «modi» raggruppati secondo lo schema erano 212: 39 per il cap. I e 60 per il II.⁶⁹ Il P. Betti, nello specifico, pose l'attenzione ai due modi già presentati all'episcopato italiano. L'aggiunta al n. 8 veniva richiesta da 175 Padri; al seconda aggiunta richiesta da 111 Padri. Pur con qualche complicazione sostenuta da Tromp, che si avvale di una lettera di Felici che pretende di rappresentare il pensiero del papa, ma altri sostengono che «se il papa la pensa davvero così, avrà autorità e modi per farlo sapere con tutta chiarezza».⁷⁰ Tromp riuscì però a far approvare un'aggiunta al n. 9 (*directe probari*) che poteva essere interpretata nel senso che «ogni verità può essere dimostrata dalla Scrittura indirettamente per il solo fatto che attesta l'esistenza di un magistero infallibile... di modo che il magistero potrebbe definire una verità senza nessun riferimento alla Scrittura, e sarebbe tuttavia divinamente rivelata».⁷¹ Nonostante voci come Fernandez, Gagnebet e Parente, il 1 ottobre, in Commissione dottrinale, quest'aggiunta venne respinta: Betti descrive Tromp come «comprensibilmente handicappato. E palesemente irritato, anche con me».⁷² Si può concludere, come fa altrove, che «la lunga covatura era servita soltanto a farne un uovo barlaccio».⁷³ Tuttavia, dopo l'approvazione finale in aula della *Dei Verbum*, fu probabilmente ancora Tromp a sostituire *communicantes* con *communicans*,⁷⁴ con il risultato che «chi comunica i doni divini è Cristo, e non più gli Apostoli». Le reazioni, registrate con freddezza da perito settore, dallo stesso Betti: Charue rimase «livido»; Florit restò «allibito»; Ottaviani tenne un'«imperturbabilità olimpica». Felici, pur chiamato in causa, non dette mai una rettifica pubblica.⁷⁵ Questa si ebbe solo il 17 dicembre a Concilio ormai concluso.⁷⁶

L'intera commissione dottrinale prese in esame tutto il testo, non senza un intervento diretto di Paolo VI (18 ottobre),⁷⁷ che invitò a riconsiderare i nn. 9 (la

⁶⁹ Cf. U. Betti, *Costituzione*, op.cit., 56.

⁷⁰ Cf. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 392-393.

⁷¹ U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 70.

⁷² U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 72-73.

⁷³ U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 73.

⁷⁴ Cf. DV 7: «Dio, con somma benignità, dispose che quanto egli aveva rivelato per la salvezza di tutte le genti, rimanesse per sempre integro e venisse trasmesso a tutte le generazioni. Perciò Cristo Signore, nel quale trova compimento tutta intera la Rivelazione di Dio altissimo, ordinò agli apostoli che l'Evangelo, prima promesso per mezzo dei profeti e da lui adempiuto e promulgato di persona venisse da loro predicato a tutti come la fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale, comunicando (*communicantes*) così ad essi i doni divini».

⁷⁵ U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 82.83.

⁷⁶ Cf. R. Burigana, *La Bibbia al Concilio*, op.cit., 433-434.

⁷⁷ In concomitanza con un'udienza a Charue e a Florit (R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 416; anche 415-430). Secondo lo studioso, l'atteggiamento tenuto da Florit in seguito divise definitivamente i due esponenti conciliari (420).

tradizione costitutiva), 11 (l'“inerranza” e la *veritas salutaris*)⁷⁸ e 19 (la storicità dei vangeli).⁷⁹

Questo avvenne il 19 ottobre. Al termine di una giornata convulsa, alla presenza di un gruppo ristretto della commissione dottrinale di Ottaviani, Charue, Browne, Tromp e Philips, oltre allo stesso Florit – di cui si riferisce una riflessione, tratta dal diario, sul ruolo egemonico di Bea, che il papa aveva aggiunto, sua sponte, allo stesso gruppo –, annota P. Betti che finalmente «s'era arrivati in porto con tanto ritardo, quando si poteva arrivarci molto prima e senza scomodare il papa».⁸⁰

Il 29 di settembre venne introdotto il proemio con il celebre *incipit: Dei Verbi religiose audiens et fideliter proclamans*, al posto del precedente *Sanctissima Synodus*, troppo simile a *Sacrosanctum Concilium*. Del cap. I (esaminato lo stesso giorno),⁸¹ si richiama qui il n. 3 sulla differenza tra rivelazione naturale e quel-

⁷⁸ DV 11: “Le verità divinamente rivelate, che sono contenute ed espresse nei libri della sacra Scrittura, furono scritte per ispirazione dello Spirito Santo La santa madre Chiesa, per fede apostolica, ritiene sacri e canonici tutti interi i libri sia del Vecchio che del Nuovo Testamento, con tutte le loro parti, perché scritti per ispirazione dello Spirito Santo (cfr. Jn 20,31, 2Tm 3,16); hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati alla Chiesa per la composizione dei libri sacri, Dio scelse e si servì di uomini nel possesso delle loro facoltà e capacità, affinché, agendo egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori, tutte e soltanto quelle cose che egli voleva fossero scritte.

Poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, bisogna ritenere, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore (*firmiter, fideliter et sine errore*) la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle sacre Scritture (*veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit*). Pertanto «ogni Scrittura divinamente ispirata è anche utile per insegnare, per convincere, per correggere, per educare alla giustizia, affinché l'uomo di Dio sia perfetto, addestrato ad ogni opera buona».

⁷⁹ DV 19: «La santa madre Chiesa ha ritenuto e ritiene con fermezza e con la più grande costanza che i quattro suindicati Vangeli, di cui afferma senza esitazione la storicità, trasmettono fedelmente quanto Gesù Figlio di Dio, durante la sua vita tra gli uomini, effettivamente operò e insegnò per la loro eterna salvezza, fino al giorno in cui fu assunto in cielo (cfr. Ac 1,1-2). Gli apostoli poi, dopo l'Ascensione del Signore, trasmisero ai loro ascoltatori ciò che egli aveva detto e fatto, con quella più completa intelligenza delle cose, di cui essi, ammaestrati dagli eventi gloriosi di Cristo e illuminati dallo Spirito di verità, godevano. E gli autori sacri scrissero i quattro Vangeli, scegliendo alcune cose tra le molte che erano tramandate a voce o già per iscritto, redigendo un riassunto di altre, o spiegandole con riguardo alla situazione delle Chiese, conservando infine il carattere di predicazione, sempre però in modo tale da riferire su Gesù cose vere e sincere. Essi infatti, attingendo sia ai propri ricordi sia alla testimonianza di coloro i quali “fin dal principio furono testimoni oculari e ministri della parola”, scrissero con l'intenzione di farci conoscere la “verità” (cfr. Lc 1,2-4) degli insegnamenti che abbiamo ricevuto».

⁸⁰ Cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 77-78; anche R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 424-428.

⁸¹ Cf. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 395. Lo stesso studioso nota che tale scelta «indica i limiti dello schema redatto», perché fa pensare ad un testo sulla Parola di Dio, mentre tratta il tema della Rivelazione, in forte continuità con la fase preparatoria.

la soprannaturale; e il n. 4, sul Cristo pienezza della Rivelazione.⁸² Del cap. II (esaminato il 1, il 4, il 6 e il 19 ottobre),⁸³ si richiama il n. 8: il magistero, come fattore del progresso della Tradizione;⁸⁴ e, ancora, il n. 9, che dopo una laboriosa discussione, vede questa aggiunta: *quo fit ut Ecclesia certitudinem sumat de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat*.⁸⁵ Senza cambiare la sostanza, si afferma che la Scrittura senza la Tradizione non basta a dare la certezza di tutte le verità rivelate. «Ma non è detto che, pur non escludendolo, che quel che la Scrittura non è sufficiente a farci conoscere da sola sia la sola Tradizione a farcelo conoscere. Dal testo così emendato non si può concludere né che la Scrittura è la codificazione di tutta la Rivelazione né che la Tradizione è un supplemento quantitativo della Scrittura».⁸⁶ Il cap. III fu esaminato il 4, il 6 e il 19 ottobre. Di esso si richiama qui il n. 19 e la questione della “*veritatem salutare*”, risolta brillantemente con l’inserimento dell’inciso seguente: *veritatem, quam Deus nostrae salutis causa, litteris sacris consignari voluit*. La «frettolosa traduzione dell’Osservatore Romano (22-23 novembre 1965 p. 3 col. 4) non compresse che «causa» non è nominativo ma ablativo, come un buono studente del liceo dovrebbe sapere...».⁸⁷ Da allora in poi secondo la richiesta di Charue, l’edizione latina scriverà *causà*. Il cap. IV venne esaminato il 6 ottobre; il V il 6, il 9 e il 19 ottobre (si richiama qui dal n. 19, la questione della storicità, risolta con l’inciso *quorum historicitatem incunctanter affirmat*);⁸⁸ il VI fu esaminato il 9 e l’11 ottobre.

29 ottobre 1965

Prima della votazione finale, fissata per il 29 ottobre 1965, ci fu solo un estremo tentativo di resistenza, su un foglio fatto circolare dal “Comitato episcopa-

⁸² Cf. sopra, n. 46.

⁸³ Sul complesso travaglio di quei giorni, compreso un nuovo ipotizzato intervento di Paolo VI, che agitò non poco Florit, «sempre più preoccupato per l’ortodossia» dello schema sulla rivelazione», cf. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, op.cit., 398-400.402-415.

⁸⁴ Cf. sopra, n. 47.

⁸⁵ Cf. sopra, n. 48.

⁸⁶ U. Betti, *Costituzione*, op.cit., 61; anche U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 73-75.

⁸⁷ Cf. U. Betti, *Costituzione*, op.cit., 67 n. 85; U. Betti, *Diario del Concilio*, 81; R. Burigana, *La Bibbia al Concilio*, op.cit., 433.

⁸⁸ Cf. DV 19: «La santa madre Chiesa ha ritenuto e ritiene con fermezza e con la più grande costanza che i quattro suindicati Vangeli, di cui afferma senza esitazione la storicità (*quorum historicitatem incunctanter affirmat*), trasmettono fedelmente (*fideliter tradere*) quanto Gesù Figlio di Dio, durante la sua vita tra gli uomini, effettivamente operò e insegnò per la loro eterna salvezza, fino al giorno in cui fu assunto in cielo (cfr Ac 1,1-2). Gli apostoli poi, dopo l’Ascensione del Signore, trasmisero ai loro ascoltatori ciò che egli aveva detto e fatto, con quella più completa intelligenza delle cose, di cui essi, ammaestrati dagli eventi gloriosi di Cristo e illuminati dallo Spirito di verità, godevano».

le internazionale”.⁸⁹ Secondo lo stesso Betti, ne fanno parte M. Lefèbvre, De Proença Sigaud e Carli. Betti parla anche di «posizione da consorteria». ⁹⁰

Furono ancora una volta Florit⁹¹ e van Dodewaard ad illustrare all’assemblea conciliare i risultati del lavoro svolto.

I risultati delle votazioni sono trascritti da P. Betti, che quanto ai voti nulli – in realtà del tutto irrilevanti –, sarcasticamente annota:⁹² «il solito voto nullo dovuto ad un Padre intellettualmente assente o costituzionalmente retrivo». O ancora: «fanno pendant, per inutilità con i non placet». Lo stesso segnala un testimone diretto che ha fotografato «la mano nervosa di Mons. Carli che tracciava il suo ennesimo *non placet*»:⁹³

		Votanti	<i>Placet</i>	<i>Non placet</i>	nulli
	Voto preliminare	2350	2345	6 ⁹⁴	
emendamenti al	proemio e cap. I	2194	2169	23	2
	Cap II	2185	2123	55	7
	Cap III	2189	2154	31	4
	Cap IV	2188	2178	8	2
	Cap V	2139	2115	19	5
	Cap VI	2146	2126	14	6
	Voto sull’intero schema	2115	2081	27	7

14 novembre 1965: Firenze – S. Maria del Fiore

Alla presenza di quasi 500 padri, Florit celebra il 7° centenario della nascita di Dante.

18 novembre 1965

Solo tre giorni prima della data decisiva del 18 novembre 1965, esattamente il 15, il segretario generale notificò che la qualificazione teologica della Costi-

⁸⁹ Cf. U. Betti, *Costituzione*, op.cit., 64.

⁹⁰ Cf. U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 54; U. Betti, *La rivelazione divina*, 176; cf. anche R. Burigana, *La Bibbia al Concilio*, op.cit., 367.

⁹¹ Cf. U. Betti, *Costituzione*, op.cit., 64 n. 80.

⁹² U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 60.

⁹³ U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 69; id., U. Betti, *Costituzione*, op.cit., 65 n. 81; cf. anche R. Burigana, *La Bibbia al Concilio*, op.cit., 430-434.

⁹⁴ U. Betti, *Diario del Concilio*, op.cit., 80.

tuzione sulla Divina Rivelazione era la stessa della *Lumen Gentium* (promulgata il 21 novembre 1964). Anche se il Concilio intende definire solo ciò che apertamente manifesta di voler definire, questa norma non si applica nel caso delle due costituzioni citate. Al tempo stesso tutto ciò che «ivi è insegnato, pur non sancito con una definizione dogmatica, è comunque dottrina del supremo magistero ecclesiastico, che quindi dev'essere accettata e ritenuta da tutti e singoli i fedeli».⁹⁵

L'esito della votazione fu il seguente:

Votanti	<i>Placet</i>	<i>Non placet</i>	nulli
2350	2344	6	–

Per una conclusione

Non è semplice ricavare da tutte queste fonti – e forse neanche necessario – una pur sommaria conclusione sul ruolo dell'arcivescovo, poi cardinale, Ermenegildo Florit. E tuttavia, rubando solo per un momento il mestiere allo storico, come del resto in queste note, appare provvidenziale l'origine e la scuola teologica romana di questo "fiorentino" di adozione, forse mai integrato nella realtà di questa terra. Fu solo la sua tenacia, sostenuta da P. Umberto Betti – poi card. Betti nella sua vecchiaia –, a dare ai Padri del Concilio la certezza che l'operazione che veniva conclusa era in linea con la tradizione, e tuttavia segnava un punto di non ritorno sulla Parola di Dio nella Chiesa, condotta attraverso la riflessione sulla Rivelazione divina, accanto al magistero e nel perenne dialogo fra Tradizione e Scrittura. Fu allora che i Padri dell'aula vaticana coniarono la splendida definizione della fede: l'obbedienza della fede al Dio che si rivela.⁹⁶ Ma c'era sempre un punto, di quella rivelazione che vede il Dio invisibile introdurre gli uomini, chiamati suoi amici, alla comunione con sé:⁹⁷ cioè – e qui Florit si

⁹⁵ U. Betti, *Costituzione*, op.cit., 66 nn. 82 e 83.

⁹⁶ Cf. DV 5: «A Dio che rivela è dovuta "l'obbedienza della fede" (*oboeditio fidei*: Rm 16,26, cfr. Rm 1,5, 2Co 10,5-6), con la quale l'uomo gli si abbandona tutt'intero (*homo se totum libere Deo committit*) e liberamente prestandogli "il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà" e assentendo volontariamente alla Rivelazione che egli fa (*plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium praestando et voluntarie revelationi ab Eo datae assentiendo*). Perché si possa prestare questa fede, sono necessari la grazia di Dio che previene e soccorre e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi dello spirito e dia "a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità". Affinché poi l'intelligenza della Rivelazione diventi sempre più profonda, lo stesso Spirito Santo perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi doni».

⁹⁷ Cf. DV 2: «Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. Col 1,15, 1Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Ex 33,11, Jn 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. Ba 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé. Questa economia della Rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella sto-

mostrò indubbiamente più titubante – in cui il Concilio apriva le Sacre Scritture all'intero popolo di Dio, perché permei l'intera vita della Chiesa.⁹⁸ Proprio questo segna un punto di non ritorno, dopo tante stagioni di singolare distacco da quella fonte della spiritualità cristiana, o dalla stessa vita di fede, per non parlare della teologia,⁹⁹ memori dell'affermazione di Girolamo che «l'ignoranza delle Scritture è ignoranza di Cristo».¹⁰⁰

Ermenegildo Florit and *Dei Verbum*

Summary

The article by Stefano Tarocchi titled *Ermenegildo Florit and "Dei Verbum"* presents the contribution of the then Archbishop of Florence and his accompanying theologian Rev. Umberto Betti in the writing of the constitution on the Revelation of the Second Vatican Council. Based on the *Diario del Concilio* of the Florentine theologian and his correspondence with the Archbishop the author shows in a chronological order not only the participation of the Archbishop in the work of the theological commission that prepared subsequent versions of the document, but also scrupulously recounts the particular propositions modifying the versions of the document, expounding in this way the contribution of the two Florentines to the emergence of the constitution *Dei Verbum* against the background of subsequent stages of the shaping of this conciliar document.

Keywords

II Vatican Council, Constitution *Dei Verbum*, Ermenegildo Florit, Umberto Betti, Revelation

Słowa kluczowe

Sobór Watykański II, konstytucja *Dei Verbum*, Ermenegildo Florit, Umberto Betti, objawienie

ria della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto».

⁹⁸ DV 25: «Si accostino essi volentieri al sacro testo, sia per mezzo della sacra liturgia, che è impregnata di parole divine, sia mediante la pia lettura, sia per mezzo delle iniziative adatte a tale scopo e di altri sussidi, che con l'approvazione e a cura dei pastori della Chiesa, lodevolmente oggi si diffondono ovunque. Si ricordino però che la lettura della sacra Scrittura dev'essere accompagnata dalla preghiera, affinché si stabilisca il dialogo tra Dio e l'uomo; poiché «quando preghiamo, parliamo con lui; lui ascoltiamo, quando leggiamo gli oracoli divini».

⁹⁹ Cf. DV 24: «La sacra teologia si basa come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, inseparabile dalla sacra Tradizione; in essa vigorosamente si consolida e si ringiovanisce sempre, scrutando alla luce della fede ogni verità racchiusa nel mistero di Cristo. Le sacre Scritture contengono la parola di Dio e, perché ispirate, sono veramente parola di Dio, sia dunque lo studio delle sacre pagine come l'anima della sacra teologia. Anche il ministero della parola, cioè la predicazione pastorale, la catechesi e ogni tipo di istruzione cristiana, nella quale l'omelia liturgica deve avere un posto privilegiato, trova in questa stessa parola della Scrittura un sano nutrimento e un santo vigore».

¹⁰⁰ S. Girolamo, *Comm. in Is.*, Prol. (PL 24, 17).

Jérémie Fischer
Villefranche-sur-Saône, France

Le Grand-duché de Varsovie vu par un émigré français ou la relation de cet épisode politique dans les *Mémoires* de l'abbé Pochard (1806-1815)

Introduction

Séjournant à Varsovie avec ses élèves au printemps 1809, l'abbé Pochard est l'un des témoins oculaires de l'effervescence de la capitale du Grand-duché à l'heure du conflit austro-polonais. Emigré en Grande-Pologne depuis 1796, Claude Antoine Pochard (1766-1833) est le gouverneur français des enfants de Józef Skórzewski, staroste de Gniezno. Grand voyageur de par ses fonctions et le nombre d'élèves à sa charge¹, l'abbé est aussi un mémorialiste méticuleux. En effet, tout au long d'un exil qui a duré jusqu'à sa mort – soit 41 années dont 37 en Pologne – il a consigné le récit de ses voyages, de ses rencontres et de ses impressions, avec un remarquable degré de précision.

A ce titre, son témoignage, essentiellement contenu dans le premier tome de ses *Mémoires polonais*² conservé à la Bibliothèque Universitaire de Poznań³, se révèle capital sur la période mouvementée du Grand-duché de Varsovie. Rédigé sous forme de lettres à un ami, ce manuscrit contient de nombreux passages détaillés pouvant contribuer à une relecture singulière de cet épisode politique. C'est donc un inventaire des informations qu'il révèle ou confirme qui peut ainsi être

¹ Au cours de son séjour en Pologne, l'abbé Pochard sera amené à superviser, dans plusieurs villes différentes, l'éducation des cinq fils du couple Skórzewski: Raymond (né en 1791), Hilaire (né en 1792), Ignace (né en 1794), Joseph (né en 1798) et Antoine (né en 1803) ainsi que de leurs cousins Marie Lipska (née en 1804) et Alexis Lipski (né en 1805).

² *Mémoires polonais*, t. I, BU UAM, sygn. 115 I/t.1. Les sigles suivants sont utilisés dans les notes de bas de page: BU UAM = Bibliothèque Universitaire de l'Université Adam Mickiewicz de Poznań; AAP = Archives Archidiocésaines de Poznań. L'auteur regroupe sous les termes de *Mémoires polonais* les trois tomes relatifs à la période 1796-1833, tandis qu'il parle de *Mémoires suisses* pour celui qui est relatif aux années 1792-1796. A noter que le premier tome des *Mémoires polonais* concerne les années 1796-1817.

³ Sur ce sujet voir R. Wilgosiewicz-Skutecka, *Polska w oczach guwernera Skórzewskich, czyli zapiski księdza Pocharda z lat 1792-1833 w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Poznaniu*, „Biblioteka” 2011, nr 15 (24), pp. 9-24.

proposé. Il ne s'agit pas de relater les événements personnels qui arrivent à l'abbé à cette époque⁴, même si son destin sera par moments évoqué en filigrane, mais d'exploiter son témoignage direct sur les aléas du duché. Son point de vue est doublement original: tout d'abord dans la mesure où c'est celui d'un Français et qui plus est monarchiste, opposé à Napoléon, créateur du Grand-duché de Varsovie. Ensuite, car l'abbé se trouve souvent, du fait de son activité de gouverneur dans une famille de la noblesse, au premier plan des événements qu'il relate.

Le propos qui suit s'articule en quatre parties chronologiques⁵ qui sont autant d'étapes décisives dans la courte histoire du duché.

1. De la défaite prussienne à la création du Grand-duché de Varsovie (1806-1807)

Quelques mois après la paix de Presbourg⁶ qu'elle signe avec l'Autriche, la France entre en conflit avec la Prusse au mois d'octobre 1806. L'armée française est victorieuse à Iéna et à Auerstaedt⁷ et poursuit sa marche vers l'Est. Au mois de novembre, les Polonais se révoltent contre l'occupation prussienne en Grande-Pologne⁸ et accueillent les Français en libérateurs. Dès ce moment là, l'abbé se trouve chargé d'accueillir et de contenter tous ses compatriotes reçus dans la demeure du staroste Skórzewski à Nekla, mission subalterne qu'il effectue à contre-cœur:

[...] Depuis les 1^{ers} jours de novembre 1806 j'ai été dans le cas de voir plus de Français que je n'aurais voulu d'autant plus que dès les commencemens de leur arrivée dans ce pays, j'ai été seul chargé du soin de les recevoir à la maison et de leur fournir

⁴ Sur ce sujet voir J. Fischer, *L'adoption d'un prêtre réfractaire comtois par une famille de l'aristocratie polonaise: L'abbé Pochard chez les Skórzewski (1796-1833)*, in: *Les Aristocraties en Europe du Moyen Age à nos jours*, red. P. Werly, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2011, pp. 111-120. Voir également la version polonaise de cet article: J. Fischer, *Uchodźca z Francji w wielkopolskiej rodzinie ziemiańskiej. Książka Claude-Antoine Pochard u Skórzewskich (1796-1833)*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski” 7(2012), pp. 175-187. Sur la relation de l'abbé avec le village de Kretków voir également: J. Fischer, *L'abbé Pochard w Kretkowie, czyli związki księdza emigranta z Francji z tamtejszym dworem i parafią w latach 1810-1833*, in: *Kretków. Właściciele – Zabytki – Duszpasterze*, red. J. Grzeszczak, Poznań 2014, pp. 253-270. L'auteur termine actuellement la rédaction de la biographie de l'abbé Pochard et travaille en parallèle à la préparation de l'édition des quatre tomes de ses *Mémoires*.

⁵ Le parti pris thématique n'a pas été retenu dans la mesure où un même extrait des *Mémoires* aurait pu être exploité dans différentes parties, devenant source de confusion.

⁶ Le traité de Presbourg est signé le 26 décembre 1805.

⁷ Ces deux batailles ont lieu simultanément le 14 octobre 1806.

⁸ Ce soulèvement est orchestré par le général Jan Henryk Dąbrowski (1755-1818), initiateur des légions polonaises dans l'armée française.

tout ce dont ils avoient besoin; ce qui a duré plus de six mois de suite. La bataille de Pułtusk qui a eu lieu dans le mois de (**b.**⁹ janvier) /décembre 24/¹⁰ 1806¹¹ a tellement irrité les François¹² que presque tous les officiers qui revenoient de Varsovie étoient très fâchés et j'ai trouvé parmi des vétérans officiers de la révolution des gens qui conservoient encore tous les sentimens des sans culottes¹³ et ceux là n'étoient pas les moins difficiles à contenter. La bataille d'Eylau /4 février¹⁴/ si funeste aux deux parties¹⁵ a fait changer de route aux troupes qui devoient se rendre à la grande armée; mais tout ce qui venoit de Varsovie, où qui y alloit passoit toujours par ici, ce qui m'a donné beaucoup de peines et d'embaras [...]¹⁶.

A la Pentecôte 1807, Pochard est toujours sujet aux désagrémens liés au passage des troupes:

[...] En allant passer les fêtes de la pentecoste j'ai appris des détails des troupes qui ne m'étoient pas agréables et j'ai été fort étonné que des personnes qui avoient eu peu de troupes à loger se plaignissent si fort. Pendant tout ce temps j'ai été privé de communications avec mes amis et il me tardoit bien que la paix eut lieu: j'espérois que la paix étant signée je serois libre, mais les troupes polonoises qui passaient souvent ici me causoient de tems en tems de la peine surtout un certain Kalinoski colonel d'un régiment de hussards¹⁷. [...]¹⁸

Finalement, la France est victorieuse et la guerre prend fin comme le note l'abbé:

[...] enfin après la prise de Dantzig¹⁹ eut lieu la bataille de Friedland le 14 juin 1807 qui a mit fin à cette guerre contre la Prusse qui par le traité de Tilsit a perdu la Prusse méridionale, une partie du Brandebourg &c. [...]²⁰.

⁹ Un **b.** en gras précédent un mot signifie que ce dernier a été barré.

¹⁰ Les mots se trouvant entre les signes //, sont les mots qui ont été ajoutés ultérieurement par Pochard dans les interlignes.

¹¹ En réalité, la bataille a lieu le 26 décembre 1806.

¹² Pułtusk est une victoire française qui n'a pas pu être exploitée, l'armée russe s'étant retirée en ordre.

¹³ Les sans-culottes sont des militants, en majorité d'origine populaire, qui tiennent de 1792 à 1795 un rôle de premier plan dans la Révolution française, notamment à Paris. Au cœur de leurs conceptions politiques se trouvent les idées de souveraineté populaire, d'égalitarisme et du droit à l'existence.

¹⁴ La bataille a lieu le 8 février 1807 et non le 4.

¹⁵ Les estimations des pertes font état d'environ 5000 tués et 25 000 blessés du côté français et d'environ 8000 tués et 20 000 blessés du côté des Russes et des Prussiens.

¹⁶ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 12 du 8 juillet 1808, pp. 173-174.

¹⁷ Les hussards sont des militaires servant dans la cavalerie légère.

¹⁸ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 12 du 8 juillet 1808, pp. 174-175.

¹⁹ Le siège de la ville de Gdańsk, défendue par une garnison russe et prussienne, a lieu du 19 mars au 24 mai 1807 sous le commandement du maréchal Lefebvre (1855-1820). En récompense de la prise de la ville, Lefebvre obtient le titre de duc de Dantzig.

²⁰ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 12 du 8 juillet 1808, p. 174.

La bataille de Friedland marque en effet la victoire française sur la Russie, tandis que le traité de Tilsit, signé en juillet 1807, met fin à la guerre. Il entérine la création du Grand-duché de Varsovie, État polonais satellite de l'Empire, créé à partir des territoires annexés par la Prusse lors du deuxième et du troisième partage de la Pologne²¹. C'est le roi de Saxe Frédéric-Auguste I^{er}²², dont le grand-père était roi de Pologne un demi-siècle auparavant²³, qui devient grand-duc de Varsovie²⁴. Dans ses *Mémoires*, Pochard consigne tous ces bouleversements politiques:

[...] La Prusse méridionale a été érigée en duché de Varsovie dont le roi de Saxe qui avoit reçu ce titre à Posen en 1806²⁵, a été nommé duc. Après la signature de ce traité Napoléon s'est empressé de retourner à Paris et en passant par Dresde il a donné une constitution²⁶ au duché de Varsovie, qui a accepté le code François²⁷. Tous ces changemens se sont opérés dans ce pays au grand détriment de ses habitans²⁸. [...] ²⁹.

En novembre 1807, Pochard se rend à Poznań avec « deux de [...] [ses] élèves³⁰ » pour y voir la réception faite au roi de Saxe, en route pour Varsovie³¹.

²¹ La Pologne a connu à la fin du XVIII^e siècle trois démembrements successifs en faveur de ses voisins prussiens, autrichiens et russes (1772, 1793 et 1795). Ce dernier voit disparaître ce pays de la carte de l'Europe.

²² L'électeur de Saxe Frédéric-Auguste III (1750-1827) est fait roi de Saxe par Napoléon en décembre 1806, sous le nom de Frédéric-Auguste I^{er}.

²³ Auguste III (1696-1763) est roi de Pologne de 1733 à 1763.

²⁴ Frédéric-Auguste I^{er} ne viendra que rarement à Varsovie et abandonnera une importante partie de ses compétences au conseil des ministres, lequel sera contrôlé de près par le résident de France à Varsovie. Le premier d'entre eux est Etienne Vincent (1781-1809), qui occupera cette fonction de 1807 à 1809.

²⁵ Le traité de Posen, signé le 11 décembre 1806, stipule dans son article 3 que l'électeur de Saxe « prendra le titre de roi ».

²⁶ La constitution du Grand-duché de Varsovie est effectivement promulguée à Dresde par Napoléon, le 22 juillet 1807.

²⁷ Il s'agit du Code civil ou Code Napoléon promulgué en 1804, qui regroupe les lois du droit civil français, c'est-à-dire l'ensemble des règles relatives au statut des personnes, des biens et des relations entre les personnes privées. L'article 69 de la constitution stipule que le Code Napoléon forme la loi civile du duché.

²⁸ La constitution du duché de Varsovie stipule l'égalité des citoyens devant la loi, l'abolition des privilèges de la noblesse, l'abolition du servage et l'attribution des droits politiques aux nobles et aux bourgeois. Mais Pochard fait peut-être plus particulièrement allusion à l'introduction du divorce et du mariage civils qui ont été vivement critiqués par l'Eglise.

²⁹ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 12 du 8 juillet 1808, p. 174.

³⁰ Il s'agit vraisemblablement des deux aînés, Raymond et Hilaire.

³¹ Le passage du roi de Saxe à Poznań a lieu entre le 11 novembre, date de son départ de Dresde et le 21 novembre, date à laquelle il arrive avec sa suite à Varsovie. A ce sujet André Bonnefons écrit ceci: „[...] Arrivé à Posen, il fit l'objet de démonstrations populaires. L'archevêque de Gnesen, primat de Pologne, accourut à sa rencontre lui souhaiter la bienvenue; le président de la province le salua dans un langage énergique et touchant, qui contrastait avec les banalités de la phra-

Ils assistent à la messe de l'archevêque de Gniezno³², où ils sont à portée de voir le souverain³³. À son retour de la capitale, le roi passe par Nekla³⁴. C'est l'occasion pour l'abbé de s'entretenir avec lui:

[...] À son retour par Nekla j'ai eu l'honneur de lui [le roi]³⁵ parler ainsi qu'à la reine³⁶ et à la princesse³⁷ et j'ai fait connoissance de ses chapelains Schneider³⁸ et [Smoter ?] [...] ³⁹.

2. Vers le conflit austro-polonais (1808-1809)

En septembre 1808, l'abbé, décidé à rentrer en France, se rend à Lubostroń accompagné de la starostine et de deux de ses fils afin de faire ses adieux à Fryderyk Skórzewski⁴⁰, le cousin du staroste. En chemin, Pochard a l'occasion de s'entretenir avec des soldats français:

[...] j'ai vu des soldats françois qui revenoient du lazaret de Dantzig; le détail qu'ils m'ont fait des maladies, de la manière dont on les guérit et du nombre des morts ou mourants dans les lazarets, n'a pas peu servi à me confirmer dans la mauvaise opinion que j'ai eu de l'état militaire. [...] ⁴¹.

Au retour de Lubostroń, Pochard accepte de retarder son départ pour la France afin de placer les fils Skórzewski à Varsovie. C'est ainsi qu'à partir de la fin du mois d'octobre 1808, il se trouve dans la capitale du duché avec les trois aînés: Raymond, Hilaire et Ignace. L'abbé inscrit le premier à l'Ecole de droit nouvel-

séologie officielle. On n'oublia aucune manifestation, ni une solennité religieuse, ni une parade militaire commandée par le général Dombrowski, l'un des héros les plus renommés de la Pologne [...] – cf. A. Bonnefons, *Un allié de Napoléon, Frédéric Auguste premier roi de Saxe et grand-duc de Varsovie (1763-1827)*, Librairie académique Didier Perrin et Cie, Paris 1902, pp. 235-236.

³² Il s'agit d'Ignacy Raczyński (1741-1823), archevêque de Gniezno de 1807 à 1818.

³³ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 12 du 8 juillet 1808, p. 175.

³⁴ Le roi ayant quitté Varsovie le 27 décembre, son passage à Nekla a certainement eu lieu au tout début du mois de janvier 1808 – cf. A. Bonnefons, *Un allié de Napoléon*, op. cit., p. 241.

³⁵ Les mots entre [] ont été ajoutés par l'auteur.

³⁶ Il s'agit d'Amélie de Deux-Ponts-Birkenfeld (1752-1828), princesse de Bavière, mariée à Frédéric-Auguste III de Saxe en 1769. Elle devient reine de Saxe en 1806.

³⁷ Il s'agit de Maria Augusta de Saxe (1782-1863), fille de Frédéric-Auguste III de Saxe et d'Amélie de Deux-Ponts-Birkenfeld.

³⁸ Il s'agit de Johann Aloys Schneider (1752-1818), jésuite et théologien allemand. Chanoine et prédicateur de la cour de Dresde à partir de 1792, il devient, en 1804, le confesseur de l'électeur de Saxe Frédéric-Auguste III.

³⁹ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 12 du 8 juillet 1808, p. 175.

⁴⁰ Fryderyk Skórzewski (1768-1832), est chambellan du roi de Prusse et grand propriétaire terrien.

⁴¹ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 13 du 13 décembre 1808, pp. 182-183.

lement créée et place les cadets chez les Piaristes⁴². Mais Hilaire tombe rapidement malade. Pour le soigner Pochard fait appel au médecin personnel du roi de Saxe:

[...] Le roi de Saxe qui étoit arrivé ici deux jours avant nous, continuant d'y demeurer je suis allé auprès de son official Mr Schneider⁴³ qui m'a reçu fort honnêtement; après y être rester quelques moments, je suis allé voir le docteur du roi Kreisig⁴⁴ qui a soin de Hilaire, qui après avoir fréquenté la classe des piaristes pendant quelques jours, est obligé de garder la chambre et même le lit à cause d'un rhumatisme dans les pieds et une fièvre de poitrine, ce qui me cause de l'inquiétude. [...] ⁴⁵.

Le 23 décembre, jour du cinquante-huitième anniversaire du roi de Saxe, des festivités sont organisées dans la capitale du duché:

[...] Le 23 Xbre jour anniversaire de la naissance du roi, il y a eu une grande parade de toutes les troupes, cours /à midi/ pour les hommes dans le palais du roi et cercle pour les femmes le soir, ce qui a lieu tous les dimanches et fêtes. [...] ⁴⁶.

En janvier 1809, Pochard reçoit un courrier de la starostine lui apprenant que son mari souffre d'hydropisie⁴⁷. Il poursuit cependant son séjour avec ses élèves et entretient quelques relations sociales avec des notables de la capitale:

[...] Depuis que je suis ici j'ai fait très peu de connoissances et je ne vais que chez les Piaristes, dans la pension Vaucher, chez Mde Sobanska⁴⁸, Mr Szoldrski⁴⁹ où de tems en tems, je fais connoissance de personnes en place, Mr Jaraczewski⁵⁰ &c [...] ⁵¹.

Au mois de mars, Pochard est témoin de la réunion de la diète. Son intérêt pour la politique l'amène à suivre plusieurs séances publiques comme il l'écrit dans ses *Mémoires*, lesquels témoignent par ailleurs de sa bonne connaissance institutionnelle pour un Français:

⁴² Le collège des Piaristes de Varsovie ou *Collegium Nobilium* est un internat pour les jeunes hommes de la noblesse, créé en 1740.

⁴³ Voir note 38.

⁴⁴ Il s'agit de Friedrich Ludwig Kreysig (1770-1839), médecin personnel de l'électeur de Saxe depuis 1803.

⁴⁵ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 14 du 4 février 1809, p. 197.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 197.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 199. La plupart du temps, le terme d'hydropisie servait à désigner la cause principale d'œdèmes généralisés, à savoir l'insuffisance cardiaque congestive.

⁴⁸ Il s'agit probablement de Wiktoria Sobańska, née Orłowska (1772-1858), épouse de Michał Sobański (1755-1832). Elle habite à Varsovie de 1805 à 1812, où elle surveille l'éducation de ses enfants aînés.

⁴⁹ Il s'agit de Wiktor Szoldrski (1775-1830). Staroste de Rogoźno, il est également castellan du duché de Varsovie.

⁵⁰ Il s'agit de Józef Jaraczewski (ca.1780-1816), sénateur et castellan du duché de Varsovie en 1812.

⁵¹ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 14 du 4 février 1809, p. 202.

[...] Depuis ma dernière lettre⁵² a eu lieu une époque remarquable et flatteuse pour les habitants du duché de Varsovie, je veux parler de la tenue de la diette⁵³ qui depuis 1791 n'avait pas été rassemblée à cause du changement de maître que ce pays avait subi⁵⁴.

Après la nomination des députés des districts et des communes, conformément à la nouvelle constitution⁵⁵, dans les diettines rassemblées dans les chefs de district⁵⁶, la grande diette a commencée les premiers jours de mars, par la nomination du maréchal de la diette⁵⁷, des membres des commissions⁵⁸, du secrétaire et de ceux qui devoient veiller le scrutin. Comme j'ai assisté à plusieurs séances publiques, j'ai pu me former une idée des assemblées constitutionnelle, législative et conventionnelle de France⁵⁹ et de la liberté des anciennes diettes de ce pays-ci⁶⁰, car j'ai été présent à la séance la plus orageuse qu'il y ait eu, et dans laquelle un des conseillers de l'état a été non seulement rappelé à l'ordre, auquel il avait manqué en commençant à répondre au discours d'un des membres de la commission des impôts, mais chassé honteusement de la sale [*sic*] de la diette. Malgré la liberté qu'avaient les membres de la diette de dire tout ce qu'ils voulaient contre les projets et contre les ministres⁶¹, presque tous les projets d'impôts ont été acceptés.

⁵² La dernière lettre de l'abbé est datée du 14 février 1809.

⁵³ La diète du duché de Varsovie est composée de deux chambres (le sénat et la chambre des nonces). La constitution du duché prévoit qu'elle soit réunie tous les deux ans par le roi pour une session de 15 jours maximum. Ses attributions consistent en la délibération des lois des impositions, lois de finances, ou lois relatives aux changements à faire dans la législation civile, pénale ou du système monétaire. Après l'élaboration des projets de lois par le Conseil d'Etat, la chambre des nonces délibère au scrutin secret avant que le texte ne soit présenté à la sanction du Sénat.

⁵⁴ En réalité, la dernière réunion de la diète est celle qui a eu lieu à Grodno du 17 juin au 23 novembre 1793. Sous la pression russe, elle entérine l'abolition de la constitution du 3 mai 1791 et le second partage de la Pologne.

⁵⁵ La constitution du duché précise que la Chambre des nonces se compose de 100 membres nommés pour 9 ans, renouvelables d'un tiers tous les trois ans. Il s'agit de 60 nonces nommés par les diétines ou assemblées de nobles de chaque district (un nonce nommé par district), et de 40 députés des communes nommés par les assemblées de communes. Quant au Sénat, il se compose de 18 membres nommés à vie par le roi (6 évêques, 6 palatins et 6 castellans).

⁵⁶ Le Grand-duché est divisé en 6 départements (Varsovie, Poznań, Kalisz, Bydgoszcz, Płock et Łomża) eux-mêmes divisés en districts.

⁵⁷ Il s'agit de Tomasz Adam Ostrowski (1735-1817), maréchal de la diète du 9 au 24 mars 1809.

⁵⁸ A son article 41, la constitution prévoit la nomination par la chambre des nonces de 3 commissions (finances, législation civile et législation pénale) composée chacune de 5 membres.

⁵⁹ La Constituante, la Législative et la Convention, sont les noms des trois assemblées révolutionnaires françaises qui siègent successivement de 1789 à 1795.

⁶⁰ La République des Deux Nations (1569-1795), union du royaume de Pologne et du grand-duché de Lituanie était caractérisée par un pouvoir monarchique encadré par une diète (*sejm*), contrôlée par la noblesse (*szlachta*).

⁶¹ Six ministres sont prévus par la constitution: un ministre de la justice, un ministre de l'intérieur et des cultes, un ministre de la guerre, un ministre des finances et du trésor, un ministre de la police et un ministre secrétaire d'État.

Pendant la tenue de la diète j'ai eu plus de visites à rendre à raison de plusieurs, tant sénateurs que députés de ma connoissance⁶² /qui sont venus dans cette ville/. J'ai assisté avec mes élèves à la consécration de l'évêque de Vigri⁶³, faite par l'archevêque de Gnesen⁶⁴ qui m'avoit appris lui même, le lieu le jour et l'heure où elle auroit lieu. Quelques jours après il y a eu la prestation de serment faite au roi de la part de tous les députés⁶⁵ et à la fin de la diète le roi après avoir confirmé tout ce qui y avoit été décrété a congédié les membres et est parti pour la Saxe deux jours après, non sans inquiétude à raison des bruits que l'on faisoit courir à Varsovie de l'invasion de Dresde par les François et du commencement des hostilités entre les Autrichiens et les alliés de la France; aussi ne s'est-il pas arrêté long tems à Dresde car il a été obligé de se réfugier à Leipsic aussitôt, d'où il s'est rendu à Francfort⁶⁶. [...] ⁶⁷.

Alors que tout le duché de Varsovie est en ébullition en raison de la menace autrichienne⁶⁸, Pochard apprend des nouvelles qui lui donnent beaucoup de souci:

[...] Pendant la tenue de la diète j'ai appris avec beaucoup de peine et de crainte que plusieurs jeunes gens se sont engagés dans le militaire contre le gré de leurs parents, exemples que j'entendois louer tous les jours par les jeunes hommes qui fréquentent mes élèves et qui ne font que trop impression sur Mr Raymond, qui trouve beaucoup plus beau de porter une uniforme et se présenter partout avec pour se faire admirer et aimer, que de s'appliquer à l'étude du Droit [...]. Si l'état de Mr le staroste n'étoit pas aussi désespéré et si Mde n'avoit pas assez d'inquiétude à son sujet, j'écrierois à ses parents ses desseins, mais lui même ne voulant pas demander leur consentement à ce sujet je ne puis que m'opposer autant que je pourrai à leur exécution, pour les motifs de raison et de religion.

⁶² Il est difficile de savoir de qui il s'agit précisément mais Pochard connaît plusieurs personnes susceptibles de correspondre à ce signalement: Fryderyk Skórzewski (1768-1832), le cousin du staroste qui est député; l'archevêque de Gniezno Raczyński (1741-1823), qui est sénateur et l'évêque de Wigry, Gołaszewski (1748-1820), dont il vient d'assister à la consécration et qui est aussi sénateur.

⁶³ Il s'agit de Jan Klemens Gołaszewski (1748-1820) sénateur du Duché de Varsovie. Nommé évêque de Wigry en 1805, il reçoit son investiture le 5 mars 1809.

⁶⁴ Il s'agit d'Ignacy Raczyński (1741-1823), évêque de Poznań de 1794 à 1806 puis archevêque de Gniezno de 1807 à 1818.

⁶⁵ Ce serment a eu lieu lors de l'ouverture de la diète le 9 mars. Dans son ouvrage, André Bonnefons écrit: „[...] L'ouverture de la diète s'était effectuée dans le même calme. Le roi avait présidé en personne à cette solennité. Après avoir assisté à la messe de rentrée, il s'était rendu en grand apparat dans la salle des séances, où il avait reçu le serment de fidélité du maréchal de la diète, puis avait souhaité la bienvenue aux nonces dans un langage qui respirait la sagesse et la bonté. [...]” – cf. A. Bonnefons, *Un allié de Napoléon*, op. cit., p. 257.

⁶⁶ Deux jour après la fin de la diète, le 26 mars 1809, le roi de Saxe quitte Varsovie et se réfugie à Leipzig. Après l'entrée des Autrichiens à Dresde, il se rend à Francfort le 16 juin. Il quitte finalement cette ville le 11 août pour rentrer dans sa capitale libérée le 1^{er} juillet – cf. A. Bonnefons, *Un allié de Napoléon*, op. cit., pp. 286-296.

⁶⁷ *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 15 du 13 avril 1809*, pp. 204-205.

⁶⁸ Au printemps 1809, l'Autriche, qui cherche à prendre sa revanche sur Napoléon I^{er}, enlisse dans son conflit avec l'Espagne, se prépare à l'attaquer ainsi que son allié polonais.

Les bruits de guerre entre l'Autriche et la France⁶⁹ loin de se dissiper ne font qu'accroître et cependant on ne fait rien dans ce pays qui prouve qu'on ait quelque crainte que la paix soit rompue entre l'Autriche et ce duché, l'on s'amuse comme de coutume et les troupes restent toujours dans leur position. [...] ⁷⁰.

Raymond, quant à lui, se montre de plus en plus perturbé par les rumeurs d'un conflit imminent avec l'Autriche. Pour „dissiper” son élève, Pochard lui „fait prendre des leçons de physique expérimentale et de chimie chez un Piariste nommé Bystrzycki⁷¹”⁷². Cette méthode n'a pas le temps de porter ses fruits puisque, dès le 14 avril, jour où les Autrichiens attaquent le duché de Varsovie, l'attitude de Raymond se métamorphose en jubilation:

Par malheur pour moi et ma tranquillité [...] les Autrichiens sont entrés armés sur le territoire du duché sans aucune déclaration de guerre le 14 mars⁷³. [...] Dès que notre domestique nous a eu rapporté cette nouvelle, il s'est opéré un changement étrange, dans toute la personne de Raymond, lui qui étoit posé, tranquille et plutôt mélancolique que turbulent est devenu tout à coup vif rempli de feu &c. [...] ⁷⁴.

Au fil des jours, alors que les rues de Varsovie regorgent de soldats polonais, l'abbé cherche à calmer l'excitation de son élève qui s'amplifie:

[...] Notre chambre étant placée de manière que nous pouvions voir tous les mouvements des troupes de Varsovie que cette nouvelle a occasionnés, j'ai pensé qu'il seroit plus prudent de les mener en visite chez Mr Byszewski⁷⁵ qui demeure dans un endroit écarté de la ville, que de rester en chambre, en conséquence j'en ai pris le chemin, mais malheureusement pour moi j'ai rencontré au bout d'une rue l'artillerie à cheval⁷⁶ dont la tenue a frappé la vue de l'ainé; plus loin sans m'y attendre nous avons vu un régiment de houlands⁷⁷ qui s'est mis en ordre pendant que nous étions forcés de nous arrêter pour laisser passer le train d'artillerie et ne voulant pas avoir l'air de le brusquer, d'autant plus que nous avions eu un entretien un peu vif avant de sortir,

⁶⁹ L'Autriche attaque finalement la Bavière, alliée de la France le 10 avril. C'est le coup de départ de la campagne d'Allemagne et d'Autriche de 1809.

⁷⁰ *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 15 du 19 avril 1809*, pp. 205-206.

⁷¹ Il s'agit de Jowius Fryderyk Bystrzycki (1737-1823), mathématicien et astronome du roi Stanislas Poniatowski (1732-1798) à partir de 1773.

⁷² *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 15 du 19 avril 1809*, p. 207.

⁷³ Il s'agit d'une erreur de l'abbé, les Autrichiens sont entrés sur le territoire du duché le 14 avril 1809.

⁷⁴ *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 15 du 19 avril 1809*, pp. 207-208.

⁷⁵ Il s'agit vraisemblablement d'Antoni Byszewski (1784-1854), comte de Jastrzębiec.

⁷⁶ Il s'agit vraisemblablement des deux batteries à cheval (100 soldats et 9 bouches à feu) qui participent le 19 avril à la bataille de Raszyn, sous les ordres du général Pelletier (1777-1862), commandant de l'artillerie et du génie du grand duché de Varsovie.

⁷⁷ Dans les armées slaves et germaniques, les uhlans sont des cavaliers armés d'une lance. Dix régiments de uhlans seront créés dans le duché de Varsovie de 1807 à 1815, mais seuls trois sont présents dans la capitale à ce moment là: le deuxième, le troisième et le sixième régiment.

j'ai été obligé de rester en place pour laisser défiler ce régiment qui ayant passé, je me suis rendu chez Mr Antoine et à peine y étions nous qu'ayant entendu une musique militaire, ce Mr est sorti pour voir qui passait. Nous avons aperçu que c'étoient des grenadiers⁷⁸ et après être resté assez long tems nous sommes retournés à la maison par un autre chemin pour ne pas voir les artilleurs qui se seroient trouvé sur notre route: à peine étions nous sortis que nous avons rencontré un régiment entier qui prenoit la route de Nowemiasto où les Autrichiens avoient passé la Vistule. Arrivés sur la place du palais de Dresde nous avons été arrêtés par un régiment de la division Zaiączek⁷⁹ qui avoit fait ce jour là une marche forcée pour remplacer à Prague⁸⁰ les soldats qui l'avoient quitté et ce n'est qu'à la suite de ces soldats qui n'étoient pas trop bien habillés et qui n'avoient pas trop bonne mine que nous sommes arrivés à la maison. Pendant tout le tems que nous avons été dehors Mr Raymond a fait connoître le regret qu'il avoit de ne pas être du nombre des défenseurs du pays, à tous ceux à qui nous avons parlé et quand il ne disoit rien, il se mordait les doigts, frapait du pied, au point que son frère n'a pu s'empêcher de lui dire qu'il faisoit comme un fol. Après cette scène qui m'a beaucoup tourmenté et m'a fait craindre les suites fâcheuses du désordre de tous ses mouvements, je me suis rendu avec eux chez la sœur de Mde où il désiroit aller pour parler à son oncle, mais ne l'ayant pas trouvé, il a continué d'être inquiet et en mouvement déréglé, au point que le lendemain Mde Szoldrska⁸¹ m'a demandé que signifioit l'altération qu'elle avoit remarquée dans la personne de Raymond. Le lui ayant expliqué, elle a commencé à avoir les mêmes craintes que moi. [...] ⁸².

Le lendemain, Raymond profite d'une visite de son oncle Józef Lipski⁸³ pour lui demander l'autorisation de s'engager dans l'armée du duché de Varsovie. Mais ce dernier ne peut y consentir:

[...] Mr son oncle étant venu nous voir, il a remarqué qu'il étoit morne, pensif et avoit l'air fâché, croyant qu'il étoit malade, il lui a demandé ce qu'il avoit; alors s'est

⁷⁸ Les grenadiers sont des soldats d'élite.

⁷⁹ Józef Zajączek (1752-1826) est un militaire et homme politique polonais. En 1809, il organise et commande l'une des trois divisions de l'armée du duché, la seconde division ou Légion de Kalisz. Il ne participe pas à la bataille de Raszyn, mais arrive à Varsovie au cours de la nuit qui suit.

⁸⁰ Prague est un arrondissement de Varsovie situé sur la rive orientale de la Vistule. En avril 1809, une garnison polonaise y est installée sous le commandement du major Józef Hornowski (1773-1817) – cf. R. Soltyk, *Relation des opérations de l'armée aux ordres du prince Joseph Poniatowski pendant la campagne de 1809 en Pologne contre les Autrichiens*, Paris, 1841, p. 164.

⁸¹ Il s'agit de Katarzyna Szoldrska, née Lipska (1770-1816). C'est la sœur cadette de la starostine, qui a été brièvement mariée à Feliks Szoldrski (1736-1795) avant de divorcer.

⁸² *Mémoires polonais*, t. I, lettre 15 du 19 avril 1809, pp. 208-210.

⁸³ Il s'agit de Józef Egidiusz Lipski (1769-1812), frère de la comtesse Helena Skórzewska (1766-1846) patronne de l'abbé Pochard. Capitaine de la cavalerie nationale à partir de 1789, il est général major de la milice de Gniezno lors de l'insurrection de Grande-Pologne en 1794. Après l'échec du soulèvement, il fuit la répression prussienne et se rend à Paris d'où il ne revient qu'aux alentours de 1802-1803.

ouverte une scène embarrassante pour l'oncle et pour moi et très touchante pour lui, car il lui a demandé les larmes aux yeux qu'il le fit mettre au nombre des soldats. Son oncle lui ayant répété ce que je lui avais déjà dit plusieurs fois, lui a dit qu'il ne le pouvoit pas sans le consentement de ses parents: lui ayant fait espérer qu'il demanderoit à sa mère qu'il put s'engager, il paroissoit un peu tranquille. [...] ⁸⁴.

Le patriotisme de Raymond ainsi que son enthousiasme pour le domaine militaire surprennent Pochard, qui n'a pas éduqué ses élèves selon ces valeurs:

[...] Je ne m'attendois guerre d'après les principes que j'ai donnés à mes élèves et même d'après leur constitution, être dans le cas de combattre leur goût pour le militaire, mais ce goût est une espèce de fureur pour tous les jeunes gens polonois et aucun ne veut choisir l'état civil [...] ⁸⁵.

L'attitude de l'aîné des fils Skórzewski devient trop suspecte aux yeux de son protecteur qui réagit en se décidant à rentrer à Nekla:

[...] Le samedi étant à l'école du droit, il a vu un de ses condisciples qui avoit une uniforme, ce qui a augmenté son regret de n'en pas avoir un.

Dimanche après la messe pendant que j'étois encore à l'église, il a mit son argent dans sa poche et je l'ai loué en arrivant parce qu'il mettoit ses petits effets en ordre. Soupçonant quelque chose je me suis informé de ce qui s'étoit passé depuis son retour dans la chambre et le domestique m'a dit qu'il avoit pris son argent sur soi; craignant qu'il ne lui vint en tête de prendre le parti de sortir sans mon aveu je l'ai fait veiller par le domestique lorsqu'il sortoit pour quelque besoin et étant allé dîner chez Mde Szoldrska; ayant appris que son oncle devoit partir pour retourner à la maison, il l'a prié de le prendre avec lui afin de pouvoir au moins rentrer dans la levée en masse pour son père. La réponse de son oncle ne lui ayant pas été favorable, voyant le désir qu'il avoit d'aller auprès de ses parents, craignant d'ailleurs ou qu'il me quittât en secret ou que l'état violent dans lequel il est /étoit/ depuis l'invasion du duché par les Autrichiens n'ait des conséquences fâcheuses pour le reste de sa vie, j'ai proposé, à son insu, à ses oncles et tante, de l'accompagner et de reprendre le chemin de Nekla avec mes élèves, ce qui me paroît d'autant plus nécessaire que je ne lui permets plus d'aller à l'école du droit par la crainte qu'il ne se laisse entrainer par quelques uns de ses condisciples et que d'ailleurs les autres maîtres seroient obligés d'interrompre leurs leçons afin de ménager l'argent qui me reste et parce que dans le fond les circonstances ne permettent guerre de s'appliquer. Mon dessein a été d'abord applaudi et comme un de ses frères lui en a fait part, il a paru plus tranquille et ne désire rien tant que de pouvoir partir. Il n'y a aucun de mes élèves qui soit mécontent de mon projet de départ et je crois que c'est l'unique moyen de me tirer de l'embarras dans lequel je suis d'autant plus qu'il ne veut pas se déterminer à prier ses parents de lui permettre une démarche qu'il accuse lui même de folie quand je lui fais faire des réflexions. [...] ⁸⁶.

⁸⁴ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 15 du 19 avril 1809, pp. 210-211.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 213.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 211-213.

Malgré la décision de rentrer, le départ de l'abbé et de ses élèves est finalement retardé par l'arrivée des Autrichiens et par la bataille qui s'ensuit:

[...] Munis de passeports du préfet de Varsovie⁸⁷ nous délibérions, les oncles et tante de mes élèves et moi, de la route que nous prendrions pour retourner dans nos foyers, pendant que nous étions incertains de chemin le plus sûr; nous avons appris que les Autrichiens, qui étoient entrés sur le territoire du duché en qualité d'amis et qui, comme tels, ne se portoient à aucun excès ordinaire aux troupes, que les Autrichiens, dis-je, approchoient de la ville et n'en étoient plus qu'à deux lieues⁸⁸. Le ministre de la guerre Poniatowski⁸⁹, ayant rassemblé à la hâte les troupes qui étoient dans le duché⁹⁰, a marché contre eux pour s'opposer aux progrès qu'ils faisoient et le 19 il y a eu une bataille livrée auprès de Raszyn⁹¹. Les deux armées ont fait des prodiges de valeur et nous avons entendu distinctement les coups de canon que l'on tiroit de part et d'autre. Ce combat a duré depuis le midi jusqu'à la nuit⁹², comme le nombre de Polonois étoit moindre que celui de l'ennemi⁹³, ils se sont retirés sous les fossés de la ville: pendant la bataille la ville étoit toute en mouvement et dans l'inquiétude, les uns couroient avec des pioches et des pèles pour augmenter la largeur et la profondeur des fossés de la ville⁹⁴, d'autres couroient chercher des armes à l'arsenal qui étoit bien monté⁹⁵, d'autres enfin alloient ça et là pour s'informer du résultat de la bataille et observer depuis la tour du temple des protestants les manœuvres des troupes. Pour moi, j'étois pendant tout ce tems dans l'inquiétude par rapport à Mr Raymond et occupé à rassurer Mde Szoldrska qui étant attaquée de la goute ne pouvoit pas sortir et désiroit savoir à chaque instant ce qui se passoit. Pendant la nuit, toute la ville étoit en mouvement et dans l'inquiétude, ignorant ce qui se passoit au camp où le chef des Polonois, ayant reçu une députation de la ville pour l'engager à ne pas exposer la ville à être brulée, pillée, saccagée sans pouvoir s'y opposer vu le peu de troupes du

⁸⁷ Il s'agit de Franciszek Salezy Nakwaski (1771-1848), préfet du département de Varsovie jusqu'en 1816.

⁸⁸ Cela représente environ 10 kilomètres.

⁸⁹ Józef Antoni Poniatowski (1763-1813) est ministre de la guerre et général en chef de l'armée du duché de Varsovie.

⁹⁰ Poniatowski dispose au total de 14000 hommes dont 3500 cavaliers ainsi que 44 canons.

⁹¹ Le village de Raszyn se situe à 12 km au sud-ouest de Varsovie.

⁹² L'affrontement a lieu de 14h à 22h.

⁹³ Les Autrichiens sont deux fois plus nombreux que les Polonais. Ils disposent de 30 000 hommes dont 6500 cavaliers et 94 canons.

⁹⁴ Dans la lettre du résident Serra à Napoléon datée du 1^{er} mai 1809 et reproduite dans l'ouvrage de Władysław Fedorowicz, celui-ci explique que „[...] Le 18 [avril] [...] Le prince [Poniatowski] manda là-dessus au commandant de Varsovie de faire reconnaître par l'officier du génie Mallet les positions que les Polonais avaient occupées en 1794 à la vue de Varsovie et de hâter les travaux des fortifications et les moyens de défense de la ville [...]” – cf. W. Fedorowicz, *1809 Campagne de Pologne*, volume 1, Paris 1911, p. 357.

⁹⁵ Serra confirme ceci dans sa lettre à Napoléon: „[...] L'enceinte fut bientôt garnie de l'artillerie que l'on avait ramenée du camp et de celle qui était en réserve à l'arsenal [...]” – cf. W. Fedorowicz, *1809 Campagne de Pologne*, op. cit., p. 359.

duché, proposa au prince Ferdinand⁹⁶ une capitulation jusqu'à neuf heures du matin du 20⁹⁷. Cette trêve ayant été accordée tant pour enterrer les morts de part et d'autre⁹⁸ que pour délibérer sur ce qu'il convenoit de faire de plus favorable, vu les circonstances. [...] ⁹⁹.

Le lendemain de la bataille, Pochard profite de l'affluence des blessés pour tenter, en vain, de détourner Raymond de ses projets militaires:

[...] voyant passer beaucoup de blessés¹⁰⁰ soit sur des chariots, soit à pied qui par leurs cris, leurs lamentations et la vue de leurs blessures excitoient la compassion j'ai cru pouvoir profiter de ce spectacle pour détourner mon jeune homme à s'exposer à de pareils dangers en entrant dans le militaire. Mais loin d'en être touché, comme je l'espérois vu qu'il est très délicat, il en paroissoit plus animé du désir de se mettre à portée de venger ces malheureux; car il sembloit à l'entendre que s'il étoit militaire il détruiroit toute la puissance de l'armée autrichienne [...] ¹⁰¹.

Le même jour, les informations dont l'abbé prend connaissance lui laissent le soin d'organiser le départ de Varsovie:

[...] Sur le midi voyant avec plaisir que l'on n'avoit pas recommencé les hostilités après neuf heures, l'on a commencé à respirer et à espérer que la ville seroit épargnée et en effet sur le soir on a été informé de la capitulation favorable pour la ville de Varsovie, signée par les deux chefs des armées combattantes¹⁰². Pendant les trois jours de suspension d'armes accordés, tous ceux qui préféroient retourner dans leurs foyers plutôt que de rester dans une ville qui devoit être occupée par l'ennemi, se sont empressés de se procurer des passeports. Ceux que nous avions ne pouvant nous

⁹⁶ L'archiduc Ferdinand Charles Joseph d'Autriche-Este (1781-1850) est commandant en chef de l'armée autrichienne.

⁹⁷ Selon le résident Serra, c'est l'archiduc qui demande une entrevue à Poniatowski le 20 avril à 14 heures et non dans la nuit du 19 au 20 comme le dit Pochard. Ainsi, le général polonais aurait rencontré le chef des Autrichiens dans la soirée du 20 avril. Au cours de cette rencontre, les deux hommes décident de suspendre les armes jusqu'au matin du 21 et de se retrouver à ce moment là pour une seconde conférence. Cf. W. Fedorowicz, *1809 Campagne de Pologne*, op. cit., p. 360.

⁹⁸ Les polonais déplorent 450 tués tandis que les Autrichiens en comptent 800.

⁹⁹ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 16 du 29 avril 1809, pp. 214-216.

¹⁰⁰ Les Polonais comptent environ 900 blessés après la bataille de Raszyn.

¹⁰¹ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 16 du 29 avril 1809, p. 216.

¹⁰² Une convention est effectivement signée mais le 21 avril à cinq heures de l'après-midi et non le 20 comme semble le dire l'abbé. Elle stipule que „l'armée polonaise aurait 48 heures, pour évacuer la capitale; que les hostilités cesseraient jusqu'au surlendemain, cinq heures du soir. Les Autrichiens devaient alors occuper Varsovie; mais ne pouvaient lever dans cette ville aucune contribution de guerre; les employés civils polonais et saxons, les officiers et soldats français pouvaient aussi évacuer librement la ville dans un délai de cinq fois 24 heures; l'armée polonaise avait droit d'emmener avec elle les armes et munitions qui se trouvaient à Varsovie; enfin les malades et convalescents étaient confiés à la loyauté de l'armée autrichienne, et dès qu'ils seraient rétablis ils pouvaient rejoindre leurs corps respectifs. Les personnes, les propriétés et les cultes devaient être respectés” – cf. R. Soltyk, *Relation des opérations de l'armée*, op. cit., p. 158.

servir, nous nous sommes pourvus d'autres signés par le ministre de la police¹⁰³ et visés par le bureau du ministre de la guerre et par le colonel autrichien /Neurath/ qui étoit en otage¹⁰⁴. Munis de ces passeports qui me mettoient hors de toute poursuite, je devois partir avec les oncles de mes élèves, mais le voiturier /routier/ qui devoit me mener m'ayant fait faux bond, j'ai été forcé d'en chercher un autre pendant qu'ils partoient de la ville. [...] ¹⁰⁵.

Le dimanche 23, après avoir dit la messe „à laquelle le ministre des affaires intérieures¹⁰⁶ a assisté”, l'abbé Pochard quitte Varsovie avec ses protégés¹⁰⁷. En route, ils croisent des soldats autrichiens sans trop d'encombre, malgré la peur vive de ses élèves provoquée par la vue des uniformes ennemis:

[...] Je suis arrivé à Sochaczew sans avoir vu de soldats autrichiens. A quelque distance de cette ville, une dame craignant que nous ne fussions retenus par les Autrichiens nous a averti qu'il y en avoit quelques centaines tout près de là: l'ayant rassurée sur ses craintes nous avons continué notre route. En effet nous n'avons pas tardé à apercevoir quelques-uns à cheval et plus loin nous avons /vu/ l'endroit où ils étoient rassemblés entre des granges situées près d'un bois. Un d'eux est venu à nous et ayant vu mon passeport m'a laissé continuer ma route. Etant arrivés vis-à-vis le poste, un officier m'a prié de descendre de voiture et m'a conduit auprès de l'officier commandant du poste. Après avoir vu ces hussards dont les uns étoient assis auprès d'un bon feu et jouoient aux cartes, d'autres comptoient de l'argent que j'ai reconnu pour être du pays, d'autres rodoient autour des granges et avoir répondu à quelques questions que m'a faites le commandant, je /suis/ remonté sur la voiture et ai continué mon chemin. Etant éloignés d'un bon mil, nous avons entendu le bruit que faisoient les chevaux de ces hussards courant au grand galops derrière nous; l'avant-garde a environné notre voiture, ayant l'un le pistolet à la main, l'autre le sabre nud, un autre le fusil détendu: cet aspect a saisi mes compagnons de voyage d'une terrible frayeur et d'une crainte plus grande que celle qu'ils avoient eu pendant mon entretien avec les officiers hussards parce qu'alors ils craignoient pour moi, mais dans ce moment ils avoient peur de perdre la vie. Dès l'instant qu'ils ont été dans cette posture, j'ai demandé au chef ce qu'il vouloit et lui ai fait voir mon passeport. Comme c'étoit le même qui avoit visité mon passeport le premier, m'ayant considéré il a dit à ses compagnons d'armes que je n'étois pas celui qu'ils cherchoient et il est aussitôt parti pour faire le rapport de ce qu'il avoit vu. Ayant attendu quelques instants nous avons

¹⁰³ Il s'agit d'Aleksander Potocki (1756-1812), ministre de la Police du 5 octobre 1807 au 24 novembre 1811.

¹⁰⁴ Un article additionnel de la convention du 21 avril prévoyait un échange d'officiers supérieurs en otages dans les deux camps jusqu'à l'expiration de l'armistice – cf. R. Soltyk, *op. cit.*, p. 349. L'otage autrichien, le colonel Neipperg et l'otage polonais, le colonel Szumlański sont tous deux aides de camp de leurs chefs respectifs.

¹⁰⁵ *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 16 du 29 avril 1809*, pp. 216-217.

¹⁰⁶ Il s'agit de Jan Paweł Łuszczewski (1764-1812), ministre des Affaires Intérieures du Duché de Varsovie du 5 octobre 1807 au 26 avril 1812.

¹⁰⁷ *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 16 du 29 avril 1809*, p. 217.

vu que tout le détachement prenoit la droite du chemin sur lequel nous étions, à travers champ. Réfléchissant sur les paroles de ce brigadier à ses compagnons, j'ai pensé aussitôt que cette démarche de leur part pouvoit provenir d'une erreur; car, depuis Varsovie nous avions presque toujours été à peu de distance d'un jeune aide de camp de Mr Fiszer¹⁰⁸, nommé Chwileski qui par fanfaronade conduisoit les équipages de son général à travers un pays occupé par les ennemis et cela en uniforme et à découvert, comme il n'étoit pas fort éloigné de nous lorsque je suis remonté en voiture après avoir satisfait la curiosité du commandant autrichien, j'ai soupçonné que l'Autrichien qui a visité son passeport le voyant signé comme le notre par le colonel autrichien l'aura laissé passer et qu'ayant fait son rapport au commandant du poste, celui-ci réfléchissant que ce pouvoit être un espion aura ordonné aussitôt de le poursuivre, mais comme ce jeune officier polonois avoit pris le chemin de Thorn, ils n'ont pas fait attention à ce chemin qui étoit moins marqué que celui que nous avions suivi, informés par le rapport du chef de l'avant-garde de leur erreur, ils pensoient la réparer en prenant à droite à travers champ, mais inutilement sans doute parce que ce jeune homme avoit l'avance ou qu'ils n'ont pas pu joindre la route qu'il suivoit, soit à cause de l'eau qui a pu s'opposer au passage soit à cause du bois qui n'étoit pas éloigné. J'ai appris ensuite qu'il étoit allé à Thorn. [...] ¹⁰⁹.

Sur la route l'abbé est invité à rebrousser chemin à plusieurs reprises mais, ne craignant pas les Autrichiens, il décide de poursuivre:

[...] En continuant notre route, le soir passant dans le bois de Szleszyn nous avons rencontré une femme habillée en uniforme polonois, qui étoit toute effarée et avoit la figure déchirée. Elle nous persuadoit de ne pas continuer notre route parce que les Autrichiens, qui étoient au premier village, arrêtoient tous ceux qui passaient soit à pied, soit à cheval ou en voiture. Ses craintes n'ont pas été capables de m'en inspirer et j'ai poursuivi mon chemin. Arrivant à Pniew j'ai entendu un homme qui crioit halt, croyant que c'étoit un hussard, j'ai fait arrêter la voiture mais étant instruit que ce n'étoit que l'aubergiste qui nous persuadoit de ne pas passer outre pour ne pas tomber entre les mains des Autrichiens, comme je ne les craignois pas j'ai fait fouetter les chevaux et suis enfin arrivé au dernier poste des hussards qui ayant vu mon passeport signé par leur colonel nous ont laissé passer et l'officier commandant cette avant-garde, après avoir conversé avec moi pendant quelques momens d'une manière très honnête et m'avoir dit à revoir à Posen, nous a fait accompagner par un hussard pour qu'il empêcha les vedettes de nous arrêter, et nous sommes arrivés à Kutno pour la nuit. Comme l'officier m'avoit prévenu qu'il pourroit bien arriver qu'ils y vinssent pendant la nuit, j'ai fait dépaquetter tous nos effets que j'ai fait transporter dans la chambre à part où je devois coucher afin de ne pas être inquiet pendant toute cette nuit comme je l'avois été la nuit précédente à Sochaczew, parce qu'ayant laissé tous les effets sur la voiture sur laquelle a couché le domestique, entendant à tous

¹⁰⁸ Il s'agit de Stanisław Fiszer (1769-1812), général et chef d'état major de l'armée du duché de Varsovie. Blessé à la bataille de Raszyn, il participe à la campagne de Russie au cours de laquelle il trouve la mort.

¹⁰⁹ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 16 du 29 avril 1809, pp. 217-220.

moments du bruit parce qu'il y avait plusieurs autres voitures qui servoient à emporter des papiers du bureau du conseil d'état¹¹⁰ qui devoient se rendre à Thorn¹¹¹, je craignois qu'on ne les volat.

En arrivant à Kutno nous avons vu un grand nombre d'hommes rassemblés et disputants entre eux sur la manière de recevoir les Autrichiens, qu'ils pensoient qu'il falloit s'opposer à leur passage, d'autres plus prudents disoient que puisque l'armée du duché n'avoit pu les arrêter, ce seroit une folie de vouloir entreprendre de faire ce que les troupes armées et réunies n'avoient pas pu exécuter. [...]¹¹².

Dans les derniers kilomètres de leur voyage de retour à la maison, les voyageurs entendent des rumeurs sur la mort du staroste, situation délicate à laquelle Pochard fait face tant bien que mal:

[...] à Soboliec [...] un noble polonois revenant de la foire de St Adalbert tenue à Gnesen¹¹³ [...] ayant appris que mes élèves étoient les fils de Mr le staroste de Gnesen, et ayant un peu dans la tête, nous a dit que Mr Lipski lui avoit annoncé la mort de Mr le staroste et que c'étoit le bruit qui couroit le plus à Gnesen. Voyant avec douleur l'effet que cette nouvelle faisoit sur mes compagnons et surtout sur Hilaire, j'ai tiré une lettre d'un ami de Mr le staroste qu'il m'avoit écrite en revenant de Czempin, où il étoit pour être plus à portée du médecin et que j'avois reçue la veille de mon départ de Varsovie, et la leur ai lue. Cette lettre me rassuroit sur les mauvaises suites que pourroit avoir la maladie de leur père et me marquoit positivement qu'il alloit mieux et que même il marchoit dans la chambre. Après avoir un peu remis mes disciples de leur crainte, nous sommes arrivés près d'une auberge pour rafraichir les chevaux et pendant que nous étions dans la voiture, les personnes qui tenoient cette auberge s'entretenoient avec notre domestique et lui faisoient part des bruits qui courroient sur la mort de Mr le staroste. Je voyois avec plaisir que mes compagnons dormoient et par conséquent ne pouvoient entendre la conversation: pour moi, qui, depuis la 1^{re} nouvelle de cette mort, étois toujours dans la crainte de cet événement, j'étois aux écoutes et me suis aperçu que ces gens, loin de rassurer notre valet sur la fausseté de cette nouvelle, ne faisoient que la confirmer. Après que cette conversation a été finie, nous sommes venus à Brudzewo [...] pour y passer la nuit. Dès l'instant où nous sommes descendus de voiture j'ai fais entrer mes amis et me suis informé du domestique si mes soupçons étoient fondés ou non. Après sa réponse je n'ai plus eu de doute sur un événement si fâcheux qui, s'il étoit vrai, ne pouvoit que me contrarier

¹¹⁰ Le Conseil d'Etat du duché de Varsovie est composé des ministres. Selon la constitution du duché, il „[...] discute, rédige et arrête les projets de loi, ou les règlements d'administration publique qui sont proposés par chaque ministre pour les objets relatifs à leurs départements respectifs” (art. 15) tandis que „Les décisions, projets de lois, décrets et règlements discutés au conseil d'Etat sont soumis à l'approbation du roi” (art. 18).

¹¹¹ La ville de Toruń accueille effectivement le gouvernement du duché, suite à son départ de Varsovie.

¹¹² *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 16 du 29 avril 1809*, pp. 220-222.

¹¹³ Dès le XIV^e siècle, Gniezno est un centre important du commerce international. Outre les foires hebdomadaires, on y organise trois grands rassemblements annuels parmi lesquels la foire de St Adalbert, qui a lieu le 23 avril.

beaucoup dans mes projets¹¹⁴. Quoique je fusse fort peiné de cette nouvelle, je ne voulois cependant pas la dire à mes chers compagnons et tâchois de faire assez bonne mine, mais j'étois silencieux, rêveur et n'avoit point d'appétit. Après avoir passé la nuit, non à dormir, mais à réfléchir aux suites de cet événement, tant par rapport à mes élèves qu'à moi, je me suis décidé à ne pas arriver à la maison sans avoir pris des précautions pour avertir Mde de notre arrivée, supposé qu'elle fut à la maison et qu'elle n'ait pas reçu mes lettres par lesquelles je l'avertissois de mon dessein de lui ramener ses fils [...]. Je me suis [...] déterminé à passer par l'auberge de Nekla pour y prendre des informations [...]. Instruit que Mr vivoit et que Mde étoit partie ce jour même pour Komorze, je n'ai pas hésité de me rendre directement au château. Lorsque nous en étions tout près, nous avons entendu sonner pour un mort. Alors Hilaire croyant que c'étoit pour son père, a été tellement touché qu'en sortant de la voiture, il a éclaté par des gémissements, des pleurs et même des hurlemens et ne vouloit pas entrer dans la maison, quoique la demoiselle¹¹⁵ l'assuroit que loin d'être mort il se portoit mieux et que c'étoit pour le marchand qui étoit mort le matin que l'on avoit sonné. J'avoue que moi même je n'ai pas pu m'empêcher de verser des larmes et que j'ai été fort longtems à me remettre de mon inquiétude [...]¹¹⁶.

Quelques jours plus tard, les nouvelles que l'abbé reçoit de la starostine au sujet de l'état de son époux ne lui laissent que peu d'espoir:

[...] Mde, au lieu de venir nous trouver ici, nous a averti par une lettre qu'elle ne pouvoit venir auprès de nous, parcequ'elle avoit reçu des nouvelles qui lui apprenoit que le mieux être, dans lequel elle avoit laissé son époux, avoit changé tout à coup et qu'il étoit dans un état désespéré, en conséquence elle s'est hatée de l'aller trouver et, au bout de huit jours, elle m'a annoncé le malheureux état où elle se trouvoit étant privée de tout soutien et me recommandoit ses enfants auprès desquels je tiens depuis si longtems la place de père &c. Je ne vous ferai pas le détail des sentimens de douleur que cet événement a opéré tant en mes élèves qu'en moi, ni l'état désespérant de Mde, mais je vous annoncerai que la veille de sa mort un détachement de Polonois ayant été battu non loin d'ici, s'étoit retiré dans le village que j'habite et s'étoit placé au milieu du vilage, craignant à chaque instant l'arrivée de l'ennemi. Instruit de tout cela, j'ai pris le parti de m'adresser au commandant du détachement polonois et l'ai engagé à ne pas exposer le vilage à être pillé et brulé, ou tout au moins très endommagé en voulant y faire une résistance inutile comme ils avoient fait la veille /mais/ à se mettre ou en avant du vilage ou derrière. D'abord il a paru étonné de ce que je lui disois mais ensuite ayant placé ses vedettes et avant-postes, pendant qu'il étoit à table on lui a annoncé qu'on appercevoit un feu de camp; s'en étant convaincu, il a aussitôt quitté la maison et je ne lui ai dis adieu qu'après qu'il m'a eu assuré qu'il se retireroit sur Posen. [...]¹¹⁷.

¹¹⁴ L'abbé Pochard, malgré sa fidélité à sa famille d'accueil, cherche à rentrer chez lui depuis la fin de son contrat en 1808.

¹¹⁵ Il s'agit vraisemblablement d'une domestique de la famille.

¹¹⁶ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 16 du 29 avril 1809, pp. 224-227.

¹¹⁷ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 17 du 14 mai 1810, pp. 229-230.

Finalement, le 8 mai, Pochard apprend le décès du staroste Skórzewski¹¹⁸:

[...] Le surlendemain /8 may/ ayant appris la nouvelle de la mort de Mr nous sommes partis pour pleurer avec le frère de Mde à Czerniejewo, d'après son invitation: n'ayant pas pu prendre nos effets, on devoit nous les amener sur le soir, mais les Autrichiens arrivant dans le moment que la voiture se mettoit en chemin, ils n'ont pas permis que cette voiture nous suivit quoique le chef appris que c'étoient les effets du prêtre françois qu'il avoit vu près de Kutno. Dès le lendemain nous avons appris par ceux qui nous ont amené nos effets après leur départ, qu'ils n'avoient commis aucun excès et sur le soir nous avons vu quelques uns de ces Autrichiens qui se sont contentés de faire demander au château quelques bouteilles de vin. Deux jours après l'officier que j'avois vu près de Kutno est venu à Czerniejewo, après avoir été jusqu'aux portes de Posen pour remettre des prisonniers qu'ils avoient fait et pour sommer la ville de se rendre. Il nous a fait part de son entretien avec le commandant de la levée en masse qui défendoit Posen¹¹⁹ et nous a quitté, après souper, pour rejoindre son détachement qui avoit pris la route de Thorn, qu'ils ont attaqué pendant plusieurs jours et abandonné, après y avoir fait beaucoup de dommages par le feu des canons¹²⁰, lorsqu'ils ont appris que les François avoient eu le dessus sur les Autrichiens près de Ratisbone¹²¹. [...] ¹²².

A l'heure où la famille Skórzewski perd son chef, la guerre polono-autrichienne se poursuit. Si Napoléon bat les Autrichiens à Wagram du 5 au 6 juillet, l'armée polonaise libère Varsovie et Cracovie à la même période. Lors du traité de Schönbrunn signé le 14 octobre 1809, ces victoires permettent au Grand-duché de récupérer la Galicie¹²³, région jusque-là annexée par l'Autriche.

3. De la préparation à la Campagne de Russie (1810-1812)

Sur la demande du conseil de famille qui se réunit suite au décès du staroste, l'abbé entreprend, en septembre 1810, un long voyage à Vilnius afin de placer Raymond et Ignace à l'Université. Son séjour, qui se poursuit jusqu'à la fin du mois de novembre lui permet de rencontrer des personnalités influentes puisqu'il est

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 230. Voir aussi AAP, Archiwum parafii Czempin, sygn. PM 054/6 *Liber mortuorum* 1794-1814.

¹¹⁹ Arrivé le 10 mai à Poznań, le général Dąbrowski est chargé d'organiser de nouvelles levées de soldats – cf. R. Soltyk, *Relation des opérations de l'armée*, op. cit., p. 187.

¹²⁰ Toruń, où s'est réfugié le gouvernement du duché depuis l'évacuation de Varsovie, est bombardée par les Autrichiens du 15 au 20 mai, avant leur repli – cf. R. Soltyk, *Relation des opérations de l'armée*, op.cit., pp. 208-211.

¹²¹ La victoire française de Ratisbonne, bataille du 19 au 23 avril 1809, permet à Napoléon d'entrer dans Vienne le 12 mai.

¹²² *Mémoires polonais*, t. I, lettre 17 du 14 mai 1810, pp. 230-231.

¹²³ Ce territoire est divisé dès 1810 en quatre départements: Cracovie, Lublin, Radom et Siedlce.

notamment introduit chez „les princes Czwertetenski¹²⁴, chez le général Benigsen¹²⁵ [...] chez le gouverneur civil¹²⁶ [...] [chez] les doyens des différentes facultés de l'université [...] [et chez le] recteur de l'université, Mr Jean Śniadecki¹²⁷”¹²⁸.

Au début de l'année suivante, la starostine, demande à l'abbé de la rejoindre à Gdańsk afin de l'aider dans la gestion des biens familiaux de Prusse orientale. A cette occasion, l'abbé consigne par écrit l'état d'esprit qui y règne:

[...] Dantzig que j'ai trouvé bien désolé depuis que les François s'en sont emparés¹²⁹. D'abord Schottland¹³⁰ entièrement brûlé par les Prussiens¹³¹ et bien d'autres parties qui ont souffert du siège. Tous les habitans très mécontents d'être devenus libres sous la protection de la France¹³², dont les gouverneurs¹³³ les accablent d'impositions qui jointes au défaut de commerce, sont la cause de beaucoup de faillit de marchands, les magasins sont remplis de bled et personne ne demande à en acheter. C'est vraiment une pitié de voir le mécontentement général qui règne dans cette ville et le peu d'espérance qu'ils ont de pouvoir se soustraire au joug insupportable qui les accable. Dans la Prusse la contribution que le chef des François a exigé du roi est cause qu'il y a des accises sur tous les objets de consommation, dont cependant peu de choses revient au trésor public, vu le grand nombre d'officialistes qui sont employés pour cet objet des patentes pour toutes sortes de métiers arts ou occupations, des impôts sur les objets de luxe sans les excepter les chiens, en un mot j'ai vu une infinité de maux, résultats des guerres continuelles des François et de leurs adhérents. [...] ¹³⁴.

Au retour de Raymond de Vilnius, celui-ci est toujours décidé à intégrer l'armée du duché:

¹²⁴ Il s'agit certainement des princes lituaniens Janusz Tomasz Czetwertyński (1743-1813) et son frère Antoni Jan Czetwertyński (1744-1830).

¹²⁵ Levin August von Bennigsen (1745-1826) est un général russe qui participe au conflit contre la Pologne en 1794. Gouverneur du Grand-duché de Lituanie à différentes reprises, il est général en chef de l'armée russe à Pultusk (1806), Eylau et Friedland (1807).

¹²⁶ Peut-être s'agit-il d'Alexandre Rimski-Korsakov (1753-1840), gouverneur-général de Lituanie de 1806 à 1830.

¹²⁷ Jan Władysław Śniadecki (1756-1830) est un astronome, mathématicien et philosophe polonais. Professeur à l'Université de Vilnius de 1806 à 1824, il en est également le recteur de 1807 à 1815.

¹²⁸ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 18 du 16 décembre 1810, pp. 274-275.

¹²⁹ Voir note 19.

¹³⁰ Il s'agit de *Stare Szkoty*, village qui ne sera rattaché à la ville de Gdańsk qu'en 1814. Cf. E. Cieślak, C. Biernat, *Dzieje Gdańska*, Gdańsk 1969, p. 367.

¹³¹ C'est le général prussien von Manstein (1742-1808), qui met le feu à Schotland en 1807 pour retarder le siège des Français. Cf. W. Zajewski, *Życie codzienne w Gdańsku Napoleońskim*, w: E. Cieślak (red.), *Historia Gdańska*, t. 3/2: 1793-1815, Gdańsk 1993, p. 203.

¹³² La Ville libre de Gdańsk est un Etat semi-indépendant créé par Napoléon au traité de Tilsit en 1807.

¹³³ C'est le général Jean Rapp (1771-1821) qui occupe la fonction de gouverneur de la ville de 1807 à 1813.

¹³⁴ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 19 du 6 juin 1811, pp. 304-305.

[...] Mr Raymond qui avoit quitté Vilna dans le mois de juin 1811 étant auprès de son oncle Lipski à Czerniejewo et faisant des petits voyages en Prusse, à Posen et ici, étant toujours disposé à entrer dans le militaire, ce que je n'approuve pas vu son tempérament et son caractère qui ne sont rien moins que propres à cet art. Il s'étoit même laissé persuadé qu'il n'étoit pas fait pour être militaire et pour éviter les sarcasmes des jeunes gens de son âge, qui tous ne pensent qu'à entrer dans la carrière militaire, il s'étoit décidé de prendre le parti de faire un voyage à Vienne; je lui avois déjà obtenu des lettres de recommandation de Mr le castellan Jaraczewski¹³⁵, que je devois lui porter moi même à Breslau avec un secours pécuniaire, mais ayant appris à Breslau que les François, avec leurs alliés¹³⁶ marchaient contre la Russie l'envie de servir sa patrie l'a emporté sur le désir qu'il avoit de voir Vienne et il s'est décidé à se rendre à Varsovie. Ayant appris par le cocher qui étoit allé au devant de lui sur les frontières, qu'il étoit arrivé à Kalisch, je me suis mis en route pour cette ville, malgré le danger de voir prendre mes chevaux par les soldats, comme cela étoit arrivé à plusieurs habitants de ce pays; y étant arrivé sans obstacle, j'ai eu peine à y trouver une chambre pour la nuit, je n'ai pu loger mes chevaux que sous un hangard de l'Hôtel de Pologne vu que toutes les écuries étoient occupées par les chevaux du roi de Westphalie¹³⁷. Le lendemain matin n'ayant pu découvrir le lieu où Mr Raymond étoit descendu à Kalisch, je me suis adressé au préfet Garczyński¹³⁸, ancienne connoissance, qui n'a pu me donner de renseignement sur ce qui étoit l'objet de mon voyage, mais il m'a fait quelques détails de la conduite du roi de Westphalie dont tous les habitants sont très mécontents, soit à cause des dépenses excessives qu'il leur cause, se baignant tous les jours dans du vin de Hongrie, soit à cause de son incontinence. Tous ceux à qui j'ai parlé à Kalisch m'ont dit quelque chose qui ne lui fait pas honneur et j'ai vu défiler les différents régiments de Westphalie, dont j'ai vu le roi écoutant à une fenêtre de la préfecture où il logeoit, la musique de sa garde. Voyant que toutes mes recherches étoient inutiles, j'ai pris le parti de retourner à la maison, ce que j'ai fait sans accident et peu de jours après mon retour j'ai appris que Mr Raymond n'avoit fait que passer la nuit à Kalisch et avoit continué sa route pour Varsovie où il est devenu malade, ce qui l'a forcé à revenir au logis avec nous. [...]¹³⁹.

Au moment de la St Jean 1812, Pochard apprend qu'Ignace a également quitté Vilnius et qu'il est revenu dans le duché de Varsovie:

[...] j'ai appris avec plaisir que Mr Ignace mon troisième élève, étoit revenu dans le duché de Varsovie, après avoir obtenu à Vilna un passeport de Barclay de Tolly¹⁴⁰

¹³⁵ Voir note 50.

¹³⁶ Lors de la campagne de Russie les alliés de la France sont le duché de Varsovie, l'Empire d'Autriche, la Confédération suisse et les royaumes de Naples, d'Italie, de Bavière, de Saxe, de Prusse et de Westphalie. Notons toutefois que le duché de Varsovie fournit le plus important contingent à la Grande Armée avec près de 100 000 hommes.

¹³⁷ Il s'agit de Jérôme Bonaparte (1784-1860), le plus jeune frère de Napoléon I^{er}. Roi de Westphalie de 1807 à 1813, il participe à la campagne de Russie à la tête d'une division allemande.

¹³⁸ Il s'agit d'Antoni Garczyński (1768-1813), préfet de l'arrondissement de Kalisz de 1807 à 1813.

¹³⁹ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 20 du 10 septembre 1812, pp. 320-322.

¹⁴⁰ Michel Barclay de Tolly (1761-1818) est un militaire et homme politique russe. Ministre

ministre de la guerre russe et avoir été conduit devant le roi de Naples¹⁴¹ et Napoléon avec lequel il avoit eu une conversation secrète assez longue¹⁴², après laquelle on lui a offert une place dans le militaire ou dans le civil, place qu'il n'a pas voulu accepter avant d'avoir vu Mde sa mère, ce que plusieurs personnes ont désapprouvé¹⁴³; [...] je suis revenu à Komorze où j'ai trouvé Mr Ignace bien portant, flatté d'avoir parlé à l'empereur et dans l'espérance d'être bien placé ainsi que Raymond. [...] ¹⁴⁴.

Pendant l'été, les deux frères se rendent à Varsovie pour y retrouver Napoléon et se mettre à son service. Mais cela ne se passe pas comme ils l'ont prévu:

[...] étant arrivés à Varsovie, ils ont appris avec douleur, qu'il étoit déjà au delà de Vilna¹⁴⁵, en conséquence ne pouvant s'exposer sans danger à passer au milieu des troupes françaises et alliées, sans savoir où ils pourroient rejoindre le quartier général, ils sont restés à Varsovie, Mr Ignace s'est placé dans le bureau des interprètes de l'ambassadeur français Duprat¹⁴⁶ évêque de Malines et Mr Raymond est entré dans le corps des lanciers de la garde impériale française que Mr le général Konopka¹⁴⁷ formoit à Varsovie¹⁴⁸. [...] ¹⁴⁹.

de la guerre de 1810 à 1812, il commande la Première armée de l'Ouest pendant la campagne de Russie.

¹⁴¹ Il s'agit de Joachim Murat (1767-1815), maréchal d'Empire et roi de Naples de 1808 à 1815. Il commande la cavalerie lors de la campagne de Russie.

¹⁴² Il est difficile de dater et de localiser cette entrevue avec certitude. Jean Tulard ne cite qu'une seule entrevue entre Napoléon et Murat dans la période à laquelle Ignace est censé les avoir rencontrés, à savoir entre l'arrivée de Napoléon à Poznań, le 30 mai 1812, et le début de la campagne de Russie le 22 juin. L'entrevue en question a eu lieu le 7 juin à Gdańsk. Il n'est pas possible d'en dire plus dans la mesure où le trajet de retour d'Ignace est inconnu et rien ne prouve qu'il soit passé par Gdańsk. Par ailleurs, rien ne montre que Napoléon a encore rencontré Murat, avec lequel il était en froid, dans cette période. Cf. J. Tulard, L. Garros, *Itinéraire de Napoléon au jour le jour 1769-1821*, Paris 2002, p. 372.

¹⁴³ Il semble que l'abbé, quant à lui, n'ait pas désapprouvé l'attitude d'Ignace envers Napoléon, ce qui n'est pas surprenant compte-tenu du peu d'estime qu'il lui porte.

¹⁴⁴ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 20 du 10 septembre 1812, p. 323.

¹⁴⁵ Les deux frères arrivent donc à Varsovie après le 16 juillet 1812, date à laquelle Napoléon quitte Vilnius – cf. J. Tulard, L. Garros, *Itinéraire de Napoléon au jour le jour 1769-1821*, op. cit., p. 379.

¹⁴⁶ Il s'agit de Dominique-Georges-Frédéric Dufour de Pradt (1759-1837), homme d'Église et ambassadeur français. Secrétaire de Napoléon en 1804, évêque de Malines en 1808, il est nommé ambassadeur de France dans le Duché de Varsovie le 27 mai 1812, peu avant le déclenchement de la campagne de Russie, remplaçant de ce fait le résident de France de Bignon (1771-1841).

¹⁴⁷ Jan Konopka (1777-1814) est un général de brigade dans l'armée du Duché de Varsovie.

¹⁴⁸ Voici ce qu'écrit de l'ambassadeur de Pradt à ce sujet „L'empereur avoit envoyé à Varsovie le général Konopka, Polonais d'origine, colonel très estimé d'un régiment de lanciers qui s'était particulièrement distingué à la bataille de la Albuera, contre les Anglais. Il avait été fait général et colonel d'un second régiment de lanciers de la garde, qu'il devait lever en partie dans le duché. Il passa plusieurs mois à Varsovie. On peut se figurer ses fanfaronnades dont lui et sa troupe faisaient retentir la ville. Quand ils se virent cinq cents, ils se crurent en état de soutenir le ciel sur la pointe de leur lance” – cf. M. de Pradt, *Histoire de l'ambassade dans le Grand duché de Varsovie en 1812*, Paris 1815³, p. 204.

¹⁴⁹ BU UAM, rkps. sygn. 115 I, lettre 20 du 10 septembre 1812, p. 324.

Au mois d'août, l'abbé se rend avec Hilaire et Joseph à Varsovie où ils retrouvent Raymond et Ignace. Il place Joseph dans une pension et l'inscrit à l'École d'artillerie et du génie¹⁵⁰ dont le chef est „Mallet¹⁵¹, officier françois, attaché au corps du génie du duché de Varsovie”¹⁵². Ensuite, il prend un logement pour Hilaire, qui suit toujours les cours de Droit à l'Université¹⁵³.

Durant son bref séjour dans la capitale l'abbé fait la connaissance de l'ambassadeur de Pradt et revoit „Ondenarde¹⁵⁴, chanoine de Lowicz”, qui sert l'ambassadeur en tant que secrétaire particulier¹⁵⁵. Ce dernier informe l'abbé du „décret¹⁵⁶ qui exige de tous les François qui sont hors de leur patrie, qu'ils obtiennent du grand ministre de la Justice¹⁵⁷ la permission de rester où ils sont ou qu'ils retournent en France”. Visiblement, l'autorisation que Pochard possède, signée de „Bignon¹⁵⁸, résident de France à Berlin”, ne suffit pas. De retour à la maison, Pochard écrit à l'ambassadeur de Pradt pour obtenir l'autorisation requise¹⁵⁹. Cette formalité reste cependant sans suite comme nous l'apprend Pochard:

[...] La réponse que j'attendois, [...] n'ayant pas été conforme à mon attente, vu qu'on m'a annoncé qu'il falloit que j'écrivisse au grand ministre de la justice, je ne me suis pas mis en devoir de le faire d'autant plus que peu de tems après la réception de la lettre qui m'apprenoit cela, les affaires des François ont pris une mauvaise tournure dans la Russie¹⁶⁰ [...] ¹⁶¹.

¹⁵⁰ L'École Élémentaire d'Artillerie et du Génie ou *Szkola Elementarna Artylerii i Inżynierii* est créée en 1805.

¹⁵¹ Il s'agit du colonel Jean-Baptiste Mallet.

¹⁵² *Mémoires polonais*, t. I, lettre 20 du 10 septembre 1812, p. 325.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 324.

¹⁵⁴ Il s'agit certainement du chanoine Nicolas-Alexis Ondenard (1756-1831) dont Pochard a déjà fait la connaissance en décembre 1810, lors de son retour de Vilnius. Cf. BU UAM, rkps. sygn. 115 I, lettre 18 du 16 décembre 1810, p. 292.

¹⁵⁵ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 20 du 10 septembre 1812, p. 326.

¹⁵⁶ Il s'agit vraisemblablement du décret du 26 août 1811 „concernant les Français naturalisés en pays étranger, avec ou sans autorisation du chef du gouvernement, et ceux qui sont déjà entrés ou qui voudraient entrer à l'avenir au service d'une puissance étrangère”.

¹⁵⁷ Il s'agit de Claude-Ambroise Régnier (1746-1814). Il est ministre de la Police de 1802 à 1804 et ministre de la Justice de 1802 à 1813.

¹⁵⁸ Louis-Pierre-Edouard baron de Bignon (1771-1841) est un diplomate, homme politique et historien français. Secrétaire de légation à Berlin de 1799 à 1804, il est résident de France à Varsovie de décembre 1810 à juin 1812. A cette date, il prend les fonctions d'administrateur de la Lituanie et laisse sa place à de Pradt à Varsovie.

¹⁵⁹ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 20 du 10 septembre 1812, pp. 326-327.

¹⁶⁰ Après quelques victoires, comme celles de Smoleńsk (les 16 et 17 août) et de la Moskova (le 7 septembre), la Grande Armée entre dans Moscou le 14 septembre. Mais la ville a été vidée de toutes ses provisions et des incendies démarrent à ses quatre coins. Le 20 septembre, les neuf dixièmes de Moscou sont en cendres. Le 18 octobre, Napoléon décide la retraite de ses troupes et, le jour même, les Français sont battus à la bataille de Winkowo, qui marque le premier revers de la Grande Armée en Russie.

¹⁶¹ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 21 du 20 juillet 1813, p. 327.

4. De la défaite française en Russie à la partition du duché (1812-1815)

De retour en Grande-Pologne, Pochard part pour Czacz avec Antoine le 23 novembre, à l'occasion de la fête de la sœur de la starostine Katarzyna Szoldrska. C'est sur le chemin du retour, en passant par Poznań, qu'il apprend la défaite de la Grande Armée contre la Russie:

[...] A mon passage par Posen, j'ai appris la défaite totale de la cavalerie et de l'infanterie des François et de leurs alliés¹⁶², en même tems que la fuite de Napoléon qui a passé par Posen incognito peu de jours avant mon arrivée à Posen¹⁶³. Les personnes attachés aux François étoient dans la consternation, tandis que les autres étoient très satisfaites des malheurs qui lui étoient arrivés, espérant un changement de gouvernement. [...] ¹⁶⁴.

Au début de l'année 1813, l'armée russe pénètre sur le territoire du duché de Varsovie. Par crainte „que les Russes ne voulussent user de représailles en pillant, brulant, violant tout, comme avoient fait les François depuis les frontières de la Pologne jusqu'à Moscou”¹⁶⁵, la starostine décide de se rendre à Dresde. Elle compte rejoindre sa sœur, Mme Szoldrska, chez qui sont également les orphelins Maria et Aleksy Lipski¹⁶⁶. Ce projet semble ravir Pochard, qui y voit l'occasion de laisser Antoine avec ses cousins et leur gouvernante, et de poursuivre son chemin jusqu'en France¹⁶⁷.

Munis d'un passeport, Pochard, la starostine et Antoine se mettent en route le 11 février, deux jours après l'entrée des troupes russes à Varsovie. Ils font halte à Rokosowo où les rejoignent, le lendemain, le général Lipski¹⁶⁸ et Ignace. Ce dernier est devenu „aide de camp du maréchal de la confédération”¹⁶⁹ du département de Posen, Mr Szoldrski¹⁷⁰, juge de la cour d'appel”, „depuis le départ de Duprat de Varsovie”^{171,172}. Le 15, Pochard, la starostine et son fils partent pour

¹⁶² La retraite de la Grande Armée a commencé dès le 20 octobre 1812.

¹⁶³ Selon Jean Tulard, le passage de Napoléon par Poznań date du 12 décembre 1812 – cf. J. Tulard, L. Garros, *Itinéraire de Napoléon au jour le jour 1769-1821*, op. cit., p. 399.

¹⁶⁴ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 21 du 20 juillet 1813, p. 326 (bis).

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Maria Lipska (1804-1888) et Aleksy Lipski (1805-1822) sont les enfants orphelins de Józef Lipski (1769-1812) frère cadet de la starostine, et de Józefa Lipska, née Szoldrska (1770-1811).

¹⁶⁷ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 21 du 20 juillet 1813, p. 329.

¹⁶⁸ Il s'agit de Jan Lipski (1739-1832), père d'Helena Skórzewska.

¹⁶⁹ Il s'agit de la Confédération générale du royaume de Pologne, instituée lors de la troisième session de la diète en juin 1812 et permettant l'union du duché de Varsovie et de la Lituanie. Le maréchal de la confédération devient Adam Kazimierz Czartoryski (1734-1823) mais celle-ci se désagrège en avril 1813 à l'arrivée des Russes.

¹⁷⁰ Voir note 49.

¹⁷¹ L'ambassadeur de Pradt quitte Varsovie le 27 décembre 1812. Cf. De Pradt, *Histoire de l'ambassade dans le Grand duché de Varsovie en 1812*, op. cit., p. 229.

¹⁷² *Mémoires polonais*, t. I, lettre 21 du 20 juillet 1813, p. 327.

Wrocław¹⁷³. En route, les voyageurs apprennent des nouvelles qui compromettent la poursuite de leur voyage:

[...] nous nous sommes mis en route pour Breslau, mais étant à peine à un mil de Rokossowo, nous avons vu, non sans crainte des soldats de différentes nations, qui, après avoir été battus sous le commandement de Regnier¹⁷⁴, auprès de Calisch¹⁷⁵, gagnaient à grande hâte les frontières de la Silésie, n'ayant pu prendre de renseignements satisfaisants sur ces soldats, nous avons continué notre route, mais étant à un bon mil de Ravicz¹⁷⁶ où nous devions passer, nous avons appris avec regret, de Mr Szczaniecki¹⁷⁷ de Sarbinowo¹⁷⁸ chez qui nous nous sommes arrêtés pour dîner, que la ville de Ravicz étoit remplie de soldats malades et blessés, que même on y avoit vu un ou deux Cosaques. Nous avons pris le parti de renoncer à notre projet de passer les frontières, projet qui me rapprochoit de la France où sans doute je n'aurois pas manqué de me rendre [...] mais l'homme propose et Dieu dispose; au lieu donc de continuer ma route j'ai été obligé de par les circonstances de rebrousser chemin et suis revenu le 17 à Komorze seul [...]¹⁷⁹.

Peu après son retour à Komorze, des soldats russes arrivent au village comme le relate l'abbé:

[...] Peu de jours après mon arrivée à Komorze nous avons vu des Cosaques russes et d'autres soldats de la même nation, comme je ne voulois pas me mêler de les recevoir, j'ai été exempt de toutes les peines que j'avois eu à souffrir pendant le passage des troupes françaises en 1806 et 7. Les chasseurs¹⁸⁰ de Sibérie qui ont été ici en quartiers d'hiver m'ont peu incommodé, vu que je ne les voyais guerre que pendant les repas et je n'étois troublé dans ma solitude que par les cris de quelques Cosaques. [...]¹⁸¹.

La starostine et son fils, qui étaient restés à Rokosowo de peur de rencontrer des soldats russes en route, rejoignent l'abbé après Pâques¹⁸². C'est à cette époque

¹⁷³ Rappelons que Wrocław se trouve alors en Prusse et qu'il faut donc, pour s'y rendre, passer la frontière.

¹⁷⁴ Il s'agit du général français Jean-Louis-Ébénézer Reynier (1771-1814). Ministre de la Guerre et de la Marine du royaume de Naples en 1807, il rejoint la Grande Armée en 1809. Comte d'Empire en 1811, Reynier commande le corps des Saxons pendant la campagne de Russie.

¹⁷⁵ Il s'agit de la bataille de Kalisz qui a eu lieu le 13 février 1813.

¹⁷⁶ En février 1813, Rawicz se trouve sur le territoire du Duché de Varsovie, à quelques kilomètres de la frontière avec la Prusse.

¹⁷⁷ Il s'agit d'Antoni Sczaniecki (1773-1857), propriétaire de Sarbinowo.

¹⁷⁸ Village situé à 13 km au nord de Rawicz. De la fin du XVIII^e au début du XIX^e siècle, Sarbinowo appartient à la famille Sczaniecki.

¹⁷⁹ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 21 du 20 juillet 1813, pp. 328-329.

¹⁸⁰ Un chasseur à pied est un fantassin, tandis qu'un chasseur à cheval est un type de cavalier léger, généralement chargé de missions de reconnaissance dans l'armée.

¹⁸¹ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 21 du 20 juillet 1813, pp. 329-330.

¹⁸² C'est-à-dire après le 18 avril, date de Pâques en 1813.

qu'ils reçoivent une lettre de Raymond, dont ils n'ont aucune nouvelle depuis le début de la campagne de Russie:

[...] nous avons reçu une lettre de Raymond, qui ayant été fait prisonnier avec la majeure partie des lanciers de la garde et le général Konopka par les cosaques /auprès de Slonim¹⁸³/ avait été conduit dans la petite Tartarie près de la Crimée¹⁸⁴. Cette lettre nous a rassuré sur son sort, car son long silence nous avait mis fort en peine. [...] ¹⁸⁵.

Au mois de mai, l'abbé, la starostine et son fils Antoine partent pour Poznań où ils apprennent deux mauvaises nouvelles qui se révèlent finalement sans conséquences pour eux:

[...] Pendant que nous y étions on vouloit prendre la maison de Mde pour en faire un lazaret mais les démarches que nous avons faites et par lesquelles nous nous sommes aperçus que les Russes, qui avoient été choisis pour réviser les maisons désignées par la magistrature, étoient plus raisonnables que les membres de la magistrature, car, ayant vu Mde malade, ils ont mis sur leur tablettes cette circonstance ce qui a été cause que cette maison est restée comme elle étoit, occupée par Mde. Peu de jours après nous avons appris les progrès que les François et leurs alliés faisoient dans la Saxe¹⁸⁶, d'où ils avoient été pour ainsi dire chassés et nous n'étions pas sans crainte sur la conduite que pourroient tenir les Russes dans le cas où ils seroient obligés de regagner leur pays; et ce n'est que la tenue du Congrès de Prague¹⁸⁷ qui a dissipée

¹⁸³ Lors de la bataille de Slonim, dans la nuit du 18 au 19 octobre 1812, le général Konopka est blessé et capturé par les Russes avec environ 200 de ses lanciers. Selon l'ambassadeur de Pradt, les événements sont moins glorieux: „Le général s'était persuadé qu'il pouvait se jouer des avis qu'on lui avait donné sur l'approche de l'ennemi, le braver, le provoquer même avec sa petite troupe, et prolonger son séjour dans sa ville natale, Slonim, apparemment pour jouir plus longtemps des hommages de ses concitoyens. Qu'arriva-t-il? Cet homme, si confiant, fut enlevé le 19 octobre, à trois heures du matin, avec sa troupe, sa caisse et tous les effets du corps. Heureux s'il eut été la seule victime de son imprudente jactance! Mais il enveloppait dans son malheur la fleur des familles de la Pologne et les malheureux fournisseurs qui avaient contribué à équiper cette troupe. La France y perdit une somme fort considérable que l'empereur avait avancée pour les premiers frais de la formation de ce corps sitôt dissous” – M. de Pradt, *Histoire de l'ambassade dans le Grand duché de Varsovie en 1812*, op. cit., pp. 204-205.

¹⁸⁴ Les prisonniers sont envoyés en captivité à Kherson.

¹⁸⁵ *Mémoires polonais*, t. I, *lettre 21 du 20 juillet 1813*, p. 330. La version de Pochard contredit celle de Teodor Żychliński, reprise plus tard par Ryszard Nowicki, selon laquelle Raymond aurait été fait prisonnier lors de la bataille de la Moskova le 7 septembre 1812 et se serait retrouvé en captivité dans le gouvernement de Charków – cf. T. Żychliński, *Złota Księga szlachty polskiej*, R. 4, Poznań 1882, p. 286. R. Nowicki, *Skórzewscy, właściciele dóbr łabiszyńskich rola w życiu społeczno-politycznym wielkopolskiego ziemiaństwa*, Toruń 2002, p. 121. En revanche, la version de Pochard confirme les assertions d'Alexandre Rembowski sur le lieu de la capture de Raymond à Slonim – cf. *Sources Documentaires concernant l'histoire du Régiment des Cheval-Légers de la Garde de Napoléon I d'après des manuscrits originaux et des documents édités, publiés et précédés d'une préface par Alexandre Rembowski*, Varsovie 1899, pp. 240-241.

¹⁸⁶ Au mois de mai 1813, l'armée française bat trois fois les Prussiens et les Russes en Saxe: le 2 à Lützen, les 20 et 21 à Bautzen et le 27 à Hoyerswerda.

¹⁸⁷ Le congrès de Prague se tient du 12 juillet au 10 août 1813 et fait suite à l'armistice de Pleiswitz signé entre les belligérants le 4 juin. Il aboutit à la reprise des hostilités.

cette frayeur. Tous les François qui sont dans ce pays-ci, craignoient fort d'être menés en Sibérie, car de tems en tems on arrêtoit quelque Polonois et quelque François; pour moi j'étois assez tranquile sur cet objet. [...] ¹⁸⁸.

C'est à ce moment là que l'abbé apprend que son élève Joseph va rester à Varsovie malgré la fermeture de son école provoquée par l'arrivée des Russes quelques mois plus tôt:

[...] Joseph qui étoit à Varsovie à l'école d'artillerie et du génie étoit sur le point de revenir à la maison, vu que dès l'entrée des Russes à Varsovie ¹⁸⁹, ce corps a été dissous, mais Mde a préféré le laisser dans la pension où il est, que de le faire revenir à la maison, ce qui auroit augmenté ma besogne. [...] ¹⁹⁰.

Le 25 août, alors qu'il effectue du rangement dans sa chambre de Komorze, l'abbé chute violemment d'un „escabot mis sur une chaise” et se casse la jambe gauche au niveau de la cheville ¹⁹¹. Il est alité pendant plusieurs mois, mais les soins qui lui sont prodigués ne lui permettent pas de retrouver l'usage de sa jambe et il conservera cette infirmité à jamais.

A la fin de l'année, Pochard revoit son élève Ignace „revenu de Dresde après que les Russes s'en furent emparés après la bataille et la victoire remportée par les alliés contre les François près de Leipsic le 19 8bre 1813 ^{192,193}. Pendant sa longue convalescence, l'abbé reçoit de nombreuses visites, notamment de soldats russes qui occupent le pays:

[...] je suis très satisfait des bontés, des soins, de l'empressement que l'on m'a témoigné pendant tout ce long espace de tems: même des officiers russes, qui ont été ici en quartier pendant ce tems là entr'autres Jrimiejow qui tous les jours venoit auprès de moi pour me dissiper et me désennuyer [...] ¹⁹⁴.

Au début de l'année 1814 débute la Campagne de France qui se solde par la défaite de Napoléon et son abdication le 6 avril à Fontainebleau. L'empereur déchu est exilé sur l'île d'Elbe ¹⁹⁵. Louis XVIII ¹⁹⁶ est proclamé roi de France et le traité de Paris, signé le 10 mai, fixe les nouvelles frontières de la France ¹⁹⁷.

¹⁸⁸ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 21 du 20 juillet 1813, pp. 330-331.

¹⁸⁹ Les Russes sont entrés dans la capitale du duché le 9 février 1813.

¹⁹⁰ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 21 du 20 juillet 1813, p. 333.

¹⁹¹ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 22 du 12 juillet 1814, pp. 335-336.

¹⁹² La bataille de Leipzig a eu lieu du 16 au 19 octobre 1813. L'armée de Napoléon est défaite par les Alliés et doit se replier en direction du Rhin.

¹⁹³ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 22 du 12 juillet 1814, pp. 347-348.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 349.

¹⁹⁵ L'île d'Elbe est située entre la Corse et la Toscane. Elle est donnée en toute souveraineté à Napoléon I^{er} par le traité de Fontainebleau. Il y séjourne jusqu'au 11 février 1815.

¹⁹⁶ Louis-Stanislas-Xavier de Bourbon (1755-1824) est comte de Provence et roi de France sous le nom de Louis XVIII de 1814 à 1824.

¹⁹⁷ Il stipule le retour aux frontières du 1^{er} janvier 1792.

Le 2 août 1814 à Nekla, l'abbé est témoin du passage du cortège mortuaire du prince Poniatowski, qu'il relate ainsi:

[...] j'y ai vu passer le cortège qui transportait les restes du prince Poniatowski, ministre de la guerre du duché devenu depuis peu maréchal de l'empire français¹⁹⁸, noyé dans l'Elster le 18 8bre 1813¹⁹⁹, que le général Sokolinski²⁰⁰ avait pris en passant par Leipsic, où il avait été mis en attendant l'occasion de le transporter au tombeau de ses pères²⁰¹. [...] ²⁰².

Peu après, Pochard est de passage à Poznań pour faire examiner son pied par un chirurgien et se munir d'un passeport en prévision d'un retour en France:

[...] je me proposais de faire la demande d'un passeport pour la France, mais n'ayant pas trouvé Mr le préfet Poninski²⁰³, qui est une de mes premières connaissances de ce pays-ci et ayant été informé des longs délais qu'on éprouve pour obtenir du gouvernement russe ces passeports, je suis revenu à la maison sans en avoir un, espérant que, vu la tenue du congrès de Vienne²⁰⁴, je pourrais bien être dispensé de recourir aux Russes pour cet effet. [...] ²⁰⁵.

La paix qui règne désormais sur l'Europe, laisse en effet l'abbé libre de rêver à son retour en France, comme il l'écrit:

[...] La paix, le calme et la tranquillité dont on jouit à présent en France ne concourent pas peu au vif désir que j'ai d'y retourner aussitôt que l'état de mon pied me permettra d'entreprendre un si long voyage, désir que les bruits peu rassurants qu'on faisait courir dans ce pays-ci n'avaient pas peu diminué. [...] ²⁰⁶.

En attendant le moment propice pour se mettre en route, l'abbé a le plaisir de revoir enfin Raymond, de retour de captivité au cours de l'automne:

[...] j'ai eu le plaisir de voir et d'embrasser mon élève Raymond revenu de sa captivité qui a duré 19 mois, sa santé est meilleure que je ne m'y attendais et il est assez gay. Après avoir passé quelques jours avec nous, il s'est rendu à Varsovie pour obte-

¹⁹⁸ Poniatowski obtient le bâton de maréchal le 16 octobre 1813, trois jours avant sa mort.

¹⁹⁹ Contrairement à ce qu'écrit Pochard, Poniatowski s'est noyé le 19 octobre 1813. Lors d'un voyage à Dresde en 1822, l'abbé se rendra sur le lieu de sa noyade – cf. *Mémoires polonais*, t. 3, p. 72.

²⁰⁰ Il s'agit vraisemblablement du général Michał Sokolnicki (1760-1816) qui se distingue à la bataille de Leipzig en 1813.

²⁰¹ Enterrée au cimetière St Jean de Leipsic en 1813, la dépouille du prince rejoint l'église de la Sainte Croix de Varsovie en septembre 1814, puis la crypte de la cathédrale de Wawel à Cracovie en 1817.

²⁰² *Mémoires polonais*, t. I, lettre 23 du 18 novembre 1814, p. 353.

²⁰³ Il s'agit de Józef Poniński (1778-1829), préfet du département de Poznań de 1809 à 1815.

²⁰⁴ Conférence internationale de paix qui se déroule à Vienne du 18 septembre 1814 au 9 juin 1815.

²⁰⁵ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 23 du 18 novembre 1814, p. 359.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 362.

nir de son général Konopka sa démission, mais n'ayant pu l'obtenir alors²⁰⁷ vu l'incertitude du sort qui attend le duché de Varsovie et par conséquent de celui des militaires, vu que l'on espère que le royaume de Pologne sera rétabli (si cela avoit lieu il seroit difficile d'obtenir des démissions vu le petit nombre des anciens militaires qui a échappé à la mort ou à des blessures qui rendent incapables de servir) il a prit le parti de se rendre à Krakovie [...] ²⁰⁸.

Plus tard, en 1815, l'abbé apprend le retour en France de Napoléon, nouvelle qui semble beaucoup l'attrister:

[...] C'est avec un grand crêpe cœur que j'ai appris le retour trop fameux de Bonaparte en France²⁰⁹, que les souverains unis auroient bien dû empêcher d'avoir lieu, mais la politique de l'empereur d'Autriche²¹⁰ me paroit avoir pris le dessus sur la prévoyance de ses coalisés, car si l'on eut /eu/ la politique de Catherine II²¹¹, qui su mettre Stanislas Auguste roi de Pologne²¹², qui n'étoit certainement pas si à craindre que le perturbateur de l'univers, hors de portée d'entreprendre quoique ce soit qui puisse la troubler et ses copartageants de la Pologne²¹³ dans la possession de ce qui leur étoit échu, certainement il n'auroit jamais remis les pieds sur le sol de la France; mais son union avec la fille de François I²¹⁴, est, à mon avis, la seule cause des malheurs qui ont inondés la France depuis son retour. [...] ²¹⁵.

En mars 1815, Napoléon a en effet quitté l'île d'Elbe et a repris le pouvoir à Paris. Il n'arrive cependant pas à vaincre les puissances européennes coalisées contre lui et se voit contraint de reprendre le chemin de l'exil après la défaite de Waterloo le 18 juin. Ce nouveau départ obtient la satisfaction de l'abbé:

[...] Graces en soient rendues à dieu, malgré tout ce que ma patrie a souffert et souffrira, jusqu'à ce qu'elle ait payé la contribution exigée d'elle du fardeau des troupes étrangères²¹⁶, la paix est enfin à peu près établie sur des bases qui paroissent solides: puisse-t-elle être de longue durée et puisse le trop fameux Corse ne jamais sortir du

²⁰⁷ Raymond devra attendre le mois de décembre 1815 pour obtenir sa démobilisation de l'armée pour raison de santé, de la part des autorités militaires russes – cf. APP, Majątek Czerniejewo-Skórzewscy, sygn. 2133.

²⁰⁸ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 23 du 18 novembre 1814, pp. 360-361.

²⁰⁹ La période du retour de Napoléon sur le sol français, plus communément appelée les „Cent Jours”, a duré du 1^{er} mars au 22 juin 1815.

²¹⁰ François I^{er} d'Autriche (1768-1835) est empereur d'Autriche de 1804 à sa mort.

²¹¹ Catherine II (1729-1796) est impératrice de toutes les Russies de 1762 à sa mort.

²¹² Stanislas II de Pologne (1732-1798), dernier roi de Pologne de 1764 à 1795, est élu avec le soutien de Catherine II.

²¹³ La Russie se partage la Pologne avec la Prusse et l'Autriche en 1772 et 1795, et uniquement avec la Prusse en 1793.

²¹⁴ En 1810, suite au traité de Schönbrunn (1809), Napoléon a épousé Marie-Louise d'Autriche (1791-1847), fille aînée de François I^{er} d'Autriche (1768-1835).

²¹⁵ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 24 du 20 janvier 1817, pp. 362-363.

²¹⁶ Le traité de Paris du 20 novembre 1815 prévoit le paiement de 700 millions de francs d'indemnités et l'entretien, pendant 5 ans, d'une armée alliée d'occupation forte de 150 000 soldats.

lieu de son exil, malgré les menées de ses adhérents qui ne sont que trop nombreux, je ne dis pas en France, mais dans les autres pays du monde. [...] ²¹⁷.

Louis XVIII, qui s'était réfugié à Gand pendant les Cent-Jours revient sur le trône. Entre temps, le Congrès de Vienne a pris fin. Les frontières du territoire français sont ramenées à celles de 1790²¹⁸. Le Royaume de Pologne, quant à lui, n'est pas rétabli, malgré les espérances des Polonais. Le Congrès de Vienne entérine la dissolution du Grand-duché de Varsovie et procède à un quatrième partage du territoire polonais.

La Prusse et la Russie se partagent le territoire du duché. Cette dernière en reçoit la plus grande partie, qu'elle érige en Royaume du Congrès avec Varsovie comme capitale. Il s'agit officiellement d'une monarchie constitutionnelle dont la constitution libérale est proche de celle du Grand-duché de Varsovie. Le royaume a son propre gouvernement, sa diète et son armée. Désormais, le tsar Alexandre I^{er}²¹⁹ porte le titre de roi de Pologne et envoie un gouverneur sur place en la personne de Józef Zajaczek²²⁰.

De son côté, la Prusse érige sa part du Grand-duché de Varsovie, en Grand-duché de Posnanie. Le roi de Prusse, qui détient le titre de Grand-duc de Posen est représenté sur place par un gouverneur-duc, qui possède un droit de veto sur toutes les décisions prises. Dans ses *Mémoires*, Pochard mentionne le changement de souveraineté qui le concerne directement:

[...] Depuis quelque tems j'ai changé de souverain sans changer de local car en vertu des traités faits au Congrès de Vienne, entre les différents souverains, la partie de la Pologne dans laquelle je demeure est rentrée sous la puissance du roi de Prusse, sous le titre de Duché de Poznanie, Mr Ignace a été député pour prêter hommage au roi qui s'est fait remplacer par le prince Antoine Radziwiłł²²¹ pour cet acte pompeux²²². Tout s'est passé tranquillement et les différentes charges de magistrature, et d'administration sont occupées par des Polonois à qui on a laissé l'usage de leur langue maternelle, mais il y a quelques charges nouvelles qui ont toute l'influence possible et qui ne sont occupées que par des Allemands sincèrement attachés au gouvernement prussien. [...] ²²³.

²¹⁷ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 24 du 20 janvier 1817, pp. 363-364.

²¹⁸ Ces modifications territoriales sont entérinées par le traité de Paris du 20 novembre 1815.

²¹⁹ Alexandre Pavlovitch Romanov (1777-1825) est tsar de Russie à partir de 1801 et roi de Pologne de 1815 à sa mort.

²²⁰ Voir note 79.

²²¹ Le prince Antoni Henryk Radziwiłł (1775-1833) est un aristocrate, homme politique et musicien polono-lituanien. Il est le premier gouverneur-duc de Posnanie nommé par le roi de Prusse.

²²² L'hommage au roi de Prusse a eu lieu le 3 août 1815 à Poznań.

²²³ *Mémoires polonais*, t. I, lettre 24 du 20 janvier 1816, pp. 364-365.

Conclusion

L'épisode du Grand-duché de Varsovie marque incontestablement une période d'espoirs déçus. Pour les Polonais d'abord, dont les immenses efforts n'ont pas permis le rétablissement de leur souveraineté territoriale. Pour les membres de la famille Skórzewski, cette déception politique se double du tourment occasionné par la perte de son chef en 1809, en plein conflit avec l'Autriche, mettant un terme à plusieurs mois d'espoirs de le voir guérir de sa maladie. Pour Pochard, enfin, l'espoir d'être en mesure de rentrer en France s'éclipse à la mort de son employeur, puis après l'échec de sa tentative de retour en février 1813. Son accident domestique survenu l'été suivant lui laissera une infirmité qui ne sera pas étrangère à la non réalisation de ce projet²²⁴.

Sur les 200 pages que l'abbé Pochard consacre à la période 1806-1815 dans ses *Mémoires*, l'essentiel des passages relatant les bouleversements politiques, militaires et sociaux qui se sont produits pendant l'épisode du Grand-duché de Varsovie ont été cités et recontextualisés dans le présent article, afin de les rendre disponibles aux chercheurs²²⁵. L'intérêt de ce récit chronologique réside dans le fait qu'il permet d'entrevoir l'histoire du duché par le prisme d'une famille de la noblesse, les Skórzewski, objet principal, après lui-même, des *Mémoires* rédigés par le gouverneur français. La richesse du témoignage est incomparable, notamment en ce qui concerne sa description de l'atmosphère qui règne à Varsovie et sur les routes de Grande-Pologne pendant la guerre avec l'Autriche en 1809, dans la ville de Gdańsk en 1811 ou encore à Varsovie pendant les préparatifs de la campagne de Russie. Si cet article a permis de faire la lumière sur quelques imprécisions factuelles ainsi que sur de minimes erreurs de datation de la part de l'abbé, il faut souligner ici le principal apport factuel de son récit: la confirmation du lieu de la capture de Raymond Skórzewski en 1812, contrairement à certaines versions admises jusqu'à présent. A n'en point douter, d'autres éléments, issus des extraits publiés ici pour la première fois, seront exploités à l'avenir par les historiens qui travaillent encore aujourd'hui à l'étude de cette période mouvementée.

²²⁴ Voir note 4.

²²⁵ Bien qu'en partie consultable à la Bibliothèque Universitaire de Poznań, les *Mémoires* de l'abbé Pochard n'ont pas encore été publiés à ce jour. L'auteur travaille toutefois dans ce sens en réalisant les transcriptions des quatre tomes qui constituent cette source inédite.

**The Grand Duchy of Warsaw as Seen by a French Emigrant
or an Account of this Political Development in the *Mémoires*
of Fr. Pochard (1806-1815)**

Summary

The article by Jérémie Fischer titled *The Grand Duchy of Warsaw as Seen by a French Emigrant or an Account of this Political Development in the „Mémoires” of Fr. Pochard (1806-1815)* presents so far unknown threads of political, social and military developments in the period of 1806-1815 connected with the history of the Grand Duchy of Warsaw, of which the French tutor of children from the Skórzewski family was an eye witness. Although the focus of the account contained on the two hundred pages of the diary is largely on the family of Polish landed gentry, due Father Pochard's many travels and encounters it definitely sheds new light on the historical events pertaining to the history of the Grand Duchy of Warsaw, and thus the diary becomes a valuable source for research on the history of Poland.

Keywords

history of Poland, Grand Duchy of Warsaw, the Skórzewski family, Father Pochard, diary

Słowa kluczowe

historia Polski, Wielkie Księstwo Warszawskie, Skórzewscy, o. Pochard, pamiętnik

Joseph Ellul

University of Malta
Msida

Human identity and purpose according to the Qur'ân

Because the whole of existence is unified and issues from one Will, because human-kind is a part of the universe that cooperates and acts in harmony with the other parts and because individual humans are cells which cooperate and act in harmony with the universe, there must be cooperation and harmony among them... Human life will not be rightly ordered until this cooperation and harmony are fully instituted in accordance with the program and law of God.¹

Given that Islam as a religion is centred upon the oneness of God, most people might arrive at the mistaken conclusion that it has little or no room for a thorough consideration of humanity and its purpose. In actual fact, divine oneness in Islam lies at the heart of all discourse on human identity and purpose. What I propose in this article is to offer some insights into the relationship in Islam between God and humanity and, consequently, humanity's status in the created world. This would imply a twofold analysis that will deal with the question of human identity in relation to God and human identity in relation to the created world. Many times these two concepts cross each other's paths.

"In the beginning, God..."

Qur'ânic anthropological discourse is set within the context of the creation of the cosmos as a sign of divine oneness, omnipotence and providence. The Qur'ân offers a stark warning against those forgetting the sublime truth that nothing in the universe could be explained outside the divine realm. Nature carries the imprint of God who sets his seal on his work just as an artisan places his seal on the finished product of his craftsmanship. The Qur'ân may be considered as the key that deciphers what God has communicated to us concerning his *will* in the book of nature. In this perspective it is important to note that the Qur'ân does

¹ William E. Shepard, *Sayyid Qub and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Leiden 1996, p. 29.

not portray who God is but rather what God wills. The Qur'ân constantly draws its readers' attention to the divine presence in the cosmos and especially its influence upon the life of each and every human being.

God's majesty and Man's obedience

By contemplating creation Man is called upon to turn towards God and submit to him. This is humanity's sole vocation. This call (*da'wa*) is dramatically portrayed in Q. 7:172-173 wherein God is depicted first and foremost as Lord of all creation who demands that the entire cosmos, and human beings in particular, acknowledge his lordship:

Remember when your Lord took away from Adam's children the seeds from their loins, and made them witness upon themselves: 'Am I not your Lord?' They answered: 'Yes, we witness' – lest you should claim on the Day of Resurrection: 'We were unaware of this.' Or else you might claim: 'But our ancestors too were once guilty of polytheism, and we were merely their later sed. Will you therefore destroy us because of the works of falsifiers?' Thus do we clarify Our revelations; perhaps they will turn back.²

The above-quoted text refers to what is known by Muslims as the primordial pact or covenant (*mīṭāq*). Lying at the centre of this dramatic event that allegedly took place at the dawn of time is the assertion that only God is the Lord and the Master of all humanity. This includes his being recognized as creator, as the only one who has the right to be worshipped, and as the one who provides all things. The text therefore concludes that on the Day of Reckoning nobody will be excused for failing to give recognition to this truth while living on this earth. The stipulation of the pact is clear and straightforward thereby implying that whosoever fails to abide by it is fully responsible for his/her actions.

Man, in the final analysis, has the possibility of bearing witness to and proclaiming the oneness of God both by word and by his very existence. The proclamation of divine unicity is inscribed at the core of fundamental human nature.

The initial pact also carries a warning of the dire consequences that would follow upon those who fail to give God due recognition of his oneness by proclaiming the Muslim creed in its entirety. This is confirmed by those texts of the Qur'ân referring to the criteria applied on the Day of Judgement.³ The question posed in the latter part of the text above refers to those who fall into disbelief after having committed themselves to abide by the primordial pact.

² Unless otherwise stated, all passages from the Qur'ân are taken from *The Qur'an: A New Translation*, by Tarif Khalidi, London 2008.

³ See, for instance, Q. 3:106; 18:103-105; 25:25-26; 75:22-25.

The Qur'ân makes it abundantly clear that God's authority is manifest, and Man is duty-bound to accord recognition to this truth: God is the Lord of the world, including the entire human race, and demands obedience from every creature, including humanity. Every human being owes him obedience.

Islam as the natural religion of humanity

The above-mentioned primordial pact implies that Islam is intrinsic to human nature and that its denial or refusal is a denial and refusal of what it means to be human. Such a concept takes its cue from another fundamental anthropological text which affirms that God also demands of humanity that it follows the religion inscribed in its nature, which is that of the oneness of God, who sustains in harmony the whole of creation and who is enduring and immutable:

So set your face to the true religion, in pristine faith. This is the primordial nature that God implanted in mankind – there can be no change in God's creation. This is the religion unswerving, but most people know it not.
(Q. 30:30)

The first problem that arises with the consideration of this text regards the interpretation of the term *fiṭra*, translated above as “primordial nature”. The English rendering of the term is correct, but it requires explanation. As Jacques Jomier⁴ correctly argues, the term *fiṭra* does indeed mean “primordial nature” but this has to be necessarily qualified. It refers to primordial nature *inasmuch as it is created by God, stamped with the seal of its creator and wholly directed towards him*. It refers to nature as seen through the eyes of the believer. Seeing nature in this way directs the Muslim towards God.⁵ There is no notion here of creation as Man's dominion, as the object of human domination and exploitation as with the case of the first creation narrative in the Book of Genesis. Man tills the earth and enjoys its fruits but is well aware that God is its Lord and Master⁶.

The term *fiṭra* is above all that innate acknowledgement that God exercises divine power over all the cosmic forces as well as over the natural order of the world. The Lord (*al-Rabb*) who possesses such power is the creator of all that

⁴ Jacques Jomier (1914-2008) was a Dominican priest and scholar of Islam. He was also one of the founders of the Institut Dominicains d'Études Orientales in Cairo and an active member of the institute for more than forty years. He taught in Cairo, Mawṣil, and Ibadan. He was also a member of the Institut Catholique de Toulouse and Consultor to the Pontifical Council for Interreligious Dialogue.

⁵ Jacques Jomier, *Dieu et l'homme dans le Coran*, Paris 1996, p. 35.

⁶ This notion is in stark contrast to the creation account of Gn. 1:28 wherein it is stated:

God blessed them, saying to them, 'Be fruitful, multiply, fill the earth and subdue it. Be masters of the fish of the sea, the birds of heaven and all the living creatures that move on earth.

lies in the heavens and on earth. For the Muslim worship according to nature consists in turning instinctively towards the invisible Lord in times of trial when one experiences helplessness, as well as when one is upholding what is good or warding off evil. The Muslim finds great assurance in achieving this purpose believing that he/she is the holder of the truth and that his/her infallible community prescribes by commanding the good and the proscribing evil:

You are the best community ever brought forth among mankind, commanding virtue and forbidding vice, and believing in God.

(Q. 3:110)

Sayyid Quṭb⁷ believes that Islam, the cosmos and human nature are inextricably bound while at the same time he affirms that Islam is founded on the original nature according to which God created man:

The Islamic system is based on two fundamental ideas derived from its over-all conception of Divinity, of the universe, life and man: the idea of the unity of humanity in race, nature and origin, and the idea that Islam is the general world-wide system and that God accepts no other system because He accepts no other religion than Islam, and religion – in the Islamic understanding – is the general system that governs life.⁸

This is perhaps the only religious doctrine (*‘aqīda*) that enjoys unanimity within the world of Islamic scholarship. On the other hand, those to whom the Qur’ān refers as ‘associators’, who adore many gods (*al-muṣṣrikūn*), follow their personal passions and their various tendencies, which will lead them to split up into several sects and parties. The upright, on the contrary, are totally absorbed with accepting Islam while the hearts of those who have deviated from its path no longer have any proof or guide. Islam forges a link between the nature of the universe and that of humanity. God who created human nature has also established Islam. Consequently, no doubt, no hesitation is allowed to crop up in the conscience of the Muslim since the detailed prescriptions found in the Qur’ān trace the right path (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*)⁹ and also allow him/her to instill order in the relations between Man and nature. Crises of conscience and the anxiety of

⁷ Ibrāhīm Ḥusayn Šādīfī Sayyid Quṭb (1906-1966) was an Egyptian writer and prominent activist of the Muslim Brotherhood. Today he is considered to be one of the forerunners of the current resurgence of radical Islam. He took an active part in the revolution that brought Gamāl ‘Abd al-Nāṣir to power in 1952, but eventually fell out with the regime accusing it and other Arab nationalist governments of being anti-Islamic. He was tried, condemned and imprisoned several times for his radical ideas. He was executed in 1966. Apart from the work mentioned in n. 1, his principal ideas are to be found in several works and articles written during the 1940’s and 1950’s, and particularly in his commentary on the Qur’ān, *Fīṣṣil al-Qur’ān (In the Shade of the Qur’ān)*, which he wrote during one of his periods of imprisonment.

⁸ William E. Shepard, *Sayyid Quṭb and Islamic Activism*, op.cit., p. 109.

⁹ Q. 1:6.

seeking are totally alien to Muslim belief and practice. In the improbable scenario that doubt might plague his/her peace of mind, the community is there present to re-establish order and sanction any transgression, even though it is also ready to welcome back in its fold those who repent. Sayyid Quṭb goes so far as to affirm that the use of force is legitimate in order to achieve this end:

Because the whole of existence is unified and issues from one Will, because human-kind is a part of the universe that cooperates and acts in harmony with the other parts and because individual humans are cells which cooperate and act in harmony with the universe, there must be cooperation and harmony among them. Therefore, Islam's conception makes humanity a unity, whose parts separate in order to come together again, differ in order to harmonize, and hold various opinions so that they may finally cooperate with each other, in order that humanity may become fit to cooperate with the whole unified existence... Human life will not be rightly ordered until this cooperation and harmony are fully instituted in accordance with the program and law of God. This must be accomplished for the welfare of humanity as a whole. Therefore it is even permissible to use force to bring those who stray back to the right path.¹⁰

The Qur'ân consistently drives home the message that God is Lord of the universe. He bestows his munificence upon humanity. Man seeks guidance and help from the One God, who alone is to be worshipped. In the words of Seyyed Hossein Naṣr,¹¹ "every manifestation of human existence should be organically related to the first part of the *Šahāda*, *Lā ilāha ill' Allahu*, which is the most universal way of expressing unity."¹² The profession of faith in the uniqueness of God and the consequent affirmation of Muḥammad as his servant and messenger, the greatest and the seal of previous revelations (Jewish and Christian), guarantee the Muslim's status in the present as well as in the afterlife.

For the Muslim humanity takes its meaning, and expresses its consistency and its status before God and for God. For this reason all social life in Islam must carry traces of the divine presence and enforce God's calls and his demands. These are expressed by way of three fundamental elements in the life of the ordinary Muslim:

- a. Minarets – from which the voice of the *mu'addin* calls the Muslim to prayer five times a day.
- b. Qur'ānic inscriptions in public places – such as schools, government buildings and hospitals.
- c. Great communal celebrations – *Ramaḍān*, *Ḥaġġ*, *Milād al-Nabī*, and other public manifestations of collective faith.

¹⁰ William E. Shepard, *Sayyid Qub and Islamic Activism*, op.cit., p. 29.

¹¹ Seyyed Hossein Naṣr is an Iranian scholar and author of numerous works on Islamic thought and spirituality.

¹² Seyyed Hossein Naṣr, *Ideals and Realities of Islam*, London 1966, p. 29.

The fulfillment of the Muslim's earthly life takes place during the pilgrimage (*ḥaǧǧ*) to Makka, which gathers more than a million Muslims. The crowning moment of this event is solemnized by the assembly of all the pilgrims in the plain of 'Arāfāt for evening prayer on the eve of the commemoration of the sacrifice of Abraham (*ʿīd al-aḏḥā*). Here the community becomes fully aware of its cohesive force, of its unity in the universality of peoples, of its overwhelming force in the confession and worship of the One God: *Allāh*.

The role of humanity in the created world

The Qur'ān proclaims first and foremost that the entire cosmos is created. In this way it also situates Man before God's presence in order to make him conscious of his true status. All human activity is inscribed within the framework of creation. The Qur'ān constantly reminds Man of his natural duty to proclaim God as creator.

One does not find in the Qur'ān a detailed account of how creation came into being such as is found in the Bible. The creation of the cosmos is referred to several times in the sacred book of Islam, but the texts are rather brief and are intended to drive home a particular message: the subject is always God and the lesson to be learned is that humanity should realize before whom it stands. No human activity goes unobserved or unaccounted for. The following passage is but one example:

He it is Who created the heavens and earth in six days, then sat firmly on the throne.
He knows whatever passes into the earth and whatever comes out thereof,
What comes down from heaven, and what ascends thereto;
He is with you wherever you may be; He knows full well what you do.
(Q. 57:4)¹³

The Qur'ān also speaks of Man's status and role in relation to the created world. The following is the text which best portrays this situation:

It is He Who hath created for you all things that are on earth; Moreover His design comprehended the heavens, for He gave order and perfection to the seven firmaments; and of all things He hath perfect knowledge.

Behold, thy Lord said to the angels: "I will create a vicegerent (*ḥalīfa*) on earth." They said: "Wilt Thou place therein one who will make mischief therein and shed blood? – whilst we do celebrate Thy praises and glorify Thy holy (name)?" He said: "I know what ye know not."
(Q. 2:29-30)¹⁴

¹³ See also Q. 2:255, the so-called Verse of the Throne.

¹⁴ In spite of the archaic nature of the language used I have opted in favour of this translation by 'Abdallah Yūsuf 'Alī because of the use of the term *vicegerent* as the English equivalent of the

Here again, reference to creation is intended to articulate Man's standing before God in the created world. Adam is indeed the vicegerent of God on earth, but he is also fully aware that all that he possesses is a gift from God. God was alone at the moment of creation. Although in the text itself the audience appears to be made up of angels, the audience to whom this dialogue is aimed is much wider. It is addressed to all of humanity.¹⁵

According to the Persian commentator al-Zamahšarī¹⁶ the term *ḥalīfa* means 'one who substitutes for another'. In the context of v. 30 he offers two interpretations, the first being *substitute from among the angels* since they were the inhabitants of the earth. In this understanding Adam and his offspring took their place. Here Zamahšarī mentions a variant reading for *ḥalīfa*, namely *ḥalīqa* meaning 'creature'. The second interpretation is that of a vicegerent of God, because Adam was the vicegerent of God on earth.¹⁷ In the same way so is every prophet. In order to prove his point he cites Q. 38:26, which refers to David with the same title:

O David! We did indeed make thee a vicegerent on earth: so judge thou between men in truth (and justice): Nor follow thou the lusts (of thy heart), for they will mislead thee from the Path of Allah. For those who wander astray from the Path of Allah, is a Penalty Grievous, for that they forget the Day of Account.¹⁸

In this text Zamahšarī interprets the term as *vicegerent over the dominions of the earth, as some sultans used to appoint someone over certain countries to rule over them*. God's command in the second part of the verse, "so judge thou between men in truth (and justice)" is a consequence of holding such a high office. David was to judge by the rule of God since he was his vicegerent.¹⁹

With reference to Adam Zamahšarī affirms that, even though God was well and truly capable of deciding for himself, he took council with the angels. His intention met with astonishment on their part. Adam and his offspring are regarded as people of disobedience whereas the angels consider themselves as the peo-

Arabic *ḥalīfa* which is more appropriate in this context. Yūsuf 'Alī's interpretation is still widely recognized as one of the most accurate.

¹⁵ Jacques Jomier, *Dieu et l'homme dans le Coran*, op.cit., p. 41.

¹⁶ Abū 'l-Qāšim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamahšarī (67/1075-538/1144) is best known as a scholar of Arabic, a theologian and a philologist. As a theologian he followed the teachings of the Mu'tazila School, which championed the use of reason in order to expound the teachings of the Qur'ân and taught that the Qur'ân, as the word of God in its external manifestation, was created. In spite of this bold assertion, his works were widely read in orthodox circles. In his commentary on the Qur'ân, *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq gawāmid al-Tanzīl*, he gives particular attention to the lexicographical aspect of the sacred text, explaining it by making use of ample extracts from old poetry.

¹⁷ Al-Zamahšarī, *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq gawāmid al-Tanzīl* (Miṣr: Al-Maktaba al-Tiḡāriyya al-kubra, 1307 A.H.), 1st ed., vol. I, p. 51 f.

¹⁸ Like the previous quote, this one has been taken from 'Abdallāh Yūsuf 'Alī's translation.

¹⁹ See al-Zamahšarī, *al-Kaššāf*, (2nd ed.), 1373, vol. IV, p. 69.

ple of obedience. This appears to be in contradiction to the fact that God ‘does nothing but good’²⁰. However God knows that which is hidden knowledge for the angels and this is reason enough for them not to persist in arguing about his decision.

Another renowned commentator of the Qur’ān, Fahr al-Dīn al-Rāzī,²¹ in his *Maḥāṣin al-Gayb* (commonly known as *al-Tafsīr al-Kabīr*), begins his analysis of the text of Q. 2:30 by discussing whether God was speaking to all the angels or to some of them. He cites a *ḥadīth* taken from al-Daḥḥāk²² which shows that the earth was previously inhabited by the *ġinn* who, however, wrought corruption and bloodshed. Consequently God sent Iblīs with an army of angels who slaughtered them and chased them out of the land. Whereupon God said to the angels: “I will create a vicegerent on earth.” Al-Rāzī defines the term *ḥalīfa* as ‘one who substitutes for another and takes his place’, which is a more ample definition than that given by al-Zamaḥṣārī. In order to prove his point al-Rāzī cites two verses from the Qur’ān wherein the term is used in the plural.²³ Thus for him the term *ḥalīfa* denotes a substitute and, at the same time, a successor. As to who is the one intended as vicegerent he offers two possibilities: (a) It is Adam who, either takes the place of the *ġinn* or substitutes for God; or (b) it is the progeny of Adam because they succeed one another. He finally adds an explanation to the variant reading of *ḥalīfa* is an expanded version of that of al-Zamaḥṣārī. He states in fact that, since the term is both singular and plural in form, just as it is both masculine and feminine, one must read *ḥalīqa* with *qāf*.²⁴

Another Muslim commentator of the classical period, Nāṣir al-Dīn al-Bayḍāwī²⁵ considers this verse from another point of view. He states that God’s

²⁰ Zamaḥṣārī on Q. 2:30 in *al-Kaššāf*, vol. I, p. 51.

²¹ Fahr al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar al-Rāzī (543/1149-606/1209) was a renowned theologian and philosopher who belonged to the Aṣ‘ariyya School. He is best known for his monumental commentary on the Qur’ān *Maḥāṣin al-Gayb* (*The Keys of that which is hidden*) known appropriately by the title *Al-Tafsīr al-Kabīr* (*The Great Commentary*) which runs to 32 volumes. This work is considered not only to be an Aṣ‘arite answer to the Mu‘tazilī commentary of al-Zamaḥṣārī, but also provides the author with an excellent means for exposing his philosophical views.

²² Al-Daḥḥāk b. Muzāḥim (d. 105/723 or 106/724) was a distinguished exegete, traditionist and grammarian who had a *madrasa* (school) in Kūfa.

²³ Q. 10:14; 7:74.

²⁴ Fahr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr* (Miṣr: Al-Maba‘a al-Miṣriyya, 1352/1933) vol. I, pp. 159-174.

²⁵ Nāṣir al-Dīn Abū ‘l-ayr ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. ‘Alī al-Bayḍāwī (d. 685/1286) – a scholar belonging to the Šāfi‘ī School of Law who occupied the post of Qāḍī in Širāz. He had a reputation for wide learning and wrote on a number of subjects including *tafsīr*, *fiqh*, and *īrāb*. His great merit lies not in the originality of his works but, rather in his ability to absorb and synthesize in his writings the ideas of other authors. He is also noted for the brevity with which he treats various subjects.

favour towards all people is threefold: (a) by way of the creation of Adam; (b) by way of his ennoblement; (c) by way of his being set above the angels when God ordered them to worship him (Q. 2:34). His definition of the term *ḥalīfa* runs parallel to those of al-Zamahṣarī and al-Rāzī adding that it also means acting on one's behalf. He also mentions the possibility of the variant reading of *ḥalīqa* with *qāf*. The innovation which al-Bayḍāwī introduces in his commentary entitled *Anwār al-tanzīl wa aṣrār al-ta'wīl* concerning this verse is his philosophical study on Man's faculties based on the Aristotelian ordering of the will to the intellect in the exercise of moral virtues. He takes this position in order to arrive at the reason why Adam was appointed vicegerent. Al-Bayḍāwī distinguishes three faculties in Man: the concupiscible and the irascible, which lead him to corruption and bloodshed, and the intellective faculty, which calls him to knowledge and obedience. The angels, he says, objected to God's decision because they considered them as separate entities in Man. However, the harmonious combination of these faculties brings out the necessary qualities which make Man's appointment as vicegerent appropriate.²⁶

God further demonstrates the wisdom of his choice by teaching Adam the names of every living creature, something which according to the Qur'ân was concealed from the angels:

He taught Adam the names of all things. Then He displayed them to the angels and said: 'Tell me the names of these things, if you are truthful'
 They said: 'Glory be to You! We have no knowledge except what You taught us. You! You are All-Knowing, All-Wise.'
 God said: 'O Adam, reveal to them their names.' When Adam revealed their names, God said: 'Did I not tell you that I know the Unseen of the heavens and the earth? That I know what you make public and what you hide?'
 (Q. 2:31-33)

These verses form an interesting parallel with the Biblical account of creation as found in the Book of Genesis, wherein it is narrated that God brought the creatures before Adam and it was Adam who gave them their names. According to the creation narrative found in the first chapter of Genesis God creates by naming. Giving a name implies possession of the object or creature designated. In the case of the creation narrative in the second chapter of the Book of Genesis Man is appointed by God as co-creator at the moment when he gives every living creature its name. Co-creation and stewardship of the created world on the part of Man are two sides of the same cosmic reality.²⁷ The Qur'ân, however,

²⁶ Al-Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl wa aṣrār al-ta'wīl*, (Muṣṭafā al Bābī l-Ḥalabī wa awlāduhu, 1344 AH.), pp. 34-36.

²⁷ There are instances in the Bible where God is said to give names to what he has created. Psalm 147:4, for example, states: "He determines the number of the stars, he gives to all of them

would consider the notion of man as co-creator (*Hāliq*) as *širk* (associating other beings with God's sole and unique divinity). In agreement with biblical thought God remains firmly in possession of the world that he created²⁸ but, contrary to the biblical narratives, Man in no way participates and is by no means involved in God's creative actions. In the Qur'ān the subject of the verb 'to create' (*halāqa*) is always God. Some Muslim scholars, especially those among the Mu'tazila²⁹ go only as far as stating that man is *Fā'il* (agent). Furthermore, God possesses everything precisely because *only He* is creator:

Or is it that they were created from nothing?
Or could it be that they are creators?
Or was it them who created the heavens and the earth?
Rather, they possess no certainty.
Or is it that they possess the treasures from your Lord?
Or are they the ones in supreme control?
(Q. 52:35-37)

This passage is very reminiscent of God's interrogation of Job, in which human nature is faced with its limitations as well as with its folly in seeking to exercise divine power as creator and divine providence in sustaining the cosmos.³⁰ In it lies the essence of a natural theology that teaches the Muslim the undeniable truth regarding the human situation before God. It drives home the lesson concerning human identity and presence in the natural world laying emphasis on the reality that each and every human being belongs to God and is dependent upon him.

Man is responsible to God for his actions in the created world. The Qur'ān makes it absolutely clear that Man was nothing and that he was created: "But does man not remember that We created him beforehand, when he was nothing?" (Q. 19:67). Only God creates; the false deities and beings associated with God are not capable of anything;³¹ they are nothing.

their names." The context here, however is that the whole cosmos testifies to God's wisdom and omnipotence. See also Prov. 30:4.

²⁸ See Ps. 50:12b ("the world and all that is in it is mine"); Q. 53:31 ("And to Allah belongs whatever is in the heavens and on the earth").

²⁹ The Mu'tazila was a theological school that flourished between the 8th and the 10th centuries. Its centres were in the cities of Baṣra and Baghdad (both in present-day Iraq). Its foundation is attributed to Wāṣil b. 'Aṭā' (d. 748). The principal doctrines of this school concern the oneness of God and its corollary, the created-ness of the Qur'ān, and divine justice. They also applied reasoned opinion in the interpretation of the Qur'ān. They were also heavily criticized by their detractors (the school of the Aṣ'ariyya) for their strict identification of divine essence and attributes as well as their emphasis on divine justice to the detriment divine omnipotence.

³⁰ See Jb. 38-41. See also Prov. 30:1-4.

³¹ Q. 22:73; 31:11. This is also a recurring theme in the Old Testament tradition. See, for example, Ps. 115:4-8; 135:15-18; Is. 44:9-10; Jer. 10:1-3; Bar. 6:3-8.

The Qur'ân also reminds humanity of the way it came into being and the base material out of which it was fashioned lest it become proud and forgetful:

God it was who created you from dust, then from a sperm, then fashioned you into two genders. No female bears or delivers save by His knowledge; no person who attains old age shall attain it, nor will his life be curtailed, except it be in a Book – a thing easy for God.

(Q. 35:11)³²

The above quotation draws our attention to a few particular details. First of all, this passage is simply indicating the matter which goes into Man's makeup. Secondly, creation is extended also to sexual intercourse between a man and a woman; it continues with the development of the embryo within the maternal womb, and finally completes its cycle with birth, growth into maturity and subsequent decline. Also, marriage is portrayed as a natural calling common to all of humanity, both men and women. From the moment of creation both were called and enjoined to form a family. Therefore, marriage is both a human and a religious duty. In other words, the lesson to be learned from this verse is that the human being's entire life span lies within the all-encompassing creative act of God.

Like the world in which he lives, Man is also created and is perishable. Located at the heart of nature which submits to God, Man must imitate the cosmos in submitting to God. The Islam (submission) of human beings is inscribed within the framework of the Islam of the entire cosmos: "All who are upon it (i.e., the earth) shall perish, and there remains the face of your Lord, Majestic and Noble" (Q. 55:26-27). This sense of awe and adoration before God is given a voice by way of the expression *Allāhu Akbar* (God alone is great).³³

The Qur'ānic portrayal of creation lies at the basis of the Muslim perception of one's personal life and its purpose. God is Lord and Man was created for no other reason but to worship God: "I created the *Jinn* and humans but to worship

³² See also Q. 7:189; 14:4; 15:28 (in this case a strong term is applied to the matter with which Man is created, namely "moulded slime"); 25:54; 39:6; 55:14. A very similar notion is to be found in Ps. 139:13,16: "For you formed my inward parts, you knitted me together in my mother's womb... Your eyes beheld my unformed substance; in your book were written, every one of them, the days that were formed for me, when as yet there was none of them."

³³ Although this phrase is today identified with Islam, its roots are to be found in the Hebrew Biblical tradition. See, for instance, Ps. 40:16; 95:3; 96:4; 135:5; 145:3; 147:5; 2 Sam. 8:22; Jb. 36:26. It is worth noting that in his Arabic translation of the Psalms, undertaken with the collaboration of the Dominican Fathers of Cairo, Al-Ṣādiq Kāmil Ḥusayn (brother of the renowned author of the novel *Qarya Zālīma* [*The City of Wrong*] Muḥammad Kāmil Ḥusayn) translated the phrase 'God is Great' in the above-mentioned psalms as *Allāhu Akbar* or *fa 'l-yukabbiri llāha*. See Samir Khalil Samir, *Une Lecture de la foi chrétienne dans le context Arabo-Musulman*, in *Proche Orient Chrétien*, „Tome" 42(1992), fasc. 1-2, pp. 57-125.

Me'' (Q. 51:56). As for the different aspects of human existence these serve as a test.³⁴

The Qur'ân draws the attention of the Muslim to the perfection and to the order existing in nature as well as to the wisdom that rules over it.³⁵ By means of creation nature reminds Man of the oneness of God and teaches him some of the divine attributes. In contrast with what one may conclude from the development of Old Testament cult and traditions, in the Qur'ân Man is portrayed from the beginning as a strict monotheist, that is to say, a believer in and a proclaimer of the existence of one God to the exclusion of any other being claiming divinity. The Qur'ân presents Islam as the primordial religion based on the oneness of God that began with Adam himself. Adam was a monotheist from the beginning. Humanity did not evolve gradually from polytheism to monotheism. On the contrary from time to time deviations occurred from the original monotheism as practiced by the first human beings.³⁶ Humanity was thus originally monotheist of its very nature but gradually fell into polytheism and had to be reminded periodically of the original doctrine of monotheism by means of prophets and messengers sent by God. This is the story of all the great protagonists of the Qur'ân such as Abraham³⁷ and Moses,³⁸ who are Biblical characters, and to Hūd,³⁹ S'ālih,⁴⁰ and Šu'ayb, who are Messengers sent specifically to Arabian tribes.⁴¹ Finally, it is also the story of Muḥammad. Islam is, therefore, envisaged by the Qur'ân as both the primordial religion and the final religion perfected for humanity. It is the primordial religion because it is founded on the doctrine of the oneness of God, which has always existed and which all creation proclaims; it is the final religion because it is *the* religion to be accepted and followed, the Qur'ân being the final, perfect and definitive word of God handed down to Muḥammad, the Seal of the Prophets (*ḥātīm al-anbiyā'*). For Islam, therefore, the movement of its sacred history is not linear, as in Christianity, but pendular.

At first glance the created world causes one to draw some lessons concerning one's origins. Life consists of a series of dynamic processes, beginning with conception in the womb and ending with death. Throughout these stages the omnipotence of God is continuously stressed by the Qur'ân in order to underline

³⁴ See Q. 67:2.

³⁵ See Q. 67:3-4. Here again, the notion of the perfection, order and harmony in creation as indicative of the oneness of God is a common theme in the Wisdom literature of the Bible. See, for example, Wis. 13:1-9.

³⁶ Seyyed Hossein Naṣr, *Ideals and Realities of Islam*, op.cit., p. 33.

³⁷ See Q. 6:75 ff; 19:41 ff.

³⁸ See especially Q. 7:103-167; 20:9-98.

³⁹ See Q. 7:65; 11:50 ff; 26:124 ff; 46:21.

⁴⁰ See Q. 7:73.7 5ff; 11:61 ff; 26:142 ff; 27:45 ff.

⁴¹ See Q. 7:85 ff; 11:84 ff; 26:177 ff; 29:36 ff.

the message that the one who bestowed life the first time is able to bestow it a second time on the Day of Resurrection.

Creation teaches that God is All-Powerful (*Qadîr*).⁴² This divine attribute, as with all the other attributes, is intimately linked with divine oneness. The good and evil that God wills to his creatures would reach them without their having any power to halt or change it:

If God touches you with harm, none but He can remove it,
And if He touches you with good, He is Omnipotent.
He is All-Powerful over His worshippers,
All-Wise, All-Experienced.
(Q.6:17-18)

God fixes the term of the life of creatures as well as the term of nations; he provides the basis for all life. God alone gives life and death.⁴³ God is the holder of man's destiny and the latter cannot escape divine scrutiny:

Thus does God lead astray whom He wills,
And guides whom He wills.
None knows the troops of your Lord save He,
And it is nothing but a Reminder to mankind.⁴⁴

Humanity's response

In the light of all the evidence produced by the Qur'ân humanity is called upon to show gratitude. This obligation to show gratitude appears more forceful when one considers the Arabic term for 'ingratitude', *kufir*, which also means 'unbelief'. The renowned Islamic thinker Sayyid Abū 'l-A'lā Mawdūdī⁴⁵ describes this condition in the following manner:

Kufir literally means 'to cover' or 'to conceal'. The man who denies God is called *Kāfir* (concealer) because he conceals by his *disbelief* what is inherent in his nature and embalmed in his own soul – for his nature is instinctively imbued with 'Islam'. His whole body functions in obedience to that instinct. Each and every particle of his

⁴² See Q. 35:1.44.

⁴³ See Q. 32:5-11; cf. 1 Sam. 2:6.

⁴⁴ Q. 74:31.

⁴⁵ Sayyid Abū 'l-A'lā Mawdūdī (1903-1979) was the founder and head of the *Ġamaat-i-Islami*, which is the Indo-Pakistani equivalent of the Muslim Brotherhood. He was one of the most influential and controversial Islamic thinkers of the twentieth century whose writings contributed greatly towards the founding of Pakistan in 1947. His works continue to influence political movements in the Muslim world especially those who adopt a rather isolationist stand against non-Muslims by refusing them equal rights.

existence – living or lifeless – functions in accordance with ‘Islam’ and is fulfilling the duty that has been assigned to it. But the vision of this man has been blurred, his intellect has been befogged, and he is unable to see the obvious. His own nature has become concealed from his eyes and he thinks and acts in utter disregard of it. Reality becomes estranged from him and he gropes in the dark. Such is the nature of *Kufr*.⁴⁶

At the same time, however, the term *kufṛ* also means ‘demonstrating ingratitude before an act of goodness’. Within this latter context a *kāfir* would be someone who forgets to show gratitude towards God who has bestowed his goodness in all sorts of ways to humanity:

It is God Who made you, among what He created, the shades, and made the mountains for you places wherein to hide, and made for you shirts to protect you from the heat, and other shirts to protect you in battle. Thus does He complete His bounty upon you; perhaps you will submit to Him.

If they turn away, yours is only to convey a manifest message. They recognize the blessings of God and then repudiate them, and most of them are unbelievers (*kāfirūn*).

(Q. 16:81-83)

In acknowledging God as All-Powerful the Muslim perceives God’s all-encompassing mercy and compassion (*al-Raḥmān*, *al-Raḥīm*)⁴⁷ which is manifest through the entire creation and human history, and is called upon to show gratitude every moment of his/her existence. God is “the most merciful of the merciful;”⁴⁸ “the best of the merciful.”⁴⁹ This merciful goodness is indicated with regards to certain aspects of nature, everything being ultimately a gift from God:

Among His wonders is the creation of the heavens and the earth, and the diversity of your languages and colours. In these are signs for mankind.

Among His wonders is your sleep by night and day, and your pursuit of His bounty. In these are signs for a people who can hear.

(Q. 30:22-23)⁵⁰

For commentators of the Qur’ān this and similar passages refer above all to those signs that indicate the omnipotence or the mercy of God expressed in an aura of praise. This perspective is also evidenced in the Wisdom literature of the

⁴⁶ Sayyid Abū ‘l-‘lā Mawdūdī, *Towards Understanding Islam*, translated and edited by Khurshid Ahmad, Markfield 1982, p. 4.

⁴⁷ Both divine attributes are a recurrent Biblical terms. See, for instance, Ps. 86:5.15; 103:8; 145:8.

⁴⁸ Q. 12:64.92; 21:83; 7:151.

⁴⁹ Q. 23:118.

⁵⁰ See also Q. 16:3-18; 27:59-64; 30:17-27. See also Q. 6:95-99; 13:2.8-15.17; 16:65-70; 35:11-14.27-28; 36:33-44.68-73; 55:1-34.

Old Testament wherein are found hymns extolling God as creator whose works attest to his mercy and goodness.⁵¹

In summary, nature, according to the Qur'ân, is first of all a living environment in which Man learns to become ever more aware of God's presence by way of his attributes as an All-Merciful Master. Man's intellect should lead him to understand the assertions of the Qur'ân on this point and to admit the evidence. For Man the act of knowing is first and foremost acknowledging the attributes and commandments of God in order to abide by them.

These signs are not only invitations to stand in awe and wonder at the magnificence of the cosmos but also to reflect on the fact that the whole of nature was created *for* Man and that Man must demonstrate gratitude by acknowledging the oneness of and submitting to God, that is to say, *by his Islâm*.

Thus all natural phenomena lead to God. The entire cosmos is a gift of God. Natural phenomena have their proper value but, in the final analysis, they remain divine gifts. Before God, the Giver of all things, everything pales into insignificance.

Tożsamość i cel człowieka według *Koranu*

Streszczenie

Joseph Ellul w artykule zatytułowanym *Tożsamość i cel człowieka według Koranu* odnosi się do tajemnicy stworzenia według świętej księgi muzułmanów. Według *Koranu* cały wszechświat został stworzony przez Boga. Natura za pośrednictwem stworzenia przypomina człowiekowi o jedyności Boga oraz uczy go niektórych Jego atrybutów. Człowiek, będąc przez Niego stworzony, jest wyposażony w naturalną zdolność do bycia Jego świadkiem i głoszenia jedyności Stworzyciela. Dlatego poprzez kontemplację stworzenia został wezwany do zwrócenia się ku Bogu i podporządkowania się Stworzycielowi, który troszczy się o całe stworzenie. Umieszczony w centrum stworzonej natury, podporządkowanej Bogu, człowiek winien naśladować wszechświat w tym podporządkowaniu. Jest on odpowiedzialny przed Bogiem za swoje działania w świecie. Cała jego aktywność wpisuje się w dzieło stworzenia. W tej perspektywie islam jawi się jako religia naturalna, opierająca się na jedyności Boga, która została wpisana w naturę pierwszego człowieka. Według *Koranu* Adam już od początku był monoteistą.

Słowa kluczowe

Bóg, islam, *Koran*, ludzkość, stworzenie

Keywords

God, Islam, Qur'an, humanity, creation Ellul

⁵¹ See Ps. 104; 136:1-9; Sir. 43.

Monika Adamczyk
Uniwersytet Pedagogiczny
Kraków

Zwischen Endlichkeit und Ewigkeit. Adolf Reinachs Konzept des religiösen Erlebnisses

Sein ganzes Leben hindurch ist der Mensch „auf dem Weg“ – auf dem Weg zu sich selbst, auf dem Weg, die Fülle seines eigenen Daseins zu leben. Das menschliche Dasein ist nämlich kein statisches, sondern ereignet sich jeden Tag aufs Neue, aus seinem eigenen Wesen zur Existenz drängend. Für die einen scheint dies erreichbar z. B. durch Prestige oder Karriere, Geld oder Macht, für andere ist es jedoch unbedingt mit dem Absoluten und Notwendigen verbunden. Zu letzteren zählten jene jungen Menschen, die sich vor über einhundert Jahren in Göttingen um Edmund Husserl versammelt hatten, an seiner Seite die Möglichkeit suchend, das zu erblicken, was wirklich echt und authentisch ist. Sie übten sich in der Kontemplation jedes Gegenstandes und strebten danach, sich nur von der Wahrheit leiten zu lassen. Viele von jenen, die diesen Weg beschritten, haben letztendlich vor dem Gottesantlitz gestanden. Unter ihnen war auch Adolf Reinach.

1. Der Lehrer des phänomenologischen Ethos

Adolf Bernhard Philipp Reinach wurde am 23. Dezember 1883 in Mainz als Sohn von Geschäftsleuten geboren. Schon im Gymnasium war er von der Philosophie fasziniert, besonders von Platon, dessen *Dialoge* er mit großem Entzücken noch auf griechisch gelesen hat. Obwohl er 1901 als Hauptfach seines Studiums Jura wählte, interessierte er sich von Anfang an auch für Vorlesungen in Philosophie und Psychologie. Schon bald wurde er Mitglied des „Akademischen Vereins für Psychologie“, dessen wissenschaftlicher Betreuer Theodor Lipps war. In diesem Verein lernte Reinach Johannes Dauert kennen, der ihn und seine Freunde in der darauffolgenden Zeit an Husserls *Logische Untersuchungen* heranführte, die Reinach sowie allen seinen Kommilitonen eine neue Welt eröffneten – die Welt des absoluten und echten Seins. Viele dieser jungen Leuten waren so begeistert, dass sie sich für das Studium der Phänomenologie von ihren Quel-

len an entschieden, in der Annahme, dass sie nur in Göttingen alle notwendigen Werkzeuge erhalten könnten, um einmal die Wahrheit zu erblicken. Unter ihnen war auch Adolf Reinach, der seine Ausbildung von 1905 an unter dem wachsamen Auge von Husserl fortführte¹.

Mit der Pffiffigkeit und dem Scharfsinn seines Geistes zog Reinach schon bald die Aufmerksamkeit des großen Phänomenologen auf sich. Schon während seines Studiums begründete er mit Theodor Conrad die „Philosophische Gesellschaft Göttingen“, die sich jede Woche im Arbeitszimmer des „Meisters“ traf, um verschiedene philosophische Fragen zu diskutieren. In diesem Studentenverein wuchs die Zukunft der Phänomenologie heran, mit Winthrop Bell, Hedwig Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, Roman Ingarden, Jean Hering, Fritz Kaufmann, Hans Lipps, Alexandre Koyré und natürlich Edith Stein. Als begabtester Schüler von Husserl wurde Reinach bald auch dessen Mitdenker und Mitforscher und übernahm sogar die Rolle des Lehrers für die neu in Göttingen angekommenen Anhänger der Phänomenologie, sie so als Erster ins Ethos des phänomenologischen Denkens einführend. Für viele von ihnen war er ein Lehrer aus Berufung, in dessen Erscheinung sich nicht nur seine sachlichen und didaktischen Fähigkeiten ausdrückten, die außergewöhnlich waren², sondern auch die Tiefe

¹ Die Ankunft der Münchner Phänomenologen in Göttingen nennt man in der Phänomenologiegeschichte die „Münchner Invasion“. Unter diesen Studenten waren außer Adolf Reinach unter anderem Johannes Daubert, Theodor Conrad, Hedwig Martius und Dietrich von Hildebrand (Vgl. K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserl*, w: *Husserliana: Edmund Husserl Dokumente*, Bd. 1, Haag 1977, s. 89).

² Roman Ingarden hat Reinachs Wesen so charakterisiert: „Er war ein guter Lehrer und vor allem glänzender Leiter der philosophischen Übungen. [...] Klar und scharf waren die von ihm gegebenen Problemformulierungen, klar, präzise und kurz gefasst waren die Antworten, die er den Teilnehmern der «Übungen» gab, schlagend waren die Zurückweisungen, mit denen er seinen Standpunkt verteidigte, lebendig und überzeugend die Beispiele, die er anzuführen wusste. Und was besonders kostbar war, war der Umstand, dass er die Fähigkeit hatte, unsere oft ungeschickt formulierten Fragen oder Behauptungen sofort richtig zu verstehen und in den richtigen Problemzusammenhang hineinzustellen. Der Gang der Diskussion war den Teilnehmern überlassen, Reinach selbst fungierte anscheinend bloß als der Hüter, dass man nicht auf Abwege geriet. Im Grunde aber war er das Herz der gemeinsamen Arbeit, der lebendige, gerade in schöpferischer Einstellung neue Forschungswege und Aspekte eröffnende Geist, der seine Aktivität, sein Zugreifen in schwierigen Situationen, seine Geistesgegenwart nie verlor. So war man durch ihn in die Einstellung schöpferischen Philosophierens gebracht, und man konnte sich der Teilnahme am Werden einer neuen Philosophie erfreuen, so sehr man doch in Wirklichkeit ein philosophisches Kind war.“ (R. Ingarden, *Erinnerungen an Husserl*, in: E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, hrsg. R. Ingarden, Den Haag 1968, S. 113). Außer mit der Erziehung der nächsten Generation der Phänomenologen, hat er sich intensiv mit der Rechtsphilosophie beschäftigt. Seine Doktorarbeit, die noch in München bei Theodor Lipps geschrieben worden ist, trägt den Titel *Über den Ursachenbegriff im geltenden Strafrecht*. 1913 hat er einen Text *Über die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* im „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ veröffentlicht, dessen Herausgeber er war. Seine Habilitationsschrift (*Wesen und Systematik des Urteils*) sowie seine späteren Interessen standen im Bezug zur Sprachphilosophie, besonders beschäftigte ihn hier die Frage des sogen-

seiner Persönlichkeit. Alice von Hildebrand hat in der Biographie ihres Mannes geschrieben: „Vom ersten Augenblick an machte Reinach einen tiefen Eindruck auf Dietrich, der gleich dessen überragende philosophische Begabung und intellektuelle Größe erkannte, die sich mit einer nobeln, attraktiven Persönlichkeit verbanden. Schon nach dieser ersten Begegnung hatte Dietrich große Hoffnungen in ihn gesetzt; doch tatsächlich sollten seine Erwartungen noch weit übertroffen werden. Er spürte Reinachs bedingungslosen Durst nach Wahrheit, seine intellektuelle Disziplin und Gründlichkeit, seine sittliche Prägung. Reinach beeindruckte ihn als eine Person, die vorurteilsfrei offen war für die «Stimme» des Seins. Er besaß eine ungewöhnliche Genauigkeit und Klarheit des Geistes und war in seine Aufrichtigkeit zugleich vertrauenswürdig. Eine Atmosphäre sittlicher Kraft, absoluter Reinheit und ausgesprochen moralischer Größe ging von ihm aus“³. Für viele dieser jungen Leute war die mit Reinach verbrachte Zeit wie bezaubernd, sie inspirierte sie oft zur einsamen intellektuellen Arbeit und zur eigenständigen Suche. Edith Stein, für die Reinach der liebste ihrer Lehrer war, hat geschrieben: „Die Stunden in dem schönen Arbeitszimmer waren die glücklichsten in meiner ganzen Göttinger Zeit. Wir waren uns wohl alle darüber einig, dass wir hier methodisch am meisten lernten. Reinach besprach mit uns die Fragen, die ihn selbst in seiner eigenen Forscherarbeit gerade beschäftigten. [...] Das war kein Dozieren und Lernen, sondern ein gemeinsames Suchen, ähnlich wie in der Philosophischen Gesellschaft, aber anhand eines sicheren Führers. Alle hatten vor unserem jungen Lehrer eine tiefe Ehrfurcht; hier wagte nicht leicht jemand ein vorschnelles Wort, ich hätte kaum gewagt, ungefragt den Mund aufzumachen. Einmal warf Reinach eine Frage auf und wollte wissen, wie ich darüber dachte. Ich hatte angestrengt mitüberlegt und sagte sehr schüchtern in wenigen Worten meine Ansicht. Er sah mich überaus freundlich an und sagte: «So habe ich es mir auch gedacht». Eine höhere Auszeichnung hätte ich mir nicht vorstellen können“⁴.

Die Aufgabe, die Reinach sich selbst als Lehrer der jungen Phänomenologen stellte, war die Vorbereitung ihres Wesens auf die Erfahrung der absoluten Wahrheit. In diesem Sinne übte er mit ihnen den Gebrauch einer Gedankenaskese, die die unkritische und naive Auffassung des Gegenstands abschüttelt und keine Vorurteile und nichts, was ihre Schau stören könnte, akzeptiert – nicht einmal die vorweggenommene Annahme der Existenz irgendeines zu erforschenden Gegenstands. Zu Beginn des Erkenntnisverfahrens darf man nämlich nicht vorausset-

annten „Sozialen Akts“ (A. Reinach, *Über den Ursachenbegriff im geltenden Strafrecht*, Leipzig 1905; A. Reinach, *Über die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, München 1953).

³ A. von Hildebrand, *Die Seele eines Löwen. Dietrich von Hildebrand*, Düsseldorf 2003, S. 47.

⁴ E. Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, ESGA (= Edith Stein Gesamtausgabe)1, Freiburg 2002, S. 224.

zen, dass ein Gegenstand existiert oder nicht, weil diese Voraussetzung zwingend das Erkenntnisresultat beeinflussen würde, das sich nicht mit der Seinswahrheit decken muss. Deshalb soll ein Ding als ein mögliches Ding erforscht werden, dessen Existenz oder Nichtexistenz sich erst zeigt, wenn wir seine Wesensanalyse durchführen⁵. Vor diesem Hintergrund hat Reinach immer unterstrichen, dass die Phänomenologie tatsächlich nicht ein System fertiger Wahrheiten oder Theorien darstellt, an die Phänomenologen glauben, dass sie also eben nicht auf Vorurteile gegründet ist, sondern eine Einstellung gegenüber dem Gegenstand. Das Wesen dieser Einstellung ist wiederum das methodische Eindringen des menschlichen Geistes in das innere Sosein des Dings, um dessen Wesen zu ergreifen⁶. Reinach eröffnete seinen Studenten die Sphäre dessen, was *a priori* ist, indem er ihre konstitutiven Gesetze aufzeigte und beleuchtete. Während eines Vortrags vor Marburger Mathematikern im Jahr 1914 hat Reinach seine Hörer überzeugt: „Was immer an Objekten wir erkennen, sie alle haben ihr «Was», ihr «Wesen», und von allen Wesenheiten gelten Wesengesetze“⁷, gleichgültig, ob wir formale oder materielle Gegenstände meinen – Gegenstände aus dem Gebiet der Ethik, Ästhetik, Psychologie, des Rechts oder der Religion⁸. Umso mehr ist alles, was apriorisch ist, zugleich objektiv und notwendig, „[...] gleichgültig, welches Bewusstsein sie erfasst. Das Apriori hat an und für sich mit dem Denken und Erkennen auch nicht das mindeste zu tun“⁹. Deswegen sind Argumente für die Subjektabhängigkeit der Erkenntnis – dass also alle Erkenntnis vom denkenden Subjekt, das universale und apriorische Schemata auf die Realität projiziert, abhängig ist – falsch. Jede Wahrheit hat apriorischen Charakter nur dank der einprägsamen Notwendigkeit im Sein, die bewirkt, dass ein Gegenstand das ist, was er sein soll. Also nicht Denknötwendigkeit, aber die Wesensnotwendigkeit beherrscht das Reich des *a priori*. Deswegen: „Wesengesetze [auf – M. A.] Zusammenhänge beschränken zu wollen durch willkürliche Bindung an die zufälligen Träger, an denen sie sich realisieren, das bedeutet, mit eigener Hand einer Schleier ausbreiten über die Welt der Ideen, in die zu schauen uns vergönnt ist“¹⁰.

⁵ Aus diesem Grund war Reinachs Phänomenologie ganz realistisch und die im Geiste von Reinachs Denken erzogenen Phänomenologen waren als „realistische Phänomenologen“ oder „Reinachs Phänomenologen“ bekannt (K. Schuhmann, *Edith Stein und Adolf Reinach*, „Studien zur Philosophie von Edith Stein“, 1993 [26/27], S. 63; *Husserl und Reinach*, w: K. Mulligan, *Speech Act und Sachverhalte. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht 1987, S. 241).

⁶ A. Reinach, *Sämtliche Werke: Textkritische Aufgabe in 2 Bänden*, (Über Phänomenologie), hrsg. K. Schuhmann, B. Smith, Bd. 1, München 1989, S. 541.

⁷ Ebd., S. 546.

⁸ Ebd., S. 547.

⁹ Ebd., S. 545; B. Beckmann-Zöller, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses: religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003, S. 76.

¹⁰ A. Reinach, *Sämtliche Werke: Textkritische Aufgabe in 2 Bänden*, (Rechtsphilosophie), hrsg. K. Schuhmann, B. Smith, Bd. 1, München 1989, op.cit., S. 183; B. Beckmann-Zöller, *Phänome-*

Seine Schüler zur redlicher und strenger Erkenntnis erziehend, die keine wissenschaftlichen oder vorwissenschaftlichen Daten über die zu erforschenden Dinge voraussetzt, mit ihnen denkend und philosophierend, hatte Reinach die Bedingungen geschaffen, sein eigenes Wesen für die Absolutheit in ihrer Gänze zu öffnen, nämlich für die Gottesexistenz. Seine Schülerin Hedwig Conrad-Martius, die dieses Ereignis zu explizieren versuchte (sie war selbst Konvertitin) hat gesagt, dass das strengste Argument ungläubiger Menschen die scheinbare Unmöglichkeit der Gottesexistenz sei; der Mensch, der nur mit dem Objekt direkt umgeht, dessen Wesen und mit ihm seine Existenz sich vor ihm selbst zeigt, muss, vor dem Gottesphänomen stehend, sich eigentlich letztendlich der erscheinenden Wahrheit überlassen. Deswegen sollte man sich nicht wundern, dass unerwartet „[...] die große Erkenntnis Gottes über ihn [kam – M. A.]. Es ist verständlich, dass er bis dahin mit unbedingter Ehrfurcht und sachlicher Schau auf Sphären geblickt hatte, die ihre objektive Stellung irgendwo besitzen müssen, die ihm aber persönlich nicht zugänglich gewesen waren. Jetzt aber überströmte ihn dieses Neue und nunmehr in ganz anderem Sinne Absolute mit solcher Fülle und Gewalt, dass sein Blick hier zunächst ausschließlich gebannt wurde“¹¹.

2. Die Rolle des Rätsels im Geschehen der Gottesentdeckung

Bei Ausbruch des Ersten Weltkriegs meldete sich Reinach trotz seiner zarten Gesundheit als Freiwilliger zum Kriegsdienst. Gerade auf dem Schlachtfeld, unter dem Einfluss der Kriegserlebnisse, hat er Gottesanwesenheit erfahren. Dort nämlich hat sich etwas ereignet, was das Leben dieses Mensch, der in einer völlig areligiösen Familie erzogen worden war, vollkommen veränderte. Über dieses Geschehen schrieb er geheimnisvoll an Husserl: „Wie eine schwere, finstere Nacht liegt die Zeit der großen Offensive hinter mir... Und doch erfüllt mich Glück und unendliche Dankbarkeit, dass ich diese Zeit erleben und überleben durfte. Nun lebe ich in einer ganz anderen Welt“¹². Es ist schwierig, zu sagen, was ihn so sehr zu erschüttern vermochte, aber sicher ist, dass diese Erschütterung eine radikale Wendung nach Innen und zuletzt die Konversion bewirkte¹³. Die Auswirkungen dieser tiefen Kriegserlebnisse haben Reinach höchstwahrscheinlich zu seinen Aufzeichnungen über das religiöse Erlebnis veranlasst. Diese

nologie des religiösen Erlebnisses: religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein, op.cit., S. 74-75.

¹¹ H. Conrad-Martius, *Einleitung*, in: A. Reinach, *Gesammelte Schriften*, Halle 1923, S. XXVII.

¹² A. Reinach, *Sämtliche Werke: Textkritische Aufgabe in 2 Bänden*, (Kommentar zu Aufzeichnungen), hrsg. K. Schuhmann, B. Smith, Bd. 2, München 1989, S. 789.

¹³ In Folge dessen wurde Reinach mit seiner Frau während eines Urlaubs protestantisch getauft.

Notizen bestehen (mit Ausnahme von einigen längeren Textpassagen) aus kurzen, meist wenige Sätze umfassenden Kommentaren, die zwischen dem 24. April und dem 22. Juni 1916 im Schützengraben von ihm verfasst wurden, d. h. bis zu seinem tragischen Tod¹⁴.

Reinach war überzeugt, dass der Mensch in schwierigen Situationen am ehesten aufnahmefähig für die Gottesanwesenheit ist, wie z. B. angesichts des nahenden Todes, wenn nichts mehr so klar und selbstverständlich ist wie zuvor und der Mensch in gewisser Weise sich selbst überlassen ist¹⁵. In der Ruhe und Einsamkeit seines eigenen Inneren, distanziert von Alltagsorgen und Problemen, bemerkt er erst, wie viele grundlegende Fragen ihm bis zu dieser Zeit verborgen waren; wie oft er etwas für seine Existenz Wichtiges und Konstitutives erfuhr, was sich jedoch nicht in Begriffe fassen lässt, die es exakt benennen und explizieren¹⁶. All das stellt einfach ein Rätsel dar, das der menschlichen Vernunft entgleitet und sich nicht wie ein Puzzlespiel mit Hilfe angemessener Kenntnisse und deren kompetenter Nutzung lösen lässt. Das Rätsel ist unbegreiflich und seine „Bedeutung außerordentlich“¹⁷. Reinach schrieb: „Es ist natürlich keine «offenen

¹⁴ Reinach ist am 1916 während einer Nachtsstreife gestorben. Reinach starb 1916 während einer Nachtsstreife. Vor Reinach hatten über das religiöse Erlebnis auch Wilhelm Windelbrand (*Das Heilige, Skizze zur Religionsphilosophie*, 1893), Rudolf Otto (*Das Heilige*, 1917), Wilhelm James (*Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, 1902) und Karl Girgensohn (*Der seelische Aufbau der religiösen Erlebnisses*, 1921) geschrieben. Nach Reinach schrieb darüber auch ein anderer Phänomenologe, Max Scheler (*Vom Ewigen im Menschen*), sowie Kurt Stavenhagen (*Absolute Stellungnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion*, 1925) und Jean Hering (*Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la connaissance religieuse*, 1926). Die letzteren Drei waren höchstwahrscheinlich durch Reinach inspiriert, dessen Notizen im Phänomenologenkreis oft gelesen wurden. Sicher ist, dass Edmund Husserl, Edith Stein, Martin Heidegger, Roman Ingarden und Max Scheler deren Abschrift besaßen. Kurt Stavenhagen sowie Jean Hering wiederum waren Reinachs Schüler in Göttingen (W. Windelbrand, *Das Heilige, Skizze zur Religionsphilosophie*, Tübingen 1916; R. Otto, *Das Heilige*, München 1979; W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Leipzig 1997; K. Girgensohn *Der seelische Aufbau der religiösen Erlebnisses*, Leipzig 1921; K. Stavenhagen, *Absolute Stellungnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion*, Berlin 1925; Jean Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Paris 1926).

¹⁵ Außer durch die Todessituation wird unser Wesen auch durch den Tod anderer und die Notwendigkeit der Übernahme von Verantwortung für jemand anderen für die Gottesexistenz geöffnet. Reinach schrieb: „[...] Du bist verantwortlich und nur Du. Die Menschheit (Volk etc.) ist verantwortlich und Du als ihr Glied. Du bist verantwortlich für Dich und für die Menschheit, der Du angehörst“ (A. Reinach, *Sämtliche Werke: Textkritische Aufgabe in 2 Bänden*, [Aufzeichnungen], op.cit., S. 602). Alle anderen Situationen können unser Wesen nach Reinach sowohl öffnen als auch verschließen.

¹⁶ Vgl. T. Gadacz, *Fenomenologia aktu religijnego (Die Phänomenologie des religiöses Erlebens)*, in: *Demitologizacja, świadectwo, dialog. Niemiecka filozofia religii (Entmythologisierung, Zeugnis, Dialog. Deutsche Religionsphilosophie)*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2008, S. 166.

¹⁷ A. Reinach, *Sämtliche Werke: Textkritische Aufgabe in 2 Bänden*, (Aufzeichnungen), op.cit., S. 596.

Fragen», denn wo vernünftig gefragt werden kann, ist keine absolute Unbegreiflichkeit, sondern allenfalls Unwissenheit. Hier ist aber eine phänomenale Leere evident – eine Ratlosigkeit der Erkenntnis, statt des sich Ausruhens im Erkennen oder des sicheren Strebens im Forschen¹⁸. Vielleicht erscheint deswegen alles, was ein Rätsel darstellt, der menschlichen Vernunft als zufällig und irrational, als Antinomie oder als Paradox. Die fehlende Möglichkeit der gedanklichen Erfassung von etwas, die dessen Erkenntnis im Ganzen verhindert, bedeutet aber nicht die Notwendigkeit des Schweigens darüber, weil: „Jedes Rätsel setzt ein «Datum» voraus. Der Fehler ist, auch dies um der Rätselhaftigkeit willen zu streichen“¹⁹, besonders, wenn das Rätsel in unserem Leben ein Faktum darstellt und eine geradezu fundamentale Rolle spielt.

Das Rätsel ist nicht transzendent und außerhalb unserer Welt, plötzlich und unerwartet in ihr erscheinend, sondern es ist eher in die Realität eingeschrieben, ist ihr immanent. Mit ihm ist jedes Sein bezeichnet, es pulsiert im Sein und belebt es, geradezu aus ihm sprudelnd. Ein Rätsel stellen wir selbst und ein anderer Mensch dar; rätselvoll ist sowohl, dass wir geboren werden, gebären und sterben, als auch unsere Lebensgeschichte mit unseren Siegen und Niederlagen, unseren Freuden und Nöten – ein Rätsel ist eigentlich die ganze Welt. „Die Welt – schreibt Reinach – wäre ein Rätsel, wenn es keine Rätsel gäbe“²⁰ und „Wenn wir erschauern vor der geahnten Tiefe des Seins und damit vergleichen, was unsere Erkenntnis leistet oder auch nur leisten könnte, so begreifen wir die Rätselhaftigkeit des Seins für uns als notwendig [...]“²¹. Unser Dasein unendlich übersteigend, stellt das Rätsel eigentlich nicht etwas Fremdes dar, was uns bedrohen könnte, sondern weist als solches darauf hin, dass jeder von uns ins Zentrum des Geheimnisses der Welt eingesetzt ist, teilnehmend an seinem Mysterium. Dank seiner bemerken wir, dass die Realität nicht so einfach und banal ist, wie sie uns im Allgemeinen scheint, sondern dass ihre Materie ein „Mehr“ in sich birgt. Ist z. B. die Geburt eines neuen Lebens nicht ein Wunder? Oder die Liebe, die unerwartet zu uns kommt? Ist nicht unsere Existenz, allem Unglück zum Trotz, etwas, was uns letztendlich fasziniert und das wir immer intensiver erfahren wollen, um alles, was möglich ist, daraus zu gewinnen? Dennoch kann dieses „Mehr“ nicht aus der vergänglichen Welt stammen, die ständig dem Nichts näherkommt. „Das Irdische ist die Welt des Mehr und Weniger, des Nichts und Einige und Viele, des Werdens und Veränderns und Vergehens“²², also muss es seine Lebensquelle

¹⁸ Ebd., S. 592.

¹⁹ Ebd., S. 602; vgl. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera* (Gottes Philosophie in XX Jahrhundert. Seit Lavelle bis Tischner), Kraków 2007, S. 74.

²⁰ A. Reinach, *Sämtliche Werke: Textkritische Aufgabe in 2 Bänden*, (Aufzeichnungen), op.cit., S. 596.

²¹ Ebd., S. 602.

²² Ebd., S. 608.

irgendwo anders haben und sein Übermaß kann nicht „von hier“ kommen. Reinach schrieb: „Die Welt, in der das «mehr oder weniger» waltet, trägt den Stempel des Unzureichenden und Unvollendeten. Das irdisch Unendliche lässt uns mit Evidenz die Unabgeschlossenheit, das nicht in sich Ruhen, das immer Weiterführen erleben. Dagegen aber hebt sich das überirdische Unendliche oder besser das Absolute ab, welches die Krönung des endlich Vermehrbaren ist [...]“²³. So könnte man behaupten, dass das Rätsel eine Spur der Ewigkeit darstellt, sehr ähnlich den Chiffren der Transzendenz von Karl Jaspers. Sie geben uns zu denken und weisen nicht nur darauf hin, dass die Ewigkeit tatsächlich existiert, sondern auch darauf, dass sie schon „hier“ zwischen uns geschieht – jedoch nur im Maß ihres endlichen „Zeichens“²⁴.

Unter den Rätseln, für die Reinach sich persönlich interessierte, war sowohl das schon erwähnte Seinsrätsel als auch das Rätsel der Ahnung, der Antinomie, der Gebetserhörung und der Antinomie der Zeit. Die Ahnung stellt nach Reinach einen intuitiven Einblick des Menscheingeistes in verschiedene künftige Inhalte dar. Als solche ist die „[...] Ahnung – etwa von einem künftigen Ereignis – kein Gefühl [...] wie Freude oder Trauer, keine Ich-Zuständlichkeit, kein sich so oder anders Befinden des Ich. Vielmehr fügt die Ahnung dem Gesamtwissensschatze – im weitesten Sinne des Wissens gesprochen – etwas Neues hinzu; das Subjekt scheint hier, mit Recht oder Unrecht sei dahingestellt, vermittelt der Ahnung etwas aus dem Flusse künftiger Begebenheiten zu erfassen, was ihm vorher nicht zugänglich war“²⁵. Das Ahnungsphänomen analysiert Reinach am Beispiel eines Gespräches seiner Kriegskameraden, die sich an einen gerade gefallenen Freund erinnern. Alle Soldaten waren überzeugt, dass dieser Mensch sich auf den Tod vorbereitet hatte, sein baldiges Eintreten vorausfühlend, obwohl eigentlich nichts darauf hindeutete, denn er erfreute sich einer guten Gesundheit und die Gefahr von Seiten des Feindes war nicht so groß, um deshalb in besonderer Sorge zu sein. Dennoch hatte dieser Soldat am Tag zuvor alle seinen persönlichen Sachen geordnet und sie danach seinen Kameraden übergeben. Mehr noch, er hatte auch einen Abschiedsbrief an seine Frau und seine Kinder geschrieben sowie sein Testament. Man weiß nicht, „wie“ er von seinem baldigen Tod wissen konnte, aber: „Durch die Ahnung erfassen wir – oder glauben wir zu erfassen – vorher Verborgenes. Und es kann auch im Ahnen eine Überzeugung gründen, die an Stärke und innerer Sicherheit der sich auf ein Erkennen stützenden Überzeugung nicht nachzugeben braucht. Aus der Ahnung des nahen Todes erwächst die sichere Überzeugung, bald sterben zu müssen“²⁶.

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. T. Gadacz, *Fenomenologia aktu religijnego*, (*Die Phänomenologie des religiösen Erlebens*), dz. cyt., S. 166.

²⁵ A. Reinach, *Sämtliche Werke: Textkritische Aufgabe in 2 Bänden*, (Aufzeichnungen), op.cit., S. 590-591.

²⁶ Ebd., S. 591.

Über die Antinomie der Gebetserhörung dachte Reinach am Beispiel eines Betenden nach, der darum bittet, von einer Lawine verschont zu werden. Wenn die Lawine wirklich nicht niederrollt, erlebt der Betende dies als Folge seines Gebets. Aber vielleicht war es auch so – überlegt Reinach –, dass seine Errettung lediglich die Auswirkung auf der Bahn der Lawine liegender Steine war, dank derer sie ihre Richtung geändert hat? Dann wäre das Erlebnis der Lebensbedrohung nur eine Täuschung gewesen und Gott hätte gar kein Gebet erhört. Aber vielleicht verhielt es sich auch so, dass Gott alles vorausgeschaut hat und das Gebet vorausgehört? Nein, schrieb Reinach, man soll „[...] den religiösen Erlebnissen ihren Sinn lassen! Auch wenn er zu Rätseln führt. Gerade diese Rätsel sind vielleicht für die Erkenntnis von dem höchsten Werte. Gottes Barmherzigkeit hat mir das Leben geschenkt, das ist der tiefe Hintergrund: und in der Welt spielt es sich ab, indem das Sandkorn die Lawine wegdrängt. Durch das Gebet aber bin ich im Zusammenhang mit jenem letzten Hintergrund der Welt. Freilich, das Gebet ist in der Zeit, und die Erhörung muss ihm folgen – und es ist dieselbe Zeit wie die, in der die Lawine niederfällt. Und doch [...]“²⁷.

Die Antinomie der Zeit betrifft das Wesen der Gottesexistenz, das auf der einen Seite im Zeitlichen immerwährend ist, so wie in jedem Moment die Wahrheit gültig ist. Auf der anderen Seite kann unsere Existenz jedoch nur zwischen Vergangenheit und Zukunft ausgebreitet sein. Wenn wir die Zeitkategorie auf Gott beziehen, geraten wir deswegen in ein Paradox. Gott ist die „absolute Person, die von uns weiß, sich unserer erbarmt, uns vergibt, und deren Akte doch nicht als in der Zeit verlaufend, als vergangen oder zukünftig gedacht werden sollen. Gott «hat vergeben» oder «wird» vergeben, hätte danach keinen wörtlich zu nehmenden Sinn“²⁸, für ihn muss einfach alles in der absoluten Gegenwart geschehen, die jedoch für uns unbegreiflich bleibt.

Das Rätsel verhüllt und versteckt subtil die Wirklichkeitstiefe, es weckt nur manchmal unsere Aufmerksamkeit. Dann erweckt es uns langsam aus Alltagsruhe und Lethargie, und weist uns auf das „Mehr“ hin, das sich ständig in der Welt vollzieht. Obwohl die Rätsel also unsere Aufmerksamkeit fesseln, verweisen sie immer über sich hinaus und schicken uns irgendwo „weiter“. Die Ewigkeit erscheint nur in ihnen, von sich zeugend, die Rätsel sind gleichsam ihre Ankündigung. In diesem Sinn stellt das Rätsel ein Tor dar, das der Mensch durchschreiten muss, um sich für die Gotteserfahrung zu öffnen – eine Schwelle, hinter der sich das religiöse Erlebnis ereignen kann.

²⁷ Ebd., S. 593.

²⁸ Ebd., S. 601.

3. Die innerliche Struktur des religiösen Erlebnisses

Obwohl das Rätsel der Vernunft immer verborgen bleibt und sich nie völlig begreifen lässt, ist es nach Reinach greifbar für das Fühlen, das gleichsam ein innerer „Sinn“ unseres Wesens ist. Als solcher stellt es ein intuitives Schauen in die Sphäre der apriorischen und notwendigen Gesetze, Normen, Werte und all dessen, was eigentlich mit der Ewigkeit verbunden ist, dar. Jedoch ist das Fühlen nach Reinach nicht nur ein besonderes Werkzeug der Vernunft, sondern auch ein Medium zwischen dem Menschen und Gott, der sich nur im spezifischen Erlebnis erfahren und erfassen lässt, wie dem Abhängigkeitsgefühl, dem Geborgenheitsgefühl, der Dankbarkeit, dem Vertrauen und natürlich der Liebe²⁹. Was ist also das Fühlen eigentlich und wie genau sieht, auf ihm fundiert, das religiöse Erlebnis aus?

Jahrhundertlang wurde die Rolle des Fühlens für die Erkenntnis bestritten, wurde das Fühlen mit den emotionellen Gefühlen verwechselt. Zur Rehabilitation des Fühlens kam es erst im 20. Jahrhundert³⁰. Der Unterschied zwischen dem Fühlen und dem Gefühl besteht darin, dass das Gefühl eine passive Empfindung darstellt, während das Fühlen sich immer aktiv auf einen Gegenstand richtet, das Fühlen ist also intentional. Während die Gefühle rein immanent sind und „in sich selbst verschlossen“, ist das Fühlen transzendent, entdeckt etwas Neues; während die Ersteren im Grunde unsere Aufmerksamkeit auf uns selbst konzentrieren, verweist das Zweite über sich und uns hinaus auf etwas anderes. Das ist auch der Grund, weshalb jemand, der sehr traurig ist oder in einer tiefen Depression gefangen, auf die Frage nach der Ursache seiner schlechten psychischen Kondition wahrscheinlich nicht direkt antworten kann. Es ist so, dass Gefühle „[...] zwar wie alles Erleben ihre reale Ursache haben, aber keineswegs sich erlebnismässig auf etwas beziehen, dem sie gelten“³¹. Die Gefühle umfassen unser Wesen, wir „versinken“ in ihnen; sie überfluten uns fortwährend mit Stimmungen. „Von eigentlicher Erkenntnis ist nur dort zu reden, wo ein Einverfassen von Sachver-

²⁹ In seinen Notizen sagt Reinach nicht so viel über den Unterschied zwischen dem religiösen Erlebnis und dem Glaubensakt, man kann jedoch feststellen, dass, während das Erste zwischen Mensch und Gott eine Beziehung knüpft, im Glaubensakt die Gottesexistenz vom Menschen anerkannt wird. So ist das religiöse Erlebnis fundamentaler, weil der Mensch, wenn er sich an Gott richtet, dies nicht tut, indem er dessen Existenz schon voraussetzt, sondern er entdeckt seine Existenz in dem Moment, in dem er seine Anwesenheit erfährt (Vgl. B. Beckmann-Zöller, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses: religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, op.cit., S. 125-128).

³⁰ Die Rolle des Fühlens für die Erkenntnis hat eigentlich Max Scheler in seinem Werk „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ wieder begründet (M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1921).

³¹ A. Reinach, *Sämtliche Werke: Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, (Aufzeichnungen), op.cit., S. 603; vgl. Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, op.cit., S. 264-265.

halten stattfindet, wo etwas Bestehendes «ergriffen» wird, wo ein «Entdecken» möglich ist und ein Wissen, welches im Entdecken und Erfassen seiner Fundierung findet³². Dabei darf man hier nicht nur „[...] an die Fälle, in denen uns ein mathematischer Sachverhalt aufleuchtet oder ein Geschehen in der Sinnenwelt uns anschaulich entgegentritt [reden – M. A.], auch da, wo von uns etwa ethische Werte oder Unwerte lebendig erfasst werden, wo wir den Wert der Liebe oder den Unwerte des Neides aufs innigste erfühlen, auch hier gibt es «Entdeckung», «Erfassung» und ein Wissen, das sich darauf gründet“³³.

Wie schon erwähnt, behauptet Reinach, dass der Mensch sich in Grenzsituationen am ehesten für die Gotteserfahrung öffnet, dann, wenn sein „Sein“ oder „Nichtsein“ in Frage steht. In diesem Moment geschieht, was bis dahin nur möglich schien, mit durchschlagender Evidenz. Der Mensch, nun nicht mehr wie bis dahin außerhalb des Geschehens, sondern in dessen Zentrum, bemerkt erst dann die Schwäche und Vergänglichkeit seines eigenen Daseins, die Unvollkommenheit und Flüchtigkeit seines Wesens. Er fühlt sich, als hätte sich vor ihm ein Abgrund aufgetan und das Leben hätte ihn immer tiefer in dessen Schlund gezogen³⁴. Jedoch ist das Grunderlebnis, das den Menschen hier begleitet, nach Reinach nicht eigentlich das der Angst und Sorge um sich selbst, das seine Quelle im Gefühl der physischen Nichtigkeit hat, sondern das Erlebnis der Endlichkeit der eigenen Person. Reinach schrieb: „Das Bewusstsein der Schwäche ist in der Stunde der Todesgefahr erwachsen. [...] Bewusstsein, nichts gegen die Gefahren und drohenden Leiden und den Tod tun zu können. Natürlich kann einem auch dabei das «nicht viel vermögen» klar werden. Aber darum handelt es sich nicht. Man könnte sagen: Erlebnis der absoluten Ohnmacht. Aber ob es das trifft? Es ist doch Erlebnis einer absoluten Kleinheit, rein an sich, ohne Bezug darauf, ob man dieses oder jenes doch ausrichten könnte?“³⁵. Diese Kleinheit der Person, von der Reinach spricht, kann man aber eigentlich nicht in Bezug auf einen materiellen Gegenstand oder ein konkretes Ereignis erleben, sondern eher im Bezug zu einer anderen Person, zum Anderen, der in uns Angst erweckt, weil er stärker und vielleicht sogar mächtiger ist als wir selbst. Und das hat seine Richtigkeit, denn in diesem Moment erfährt der Mensch die Anwesenheit eines Weiteren, der „in der Nähe“ von ihm steht. Dieser Anderer kommt jedoch nicht in schlechter

³² A. Reinach, *Sämtliche Werke: Textkritische Aufgabe in 2 Bänden*, (Aufzeichnungen), op.cit., S. 603.

³³ Ebd; vgl. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, op.cit., S. 263-263.

³⁴ Vgl. B. Beckmann-Zöller, *Fenomenologia przeżycia religijnego według Adolfa Reinacha i Edyty Stein* (Die Phänomenologie des religiöses Erlebnis bei Adolf Reinach und Edith Stein), w: A. Grzegorzcyk (red.), *Niewidzialna rzeczywistość. Szkice o filozofii duchowej Edyty Stein* (Die unsichtbar Realität. Skizze von Geistphilosophie Edith Steins), Poznań 1999, S. 193.

³⁵ A. Reinach, *Sämtliche Werke: Textkritische Aufgabe in 2 Bänden*, (Aufzeichnungen), op.cit., S. 605.

Absicht, sondern streckt dem Menschen seine Hand entgegen, um ihn vor dem Abgrund, an dem er steht, zu retten³⁶. Dieser jemand – sagt Reinach – ist Gott selbst.

Im Angesicht der Gottesanwesenheit erlebt der Mensch zunächst die eigene Abhängigkeit von Ihm, und zwar dadurch, dass die Gottesmajestät ihn unendlich übersteigert. Wir lesen bei Reinach: „Die Abhängigkeit steckt z. B. immer darin, wenn auch unentfaltet, schon im wesentlichen «absoluten Blick nach oben»“³⁷. Das menschliche Kleinheitserlebnis vertieft in dieser Situation noch mehr die Notwendigkeit des Vertrauens zu Gott, der als Einziger dem Menschen helfen kann. Der Mensch fühlt dann, wie das Erlebnis der Schwäche seines eigenen Wesens gegenüber Gott ihn immer mehr umfängt und fast lähmt. Er träumt davon, allein handeln zu können, nicht auf Gott angewiesen, der ihm fremd und als ein vollkommen anderer erscheint. Wenn er jedoch bereits nicht mehr weiß, was mit ihm geschieht, sich dem vor ihm auftuenden Abgrund nähernd, als ob er bereits langsam fiele, fühlt er gleichzeitig, dass er „in der Hand Gottes steht“³⁸, die ihn birgt und schützt und ihn nicht fallen lässt³⁹. Deswegen erscheint die erlebte Abhängigkeit von Gott letztendlich nicht als eine „[...] Grade die kürzeste Verbindungslinie“⁴⁰, weil Gott nicht als ein Herrscher zu ihm kommt, sondern als der, der immerfort an ihn denkt und sich um ihn sorgt, immer bereit, ihm sein eigenes Sein zu entdecken. Er ist jemand, der mit dem Menschen in eine Beziehung treten will und nur darauf wartet, wann dieser selbst sich dafür entscheidet. Deswegen passt Er sich an den Menschen an, in gewisser Weise sich selbst hingebend. Deshalb ist das Abhängigkeitsgefühl eher der Ausdruck einer Möglichkeit des menschlichen Wesens, nämlich der Möglichkeit des Seins in Gottes Händen, die sich zu einem grundsätzlichen Zustand entwickeln kann, weil die echte Berufung des Menschen ein Leben „in“ und „aus“ Gott ist.

Neben dem Abhängigkeitsgefühl entsteht im Menscheninneren auch das Geborgenheitsgefühl, das Quelle der menschlichen Überzeugung ist, dass er nicht nur „in der Hand Gottes steht“, sondern dass er sich in dessen Händen auch wie ein Kind im Mutterschoß befindet. Gottes Hände stellen für ihn eigentlich zu

³⁶ Vgl. A.U. Müller, *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*, Freiburg 1993, S. 151.

³⁷ A. Reinach, *Sämtliche Werke: Textkritische Aufgabe in 2 Bänden* (Aufzeichnungen), op.cit., S. 599; T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera* (Gottes Philosophie in XX Jahrhundert. Seit Lavelle bis Tischner), op.cit., S. 77.

³⁸ A. Reinach, *Sämtliche Werke: Textkritische Aufgabe in 2 Bänden* (Aufzeichnungen), op.cit., S. 600.

³⁹ B. Beckmann-Zöller, *Fenomenologia przeżycia religijnego według Adolfa Reinacha i Edyty Stein* (Die Phänomenologie des religiösen Erlebnis bei Adolf Reinach und Edith Stein), w: *Niewidzialna rzeczywistość. Szkice o filozofii duchowej Edyty Stein* (Die unsichtbar Realität. Skizze von Geistphilosophie Edith Steins), op.cit., S. 192-193.

⁴⁰ A. Reinach, *Sämtliche Werke: Textkritische Aufgabe in 2 Bänden* (Aufzeichnungen), op.cit., S. 594.

jeder Zeit und in jeder Lage eine Zuflucht dar, ihn durch das ganze Leben tragend. In ihnen erreicht er die Ruhe und die Fülle seiner Existenz, er will „nicht weiter führen“⁴¹ und sucht nichts mehr. Sein Wesen ist dann erfüllt mit der Dankbarkeit für die ihm geschenkte Sicherheit und die Möglichkeit der Erreichung der Seinsfülle und das Vertrauen, weil er in diesem Moment sich Gott absolut hingibt, in dem Glauben, dass die Kraft, die ihn birgt, gütig ist⁴². So ist es „Bemerkenswert, wie Abhängigkeits-, Geborgenheits-, Dankbarkeits- etc. -erlebnis miteinander verknüpft sind. Eines scheint das andere zu fordern, mitunter drinzustecken [...]. Hier scheint mehr eine logische Verknüpfung zu sein, und zwar herrscht hier die Logik des spezifisch religiösen Erlebnisses. [...] Nun haben wir das Erlebnis der Geborgenheit schlechthin, aus dem sich Vertrauen (als bezüglich auf Konkretes) «logisch» entwickelt. Und ebenso die Dankbarkeit aus dem noch tiefer zugrundeliegende Abhängigkeitsgefühl (in der Hand Gottes stehen). Also scheint diese Stufenfolge: Abhängigkeitsgefühl schlechthin – Geborgenheitsgefühl schlechthin. Aus dem ersten entspringt Dankbarkeit, aus dem zweiten konkretes Vertrauen. Das zweite setzt das erste voraus“⁴³. Alle diese Erlebnisse bilden die noematische Dimension des religiösen Erlebnisses, das die Krönung unserer Vereinigung mit Gott darstellt, wenn der Mensch durch Gott zu einem echten und authentischen Leben hingetragen wird. Diese „eigentliche Vollkommenheit“⁴⁴, die der Mensch hier erreicht, ist jedoch nicht identisch mit der Vollkommenheit der ersten Menschen oder einer Notwendigkeit, die in unser Dasein eingeschrieben wäre. Reinach schrieb: „Das «eigentlich vollkommen» muss besonders beachtet werden. Nicht = anfänglich, nicht = seinsollend. Gerade das letztere naheliegende Missverständnis muss vermieden werden. Vielleicht handelt es sich um eine sonst nicht bekannte eigene Kategorie. Vielleicht kann man die Sache vergleichen mit dem Wahnsinnigen, der «eigentlich» viel mehr als: früher gewesen. Die Frau des Wahnsinnigen wird ihn noch immer lieben, ihn, der «eigentlich» ja ganz anders ist, als er eben erscheint“⁴⁵. Im religiösen Erlebnis vollzieht sich nämlich eine Transformation des menschlichen Ichs, dank der er zu seinem eigentlichen Sein, das in sein Wesen eingeschrieben ist, zurückfindet⁴⁶.

⁴¹ Vgl. A.U. Müller, *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*, op.cit., S. 147; B. Beckmann-Zöller, *Phänomenologie des religiösen Erlebnis: religionsphilosophische Überlegungen in Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, op.cit., S. 138.

⁴² Vgl. B. Beckmann-Zöller, *Phänomenologie des religiösen Erlebnis: religionsphilosophische Überlegungen in Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, op.cit., S. 138.

⁴³ A. Reinach, *Sämtliche Werke: Textkritische Aufgabe in 2 Bänden* (Aufzeichnungen), op.cit., S. 599-600.

⁴⁴ Ebd., S. 594.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vgl. Vgl. B. Beckmann-Zöller, *Phänomenologie des religiösen Erlebnis: religionsphilosophische Überlegungen in Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, op.cit., S. 132.

Alle Erlebnisse, die sich aus dem religiösen Erlebnis begründen, haben absoluten Charakter, im Gegensatz zu den Erlebnissen, die in menschlichen Beziehungen gründen. Während die letzteren zufällig sind oder mit einer konkreten Gesinnungsart verknüpft, also relativ, sind alle Beziehungen zu Gott absolut, weil ihre Intentionsrichtung seinen absoluten Gegenstand absteckt. „Gott thront im Himmel“⁴⁷, daher verlaufen sie von „oben“ nach „unten“ und übersteigen die Grenze dieser Welt. In der Transzendenz des religiösen Erlebnisses erhebt Gott den Menschen nach oben, wodurch seine irdischen Beziehungen einen überirdischen Charakter bekommen. Reinach schrieb: „Die Stellung, die wir ihm gegenüber einnehmen, ein absolutes Unten einem absoluten Oben gegenüber, schreibt uns unser erlebnismäßiges Verhalten vor: Vertrauen, Liebe, Abhängigkeit [...]“⁴⁸. Diese Absolutheit des religiösen Erlebnisses stellt seine noematische Dimension dar, die „die Brücke zu dem Reiche des Absoluten“⁴⁹ ist, als solche bestehend aus einer formalen und einer materialen Seite. Reinach behauptet: „In dreierlei natürlich eng Zusammenhängendem Sinne können wir nunmehr von Absolutheit reden. Gott ist uns in absoluter Höhe gegeben; unser einzelnes Erleben trägt demgemäß die absolute Höherichtung; und neben dieser formalen Absolutheit steht die Absolutheit des materialen Gehalts, die gänzliche Erfüllung des Vertrauens, des Denkens, der Liebe“⁵⁰. Zwischen beiden Dimensionen vollzieht sich der *Logos* des religiösen Erlebnisses, dessen Beziehung nicht auf einer logischen Schlussfolgerung gründet, sondern auf inneren und harmonischen Übergängen sodass: „Dem zuhöchst Gegebenen, zu dem unser Erleben sich emporhebt, ziemt eine absolute Fülle der Liebe; wie auch umgekehrt ein absolutes Vertrauen, das mich erfüllt, seinen intentionalen Gegenstand in absoluter Höhe aufsuchen muß“⁵¹.

Ein religiöses Erlebnis kann man jenes Erlebnis nennen, in dem der Mensch die Tatsache seines eigenen Seins in Gottes Händen entdeckt. Diese Entdeckung vollzieht sich nicht auf der Ebene der theoretischen Reflexion, sondern auf der Ebene des Fühlens, die eine innere Dynamik des religiösen Erlebnisses darstellt, dank der es sich verwirklicht. Erkennend, dass Gott mit seinen mächtigen Händen sein vergängliches Sein schützt und ihn stützt, entdeckt der Mensch einen Zustand, in dem er sich sicher fühlt und wo sich seine Wesensfülle entfaltet. Jetzt, da er nicht mehr weiterzugehen oder etwas zu erreichen begehrt, bleibt er in innerer Beziehung zu Gott. Jedoch muss man sagen, dass der Glaube nicht einem ruhigen, sondern einem reißenden Bach gleicht und man kann vermuten, dass

⁴⁷ A. Reinach, *Sämtliche Werke: Textkritische Ausgabe in 2 Bänden* (Aufzeichnungen), op.cit., S. 607.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd., S. 610.

⁵⁰ Ebd., S. 607.

⁵¹ Ebd.

vielleicht schon bald die Notwendigkeit seiner Bestätigung eintritt. Im religiösen Erlebnis aber erkennt der Mensch die Möglichkeit der Kommunion zwischen sich und Gott, er erfährt die Umarmung durch die Liebe des Vaters.

Der Mensch versucht so, seinen Lebenslauf „zu schreiben“, um Herr und Schmied seines Lebens zu sein. Zu vergänglich und schwach, entführt ihn aber mitunter der Lebensstrom und lässt ihn auf eine Sandbank auflaufen. Jedoch öffnet sich der Mensch gerade dort für die Gottesanwesenheit, was Adolf Reinach sehr gut wusste, dem gerade auf dem Schlachtfeld Gott begegnet war. Edmund Husserl sagte in seinem Nachruf, den er am Grab seines großen Schülers und Freundes gehalten hat: „[...] zu tief war seine religiöse Grundstimmung durch die ungeheuren Kriegserlebnisse betroffen, als daß er in Zeiten eines relativ ruhigeren Frontdienstes nicht hätte den Versuch wagen müssen, seine Weltanschauung religionsphilosophisch auszubauen. Wie ich höre, rang er sich in der Tat zu einer ihn befriedigenden Klarheit durch: Die feindliche Kugel traf den in sich Beruhigten, mit sich und Gott völlig Einigen“⁵². Natürlich ist Reinachs Weg zu Gott nicht der einzige und wie er selbst in seinen Notizen schrieb „Jeder kann natürlich nur von dem reden, was er erlebt“⁵³. Und doch muss jeder Weg zu Gott durch das Erlebnis seiner Anwesenheit und Vertrautheit führen, wo der Mensch fühlt, wie nahe ihm Gott ist, der auf seine Entscheidung wartet, und wie viel er eigentlich für Ihn bedeutet. Denn „[...] nur im Erleben Christi kann die unendliche Ferne und Majestät der Gottheit [...] in die unendliche Nähe verwandelt werden, durch die der Christ im Gebet sich persönlich gehört und aufgehoben weiß“⁵⁴.

Between Finiteness and Infinity. Adolf Reinach's Concept of the Religious Act

Summary

In 1914, the year World War I broke out, Adolf Reinach, one of Edmund Husserl's most notable students, a teacher and mentor of the young generation of phenomenologists, abandoned his work at the university and enlisted in the army. At the front, as a result of various experiences, he went through a vehement turn to religion. He left traces of his conversion in the notes about the religious act he made most probably while in the trenches. In them, Reinach conducted a thorough

⁵² E. Husserl, Adolf Reinach †. Nachruf, in: *Frankfurter Zeitung* 6.12.1917, hier in: Husserliana XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrg. T. Nenon/Seep, H Rainer, Dordrecht 1987, 303.

⁵³ A. Reinach, *Sämtliche Werke: Textkritische Aufgabe in 2 Bänden* (Aufzeichnungen), op.cit., S. 595.

⁵⁴ H. Conrad-Martius, *Einleitung*, op.cit., S. XXVII.

analysis of the human encounter with the Absolute, discussing the conditions for the opening up of the finite being to infinity and the detailed structure of the religious act. The latter, according to the phenomenologist, is constituted in the feeling consisting in the sense of dependence and safety experienced in the presence of God and the response to it, the sense of gratitude and trust. The conclusion of the whole act is the moment of affirmation of the human being who “in” God finds peace and happiness, not desiring to aspire to or strive for anything else.

Keywords

phenomenology, religious act, mystery, feeling

Słowa kluczowe

fenomenologia, akt religijny, zagadka, uczucie

Jerzy Szymik
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

**Pożądający winnicy.
Agnostycyzm, ateizm i antyteizm
w ocenie J. Ratzingera/Benedykta XVI**

W jednym z kluczowych miejsc pierwszego tomu *Jezusa z Nazaretu* (teologicznej analizy wielkich obrazów Janowej Ewangelii¹, a tu dokładnie – krzewu winnego i wina²) Benedykt XVI analizuje przypowieść o przewrotnych rolnikach w wersji św. Marka:

*Pewien człowiek założył winnicę.
Otoczył ją murem, wykopał tłocznię
I zbudował wieżę*

[Jezus nawiązuje tu do „Pieśni o winnicy” Izajasza, 5,1-7, ale czyni to w inny sposób: obrazem Izraela w Jego przypowieści nie jest już szczep winny, ale dzierżawcy winnicy – J. Sz.].

W końcu oddał ją w dzierżawę rolnikom i wyjechał. W odpowiedniej porze posłał do rolników sługę, by odebrał od nich część należną z plonów winnicy. Ci chwycili go, obili i odesłali z niczym. Wtedy posłał do nich drugiego sługę; lecz i tego zranili w głowę i znieważyli. Posłał jeszcze jednego, tego zabili. I posłał wielu innych, z których jednych obili, drugich pozabijali. Miał jeszcze jednego, ukochanego syna. Posłał go jako ostatniego do nich, bo sobie mówił: „Uszanują mojego syna”. Lecz owi rolnicy mówili nawzajem do siebie: „To dziedzic. Chodźcie, zabijmy go, a dziedzictwo będzie nasze”. I chwyciwszy, zabili go i wyrzucili z winnicy. Cóż uczyni właściciel winnicy? Przyjdzie i wytraci rolników, a winnicę odda innym. Nie czytaliście tych słów w Piśmie: *Właśnie ten kamień, który odrzucili budujący, stał się głowicą węgła. Pan to sprawił i jest cudem w oczach naszych*” (Mk 12,1-11; por. Mt 21,33-45; Łk 20,9-18).

Historia ta jest nasycona głęboką, wielowymiarową treścią chrystologiczną. Jest ważnym punktem sporu Jezusa z żydowską elitą religijną (to „im” – arcykapłanom, uczonym w Piśmie, starszym i faryzeuszom – opowiedział tę przypo-

¹ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 187-239.

² Tamże, s. 210-221.

wieść, Mt 21,45; Mk 11,27; 12,1; Łk 20,19) i opowieścią o odrzuceniu Jezusowego orędzia przez Jego współczesnych. Jednak Benedykt XVI w swojej interpretacji podkreśla również rzecz następującą, przenikliwie i dobitnie:

Pan zawsze [...] mówi w czasie teraźniejszym i z myślą o przyszłości. Toteż mówi także z nami i o nas. Otwórzmy tylko oczy i zapytajmy: czy to, co zostało wtedy powiedziane, w rzeczywistości nie jest opowiadaniem naszej teraźniejszości? Czy nie taka właśnie jest logika epoki nowożytnej, naszych czasów? Ogłoszmy, że Bóg umarł, a wtedy my sami staniemy się bogiem! Przystajemy wreszcie być własnością Drugiego, jesteśmy właścicielami siebie samych i świata. Możemy wreszcie robić to, co się nam podoba. Pozbywamy się Boga; nie ma nad nami żadnej normy, my sami jesteśmy dla siebie miarą. „Winnica” należy do nas. Zaczynamy już dostrzegać, co wtedy dzieje się z człowiekiem i ze światem...³.

W każdym razie kiedy tamci, jerozolimscy słuchacze Jezusa, zrozumieli, że „o nich mówi” (Mt 21,45), że „przeciwko nim skierował tę przypowieść” (Łk 20,19), wówczas „chcieli koniecznie dostać Go w swoje ręce” (Łk 20,19)...

Taki jest skutek antyteizmu, walki z Bogiem nie w Jakubowym stylu (tamten bój nad potokiem Jabbok był bojem o błogosławieństwo, to była walka z Bogiem o Boga – Rdz 32, 25-33), ale żeby Go zabić i uzyskać tym samym nieograniczone prawo do zabijania... Oczywiście, nie wolno zatracić poznawczych, a tym bardziej egzystencjalnych proporcji: negacja Boga ma wiele odcieni. Agnostycyzm nie jest ateizmem, a ateizm nie jest antyteizmem. A i przyczyny tego wszystkiego bywają różnorodne, nieraz skrajnie różne: od strasznego zła doznanego od innych po straszne zło zadawane innym. Nie należy mylić agresywnej walki z Bogiem z subtelными wątpliwościami dotyczącymi poznania Jego istnienia i natury, pamiętając, że pomiędzy tymi ekstremami znajduje się multum stanowisk i postaw pośrednich. Jasne. Ale też rozróżniać (a często i nie wartościować) niekoniecznie powinno znać rozdzielać, bo jedno mają te postawy niewątpliwie wspólne: drogi agnostycyzmu, ateizmu i antyteizmu (*et consortes*) nie są (żadna z nich) ścieżkami pokornej wiary, a krzyżują się i przenikają w sposób charakterystyczny dla płataniny bezdroży. Wszystkie są bardziej lub mniej zbliżone do treści, które postmodernistyczna filozofia wiąże z pojęciami nomadyzmu (przeciwstawionego pielgrzymowaniu) czy kłacza (przeciwstawionego drzewu)⁴ – są to drogi niemające początku, drogo-

³ Tamże, s. 217.

⁴ Tak o tych koncepcjach (autorzy: Jacques Deleuze i Felix Guattari oraz liczni następcy) pisał J. Życiński (*Humanizm chrześcijański wobec wyzwań postmodernizmu*, „Znak” 2001, nr 5[552]): „[...] autorzy ci rozwijają własną koncepcję nieświadomości, w której główną rolę odgrywa Schizo. Jej botanicznym modelem pozostaje kłacz (*rhisoma*). Pod względem sympatii intelektualnych kultura kłacza pozostaje w opozycji do kultury biblijnego drzewa poznania. Kłacz jest skomplikowane nie tylko w swej botanicznej strukturze. [...] Skomplikowane nitki kłacza mają nas wyzwalać z tęsknoty za myśleniem linearnym i uczyć odmiennej logiki nomadów. Podobnie człowiek jako nomada nie traktuje żadnego terytorium jako swego, wszędzie czuje się wędrowcem,

wskazów i prowadzą donikąd. Mocna ta teza jest u swoich korzeni głęboko paulińska – o czym za chwilę.

1. Zasadniczy konflikt

Tu jednak najpierw trzeba podkreślić niezwykłą przenikliwość, niemałą odwagę, a w konsekwencji bezdyskusyjną zasługę Benedykta XVI. To on, nie niwecząc dobra i wielu pożytków tzw. dialogu z ateizmem (lata 60., 70. i 80. XX wieku są apogeum tego fenomenu), ale ponad jego słabymi punktami (irenizm kosztem prawdy, przymknięcie nieco oko – bo rozmawiamy dla pokoju – na totalitarne potworności politycznego ateizmu itp.), ukazał grozę każdej doktrynalnej i egzystencjalnej formy oporu wobec Boga i walki z Nim, a także – to bardzo ważne – każdej formy utraty wiary, opuszczenia Boga, zaprzestania szukania Go, dystansu wobec sprawy Bożej. I to – również bardzo ważne – bez znieczulenia i bez taryfy ulgowej dla swoich, ba, ze szczególną pasją sprzeciwia się formom agnostycyzmu, sekularyzmu i ateizmu w przestrzeni wewnątrzkościelnej (co tylko pozornie brzmi jak oksymoron, a co nie jest rzadkością zwłaszcza w realiach Kościoła Zachodu). W swej teologicznej istocie zresztą każdy grzech jest jakąś formą a-teizmu i mniej lub bardziej świadomą formą anty-teizmu.

Już w połowie lat 80. XX wieku, 20 lat po *Vaticanum II*, Ratzinger głosił tezę, że „po okresie zbyt pozytywnego interpretowania agnostycznego i ateistycznego świata”⁵ potrzebna jest „restauracja”. „Nadszedł czas – głosił – by znaleźć w sobie odwagę bycia nonkonformistą, zdolność do stawiania oporu, do odkrywania prawdziwego oblicza niektórych tendencji we współczesnej kulturze [właśnie tych o korzeniu i profilu agnostycznym i ateistycznym – przyp. J. Sz.], odrzucając pewne typy euforii posoborowej”⁶. Rzecz jasna, „restauracja” nie może być żadnym krokiem wstecz – nie jest to ani możliwe, ani pożądane; chrześcijaństwo nie żywi się resentymentem, Bóg jest przyszłością, a Kościół „zmierza w kierunku spełnienia historii, patrząc na Pana, który nadchodzi”⁷. Chodzi raczej o odzyskanie równowagi, o dialog przy pełnym zachowaniu tożsamości, dialog, który nigdy nie będzie prowadzony kosztem prawdy (w tym wypadku prawdy o agnostycyzmie i ateizmie). I nie ma to nic wspólnego z potępianiem kogokol-

którego podróż pozbawiona jest celów. Całe swoje życie przeżywa jako *intermezzo*, koncentrując uwagę na tym, co jest pomiędzy. Włączony w proces stałego przemieszczania, wypełnia otwartą przestrzeń swej wędrówki, nie zostawiając po sobie żadnych śladów. Ta przestrzeń to właśnie kłacz – pokomplikowane, pozbawione linearnej struktury, złożone jak los istot skazanych na wieczne niedopełnienie wędrówki. Deleuzjański nomada może kojarzyć się z odwiecznym tułaczem”.

⁵ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary* [rozm. V. Messori], tłum. Z. Oryszyn, Kraków–Warszawa–Struga 1986, s. 31.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

wiek. Jest dokładnie przeciwnie: chodzi o najwyższe dobro każdego bez wyjątku człowieka, niezależnie od bezdroży, w które zabrnął lub w które go, mając, wciągnięto... Choć „świat ten burzy się, kiedy grzech i łaska zostają nazwane po imieniu”⁸.

Mocne oparcie w krytyce agnostycyzmu i ateizmu znajduje J. Ratzinger/Benedykt XVI w nauczaniu św. Pawła. Kilkakrotnie analizuje⁹ słynny fragment z Listu do Rzymian, będący w swej pierwszej, dogmatycznej części (w. 18-22), podstawą do orzeczenia konstytucji *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I na temat tzw. naturalnej poznawalności Boga „ze stworzeń”¹⁰:

Albowiem gniew Boży ujawnia się z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy przez nieprawość nakładają prawdzie pęta. To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich [pogan, Greków – przyp. J. Sz.], gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy, ponieważ, choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce. Podając się za mądrych, stali się głupimi (Rz 1,18-32).

Zasadnicza teza Ratzingera interpretującego ten tekst (w kontekście rozdziału i całego listu) jest następująca: „Dla Pawła ateizm, a także agnostycyzm przeżywany jako ateizm, wcale nie jest niewinną postawą”¹¹. Dlaczego? Skąd ów brak „niewinności”? Bo – według apostoła – zawsze (!!!) wynikają one z odmowy poznania, które człowiek otrzymuje w darze, ale odrzuca (!!!) warunki jego przyjęcia. „Człowiek nie jest skazany na pozostawanie w niepewności wobec Boga”¹². Nie poznaje Boga wtedy i dlatego, kiedy zaprzecza prawdzie dla wygody i korzyści. Prawda o Stwórcy, „obecnym w jego sercu” przebiłaby się do świadomości, poznania i morale człowieka, gdyby nie opór stawiany prawdzie, życie przeciw prawdzie, nałożenie prawdzie pęt (Rz 1,18). Kiedy liczy się tylko „ja” i „teraz”, głos stworzenia na temat Stwórcy zostanie zagłuszony; „Paweł nie zna przypadku ateisty, który byłby czystym idealistą”¹³.

„Co na to odpowiedzieć? [...] Czy ma to znaczenie także dziś [...]?”¹⁴ – pyta Ratzinger. „Uważam, że tak”¹⁵ – odpowiada. Mało tego: „Paweł nakreślił obraz

⁸ Tamże, s. 30.

⁹ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 115-123; tenże, *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2005, s. 22-27.

¹⁰ Por. J. Szymik, *Traktat o Bogu Jedynym*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 3, Warszawa 2006, s. 62-69.

¹¹ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Europa Benedykta...*, dz. cyt., s. 118. Por. tenże, *Patrzeć na Chrystusa*, dz. cyt., s. 24.

¹² Tenże, *Europa Benedykta...*, dz. cyt., s. 118.

¹³ Tamże, s. 119.

¹⁴ Tamże, s. 119, 121.

¹⁵ Tamże, s. 121.

upadku, który nas, współczesnych czytelników szokuje swoją aktualnością”¹⁶. Rzeczywiście, możemy doznać szoku (że 2000 lat z haczykiem nie mają znaczenia), czytając wiersze 21-32, czyli opis skutków bezbożności: kultu bożków, wyuzdania i zboczeń seksualnych, zazdrości, oszczerstw, braku litości w złu, perwersyjnego pochwalania i lansowania zła i złych. Jest to jeden z najbardziej wstrząsających w Biblii opisów cywilizacji śmierci – owocu agnostycyzmu, ateizmu, antyteizmu. Ani na moment nie zapominam, że granica między wiarą i niewiarą przebiega nie tyle między ludźmi, ile przez serce i życie każdego człowieka. Nie odbiera to niniejszym refleksjom ani ciężaru, ani dramaturgii. Wręcz przeciwnie: ponieważ je uwewnętrznia, więc je powiększa i wyostrza.

Istnieje zawsze, tłumaczy przenikliwie Ratzinger, ów zasadniczy konflikt: „między poznaniem Boga jedynego, a atrakcyjnością innych potęg, uważanych za bardziej niebezpieczne, bliższe, a przez to ważniejsze dla człowieka niż daleki i tajemniczy Bóg”¹⁷. I tę prawdę jesteśmy winni naszym współczesnym – że ów konflikt nie jest jedynie historią, ale że jest obecny w każdej historii, wspólnej i osobistej. Każda i cała historia naznaczona jest tym podstawowym dylematem: „pomiędzy spokojnym roszczeniem prawdy”¹⁸ z jednej strony, „a presją osiągania korzyści, potrzebą życia w poprawnych relacjach z potęgami, które znaczą swoim piętnem codzienne życie, z drugiej strony”¹⁹. To pierwsze wydaje się dalekie i możliwe do załatwienia „później”, to drugie naciska i wydaje się konieczne „teraz”. Jednak także dziś „słaba” i cicha oczywistość Boga nie została wyeliminowana i nadal jest „oczywista”, ale też być może bardziej niż kiedykolwiek została uczyniona nierozpoznawalną z powodu przemocy władzy i zysku²⁰. W każdym razie niewiara jest przeciwko naturze, jak uczył św. Tomasz²¹, a ślad prawdy nie ginie nigdy całkowicie – istnieje nieraz w formach zdumiewających, „niczym w dżungli pełnej trujących roślin”²².

Problem przeniesienia Pawłowej diagnozy z I wieku po Chrystusie w wiek XXI jest jedną z fundamentalnych kwestii w teologii J. Ratzingera/Benedykta XVI. Diagnozy tej aktualność i waga wydaje się pod pewnymi względami jeszcze większa dziś niż wtedy. Tym większy budzi sprzeciw. Agnostycyzm, ideowy fundament współczesnych zachodnich systemów społeczno-politycznych (w teorii metafizycznie pusty, w praktyce zawierający konkretne religijne i metafizyczne postawy i przekonania²³, przede wszystkim kartezjańsko-kantowską „milczącą

¹⁶ Tamże, s. 118.

¹⁷ Tamże, s. 120.

¹⁸ Tenże, *Patrzeć na Chrystusa*, dz. cyt., s. 25.

¹⁹ Tenże, *Europa Benedykta...*, dz. cyt., s. 120.

²⁰ Tamże, s. 122.

²¹ Tamże, s. 123.

²² Tenże, *Patrzeć na Chrystusa*, dz. cyt., s. 25.

²³ Tamże, s. 14-15. Por. T.P. Terlikowski, *Benedykt XVI. Walka o duszę świata*, Kraków 2011, s. 103.

niechęć” wobec kościelności wiary chrześcijańskiej) jest jednym z fundatorów ateizmu (w sferze idei, jako naturalny „następny krok”) oraz relatywizmu (w sferze moralnej). Tak że opór wobec agnostycyzmu i relatywizmu okazuje się „sprzeciwem wobec cywilizacji zachodniej, wobec tego, co określa jej codzienność”²⁴. I jak trafnie zauważa Alain Besançon, „podczas gdy Jan Paweł II zwalczał potworny reżim polityczny, komunizm, [...] miał po swojej stronie całe społeczeństwo i całą ludzkość, Benedykt XVI ma przeciwko sobie całość nowoczesnego społeczeństwa zrodzonego z kryzysu lat sześćdziesiątych z jego nową moralnością [relatywizm – J. Sz.] i nową religijnością [agnostycyzm – J. Sz.]”²⁵.

W centrum niewierzącego świata ciągle jeszcze da się dostrzec nikły blask utraconego skarbu wiary²⁶, ciągle jeszcze dociera do nas to światło jak światło wygasłej i martwej już gwiazdy²⁷, ale utrata Boga zmienia wszystko na gorsze, na antyczłowiecze – wszystko: od najintymniejszych detali życia po to, co najogólniejsze. Bez Boga człowiek zostaje poddany „żywiołom tego świata”, „bezsilnym” i „nędznym” (Ga 4,9)²⁸, a ostatecznie „tyranii księcia”²⁹ tego świata. Tę właśnie prawdę powtarzał za św. Pawłem i wielkimi ojcami Benedykt XVI naszym czasom – nieustraszenie i z mocą.

2. Spętanie prawdy

Kto odchodzi od Boga? Dlaczego i po co? Jakie mechanizmy współczesnego świata ten ruch i tę negację generują, ułatwiają, jej sprzyjają? Jak rozpoznać, czy ja sam nie zmierzam ku bezbożności? Która część mojej duszy staje się agnostyczna, ateistyczna, antyteistyczna?

W *Spe salvi* Benedykt XVI w ten sposób przedstawia jedną z głównych przyczyn nowożytnego ateizmu, ale zarazem też pokazuje jego najciemniejszą stronę, wyrastającą – jakżeby inaczej – z pychy („zarozumiała”), jego błąd i fałsz, a także totalitarne i śmiertelne skutki:

Ateizm XIX i XX wieku ze względu na swą genezę i cel jest moralizmem: protestem przeciw niesprawiedliwościom świata i historii powszechnej. Świat, w którym istnieje taka miara niesprawiedliwości, cierpienia niewinnych i cynizmu władzy, nie może

²⁴ T.P. Terlikowski, *Benedykt XVI. Walka...*, dz. cyt., s. 14.

²⁵ „L'Osservatore Romano” z dn. 19-20 kwietnia 2010 (cyt. za: A.M. Valli, *Ratzinger na celowniku. Dlaczego go atakują? Dlaczego jest słuchany?*, tłum. M. Masny, Kraków 2011, s. 105).

²⁶ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Szukajcie tego, co w górze*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2007, s. 21.

²⁷ Tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 262.

²⁸ Tenże, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 86.

²⁹ Benedykt XVI, *Mistrzowie duchowi. Ojcowie i pisarze średniowiecza*, tłum. „L'Osservatore Romano”, Poznań 2011, s. 98.

być dziełem dobrego Boga. Bóg, który byłby odpowiedzialny za taki świat, nie byłby Bogiem sprawiedliwym, a tym bardziej Bogiem dobrym. W imię moralności trzeba takiego Boga zakwestionować. Skoro nie ma Boga, który stwarza sprawiedliwość, wydaje się, że człowiek sam jest teraz powołany do tego, aby ustanowił sprawiedliwość. Jeżeli można zrozumieć protest przeciw Bogu wobec cierpienia na tym świecie, to jednak teza, że ludzkość może i powinna zrobić to, czego żaden bóg nie robi ani nie jest w stanie zrobić, jest zarozumiała i w istocie rzeczy nieprawdziwa. Nie jest przypadkiem, że z takiego założenia wynikły największe okrucieństwa i niesprawiedliwości, bo opiera się ono na wewnętrznej fałszywości tej tezy. Świat, który sam musi sobie stworzyć własną sprawiedliwość, jest światem bez nadziei. Nikt i nic nie bierze odpowiedzialności za cierpienie wieków. Nikt i nic nie gwarantuje, że cynizm władzy – pod jakąkolwiek ponętną otoczką ideologiczną się ukazuje – nie będzie nadal panował w świecie. [...] Protest przeciw Bogu w imię sprawiedliwości niczemu nie służy. Świat bez Boga jest światem bez nadziei (por. Ef 2,12). Jedynie Bóg może zaprowadzić sprawiedliwość. A wiara daje nam pewność: On to robi³⁰.

W następnej swojej encyklice – *Caritas in veritate* papież zwraca uwagę na inną, ważną przyczynę współczesnej negacji Boga, tzw. „naukową”. Wynika ona z przyjętych koncepcji filozoficznych, przyrodniczych i antropologicznych: całość natury, a przede wszystkim istota ludzka są tu „uważane za owoc przypadku lub determinizmu ewolucyjnego”³¹, a człowiek „jest zagubionym atomem w przypadkowym wszechświecie”³².

Ale kolejną, nie mniej istotną przyczyną ateizmu dzisiaj jest, zdaniem Benedykta XVI, swoista inżynieria społeczna, misyjność *à rebours*, eksportowanie agnostycznej/ateistycznej wizji rzeczywistości „w pakiecie” ekonomiczno-kulturowym. Przestrzega w *Caritas in veritate*:

Kiedy państwo promuje pewne formy ateizmu praktycznego, ich naucza lub wręcz je narzuca, pozbawia swoich obywateli siły moralnej i duchowej, niezbędnej do działania na rzecz integralnego rozwoju ludzkiego, i uniemożliwia im coraz większe angażowanie się, z nowym dynamizmem, by dać bardziej wielkoduszną ludzką odpowiedź na miłość Bożą. Zdarza się, że kraje ekonomicznie rozwinięte lub znajdujące się na drodze rozwoju eksportują do krajów ubogich, w kontekście ich stosunków kulturalnych, handlowych i politycznych, tę zawężoną wizję osoby i jej przeznaczenia. [...] zaprogramowane szerzenie indyferentyzmu religijnego lub ateizmu praktycznego ze strony wielu krajów jest sprzeczne z potrzebą rozwoju narodów, jako że pozbawia je energii duchowych i ludzkich³³.

To wszystko jest pychą, kłamstwem i przemocą wzajemnie ze sobą sprzężonymi, podbarwionymi fałszywymi światłami oświecenia, zamaskowanym senty-

³⁰ Tenże, Encyklika *Spe salvi* (30.11.2007), nr 42, 44.

³¹ Tenże, Encyklika *Caritas in veritate* (29.06.2009), nr 48.

³² Tamże, nr 29.

³³ Tamże.

mentalizmem („w służbie człowiekowi”), który – kiedy jest bezbożny – zamienia się w okrucieństwo i totalitaryzm („dla dobra człowieka”). Raz jeszcze sięgnijmy do encykliki, aby usłyszeć chrześcijańską odpowiedź:

To nie żywioły świata, prawa materii rządzą ostatecznie światem i człowiekiem, ale osobowy Bóg rządzi [...] wszechświatem; prawa materii i ewolucji nie są ostateczną instancją, ale rozum, wola, miłość – Osoba. A jeśli znamy tę Osobę, a Ona zna nas, wówczas niewzruszona moc elementów naturalnych nie jest ostateczną instancją; wówczas nie jesteśmy niewolnikami wszechświata i jego praw – jesteśmy wolni. [...] Niebo nie jest puste. Życie nie jest zwyczajnym następstwem praw i przypadkowości materii, ale we wszystkim i równocześnie ponad wszystkim jest osobowa wola, jest Duch, który w Jezusie objawił się jako Miłość³⁴.

Problem sięga głęboko, najgłębiej: serca człowieka, każdego człowieka. Już św. Bazyli w IV wieku pisze o „niektórych”, którzy „noszą w sobie ateizm”, a ten ich zwodzi i każe wyobrażać sobie wszechświat bez przewodnika, ładu, zdany na zupełną przypadkowość³⁵. „Iluż jest dzisiaj tych «niektórych»”, konstatuje Benedykt XVI³⁶. Wystarczy zajrzeć do najpoczytniejszych dzieł współczesnej literatury pięknej, do dzisiejszej filmoteki, sejsmografów rejestrujących duchowe tąpnięcia epoki, żeby zorientować się, jak kluczową rolę w rozumieniu rzeczywistości odgrywa w nich przypadek i bezład, jak rzecz tę egzemplifikują, interpretują, jak nią epatują odbiorcę, i to w zdecydowanej większości z pozycji agnostyczno-ateistycznych. Nie-teizm stał się dla wielu środowisk euroamerykańskiej kultury czymś bezalternatywnym, perspektywą obowiązkową, nawykiem – „ateizm nie był w naszym kręgu przekonaniem, lecz przyzwyczajeniem”³⁷, napisał rozmówca Benedykta XVI, Peter Seewald. Znak czasu?³⁸

Wbrew licznym głosom „dialogalno-rozumiejąco-ugodowym” dobywającym się z chrześcijańskiego świata, głos papieża jest tu diamentowo ostry, jednoznaczny, trzeźwiący i wzywający do rewizji, do niezgody na stan rzeczy. Mówi mocno: „Uważam, że nie można przez całe życie pozostawać zdecydowanym ateistą lub nihilistą bez wykroczenia przeciw swemu sumieniu, gdyż głos Boga jest w każdym człowieku”³⁹. Brzmi to jak echo tamtych, Pawłowych słów: „nie mogę się wymówić od winy” (Rz 1,21).

³⁴ Tenże, Encyklika *Spe salvi*, nr 5.

³⁵ Bazyli, *I, 2, 1: Sulla Genesi [Omelia sull'Esamerone]*, Milano 1990, s. 9, 11 (cyt. za: Ps, s. 658).

³⁶ *Katechezy Ojca Świętego Benedykta XVI*, w: S. Dziwisz, J. Głowczyk, S. Nasiorowski, P. Ptasznik (red.), *Liturgia godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI*, Tarnów 2007, s. 561-712, s. 659.

³⁷ P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tłum. G. Popek, Kraków 2006, s. 107.

³⁸ Por. J. Szymik, *Bóg jako źródło i pragnienie. Znaki czasu społecznego*, w: tenże, *Teologia. Rozmowa o Bogu i człowieku*, Lublin 2008, s. 321-338.

³⁹ J. Ratzinger, *O nihilizmie, piekle i kryzysie w Kościele*. [rozm.: P. Lisicki, G. Górny, R. Smoczyński], „Frontera” 1999, nr 15-16, s. 6-21, s. 15. Zdanie to trzeba rozumieć w kontekście

Jego diagnoza, wielokrotnie formułowana w różnych kontekstach pastoralnych i teologicznych, brzmi mniej więcej tak: to nie Hiobowie ani Abrahamowie odchodzą od Boga. Ci, dotknięci ogromnym, niepojętym cierpieniem i ogromem niepojętności tajemnicy Boga, wadzą się z Najwyższym, nieraz Go nie rozumieją, ale ufają Mu pod dnem bólu. I nawet kiedy ich udręka prowadzi do śmierci, a ich życie wydaje się opuszczone przez Boga (*Eli, Eli lema sabachthani...*, Mt 27,46), to fakt, że nie nałożyli własną nieprawością prawdzię pęt (Rz 1,18) i płynąca stąd najgłębsza, wewnętrzna zażyłość z Bogiem, chroni ich przed antyteizmem, bezbożnością i poszerza ich serca. Odchodzą ci, którzy chcą zabić Świadka, którym pycha przeszkadza z Kimś dzielić władzę nad własnym życiem i sercem. To nie cierpienie Ziemi Us ani góry Moria jest początkiem ateizmu, ale pożądanie winnicy.

Nie być widzianym, nie mieć świadka, nie zawdzięczać życia i wybawienia komukolwiek poza sobą⁴⁰. „[...] ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki [...], kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła [...]” (J 3,19-20). W każdym razie: skutkiem jest ciemność i z nią związana aberracja widzenia. A kiedy Bóg zostaje wykluczony z ludzkiego pola widzenia⁴¹, człowiek dostrzega niewiele więcej niż to, co daje się zmierzyć i zważyć. Oba te rodzaje ślepoty warunkują i „nakręcają” się nawzajem, tak że trudno powiedzieć, który z nich jest przyczyną, a który skutkiem. Jedno jest pewne: droga, na którą, współpracując, spychają ociemniałego, prowadzi do katastrofy. Widać to jasno zarówno w skali indywidualnej, jak i społecznej. Zwłaszcza w tej drugiej współczesność dostarcza przykładów, jakich do tej pory świat nie znał. Oto, jak pisze Seewald w kontekście zmagania J. Ratzingera/Benedykta XVI z antyteizmem,

[...] zaślepione społeczeństwo, które w swoim notorycznym buncie przeciwko Bogu straciło wcześniejszą zdolność do rzeczowego osądu. Skłania się ono w ważnych

polemicznego pytania i obszernej odpowiedzi. Rozmowa toczyła się w Polsce w 1999 roku: „Można [...] przeczytać [...] u Karla Rahnera w jego *Podstawowym wykładzie wiary*, że niejednokrotnie lepiej jest być ateistą czy nihilistą, niż wierzyć w Boga. Według niego najważniejszą wartością jest odczuwanie tragedii własnej egzystencji. Znajdziemy obecnie wiele książek i artykułów myślicieli katolickich, w których panuje taka egzystencjalistyczna retoryka. Jediną rzeczą, którą oni faktycznie pomijają, jest zawsze kwestia wyznania prawdziwej wiary.

Tam, gdzie mówi się coś takiego, panuje z jednej strony romantyczne pojmowanie nihilizmu, z drugiej zaś zacieśnione pojęcie wiary. Jeśli widzę w wierze jedynie sumę ciężarów, które muszę dźwigać, bo przecież jestem katolikiem, to po cichu będę sobie życzył odejścia od wiary, gdyż wówczas moje życie stanie się rzekomo łatwiejsze.

Nie wolno sobie jednak wyobrażać, że ktoś, kto jest nihilistą, żyje w stanie szczęścia, bo może zrobić wszystko, co chce. To jest już pytanie, jak stał się on nihilistą. Nihilizm, albo zdecydowany ateizm, zakłada, że ktoś sprzeciwia się wewnętrznemu wezwaniu, że ktoś się duchowo zatwardził. Uważam, że nie można przez całe życie pozostawać zdecydowanym ateistą lub nihilistą bez wykroczenia przeciw swemu sumieniu, gdyż głos Boga jest w każdym człowieku” – tamże, s. 14-15.

⁴⁰ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 272-276.

⁴¹ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 111.

kwestiach polityki społecznej do eksperymentów, które są nie tylko pozbawione wiary, lecz również pozbawione wszelkiego rozsądku⁴².

I to w najważniejszych dziedzinach, dotyczących życia i przyszłości – obyczajowej, pedagogicznej, bioetycznej, prawnej (tzw. małżeństwa homoseksualne są tylko pierwszym z brzegu przykładem).

Fałszywa bezgrzeszność jest jednym z najgorszych skutków porzucenia Boga. Prawdzie nakłada pęta grzech, mój grzech; nie moje cierpienie, lecz mój grzech, podkreśla papież. Tymczasem odrzucenie Boga jest wewnętrznie związane z fałszywym odrzuceniem grzechu (nie przez nawrócenie, ale przez wyparcie i zaprzeczenie), czyli też prawdy o sobie jako grzeszniku potrzebującym przebaczenia, potrzebującym Boga. Wobec tego jako remedium pojawia się: szukanie usprawiedliwień, alibi, bezwzględna walka z poczuciem winy⁴³, manipulacja kodeksem moralnym. Benedykt XVI wiele uwagi poświęcił tym zjawiskom, zwłaszcza ich formom panoszącym się w Kościele; czynił to ze szczególną intensywnością w drugiej połowie swojego pontyfikatu. Tylko życie w nieustannym napięciu i praktyce nawracania się uchroni nas przed ślepotą na Boga – głosił⁴⁴.

3. *Kirchenkampf*, sekularyzm i śmiertelna nuda

Skutkiem porzucenia Boga i odmowy powrotu jest też *Kirchenkampf*⁴⁵, walka przeciwko Kościołowi, by posłużyć się zwrotem, który swą genezę i złą sławę zawdzięcza latom 30. i pierwszej połowie lat 40. ubiegłego wieku w hitlerowskich Niemczech. Od rosnącej niechęci po nękanie, ostracyzm i prześladowania aż do otwartej wojny. Jak mówił okólnik Martina Bormanna z roku 1941 skiero-

⁴² P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, dz. cyt., s. 41.

⁴³ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2009, s. 139-140. „[...] dzisiejsza dysputa moralna dąży do uwolnienia ludzi od winy, czyniąc tak, by nigdy nie zaistniały warunki stwarzające choćby możliwość pojawienia się poczucia winy. Przychodzi tutaj na myśl uszczypliwe zdanie Pascala: «Ecce patres, cui tollunt peccata mundi» (Oto ojcowie, którzy gładzą grzechy świata). Według tych «moralistów» nie zdarza się już żadna wina. [...] «Psychoanaliza miała poważne trudności z uznaniem, że oprócz poczucia winy o różnym podłożu, istnieje również takie, u którego podstaw leży prawdziwa wina. Nie może ona tak łatwo zgodzić się z tym stwierdzeniem... gdyż jej filozofia nie zna wolności... jej determinizm jest opium dla intelektualistów. Według nich Zygmunt Freud znacznie przewyższył biednego, nieoświeconego rabiego Jezusa. On bowiem mógł jedynie odpuścić grzechy i uznawał to jeszcze za konieczne. W przeciwieństwie do niego, Zygmunt Freud, Nowy Mesjasz z Wiednia, uczynił znacznie więcej. On usunął grzech, usunął winę z duchowego świata [...]» – tamże.

⁴⁴ A.M. Valli, *Ratzinger na celowniku*, dz. cyt., s. 160-174.

⁴⁵ A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajaska, Kraków 2006, s. 34.

wany do wszystkich gauleiterów: „chrześcijaństwo i narodowy socjalizm są sprzeczne, a partia nazistowska musi walczyć o to, aby raz na zawsze zniszczyć potęgę Kościoła”⁴⁶. W Polsce (na Górnym Śląsku zwłaszcza) pojęcie to kojarzy się mocno z XIX-wiecznym *Kulturkampf* Bismarcka, której to walki ostrze było zresztą skierowane głównie przeciwko Kościołowi katolickiemu na Śląsku. Od totalitarnych reżimów germańskiej proveniencji podstępniejsza, okrutniejsza i przynosząca jeszcze większą liczbę ofiar była już tylko walka z Kościołem Rzymskokatolickim pisana cyrylicą – prowadzona przez carat i sowiecki komunizm.

Wracając do Niemiec, walki z Kościołem jako efektem porzucenia Boga i XXI wieku, warto przypomnieć gorzkie wyznanie Benedykta XVI, latem 2010 roku: „w katolicyzmie w Niemczech istnieje znaczna grupa, która tylko czeka na to, aby móc zaatakować papieża. To należy do kolorytu katolicyzmu naszych czasów”⁴⁷. Niestety, nie tylko w Niemczech i nie tylko w katolicyzmie (czy na jego obrzeżach, powiedzmy ostrożniej). „Ratzinger, precz z uniwersytetu!” – takie hasło pojawiło się na murze *La Sapienza* (co znaczy „Mądrość”!), największego uniwersytetu miasta Rzymu, w styczniu 2008 roku, gdzie, jak wiadomo, nie dopuszczono do wykładu papieża, co byłoby – jak napisało 67 sygnatariuszy listu protestacyjnego – „wydarzeniem niestosownym i niezgodnym z linią laickości nauki”⁴⁸. W dalszej perspektywie teologię i wszelkie ślady po niej należy usunąć z przestrzeni akademickiej – żądano⁴⁹.

To tylko jeden przykład, ale dobry, jeśli chodzi o najświeższą wersję *Kirchen-kampfu* w przestrzeni cywilizacji Zachodu. Mieszanka szyderstwa i otwartej agresji ma na celowniku „«ideę chrześcijańską w jej kompleksowości», ale na koniec na muszce pojawia się zawsze Kościół katolicki”⁵⁰. W tym ataku, w jego aurze, wisi coś autentycznie przerażającego, „jakieś żądanie racji wypowiedane urażonym i stanowczym tonem, które wyglądają na chęć przygotowania historycznego wyrównania rachunków”⁵¹ – tak to określa włoski publicysta Ernesto Galli della Logia. Politolog Carl Schmidt 85 lat wcześniej: „Istnieje antyrzymski sentyment, który sprawia, iż narody mniej zewangelizowane [czy rzecz ta pierwszorzędnie i mocniej nie dotyczy aby osób, a nie społeczności? – J. Sz.] odczuwają odrazę do autentycznego zrównoważenia tego, co ziemskie, i tego, co wieczne, tego, co naturalne, i tego, co ponad naturalne. A tym jest apostołski, rzymski

⁴⁶ I. Kershaw, *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich. Bavaria 1933-1945*, Oxford 1983, s. 259 n., 383-386 (cyt. za: A. Nichols, *Mysł Benedykta XVI...*, dz. cyt., s. 38).

⁴⁷ Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu* [rozm. P. Seewald], tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 136.

⁴⁸ J. Valli, *Ratzinger na celowniku*, dz. cyt., s. 123-124.

⁴⁹ M. Cini, List protestacyjny przeciwko wizycie Benedykta XVI na Uniwersytecie „La Sapienza”, 14 listopada 2007 (cyt. za: J. Valli, *Ratzinger na celowniku*, dz. cyt., s. 124).

⁵⁰ E. Galli della Loggia, „Corriere della Sera”, 21 marca 2010 (cyt. za: J. Valli, *Ratzinger na celowniku*, dz. cyt., s. 132).

⁵¹ Tamże.

Kościół katolicki”⁵². Medialny ostrzał papieża i Kościoła i całe zjawisko *Kirchen-kampfu* miałyby więc swoją metafizyczną, głęboko bezbożną (antynawrócenio-wą) podszewkę...

Inną twarzą tego samego zjawiska i tej samej wrogości jest agresywny seku-laryzm. Lodowaty wiatr oświecenia⁵³ rozprzestrzenił go w euroamerykańskim obszarze kulturowo-cywilizacyjnym, zaś korzenie ma w systemach myślowych, które były wielką pracą filozofii „pod prąd” katolicyzmu, pracą wykonaną jakby z awersji wobec katolickiego paradygmatu, w opozycji wobec epistemologii i egzystencji zrodzonych z wiary biblijnej, judeochrześcijańskiej. Jest to filozo-fia wielka, ale zawężona z przyczyny wewnętrznej polemiki z żywą wiarą, czyli w sumie wąska, odsłaniająca genialnie nowe obszary, ale w swej istocie – błęd-na. J. Ratzinger/Benedykt XVI wymienia tu zwłaszcza dwa nurty. Z jednej stro-ny kartezjanizm (którego „milcząca” wersja jest nieodłącznym składnikiem se-kularnego obrazu świata) – wroga stworzeniu filozofia emancypacji, która tajemnice ludzkiego życia (np. ciało, narodziny) sprowadza do wymiaru czysto biologicznego, odzierając je z tego, co ludzkie, „uzwierzęcając” je. Z drugiej kantyzm – takie pojmowanie Boga i świata, które nie daje prawa Bogu do dzia-łania w sferze materii i biologii⁵⁴. Ufundowany na tych systemach (i licznych pochodnych, pomniejszych) światopogląd jest okaleczony: w imię „rozumu” i „nauki” amputowano mu apriorycznie ważne „narządy” istotne dla relacji tego, co przyrodzone, z tym, co nadprzyrodzone. I oto produkt gotowy: sekularyzacja, wżarta jak rak w organizm ludzkiej kultury „wizja świata i ludzkości niemająca odniesienia do Transcendencji”, przenikająca codzienność i generująca mental-ność, w której Bóg jest faktycznie – całkowicie bądź częściowo – nieobecny w świadomości i życiu człowieka⁵⁵. Przyczyna (agnostycyzm, ateizm, antyteizm) i skutek (myślenie i życie bez Boga) zamieniają się tu na różne sposoby miejsca-mi, ale dalsze skutki są pewne: hedonizm, konsumpcjonizm, powierzchowność, egocentryzm⁵⁶, duchowa atrofia.

Skutkiem jest też pustka serca i jej główny znak: śmiertelna nuda. J. Ratzin-ger/Benedykt XVI rozumie ją i opisuje jako prostą konsekwencję przegranej ba-talii o wiarę w historii świata i w historii życia każdej ludzkiej osoby⁵⁷. Niewiara jest niezdolnością do miłości, to znaczy do „cierpliwego oczekiwania na to, czym

⁵² C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i forma polityczna* (cyt. za: J. Valli, *Ratzinger na celowniku*, dz. cyt., s. 134).

⁵³ G. Ratzinger, *Mój brat Papież*, spisał M. Hesemann, tłum. K. Markiewicz, Kraków 2012, s. 8.

⁵⁴ J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tłum. J. Królikowski, Po-znań 2002, s. 40.

⁵⁵ Benedykt XVI, *Nauczmy się wierzyć. Niezwykłe przesłanie Ojca Świętego skierowane do Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2013, s. 60.

⁵⁶ Por. tamże, s. 68-73.

⁵⁷ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kra-ków 2001, s. 160.

nie da się rozporządzać, zgody na bycie obdarowanym”⁵⁸. W to puste miejsce po wierze/miłości wchodzi natychmiastowe spełnienie, duchowy *fast food*, niezależność, upragniona, bezgraniczna aż w bezbożność, niewychodzenie poza siebie, a przez to niemożność znalezienia siebie. Jest to otrucie człowieka. Obrzydzenie sobą banalnym i zniewolonym⁵⁹. Śmiertelna nuda⁶⁰.

Właśnie: śmiertelna. Ileż świadectw na ten temat z najmroczniejszych załków ludzkiej historii; oprawcy mordujący z nudy. Początek i koniec – zawsze te same, cokolwiek pojawia się po drodze i w środku; bezbożność jest paktem ze śmiercią, kończy się zabijaniem – siebie i innych. (Anty)logika tego związku jest następująca (biblijnym fundamentem są tu dwa pierwsze rozdziały Księgi Mądrości):

[...] „bezbożni” (czyli ci, którzy nie przyznają, że życie ma jakikolwiek sens) [...] mówią: „urodziliśmy się niespodzianie i potem będziemy, jakby nas nigdy nie było” (Mdr 2,2). Zgorszeni kruchością życia i perspektywą śmierci, którą ono zdaje się kończyć, ci „bezbożni” odrzucają istnienie jakiegokolwiek dobrego i mądrego planu i z tego powodu postanawiają poświęcić się nierozważnym uciechom chwili. Ale nieuniknione jest, że negacja sensu i odpowiedzialności prowadzi do nadużyć, do niesprawiedliwości wobec słabych, do prześladowania każdego, kto jest sprawiedliwy i zaświadcza o istnieniu sensu. W rzeczywistości „bezbożni” zawarli pakt ze śmiercią, „ściągają ją na siebie słowem i czynem, usychają, uważając ją za przyjaciółkę” (Mdr 1,16). Wolność oderwana od odpowiedzialnego odniesienia do mądrego Bożego planu i pozostawiona sama sobie w świecie, którym rządzi przypadek, po cichu jest podkopana przez pakt ze śmiercią, co kończy się jej zniszczeniem⁶¹.

Dlatego też wszelkie ludzkie imperia zbudowane przeciw Bogu okazywały się zawsze i nieodmiennie imperiami nieludzkimi; prawdziwe królestwo ludzi i człowieczeństwa może istnieć tylko w królestwie Boga⁶². Być może najstraszliwszą w dziejach (a na pewno najwyrazistszą dla naszej epoki) negatywną ilustracją tego zjawiska jest holocaust. Mord na narodzie żydowskim musiał być docelowo mordem Boga; równie prawdziwa jest odwrotność tego związku: zabicie

⁵⁸ Tamże, s. 161.

⁵⁹ Tenże, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 100.

⁶⁰ Tenże, *Czas przemian w Europie...*, dz. cyt., s. 161. Kardynał Ratzinger przytacza tu fragment z *Momo* M. Ende (Stuttgart 1973): „Na początku nie zauważa się wiele. Pewnego dnia nie ma się już ochoty, by cokolwiek zrobić. Nic nie wzbudza zainteresowania, jest nudno... człowiek robi się całkiem obojętny i szary... Nie ma już gniewu ani zachwyty, człowiek nie umie się już cieszyć ani smucić... potem robi się zimno i nie umie się już kochać nic i nikogo... ta choroba nazywa się: śmiertelna nuda” – tamże, s. 162.

⁶¹ R. Moynihan, *Niech jaśnieje Światło Boże. Duchowa wizja Ojca Świętego Benedykta XVI*, tłum. K. Sylwestrow, Kraków 2006, s. 143.

⁶² J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń* (Opera Omnia, t. 12), red. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz (współpraca J. Kobienia, D. Petruk), Lublin 2012, s. 739.

Boga skutkowało zabiciem narodu Jego wybrania. Dobitnie mówił o tym Benedykt XVI w Auschwitz-Birkenau w maju 2006 roku⁶³. Tak to ujął pięć lat później w berlińskim przemówieniu do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej: „Do czego zdolny jest człowiek odrzucający Boga i jakie oblicze może przybrać naród, który mówi [...] Bogu «nie», ukazały pod koniec wojny straszne obrazy z obozów koncentracyjnych”⁶⁴. Najkrócej; za Auschwitz (itp.) jest odpowiedzialny – ostatecznie – antyteizm; antysemityzm jest antyteizmu bękartem.

* * *

Lekcja dotycząca przyszłości? Jej mądrość sięga dramatów biblijnych, zwłaszcza ich historiozbawczej kulminacji – męki i śmierci Dziedzica, Jezusa Chrystusa. „Ludzkość zawsze będzie stała wobec alternatywy: Albo mówienie «tak» Bogu, który w swym działaniu posługuje się tylko prawdą i miłością, albo stawianie na konkret, na to, co uchwytne, na przemoc”⁶⁵. Bóg prawdziwy z przemocą nie ma nic wspólnego. Jeśli w religijnej przestrzeni (Kościele) dochodzi do przemocy – znika z niej Bóg prawdziwy podmieniony przez fałszywego bożka. Przemoc jest narzędziem Antychrysta⁶⁶.

Tymczasem prawdziwy Chrystus, Dziedzic, nie przychodzi z mieczem rewolucjonisty, jako burzyciel. Dziedzic od narodzin po śmierć był poza obszarem tego, co dla świata ma znaczenie i moc. Poza miastem przyszedł na świat (Łk 2,6 n.; J 1,11) i poza miastem został ukrzyżowany (Hbr 13,12). Po drodze nie miał miejsca, „gdzie by głowę mógł położyć” (Mt 8,20)⁶⁷. Jego miecz jest darem uzdrawiania. Ukazuje Właściciela winnicy jako miłującego, a Jego potęgę – jako potęgę miłości⁶⁸.

⁶³ Benedykt XVI, *Pielgrzymka do Polski 2006*, red. K. Kolenda-Zaleska, W. Bonowicz, tłum. I. Jagocha, Kraków 2006, s. 122. Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, dz. cyt., s. 182-183.

⁶⁴ Benedict XVI, *In Gott ist unsere Zukunft. Ansprachen & Predigten während seines Besuchs in Deutschland*, Leipzig 2011, s. 42.

⁶⁵ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 212.

⁶⁶ Tamże, s. 25.

⁶⁷ Tenże, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012, s. 93.

⁶⁸ Tamże, s. 33.

Desiring the Vineyard. Agnosticism, Atheism and Antitheism in J. Ratzinger's/Benedict XVI's Assessment

Summary

According to Joseph Ratzinger/Benedict XVI, while considering all the differences involving the origin and forms of atheism, agnosticism and antitheism, their common denominator is lack of humbleness. Pride prevents people from encountering God who, in fact, might always be recognized. It is not the faith itself, but lack of faith that is contrary to nature. Therefore, the dialogue with atheism, although carried out of respect for men, demands the full truth to be revealed about the definitive and objective evil of godlessness, which inevitably leads to the culture of death. Contemporary negation of God makes use of philosophical, scientific, psychological and social reasoning, intensely deterministic and marked by moralism, in which only immanent natural and historical processes are taken into consideration. Consequently, men have nothing else to do than to disastrously put the world in order only at their own discretion, bound by sin, to achieve worldly benefits. The result is an irrepressible attack on the Church which calls to conversion, secularism with modern roots and spiritual emptiness (boredom) that fills people with a sense of meaninglessness and hopelessness.

Keywords

God, faith, truth, godlessness, agnosticism, atheism, antitheism, pride, secularism, modern philosophy

Słowa kluczowe

Bóg, wiara, prawda, bezbożność, agnostycyzm, ateizm, antyteizm, pycha, sekularyzm, filozofia nowożytna

Jacek Salij

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Pytanie o „światło wiary” w perspektywie myśli Tomasza z Akwinu

Pojęcie „światło wiary” ma bogatą historię, której warto przypatrzeć się bliżej, zwłaszcza że znalazło się ono w samym nawet tytule encykliki papieża Franciszka *Lumen fidei*. Otóż do głębszego zrozumienia, czym jest światło wiary, na pewno przyczyni się zobaczenie tego pojęcia w kontekście pojęć strukturalnie pokrewnych.

W ślad za św. Tomaszem z Akwinu pragnę tu rozróżnić cztery radykalnie odmienne pojęcia światła. Od razu jednak zaznaczę, że nie mam zamiaru przedstawiać poglądów ani analiz Akwinaty na ten temat. Jego ujęciami się inspirowuję, ale nie zamierzam ich tu rekonstruować.

Podstawą trzech przenośnych pojęć światła jest w dziełach Akwinaty światło materialne, czyli światło w sensie dosłownym. Tomasz nazywa je *lux sensibilis*¹ albo *lumen materiale*². Warto być ostrożnym i nie odnosić do światła materialnego Tomaszowego terminu *lumen naturale*, gdyż prawie zawsze Tomasz nazywa tak naturalne światło rozumu.

Na lekcjach fizyki uczono nas, że światłem materialnym jest ta część fal elektromagnetycznych, która jest rozpoznawalna dla siatkówki naszego oka. Wobec tego należy rozróżnić ciemność obiektywną i subiektywną. Ciemność obiektywna jest skutkiem braku wspomnianych fal, natomiast ciemność subiektywna jest skutkiem braku oka z odpowiednio wyposażoną siatkówką. Rozróżnienia te nie raz są wykorzystywane w analizie pojęć przenośnych światła – wystarczy choćby zwrócić uwagę na to, jak często sięgamy po pojęcie zaślepienia³.

Trzy przenośne znaczenia światła to:

1. Światło rozumu. Elektroniczny indeks do dzieł św. Tomasza wykazuje 114 użycie pojęcia *lumen intellectus* (a sprawdzałem jedynie użycia w mianowniku), 34 użycia pojęcia *lumen rationis* oraz trzy użycia pojęcia *lumen synderesis* (światło sumienia – skorzystam z okazji, żeby zwrócić uwagę

¹ Sancti Thomae de Aquino, 1 Sent. d.3 q.1 a.2 arg.2.

² Sancti Thomae de Aquino, 4 Sent. d. 17 q.1 a.2 q-la 1 sc.

³ Por. np. Sancti Thomae de Aquino, STh 2-2 q.15 a.1.

na niezwykle głębokie określenie sumienia w Syr 17,8, że jest to „oko Boże w naszym sercu”).

2. Światło wiary. Pojęcia *lumen fidei* Tomasz używa 32 razy, częściej jednak – 48 razy – używa pojęcia „światło łaski”, *lumen gratiae*. Światło łaski jest to u Tomasza światło wiary ukształtowanej przez miłość (*fides caritate formata*), czyli wiary, jaką jesteśmy obdarzeni w stanie łaski uświęcającej.
3. Światło chwały. Pojęcia *lumen gloriae* używa Akwinata 48 razy. Światło chwały jest to uzdolnienie, jakiego żadne stworzenie nie ma ze swojej natury, do oglądania Boga najdosłowniej bezpośrednio, bez pośrednictwa jakiegokolwiek obrazu – a zatem do oglądania Boga z taką bezpośredniością, jaka w obecnym porządku poznawania nie jest nam dostępna nawet przy poznawaniu stworzeń od nas niższych. Światło chwały – powiada św. Tomasz – czyni intelekt stworzenia poniekąd bogokształtnym: *Lumen gloriae intellectum in quadam deiformitate constituit*⁴.

Światło rozumu, czyli zdolność poznawania prawdy i dobra

Zacznę od podzielenia się moimi własnymi wspomnieniami, kiedy to poniekąd empirycznie przekonałem się, że nawet te zwierzęta, które najwięcej są przez nas podziwiane za zdolności poznawania świata, w którym żyją, pozbawione są światła rozumu. Jakies ćwierć wieku temu przez całe tygodnie na niebie widać było kometę Haleya. Moja znajoma postanowiła faktem tym zainteresować psa, z którym była aż tak związana, że uważała go wręcz za swojego przyjaciela. W gwiazdne wieczory wiele razy wychodziła z nim na spacer, żeby zwrócić mu uwagę na to niezwykle zjawisko. „Naprawdę wysilałam się – opowiadała mi później – i w żaden sposób nie mogłam doprowadzić do tego, żeby mój przyjaciel zaczął zauważać pojawienie się jaśniejszej na niebie komety Haleya. Po prostu jego zainteresowania poznawcze były zamknięte w horyzoncie potrzeb życiowych oraz ewentualnych zagrożeń”.

Prawdę wychodzącą poza ten horyzont my, ludzie, poznajemy dzięki światłu rozumu. Również dopiero dzięki temu światłu potrafimy rozróżnić dobro i zło. Kiedy w moim klasztorze mieszkały jeszcze siostry, trzymały u siebie kotkę z małym kociakiem. Kiedy jej potomek wydorósł, uznał klasztor za swoje terytorium i przepędzał własną matkę tak skutecznie, że ta kompletnie zdziczała. Natura nie dała mu ani pamięci, że to jest jego matka, ani zrozumienia, że matce należałoby się z jego strony jakaś wdzięczność.

Jednak przejdźmy do teologii. Otóż pozwolę sobie przypomnieć, że termin „naturalne światło rozumu” znalazł się nawet w jednym z orzeczeń dogmatycznych

⁴ Sancti Thomae de Aquino, STh 1 q.12 a.6.

Kościola. Mianowicie w roku 1870 Sobór Watykański I przypomniał, że dzięki naturalnemu światłu rozumu nawet Boga możemy nieco poznać: „Bóg, początek i cel wszystkich rzeczy, może być za pomocą naturalnego światła rozumu (*naturali humanae rationis lumine*) poznany z pewnością z rzeczy stworzonych”⁵.

Soborowa konstytucja, w której ten dogmat się znajduje, zarazem zwraca uwagę na to, że światło rozumu może być zmaćcone i przyćmione naszym moralnym nieuporządkowaniem, toteż dopiero dzięki Bożemu objawieniu możemy poznać Boga wszyscy, od razu, z całą pewnością i bez domieszki błędu⁶. O tym, że „przez nieprawość [można] nakładać prawdzie pęta” i „prawdę Bożą przemienić w kłamstwo”, pisał już apostoł Paweł w Rz 1.

Można by sporządzić opasłą antologię spostrzeżeń i pouczeń nauczycieli Kościoła na temat negatywnego wpływu grzechu na światło rozumu. Teraz przypomnę tylko dwie mądre wypowiedzi na ten temat. W roku ok. 180 św. Teofil z Antiochii pisał w *Liście do Autołyka*:

Jeżeli powiesz: Pokaż mi twego Boga – odpowiem ci: Pokaż mi, że jesteś człowiekiem, a ja ci pokażę mego Boga. [...] Dusza ludzka powinna być tak czysta, jak zwierciadło odbijające światło. Gdy zaś do zwierciadła zakradnie się rdza, nie widać w nim ludzkiej twarzy. Tak też człowiek nie może widzieć Boga, gdy hołduje grzechom. Pokaż najpierw, kim jesteś, czy nie jesteś cudzołożnikiem, rozpustnikiem, złodziejem, rozbójnikiem, łupieżcą, pederastą, oszczercą, przekleśnikiem, awanturnikiem, zazdrośnikiem, pyszałkiem, człowiekiem bez zasad, zabijaką, chciwcem, nieposłusznym wobec rodziców, handlarzem własnych dzieci. Tym, którzy takie rzeczy czynią, Bóg się nie objawia, dopóki się przedtem z wszelkiego brudu nie oczyszczą. Zatem wszystko to sprowadza na ciebie ciemności. Podobnie jak ropa uniemożliwia oczom oglądanie słońca, tak twoje bezbożności pogrążają cię w ciemnościach, byś nie mógł widzieć Boga⁷.

Bardzo podobnie św. Augustyn odpowiada na pytanie, co ma uczynić grzesznik, który pragnie poznać Boga:

Niech oczyści w sobie to, czym będzie mógł zobaczyć Boga. Kiedy ktoś ma kłopoty ze wzrokiem, gdyż oczy uległy skażeniu lub zostały zranione, zaszyły prochem, ropą lub dymem, lekarz powie: Musisz oczyścić swoje oko, a oczy twoje odzyskają władzę widzenia. Otóż prochem, ropą, dymem są grzechy i niegodziwości. Wyrzuć z siebie to wszystko, a zobaczysz Mądrość, która stoi przed tobą. Albowiem Bóg jest ową Mądrością. Jak powiedziano: Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą⁸.

⁵ H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiberg im Br. 1976, 3004.

⁶ Tamże, 3005.

⁷ Święty Teofil z Antiochii, *Do Autołyka*, 1, 2, w: *Apologeci greccy II wieku*, tłum. J. Czuj, Poznań 1935, s. 35 n.; tekst przekładu nieco poprawiony.

⁸ Święty Augustyn, *Wykład Ewangelii Jana*, hom, 1, 19; PL 35, 1388.

Najbardziej zdumiewa to, że niektórzy ludzie przywykli do swoich ciemności i obca im jest tęsknota za światłem. „Światło przyszło na świat – wyjaśniał Pan Jezus Nikodemowi – lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki. Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nie nawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków” (J 3,19n).

Niektórzy nawet chlubią się swoimi ciemnościami i mają je za najprzedniejszą światłość. O takich Pan Jezus wypowiedział słowa, które mogą przerazić: „Jeśli światło, które jest w tobie, jest ciemnością, jakże wielka to ciemność!” (Mt 6,23).

Jeżeli ktoś zakochał się w swoich ciemnościach, może znaleźć się – żeby użyć metafory matematycznej – w ciemnościach do kwadratu: może doprowadzić do tego, że już nie tylko on ukrywa się przed Bogiem, ale że również Bóg zacznie ukrywać się przed nim. Przejmująco napisano o tym w Ewangelii Jana: „Chodźcie, dopóki macie światłość, aby was ciemność nie ogarnęła. A kto chodzi w ciemności, nie wie, dokąd idzie. Dopóki światłość macie, wierźcie w światłość, abyście byli synami światłości. To powiedział Jezus i odszedł, i ukrył się przed nimi” (J 12,35n).

Jeden tylko Bóg wie, dlaczego ukrywa się przed zakochanym w swoich ciemnościach grzesznikiem. Czy dlatego, żeby dopełniła się miara jego niegodziwości? Czy może dlatego, żeby uchronić go przed grzechem jeszcze większym? Fakt faktem, że agresja przeciw Bogu – choć sama w sobie absurdalna – jest potrzebą niektórych grzeszników. Ponieważ Bóg bezpośrednio jest im niedostępny, prześladowają Jego obecność w ludziach i wśród ludzi. Agresja ta osiągnęła szczyt w Wielki Piątek. „To jest wasza godzina i panowanie ciemności” (Łk 22,53) – powiedział Pan Jezus, oddając się w ręce swoich zabójców.

Światło wiary nie jest światłem przekonań ani światopoglądu

W samym pojęciu „światło wiary” zawiera się konieczność jego zakorzenienia w autentycznym rozumieniu wiary. Jest czymś właściwie niewyobrażalnym, ażeby o świetle wiary dało się myśleć i mówić sensownie, gdybyśmy wiarę próbowali sprowadzić do posiadania religijnych przekonań albo do wyznawania religijnego światopoglądu – a więc do jednego z tych ujęć, które chciałyby nam narzucić mentalność dominująca w Europie od czasów oświecenia.

Gdyby wiara polegała tylko na posiadaniu religijnych przekonań, nie moglibyśmy wiedzieć, jak z Chrystusem jest naprawdę – ani czy naprawdę jest On Synem Bożym, ani czy nas odkupił, ani czy zmartwychwstał. Przede wszystkim zaś nie mielibyśmy żadnej możliwości wejścia w realne z Nim relacje. Czymś jeszcze mniejszym byłaby wiara zredukowana do wyznawania chrześcijańskiego

światopoglądu, sprowadzona do subiektywnej odpowiedzi na pytanie o ostateczny sens świata i człowieka. Zupełnie nie widać, czym transcendentnym wobec nas miałyby świecić takie subiektywne przekonania czy poglądy.

Ojciec Święty Franciszek od razu w pierwszym numerze swej encykliki napisał, że światło wiary „przychodzi do nas od zmartwychwstałego Chrystusa”, a więc ze źródeł niewyobrażalnie głębszych niż nasze poglądy czy przekonania. „Światło wiary jest światłem Oblicza – napisze papież Franciszek wiele stron dalej – w którym widać Ojca. [...] Poznanie wiary nie zachęca nas do oglądania czysto wewnętrznej prawdy. Prawda, jaką przed nami odsłania wiara, jest prawdą skupioną na spotkaniu z Chrystusem, na kontemplacji Jego życia, na dostrzeganiu Jego obecności”⁹.

Przypomnijmy tutaj niezwykle ważny wywód, zawarty w numerach 7-9 encykliki *Spe salvi*, w którym papież Benedykt XVI dopomina się o prawidłowe odczytanie definicji wiary, znajdującej się w Hbr 11,1. Od czasów bowiem Lutra przekłady tego wersetu – niestety, również w katolickich wydaniach Biblii poznańskiej oraz Biblii warszawsko-praskiej – fałszywie sugerują, jakoby wiara polegała na posiadaniu przekonań.

Jedną z przyczyn tego, że termin „światło wiary” we współczesnym kościelnym nauczaniu pojawia się raczej rzadko, wydaje się to, że nie dość jasno odróżniamy dzisiaj wiarę od przekonań i światopoglądu. Tym więcej powinniśmy być wdzięczni Ojcu Świętemu, że wykład na temat światła wiary uczynił ważnym wątkiem, a w gruncie rzeczy głównym tematem swej encykliki.

Poniekąd sercem tej encykliki jest jej numer 4. Papież przedstawia tam wiarę, której światło przychodzi do nas od zmartwychwstałego Chrystusa, a razem z transcendentnej wobec naszego czasu przyszłości. Ma ono moc rozświetlać całe nasze życie, „kierować spojrzenie w przyszłość” i przeprowadzić nas poza granice śmierci. Światło tak potężne – powiada papież Franciszek – nie może pochodzić od nas samych.

Dodajmy jeszcze niezwykle ważną uwagę papieża Franciszka, że światło wiary rozjaśnia nie tylko całe nasze życie, ale wręcz nas samych – a od tego, do jakiego stopnia na to światło się otwieramy, istotnie zależy rozszerzanie się ewangelicznego orędzia.

Światło Jezusa – że zacytuję nr 40 encykliki – jaśniej jak w zwierciadle na obliczach chrześcijan i tak się rozchodzi, i tak dociera do nas, abyśmy i my mieli udział w tym widzeniu i odzwierciedlali innym Jego światło, tak jak światło paschału, które w liturgii wielkanocnej zapala tyle innych świec. Wiara przekazywana jest, można powiedzieć, od osoby do osoby, podobnie jak płomień zapala się od innego płomienia¹⁰.

⁹ Franciszek, *Lumen fidei*, Kraków 2013, nr 30.

¹⁰ Franciszek, *Lumen fidei*, dz. cyt., 40.

Trzy spostrzeżenia szczegółowe

Na koniec tej części artykułu przedstawię trzy ważne spostrzeżenia Akwinaty, z których pierwsze dotyczy relacji między światłem wiary a światłem rozumu:

Dary łaski są w ten sposób udzielane naturze, że jej samej nie niszczą, ale raczej doskonałą. Dlatego i światło wiary, które jest nam dawane jako dar, nie niszczy światła rozumu naturalnego, również danego nam przez Boga. I choć światło naturalne ludzkiego umysłu jest niewystarczające do ujawnienia tego, co ujawniane jest przez wiarę, to jednak jest niemożliwe, aby to, co jest nam przekazywane od Boga przez wiarę, było przeciwne temu, co dawane jest przez naturę. Wtedy jedno z nich musiałoby być fałszywe. A skoro obydwie mamy od Boga, Bóg byłby w nas sprawcą fałszu, co jest niemożliwe¹¹.

Tezę powyższą powtórzył Sobór Watykański I, w *Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej*, cap. 4, oraz Jan Paweł II, w encyklice *Fides et ratio*, 34. Tomasz nie zapomni dodać, że poznanie w świetle wiary jest zdecydowanie doskonalsze niż poznanie w świetle jedynie naturalnego rozumu:

Ponieważ w rzeczach niedoskonałych znajduje się pewne naśladownictwo rzeczy doskonałych, dlatego w tym, co jest poznawane dzięki rozumowi naturalnemu, znajdują się pewne podobieństwa do tego, co przekazywane jest dzięki wierze. Jak zaś święta nauka opiera się na świetle wiary, tak filozofia opiera się na świetle naturalnego rozumu. Stąd niemożliwe jest, aby twierdzenia filozofii były przeciwne twierdzeniom wiary, ale te pierwsze nie dorównują doskonałości drugich¹².

Po wtóre: światło wiary – twierdzi św. Tomasz – nie we wszystkich wierzących jest jednakowo silne. „Światło Boże przyjmujemy stosownie do swojej pojemności. Otóż wiarę sprawia w nas działanie światła Bożego, zatem trzeba, ażeby światło to było przez nas przyjmowane stosownie do naszej pojemności”¹³.

Po trzecie: światło wiary niekiedy jest w nas zaciemnione przez grzech. Swoją doskonałość akt wiary czerpie zarówno z umysłu, jak z woli. A przecież wiara nieukształtowana przez miłość, tzn. kiedy wierzący pozbawiony jest łaski uświęcającej, nie jest zdolna do aktu doskonałego¹⁴.

¹¹ Sancti Thomae de Aquino, *In Böethium de Trinitate*, lib.1 a. 3; przekład polski: Święty Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, tłum. Mateusz Przanowski, Kraków 2005, s. 129.

¹² Tamże.

¹³ „Lumen divinum non recipitur in nobis nisi secundum nostram proportionem; fides autem causatur in nobis ex influentia divini luminis; et ideo oportet quod istud divinum lumen secundum nostram proportionem in nobis recipiatur” – Sancti Thomae de Aquino, 3 Sent. d.21 q.2 a.3.

¹⁴ „Quia ergo credere est actus intellectus, secundum quod est motus a voluntate; ad hoc quod iste actus perfectus sit, oportet quod intellectus perfectus sit per lumen fidei, et voluntas sit perfecta per habitum caritatis; et ideo informis fides non habet actum perfectum, et ideo non potest esse virtus” – Sancti Thomae de Aquino, 3 Sent. d.23 q.3 a.1 q-la 2.

Światło chwały

Rzecz jasna, wyraz „światło” ma tu znaczenie całkowicie metaforyczne.

Ponieważ [...] do poznania rzeczy umysłowych dochodzimy przez poznanie rzeczy zmysłowych, na poznanie umysłowe przenosimy również nazwy z poznania zmysłowego, zwłaszcza te odnoszące się do wzroku, który wśród wszystkich zmysłów jest najszlachetniejszy i najbardziej uduchowiony, i przez to najbliższy intelektowi. Stąd też i poznanie intelektualne nosi nazwę widzenia. A ponieważ widzenie cielesne dokonuje się za pomocą światła, to, dzięki czemu realizuje się widzenie intelektualne, również nazywa się światłem. Dlatego [...] owo usprawienie, które wynosi intelekt stworzony do intelektualnego widzenia substancji Bożej, słusznie nazywa się światłem chwały¹⁵.

Źródłem pojęcia „światło chwały” są zwłaszcza dwie zapowiedzi biblijne: „W Twojej światłości zobaczymy światłość” (Ps 36,10) oraz „Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy; wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3,2) – a ponadto opisy życia wiecznego w Apokalipsie: „Miastu nie trzeba słońca ni księżyca, by mu świeciły, bo chwała Boga je oświeciła, a jego lampą – Baranek” (Ap 21,23) oraz „Odtąd już nocy nie będzie. A nie potrzeba im światła lampy i światła słońca, bo Pan Bóg będzie świecił nad nimi i będą królować na wieki wieków” (Ap 22,5).

W *Wykładzie Księgi Izajasza* Akwinata napisał, że podobnie jak światło rozumu uzdalnia nas do naturalnej kontemplacji rzeczywistości niewidzialnych, podobnie jak światło wiary podnosi do kontemplacji nadprzyrodzonej umysły pielgrzymujących do życia wiecznego – tak światło chwały uzdalnia błogosławionych w niebie do oglądania Boga w Jego istocie, a ta kontemplacja w pełni i doskonale możliwa jest tylko w Ojczyźnie¹⁶.

Światło chwały – dar absolutnie przekraczający naturalne możliwości najdoskonalszych nawet stworzeń – czyni stworzenie rozumne bogokształtnym¹⁷. Światło to jest nieutralne, „ponieważ to światło jest przyjmowane w sposób niezniszczalny, zgodnie z naturą i przyjmującego, i dającego”¹⁸. „Jest [ono] pewną podobizną intelektu Bożego”, zarazem może ono jednych upodabniać do Boga więcej niż innych¹⁹.

¹⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, lib.3 cap.53 n.5, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, t. 2, s. 153.

¹⁶ Sancti Thomae de Aquino, *Super Isaiam*, cap. 11,1.

¹⁷ “Per hoc lumen fit creatura rationalis deiformis” – Sancti Thomae de Aquino, *STh* 1 q.12 a.5 ad 3.

¹⁸ Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. 3 cap.62 n.5 (przekład polski: t. 2, s. 172).

¹⁹ Sancti Thomae de Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. 3 cap.58 n.3 (przekład polski: t. 2, s. 164).

Rzecz jasna, „dzięki światłu chwały intelekt stworzony nigdy nie wzniesie się tak, by nie był oddalony nieskończenie od istoty Boga”, jednak przecież „dzięki owemu światłu dokonuje się to, że intelekt łączy się z istotą Boga jako formą intelektualnie poznawalną, co w inny sposób stać by się nie mogło”²⁰.

Zamiast podsumowania

Dwa poczynione wyżej ustalenia wydają mi się szczególnie ważne. Po pierwsze: pojęcie „światło wiary” jest czymś więcej niż przypadkową metaforą – zawiera ono ściśle określone miejsce w szeregu trzech zhierarchizowanych metafor, które przedstawiają trzy zdecydowanie odmienne sytuacje naszego dostępu do prawdy.

Po wtóre: światło wiary płynie ze źródeł niewyobrażalnie głębszych niż nasze poglądy czy przekonania, bo – jak to niezwykle trafnie sformułował w swojej encyklice papież Franciszek – „przychodzi ono do nas od zmartwychwstałego Chrystusa”.

The Question of “The Light of Faith” in the Perspective of the Thought of Thomas Aquinas

Summary

It seems that one of the reasons why the term “the light of Faith” occurs rarely in modern Church teaching is that today we do not distinguish clearly enough faith from convictions and worldview. In terms of St. Thomas Aquinas the concept of “the light of Faith” is something more than an accidental metaphor. It occupies a precise position in a series of three hierarchical metaphors that represent three radically different situations of our access to the truth. The article explains what in the texts of Aquinas is the light of reason, the light of Faith and the light of glory.

Keywords

the light of reason, the light of Faith, the light of glory

Słowa kluczowe

światło rozumu, światło wiary, światło chwały

²⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q.8 a.3 ad 14, tłum. Leszek Ku-
czyński, Kęty 1998, t. 1, s. 335.

Jarosław Moskałyk

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Wiara jako synteza słuchania i widzenia według *Lumen fidei*

W drugiej części encykliki *Lumen fidei* papieża Franciszka został podjęty bardzo ważny aspekt rozważań o wierze pochodzącej ze słuchania i widzenia¹. W tym głębokim związku biskup Rzymu dostrzega sens historycznego rozwoju wiary oraz ubogacenia ludzkiego istnienia we wszystkich jego wymiarach². Niewątpliwie kategorie słuchania i widzenia mają całkiem pierwotne i bezpośrednie odniesienie do osobowej wiary człowieka oraz wspólnotowej wiary Kościoła. Na nich opiera się przede wszystkim związek i relacyjność słowa i jego odbiorcy. Dzięki nim powstaje dynamizm ludzkiego działania i rodzi się pragnienie nieustannego wstępowania w nową przestrzeń poznawczą wiary, a następnie uczynienia jej prawdziwym doświadczeniem w spotkaniu z Bogiem. Choć słuchanie i widzenie z natury swej przeznaczone są do spełnienia odrębnej i zarazem innej funkcji, to ich rola w stosunku do wiary jest na swój sposób zamienna i komplementarna. Ponadto indywidualne znaczenie obu przymiotów w perspektywie wiary zakłada ich zróżnicowaną interpretację teologiczną.

1. Od słuchania i widzenia do słowa i światła

Wiara osoby czerpie z głębokiego źródła przekazu wewnętrznego i zewnętrznego. O ile ten dar wewnętrzny stanowi nieogarnioną tajemnicę przenikania z góry ludzkiego rozumu, świadomości i ducha, o tyle dar zewnętrzny jawi się jako coś danego i dostępnego człowiekowi. Wśród takich darów są właśnie możliwość słuchania i widzenia, ale też uczestniczenia w słowie i świetle. Według papieża, skoro wiara jest słuchaniem i widzeniem, to przekazywana jest również jako słowo i światło³. Jednak słowo musi być najpierw usłyszane a światło dostrzeżone, aby mogły stać się naszą własnością. Inaczej mówiąc, bez zdolności słyszenia i widzenia nie sposób oczekiwać otwarcia ani tym bardziej rozumienia słowa czy poznania światła.

¹ Franciszek, *Lumen fidei*, 29-31.

² Tamże, 6.

³ Tamże, 37.

Dlatego ten, kto należycie przyjmuje zadatek słuchania i widzenia, nigdy nie może przestać słyszeć głosu Boga ani utracić pragnienia widzenia Jego światła⁴. Zdaniem Paula Evdokimova, słowo wchodzi do historii, nie tylko mówi, lecz tworzy historię i wzywa ludzi do czynów, które widzialnie wyrażają ich ducha. Czas jest nieodłączny od przestrzeni i każde twórcze słowo kieruje się do słuchu i wzroku⁵.

Ponieważ egzystencja ludzka ma strukturę dialektyczną i dynamiczną, pozwala jej to znajdować się w nieustannym poszukiwaniu nowości, odrodzenia oraz dążeniu do nowej jakości bytowania. Dzieje się tak w znaczącym stopniu za pośrednictwem dialektycznego związku wrażliwości słuchowej na słowo oraz przyciągania wzrokowego światłem. Dlatego przyjęte ze słyszenia słowo staje się odpowiedzią, wyzwaniem i w ten sposób rozbrzmiewa z ogromną siłą, angażując nie tylko jednostkę, ale i społeczność powszechną. Obecność słowa daje przekonanie o potrzebie wiary i ufności w jego niezmienny oraz nieprzemijający charakter. „To wam oznajmiamy, co było na początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotyczyły nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy” (1 J 1-3). Podobną rzecz należy oznajmić o świetle, w które wpatrując się, zbliżamy się do jasności Pańskiej, która odbija się jakby w zwierciadle. Odbicie tego światła zaś przenosi się z jednego oblicza na drugie, tak jak Mojżesz nosił w sobie odbłask chwały Bożej po rozmowie z Nim⁶. „Bóg zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4,6).

Światło Jezusa, jak podkreśla papież, jaśnieje jak w zwierciadle na obliczach chrześcijan i tak się rozchodzi, i tak dociera do nas, abyśmy i my mieli udział w tym widzeniu i odzwierciedlali innym Jego światło⁷. W końcu światłem przeniknięte jest całe życie człowieka zarówno w sensie samodoskonalenia, jak i upadku. Ponadto ono przychodzi skądinąd i gdzie indziej prowadzi ludzi wyznających jego zasadę oddziaływania. Jednakże światło, ale także słowo, które czerpie swoją żywotność z widzenia i słyszenia, nie przestaje wzywać osoby ludzkiej do wiarygodnej akceptacji tej złożonej relacyjności. Na czym ma polegać ta właściwa afirmacja? Należy tu zwrócić uwagę przede wszystkim na następujące zjawisko, otóż światło i słowo jako dwie różne rzeczywistości, a zarazem stanowiące odmienną perspektywę spojrzenia na świat stworzony i niestworzony, nie przestają nigdy istnieć w oderwaniu od indywidualnego widzenia i słuchania. Zatem nie są one i nie mogą być oddzielone od źródła pierwotnego. Co więcej wskazują na zachodzącą między nimi zależność i skuteczne wzajemne dopełnienie. Tego zaś nie można lekceważyć w kontekście wiary osobowej.

⁴ Por. J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył ... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, Karków 2006, s. 95-96.

⁵ P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 34-35.

⁶ Franciszek, *Lumen fidei*, 37.

⁷ Tamże, 37.

Dopiero na gruncie wiary staje się możliwe uznanie podstaw tej niezwykle relacyjności. Konsekwencją tego jest dojście do przekonania, że tylko uważne słuchanie rozwija tęsknotę za prawdziwym słowem bynajmniej nie dla zaspokojenia własnej ciekawości, ale choćby celem zmiany swego stosunku wobec słowa codziennego i – co najważniejsze – słowa objawionego. Natomiast umiejętność dostrzeżenia ludzkimi oczami tego, co istotnie się kryje w promieniach światła doczesnego, czyli wpraw jasności i ciepła, z zasady pobudza i daje odwagę ku odnalezieniu światła jeszcze innego oraz pozadoczesnego, tego, które jest niezrównane z tym aktualnie dostępnym i zwrócone całkowicie ku przyszłej pełni i nieograniczoności.

2. Przeciwieństwo między słuchaniem a widzeniem

W encyklice *Lumen fidei* czytamy, że w przeszłości słuchanie przeciwstawiano niekiedy widzeniu, a powodem tego była niejako kultura helleńska⁸. W niej bowiem, w przeciwieństwie do tradycji hebrajskiej uznającej wyższość słuchu nad wzrokiem, od początku przewyższał zmysł widzenia nad zmysłem słyszenia, a za nią też poszła cała tradycja zachodnia. Na tę kwestię niegdyś zwrócił uwagę teolog protestancki Gerhard Kittel, twierdząc, że w tekstach mesjańskich formuła „słuchaj Izraelu” ustępuje miejsca formule „podnieś wzrok i zobacz”⁹. W związku z tym niektórzy zwolennicy wschodniej teorii obrazu i światła, a następnie jego przewagi nad słowem i słuchem, chętnie powołują się na scenę z przemienienia, kiedy pośrodku między dwoma prorokami, Mojżeszem i Eliaszem, jawi się Pan (Mt 17,3), albo też jedno z błogosławieństw: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8). Głównym zadaniem próby oddzielenia, a nawet przeciwstawienia, dwóch całkiem różnych prerogatyw na drodze poznania i zgłębienia wiary człowieka jest wywołanie napięcia. Samo zjawisko wiary bowiem w rzeczywistości zakłada zróżnicowaną reakcję, niezrównany poziom percepcji i wielorakość środków pośrednich.

Forma takiego działania zatem nie wydaje się sprzeczna z podstawową intencją poszukiwania odpowiedniej metody służącej osiągnięciu zamierzonego celu. Można nawet rzec, że jest ona w pewnym sensie niezbędna, aby rozwijać wielostronne i niczym nieograniczone podejście do całego zjawiska wiary. W ten sposób również kształtuje się doktryna chrześcijańska, która dzięki swoim zróżnicowanym poglądom i koncepcjom tworzy bardziej otwartą postać w relacji do innych dyscyplin naukowych, a – co najistotniejsze – w odniesieniu do innych religii¹⁰. Niemniej jednak problem pojawia się wtedy, jeśli wewnątrz określonej

⁸ Franciszek, *Lumen fidei*, 29.

⁹ G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, Tübingen 1932, s. 34.

¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2004, s. 55-58.

struktury poznania religijnego dochodzi do sztucznego zderzania odmiennych wizji i priorytetów postrzegania. Będzie to dotyczyć między innymi kryterium słuchania i widzenia w relacji do wiary. Stąd w pełni zasadna i trafna intencja zawarta w encyklice, aby starać się nie szukać na siłę opozycji między słyszeniem i widzeniem, a wreszcie między słowem i światłem.

Jak bowiem zostało podkreślone, Stary Testament łączy obydwa rodzaje poznania, ponieważ słuchanie słowa Bożego łączy się z pragnieniem oglądania oblicza Boga. Dzięki temu stał się możliwy dialog z kulturą helleńską, dialog należący do istoty Pisma Świętego. Słuchanie wskazuje na osobiste powołanie i posłuszeństwo, a także na objawianie się prawdy w czasie; wzrok umożliwia pełny ogląd całej drogi i pozwala wpisać się w wielki Boży plan; bez tego oglądu dysponowalibyśmy jedynie odosobnionymi fragmentami nieznannej całości¹¹. Związek między widzeniem i słuchaniem jako narzędziami poznania wiary jest bardzo jasno ukazany w Ewangelii św. Jana, według której wierzyć to słuchać i jednocześnie widzieć¹². Słuchanie nakazuje naśladowanie, jak w przypadku pierwszych uczniów, którzy „usłyszeli, jak mówił, i poszli za Jezusem” (J 1,37). Jednak należy pamiętać o tym, że prawidłowo ugruntowana za pomocą uważnego słuchania wiara prowadzi także do głębszego widzenia (J 11,40). Dzięki temu zespoleniu, jak głosi encyklika, widzenie staje się pójściem za Chrystusem, a wiara jawi się jako droga widzenia, na której oczy przyzwyczajają się do spoglądania w głąb¹³. I tak, w poranek wielkanocny, od Jana, który gdy było jeszcze ciemno, przed pustym grobem „ujrzał i uwierzył” (J 20,8), przechodzimy do spojrzenia Marii Magdaleny, która już widzi Jezusa (por. J 20,14) i chce Go zatrzymać, ale zostaje zachęcona do kontemplowania Go na Jego drodze do Ojca¹⁴.

Niezachwianą więź między słuchaniem i widzeniem doskonale tłumaczy obecność ikony w systemie chrześcijańskiej kultury. Ikona właśnie jako uniwersalny tekst zasad wiary, który służy poznaniu prawdy, zakłada zawsze przekroczenie pewnego progu ludzkiej obojętności i niepewności. Te bowiem najczęściej są rezultatem zaniechania, jeśli chodzi o rozumienie ze słuchania i odczytywanie za pomocą widzenia. Zdaniem Jana Damasceńskiego, ikona nie proponuje prostych ani banalnych treści, lecz stara się odsłonić świat niewidzialny, trudny do zrozumienia, oddziałując najpierw na wzrok człowieka¹⁵. Dopiero reakcja i odpowiedź wzrokowa daje nadzieję na autentyczne spotkanie z nową rzeczywistością również na bazie słowa, które wyjaśnia i rozważa treść ikony, a zarazem uczy gotowości słuchowej.

¹¹ Franciszek, *Lumen fidei*, 29.

¹² Tamże, 30.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. I. Jazykowa, *Świat ikony*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 16.

Ikona od początku była rozumiana jako zjawisko sakralne o znaczącym potencjale przybliżania do siebie różnych światów, ale także ludzi o zróżnicowanych poglądach na temat obecności pierwiastka Boskiego w tym świecie. Dlatego z czasem coraz częściej była traktowana jako wyjątkowy tekst, który wymaga odpowiedniego nawyku czytania po to zwłaszcza, aby móc jaśniej widzieć w niej niestworzone światło. Im lepszy odbiór nadprzyrodzonego światła ikony, tym pełniejsze uznanie związku przedstawienia z widzeniem. Dla człowieka współczesnego, zwłaszcza wychowanego poza tradycją chrześcijańską, język ikony jest nazbyt trudny, ponieważ na jego myślenie i percepcję estetyczną ogromny wpływ wywiera realizm praktyczny oraz iluzoryczny obraz filmowy. Ikona natomiast jest zwrócona ku nowemu niebu i nowej ziemi i dlatego zawsze dąży do zasadniczej inności, do przedstawienia inności przemienionego świata¹⁶.

Spotkanie z ikoną każdorazowo umożliwia wstąpienie w nową przestrzeń poznania wiary, gdzie według św. Augustyna realizuje się filozofia światła, która przejmując właściwą słowu wzajemność i dopuszcza wolność patrzenia w kierunku światła. I tak jak na słowo pada wolna odpowiedź, podobnie światło znajduje jako odpowiedź obraz, który je odbija¹⁷. W związku z tym nie ma podstaw, aby przeciwstawiać słowo światłu, a słuchanie widzeniu, gdyż otwarty stosunek wobec obu tych płaszczyzn zależy od wewnętrznego nastawienia osoby oraz pokonania przez nią tendencji do ich przeciwstawiania w obliczu wiary. Światło wiary jest światłem wielonym, mającym źródło w świetlanym życiu Jezusa. Oświeca ono również materię, a – co najważniejsze – ludzkie ciało i duszę, ufa w jej ład, wie, że w niej otwiera się coraz szersza droga harmonii i zrozumienia¹⁸.

3. Wspólny punkt odniesienia wobec słuchania i widzenia

Dla wiary chrześcijańskiej najwyższym punktem odniesienia jest Jezus Chrystus, o którym nie tylko wiemy, ale którego możemy również widzieć i słyszeć. On jest Słowem, które stało się ciałem, którego chwałę oglądaliśmy (por. J 1,14). Oznacza to, jak głosi encyklika *Lumen fidei*, że poznanie wiary nie zachęca nas do oglądania czysto wewnętrznej prawdy. Prawda, jaką przed nami odsłania wiara, jest skupiona na spotkaniu z Chrystusem, na kontemplacji Jego życia, na dostrzeganiu Jego obecności¹⁹. Prawda, którą wiara pojmuje, jest bowiem objawieniem się Ojca w Synu, w Jego ciele oraz w Jego ziemskich czynach; tę prawdę można określić jako „jaśniejące życie” Jezusa²⁰. Ponieważ Bóg stał się widzialny w ciele i zarazem zechciał zbawić człowieka za pośrednictwem materii, odtąd

¹⁶ Tamże, s. 22.

¹⁷ Franciszek, *Lumen fidei*, 33.

¹⁸ Tamże, 34.

¹⁹ Tamże, 30.

²⁰ Tamże.

również materia niejako na nowo została podniesiona do poziomu godnego chwały Boga²¹.

We współczesnym świecie w widoczny sposób wzrasta znaczenie materii, zaś człowiek wykazuje coraz większą skłonność do jej jednostronnego wykorzystania. Jest to między innymi efekt zatracenia zdrowego podejścia do wartości pozamaterialnych. Jeśli odwołamy się do bardziej bezpośredniej analogii i odniesiemy się do słuchania i widzenia, możemy powiedzieć, że obecnie ludzkość w niewiarygodnym stopniu zatraciła poczucie ich autentycznego przeznaczenia. Tymczasem tego rodzaju zwykle świadome zaniechanie prowadzi do jeszcze głębszego spłylenia i uproszczenia pierwiastka materii. Zmiana preferencji w podejściu, a zwłaszcza traktowanie sfery materialnej jako nadrzędnej w życiu człowieka burzy jego prawdziwy system wartości. Wówczas materia przestaje wyrażać obecność Boga, a jednocześnie nie tworzy już z Nim relacji. Taka postawa jest szczególnie zwodnicza w przypadku wiary osobowej, która – zdaniem Oliviera Clémenta – wymaga pełnego zaufania ze względu na swoją autentyczność. Wiara, która powinna karmić także nasze doświadczenie, nie może być oderwana od całościowego przeżycia materialno-duchowego. Z kolei najpełniejszy sens doświadczenia duchowego łączy się z przeżyciem sakramentalnym i liturgicznym²².

Równie istotną rolę, szczególnie w tradycji wschodniej, odgrywa symbolika ikonograficzna. Człowiek poszukujący prawdy oraz upodmiotowienia w wierze dostrzega w ikonie most łączący nie tylko dwa światy – widzialny i niewidzialny, ale także świat kultury i świat objawienia. Ikona pełni niezrównaną funkcję katechetyczną, ponieważ za pomocą języka symboliczno-obrazowego umożliwia poznanie sensu słowa Bożego poprzez obraz. Jednocześnie wpływa na wyobraźnię wzrokową i słuchową, przekonując niejednokrotnie bardziej aniżeli treści dogmatyczne czy rutynowe pouczenia religijne. Poza tym ludziom poważnie traktującym swój związek z Kościołem pomaga w pogłębieniu modlitwy i życia duchowego. Kontakt z ikoną pomaga aktualizować i umacniać zarówno wiarę jednostkową, jak i wspólnotową. Natomiast przekroczenie jej warstwy materialnej powoduje refleksyjność, dialogiczność i ożywienie wiary człowieka.

Ponieważ wspólnym punktem odniesienia dla wszystkich chrześcijan jest światło wiary w Jezusa, dlatego jesteśmy wezwani do zgłębiania jego mocy i badania coraz bardziej rozjaśnianych przez samą wiarę horyzontów, aby, jak wyjaśnia encyklika, lepiej poznać to, co kochamy. Prawidłowa wiara skłania rozum do otwarcia się na światło pochodzące od Boga, aby kierując się miłością do prawdy, mógł on poznawać Boga w głębszy sposób²³. Chrześcijańskie wyznanie wiary w Jezusa, jedynego Zbawiciela, stwierdza, że całe światło Boże skupia się w Nim, w Jego „jaśniejącym życiu”, w którym odsłania się początek i koniec dziejów. Nie ma żad-

²¹ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 9.

²² Por. O. Clément, *Biesiedy s patriarchom Afinagorom*, Bruxelles 1993, s. 16-17.

²³ Franciszek, *Lumen fidei*, 36.

nego ludzkiego doświadczenia, żadnej drogi człowieka do Boga, której światło nie mogłoby przyjąć, oświecić i oczyścić. Im bardziej chrześcijanin zagłębia się w krąg otwarty przez Chrystusowe światło, tym bardziej staje się zdolny zrozumieć każdego człowieka w drodze do Boga i towarzyszyć mu²⁴.

Czy można tego nie słyszeć i nie widzieć? Z pewnością można i wiele jest na to przykładów. W każdym z nich chodzi jednak o odrzucenie albo zatracenie jednego z istotnych fundamentów ludzkiego wzrostu i samodoskonalenia, które się dokonują za pośrednictwem daru słuchu i widzenia. Brak akceptacji obrazu objawionego nam jeden raz w Osobie Chrystusa, który oświeca nasze życie i odkrywa możliwość przywrócenia obrazu Bożego w nas oraz przemienienia całego świata, sprawia, że nasza codzienność jest samotna i jałowa. Skoro celem stworzenia człowieka na obraz Boży było wcielenie, to w nim zawarty został również wymóg najwyższej łączności między Bogiem i człowiekiem²⁵. Ona zaś może być realizowana pod warunkiem uruchomienia receptorów słuchu i wzroku, które prowadzą do autentycznego poznania istoty partnerstwa i rozwoju osobowej wiary, która w ostateczności może być pojęta jako akt narodzenia człowieka w Bogu, dokonany dzięki impulsowi syntezy słuchania i widzenia.

Do interesującej konkluzji na temat ludzkiego stosunku do urzeczywistnienia piękna i miłości w świecie doszedł Fiodor Dostojewski w swoich rozważaniach filozoficznych. Jego zdaniem, podstawowy problem z oddaniem im należnej czci polega na tym, że człowiek, zanim jeszcze zrozumiał i poznał piękno i miłość, już je sprofanował²⁶. Tę krytyczną ocenę postawy ludzkiej można przenieść także na kategorię słuchu i wzroku, które jeśli zostają niewłaściwie wykorzystane, prowadzą jednostkę do wykolejenia bądź nihilizacji. Ma to szczególnie przykre konsekwencje dla wiary człowieka, która łączy się zarówno z wewnętrznym powołaniem, jak i zewnętrznym motywem pochodzącym ze słuchania i widzenia. Gdy ów zewnętrzny instynkt z jakichś powodów będzie zniweczony, to siłą rzeczy dojdzie też do zagłuszenia głosu wewnętrznego. Wtedy poddanie ateizacji czy nihilizacji wydaje się procesem postępowym i nieodwracalnym. Jednak, zdaniem Dostojewskiego, nawet tak daleko idące samozatrącenie człowieka nie powoduje całkowitej utraty wrodzonej intuicji otwarcia na piękno i wiarę. Dlatego nihiliści mają oczy nieustannie zwrócone na piękno i je kochają, z kolei ateści może jeszcze bardziej niż inni potrzebują bóstwa i natychmiast je tworzą, by oddawać mu cześć²⁷.

Prawda wiary warunkuje i gromadzi w sobie wartości wewnętrzne, jak świadomość i intuicję, ale także walory etyczne i estetyczne. Te drugie w znaczącym stopniu są uzależnione od stopnia rozumienia daru słowa i światła, które prowa-

²⁴ Tamże, 35.

²⁵ Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, dz. cyt., s. 47.

²⁶ Tamże, s. 41.

²⁷ Tamże.

dążą zawsze do głębi i nieograniczoności, a w sensie religijnym do nieskończoności. Gdyby istoty ludzkie pozbawić tego, uważa filozof rosyjski, co jest nieskończenie wielkie, wówczas straciłyby ochotę do życia i umarłyby z rozpacz. Niezmierzone i nieskończone jest tak samo potrzebne człowiekowi, jak ta mała planeta, po której się porusza²⁸.

4. Zwrócenie ku światłu przyszłości

Encyklika głosi, że wiara nie jest tylko indywidualnym wyborem dokonującym się we wnętrzu wierzącego, nie jest odizolowaną relacją między „ja” wierzącego i „Ty” Boga, między autonomicznym podmiotem i Bogiem²⁹. A ponieważ słuchanie i widzenie otwiera człowieka na wiarę, to jest to też ruch ku perspektywie przyszłej i nieograniczonej. Ludzka zdolność słuchania i widzenia nigdy nie zatrzymuje się i nie jest przywiązana wyłącznie do pierwiastka doczesnego i materialnego. Decyduje o tym objawiająca funkcja, która należy do człowieczeństwa Chrystusa, a która staje się zarazem prawdą każdej ludzkiej istoty³⁰. Stąd, kiedy chrześcijanie wyznają wiarę w zbawienie, nie myślą jedynie o wyzwoleniu z doczesnego upadku, ale swoim słuchem i wzrokiem starają się każdorazowo zbliżyć ku idei pełnej przemiany w życiu przyszłym i ku uczestnictwu w Bożym pięknie. W rozumieniu Wschodu być w stanie przebóstwienia to kontemplować światło niestworzone i pozwalać się mu przenikać. Choć Bóg pozostaje ukryty w swojej istocie, to nie oddalił się całkowicie od tego świata i człowieka, tylko swoimi objawieniami przyciąga ich do siebie.

Człowiek, wyznając wiarę w zbawienie słowem, jednocześnie potwierdza ją działaniem, które jest wyrazem nowego postrzegania przyszłego światła. Dlatego już teraz wpatrujemy się z pokorą i utęsknieniem w światłość paruzji. Niemniej jednak nie można powiedzieć, że wychodzenie naprzeciw światłu eschatologicznemu przychodzi nam z łatwością i bez oporu. Współczesny człowiek, korzystając w sposób szczególny z prawa do wolności, coraz ostrzej odczuwa wewnętrzne rozdwojenie i rozbicie. Nawet wtedy, gdy budzi się w nim potrzeba wiary, nierzadko ulega pokusie ucieczki od niej, ponieważ nie żyje on w zgodzie z samym sobą, z otoczeniem, z Bogiem. Tymczasem im bardziej człowiek oddala się od Boga i wiary w Niego, tym mocniej wpycha siebie w ciemność swego bytowania. Aktualny postęp cywilizacyjny i kulturowy, niestety, często powoduje zawężenie lub dezintegrację spojrzenia na tajemnicę osobowego istnienia człowieka³¹.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, 40.

³⁰ Tamże, s. 159.

³¹ Por. R. Etchebaray, *Wędrujący człowiek w rozbitej Europie*, „Znak” 31(1979), nr 300, s. 546-548.

Życie chrześcijańskie wymaga zawsze czegoś więcej niż tylko pochylenia się nad ludzkim losem doczesnym, ponieważ wyraża wiarę, zjednoczenie, poznanie oraz przemianę na obraz i podobieństwo Boże. Z nim łączy się także właściwa łaska, która może przemieniać duszę człowieka. Wprawdzie nie wszyscy przemieniają się w ten sam sposób i nie wszyscy są w stanie osiągać coraz większy stopień chwały, choćby z powodu utraty kontaktu ze światłością nieprzemijającą albo z powodu jakiejś bezradności w docieraniu do prawdy nieskończonej. Jednakże, zdaniem Symeona Nowego Teologa, „dla tych, którzy już kiedyś stali się dziećmi światłości i synami dnia przyszłego, i którzy zawsze postępują w światłości, dzień Pański nigdy nie nadejdzie, gdyż są oni nieustannie z Bogiem i w Bogu. Ten dzień Pański objawi się nagle tym, którzy pozostają w mrokach namiętności i żyją według tego wieku, przywiązani do dóbr przemijających”³².

Wiara w przyszłe spełnienie dziejów kieruje wzrok ku światłu przyszłości, a równocześnie oddala wątpliwość dotyczącą możliwości spotkania już teraz zmartwychwstałego Chrystusa. Oznacza to, że nadzieja na chwalebne przyjście Pana nie ogranicza się do częściowego spełnienia w teraźniejszości i nie odsuwa go na czas „wiecznie” odległy. Wiara w paruzję musi ustawicznie wpływać na ludzkie pozytywne nastawienie do życia i doświadczenia dziejów. Współczesna teologia chrześcijańska podchodzi do wydarzenia paruzji z większym entuzjazmem, niż to czyniono wcześniej. Teraz zwraca się uwagę na to, że eschatyczne spełnienie dziejów jest długim procesem dokonującym się przez całą historię ludzkości³³. Towarzyszy też jemu ciągle światłość niebieska, dzięki której jest jeszcze bardziej dostępne dla rodzaju ludzkiego. Jest to proces nieodwracalny, którego początek, środek i punkt szczytowy stanowi zmartwychwstały Chrystus. Kto wierzy, że On „powróci”, wyraża tym samym wiarę, że wszyscy ludzie dochodzą do Niego jako do swego Sędziego i Zbawcy³⁴. Dlatego, jak twierdził Orygenes, kres człowieka będzie jednocześnie wkroczeniem w światło Prawdy. Wówczas dopiero znikną wszelkie pozory i fikcje, a zatryumfuje prawda nieskończona. Wtedy niewątpliwie można będzie pojąć, że Bóg był zawsze blisko, choć Jego światło często znikало przed naszymi oczami³⁵.

Obecnie jednak wiara pokazuje, jak ważne jest jej przyjęcie za pośrednictwem słuchania i widzenia, dzięki czemu rozwija się także dynamika relacji wobec światła przyszłego. Ona pozwala, jak podkreśla papież w swej encyklice, zrozumieć architekturę relacji ludzkich, ponieważ dostrzega ich głęboki fundament i ostateczne przeznaczenie w Bogu i Jego miłości³⁶. W jedności z wiarą

³² W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Sczaniecka, Warszawa 198, s. 209.

³³ Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 365.

³⁴ Tamże.

³⁵ Por. Łk 24,31.

³⁶ Franciszek, *Lumen fidei*, 51.

i miłością nadzieja kieruje nas ku pewnej przyszłości, która wpisuje się w perspektywę inną niż iluzoryczne propozycje bożków tego świata, a która daje nam nowy zapal i nową siłę do codziennego życia³⁷. Widzenie Boga w przyszłym świecie czyni człowieka nieśmiertelnym, a zarazem przysposabia do poznania Jego nieskończoności. Jeśli widzenie Ojca zaczyna się już na tej ziemi, to w przyszłym wieku stanie się ono jedynie spełnieniem nadziei dla sprawiedliwych.

* * *

Papież Franciszek w swojej encyklice *Lumen fidei* przypomniał bardzo istotną prawdę o potrzebie rozwoju całościowej świadomości religijnej dzięki wrodzonym zmysłom człowieka. Jednocześnie wskazał na ich rolę pomocniczą i dopełniającą w życiowym wyborze osoby, a zwłaszcza gdy chodzi o ufność i wierność Bogu. Perspektywę percepcji czegoś więcej poza obiektem dostrzegalnym materialnie otwiera w tym przypadku przede wszystkim właściwa postawa względem przymiotów słuchania i widzenia. Umożliwia ona zbliżenie do prawdziwej rzeczywistości nadprzyrodzonej, a zarazem uwalnia od jednostronnego przywiązania do wartości przemijających. Dar słuchania i widzenia wreszcie w jedyny i niepowtarzalny sposób aktywnie wzbogaca wnętrze jednostki ludzkiej obecnością i działaniem Boga.

Faith as the Synthesis of Listening and Seeing according to *Lumen fidei*

Summary

Pope Francis in his encyclical reminded us that *Lumen fidei* contains abundant material truth about the need of the development of a comprehensive religious awareness based on man's inborn senses. Simultaneously he pointed at their grounding and fulfillment in a person's practical choices, particularly those pertaining to confidence in and faithfulness to God. Here actual exercise of the attributes of listening and seeing opens the prospect of the perception of something more besides the materially discernible object. This creates the possibility of bringing closer to view the supernatural reality, and at the same time frees a person from a unilateral attachment to transient values. Finally, the gift of listening and seeing performs the only and unique function of actively enriching the inner life of the individual human with the presence and action of God.

Keywords

Pope Francis, *Lumen fidei*, listening, vision, word, light

Słowa kluczowe

papież Franciszek, *Lumen fidei*, słuchanie, widzenie, słowo, światło

³⁷ Tamże, 57.

Bogdan Ferdek
Papieski Wydział Teologiczny
Wrocław

„Wiara i poszukiwanie Boga”. *Lumen fidei* w perspektywie teologii religii

Zakończony w Niedzielę Chrystusa Króla 2013 roku Rok Wiary przypomniał, że „bez wiary nie sposób podobać się Bogu” (Hbr 11,6). Istotę wiary, dzięki której człowiek podoba się Bogu, wyjaśnił papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei*. Ojciec Święty odwołał się do św. Jana Ewangelisty, który posługuje się dwoma wyrażeniami: „wierzyć Jezusowi” i „wierzyć w Jezusa”. Te dwa wyrażenia oddają istotę wiary (por. J 2,11; 6,47; 12,44). „«Wierzimy» Jezusowi, gdy przyjmujemy Jego słowo, Jego świadectwo, ponieważ On jest prawdomówny (por. J 6,30). «Wierzimy w» Jezusa, gdy przyjmujemy Go osobiście w naszym życiu, przylączając się do Niego w miłości oraz idąc za Nim na naszej drodze”¹. Wierzyć Jezusowi oznacza więc przyjąć Jego słowo, które jest prawdą. Natomiast wierzyć w Jezusa oznacza żyć miłością. Wiara jest zatem zespolona z prawdą i miłością. Prawda i miłość są jakby oczami wiary, o czym przypomina encyklika, cytując św. Wilhelma z Saint Thierry (urodził się pomiędzy rokiem 1075 a 1080, a umarł w roku 1148 w Signy). Komentując werset z Pieśni nad Pieśniami: „oczy twe jak gołębice” (Pnp 1,15), św. Wilhelm wyjaśnia, że „te dwoje oczu [...] to rozum wierzący i miłość, które stają się jednym okiem, by dochodzić do kontemplacji Boga, gdy intelekt staje się «intelektem oświeconej miłości»”². Istotę wiary można by więc wyrazić tytułem encykliki Benedykta XVI *Caritas in veritate*.

Ze względu na to, że wiara jest prawdą w miłości, przypomina ona drogę. Prawda i miłość są bowiem jak niezmierzona kraina, której żadne ludzkie kroki nie mogą przewędrować do końca. Mają w sobie nieskończoność Boga, który sam jest Prawdą i Miłością. Ponieważ głębia Bożej prawdy i miłości przyzywa ich głębie³, dlatego można mówić o *epektasis*, czyli dążeniu, które się nie kończy. Będąca prawdą w miłości wiara jest zatem drogą. Według *Lumen fidei*: „Ze względu na to, że wiara jest podobna do drogi, dotyczy ona również życia ludzi,

¹ Franciszek, *Lumen fidei*, Kraków 2013, 18.

² Tamże, 27.

³ Por. Ps 42,8: „głębia przyzywa głębię hukiem wodospadów”.

którzy chociaż nie wierzą, pragną wierzyć i nie przestają szukać”⁴. Powstaje zatem problem: w jaki sposób wiara dotyczy tych, którzy chociaż nie wierzą, pragną wierzyć i nie przestają szukać? Czym jest owo pragnienie wiary? Tę kategorię ludzi, którzy chociaż nie wierzą, to pragną jednak wierzyć i nie przestają szukać, można precyzyjniej określić za pomocą Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego. Wspomina ona o tych, „którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń”, oraz o tych, „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”⁵. Jak zatem wiara może dotyczyć tych, „którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń”, oraz tych, „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”? Jaki kształt przybiera u nich pragnienie wiary?

Pojęcie „pragnienie wiary” można wyjaśnić przez analogię do chrztu pragnienia, w którym równocześnie wyraża się wola przynależności do Kościoła. *List Świętego Oficjum do Abpa Bostonu Cushinga z 1949 r.* stwierdza, że:

W nieskończonym swoim miłosierdziu Bóg chciał, aby skutki tych pomocy koniecznych do zbawienia, jakie do osiągnięcia ostatecznego celu człowieka są nakazane z ustanowienia Bożego, a nie z wewnętrznej konieczności, można było osiągnąć w pewnych okolicznościach, jeśli ktoś okaże ich pragnienie lub życzenie (*votum vel desiderium*). Widzimy to jasno wyłożone na Soborze Trydenckim w odniesieniu tak do sakramentu odrodzenia, jak i do sakramentu pokuty⁶.

To pragnienie chrztu, a co za tym idzie, również pragnienie wiary, nie musi być wyraźne. Wskazuje na to cytowany już *List Świętego Oficjum*:

To zaś pragnienie nie zawsze musi być wyraźne, jak to jest u katechumenów, lecz wtedy również ma miejsce, kiedy człowiek znajduje się w stanie niewiedzy niemożliwej do usunięcia. Bóg także przyjmuje ukryte pragnienia (*votum implicitum*), nazywane w ten sposób, ponieważ jest ono zawarte w dobrym usposobieniu duszy, dzięki któremu człowiek chce uzgodnić swoją wolę z wolą Bożą⁷.

To pragnienie wiary wypływa z faktu, że człowiek jest obrazem Boga i jako taki jest ukierunkowany ku swojemu Pierwowzorowi. W tym ukierunkowaniu obrazu Boga ku Pierwowzorowi-samemu Bogu tkwi owo pragnienie wiary.

Problem pragnienia wiary jest aktualny z tego względu, że „bez wiary nie sposób podobać się Bogu” (Hbr 11,6), a przecież zdecydowana większość współ-

⁴ Franciszek, *Lumen fidei*, 35.

⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Poznań 2002, 16.

⁶ H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Latin-English ed. by P. Hünermann, San Francisco 2012⁴³ (by Ignatius Press) no. 3869, s. 1949.

⁷ Tamże, no. 3870, s. 1949.

czesnych ludzi nie wierzy Jezusowi i nie wierzy w Jezusa, bo nie przyjmuje Jego słowa, które jest prawdą, oraz nie przyłącza się do Niego w miłości. Tym, którzy nie wierzą, ale pragną wierzyć i nie przestają szukać, poświęcony jest nr 35. encykliki *Lumen fidei*. Niniejsza publikacja chce być komentarzem do tego punktu encykliki. Ten komentarz zostanie napisany w świetle teologii religii.

Zazwyczaj wyróżnia się trzy koncepcje teologii religii: ekskluzywną, inkluzywną i pluralistyczną. Do przedstawicieli ekskluzywnej teologii religii zalicza się Karla Bartha, który przeciwstawił religie wierze. Religie są jakby oddolnym poszukiwaniem Boga, a wiara jest darem danym niejako „z góry” przez Boga. Reprezentantem inkluzywnej teologii religii jest Karl Rahner, według którego chrześcijaństwo jest obecne we wszystkich religiach lub wszystkie religie – nie wiedząc o tym – wychodzą mu naprzeciw. Z kolei według pluralistycznej teologii religii chrześcijaństwo jest jedną z wielu objawionych przez Boga religii. Ponieważ każda religia zawiera Boże objawienie, dlatego wszystkie religie są sobie równe⁸. Odnosząc te trzy koncepcje teologii religii do wiary, można powiedzieć, że w świetle ekskluzywnej koncepcji teologii religii wiara wyklucza wszystkie religie. Z kolei w świetle inkluzywnej teologii religii wiara jest obecna we wszystkich religiach, a wszystkie religie wychodzą jej naprzeciw. Natomiast według pluralistycznej koncepcji religii każda religia ma swoją własną wiarę, która dotyczy objawienia jednego z imion Boga. Bóg ma bowiem wiele imion, które objawił w różnych religiach, i dlatego wszystkie wiary w poszczególne Jego imiona, choć między sobą się różnią, to jednak są prawdziwe i równe. W każdej z nich można podobać się Bogu, a nie tylko w chrześcijaństwie, które jest przyznaną Europejczykom jedną ze stron Bożego oblicza⁹, czyli jednym z wielu różnych imion Boga. *Lumen fidei* podpowiada inkluzywną teologię religii i dlatego też będzie uzasadniana teza, że pragnienie wiary występuje u ludzi, „którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń” oraz „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”.

Podstawowym warunkiem pragnienia wiary jest życie tak, jakby Bóg istniał, co szczegółowo przejawia się w kroczeniu drogą prawdy i miłości. Taki zaś styl życia implikuje to, co można określić jako „preambulę wiary”.

1. Pragnienie wiary jako forma życia „tak jakby Bóg istniał”

Człowiek może odkryć Boga w swojej stworzonności. Różnorakie uwarunkowania i zależności uświadamiają mu, że nie jest Bogiem, lecz stworzeniem. Według *Lumen fidei* ludzie „Starają się działać tak, jakby Bóg istniał, niekiedy dla-

⁸ H. Bürkle, *Geheimnis der Völker*, Sankt Ottilien 2013, s. 472-473.

⁹ Tamże, s. 479.

tęgo, że jest On ważny, by znaleźć trwałe odniesienia w życiu wspólnym lub są spragnieni światła pośród mroków, albo również dlatego, że dostrzegając, jak wielkie i piękne jest życie, intuicyjnie wyczuwają, że obecność Boga uczyniłaby je jeszcze większym”¹⁰.

Na znaczenie Boga w życiu wspólnym wskazuje uniwersalizm chiński, w którym dominujące miejsce zajmuje cześć oddawana Niebu. Jest ono ostatnią instancją, przed którą odpowiedzialny jest człowiek. Przed Niebem będzie on musiał złożyć ostateczny rachunek. Dlatego respektuje nakreślony przez nie prawy porządek. Zachowywanie go jest gwarancją istnienia narodu¹¹.

Światłem pośród mroków życia chce być buddyzm. Według Buddy przyczyny różnych mroków nie tkwią w okolicznościach zewnętrznych, lecz w zachowaniu samego człowieka. To „żądza bytu” jest źródłem czynników powodujących wszelkie cierpienie. Wyzwoleniem z tego cierpienia jest nirwana, czyli stan likwidujący je, do którego człowiek dochodzi poprzez wyzbycie się owej żądz bytu, czyli kurczowego trzymania się pragnienia istnienia¹².

Wielkość i piękno życia dostrzegają wyznawcy religii plemiennych, którzy wierzą w moc podtrzymującą życie. Wszelkie praktyki religijne służą zdobywaniu życia, siły lub siły życia mającej życie wzmacniać i zabezpieczać¹³.

Ci, którzy żyją „jakby Bóg istniał”, choć nie znają Księgi Rodzaju, to jednak szanują to wszystko, co według tej księgi wyszło z zamysłu Bożego: płęć, małżeństwo, prokreację, dzień święty. Ponieważ przyjmują to, co wyszło z zamysłu Bożego w akcie stworzenia, można powiedzieć, że ich wiara mieści się w ramach pierwszego artykułu chrześcijańskiego *Credo*. W tym, co stworzone, odkrywają oni Boga, w którego wierzą chrześcijanie¹⁴. Ta znajomość Boga jest już pierwszą formą wiary. „Przystępujący bowiem do Boga musi uwierzyć, że [Bóg] jest” (Hbr 11,6). Ci, którzy na podstawie tego, co stworzone, wierzą, że Bóg jest, należą do przymierza kosmicznego. Mówią o nim rozdziały 8 i 9 Księgi Rodzaju. Na mocy tego przymierza Bóg szanuje porządek kosmosu (Rdz 8,22). Przymierze to dotyczy całej ludzkości i jest nieodwołalne (Rdz 9,16). Wynikającym z niego obowiązkiem człowieka jest szacunek wobec życia i jego przekazywanie (Rdz 9,5-8). Do tego przymierza nawiązuje apostoł Paweł w Listrze¹⁵

¹⁰ Franciszek, *Lumen fidei*, dz. cyt., 35.

¹¹ H. Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, Poznań 1998, s. 161-162.

¹² Tamże, s. 146-145.

¹³ Tamże, s. 98.

¹⁴ H. Bürkle, *Geheimnis der Völker*, dz. cyt., s. 536.

¹⁵ „Nauczamy was, abyście odwrócili się od tych marności do Boga żywego, który stworzył niebo i ziemię, i morze, i wszystko, co w nich się znajduje. Pozwolił On w dawnych czasach, że każdy naród chodził własnymi drogami, ale nie przestawał dawać o sobie świadectwa czyniąc dobrze. Zsyłał wam deszcz z nieba i urodzajne lata, karmił was i radością napełniał wasze serca” (Dz 14,15-17).

i w Atenach¹⁶. Paganie potrafili więc rozpoznać znaki Boże w codziennych doświadczeniach swego życia, w następstwie pór roku, w urodzajności ziemi i w całym ruchu kosmosu¹⁷. Dlatego według Tomasza z Akwinu paganie „choć nie mieli wyraźnej wiary, mieli przecież wiarę domyślną, wierząc w Opatrzność, że Bóg ratuje ludzi sposobami sobie właściwymi”¹⁸.

Pomimo że Bóg poprzez kosmos objawia się poganom, to jednak większość z nich nie rozpoznaje Go, tak że Jean Daniélou mówi o prawie „powszechnej apostazji”¹⁹. Pomimo tej powszechnej apostazji są jednak paganie, którzy rozpoznali Boga. *Lumen fidei* wspomina o Ablu i Henochu, których Daniélou zalicza do świętych „pogan”. To stwierdzenie może wydawać się paradoksalne. Jest ono jednak zgodne z nauczaniem wielu teologów, którzy potwierdzali możliwość poznania prawdziwego Boga przez człowieka dzięki Jego objawieniu poprzez kosmos. Wyrażenie *święci poganie* jest lepsze od wyrażenia *niewierni*, ponieważ według Listu do Hebrajczyków ta znajomość Boga jest już pierwszą formą wiary. Abel i Henoch nie są wyznawcami religii Izraela, bo żyli przed Abrahamem. Nie są tym bardziej chrześcijanami. Daniélou uważa, że byli wyznawcami, a nawet świętymi religii „kosmicznej”²⁰. List do Hebrajczyków wychwala wiarę Abła i Henocha (11,4-5). Z powodu wiary Abła Bogu spodobały się jego dary z pierwocin bydła (por. Hbr 11,4). „Złożony przez Abła w ofierze baranek jest zatem pierwszą ze wszystkich figur i antycypacji Baranka, którego krew obmywałaby grzech świata”²¹. Tomasz z Akwinu uważa, że paganie mogli wierzyć nie tylko w Opatrzność, lecz również w tajemnicę wcielenia i odkupienia:

Po upadku zaś wierzone wyrażnie w tajemnicę wcielenia Chrystusa, i to nie tylko w samo wcielenie, ale również w mękę i zmartwychwstanie, którymi miał być ród ludzki uwolniony od grzechu i śmierci; inaczej nie przedstawiano by męki Chrystusa za pomocą niektórych ofiar i to tak przed, jak i po ogłoszeniu prawa (Mojżeszowego). A sens tych ofiar jasno rozumieli ludzie znaczniejsi; prostaczkowie zaś, pod za-

¹⁶ „Przechodząc bowiem i oglądając wasze świętości jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem: «Nieznanemu Bogu». Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając. Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko. On z jednego [człowieka] wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi. Określił właściwie czasy i granice ich zamieszkania, aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: «Jesteśmy bowiem z Jego rodu». Będąc więc z rodu Bożego, nie powinniśmy sądzić, że Bóstwo jest podobne do złota albo do srebra, albo do kamienia, wytworu rąk i myśli człowieka” (Dz 17,23-29).

¹⁷ Zob. J. Daniélou, *Święci „paganie” Starego Testamentu*, Kraków 2013, s. 10-14.

¹⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna* II-II, 2, 7, Ad 3, tłum. P. Bełch, London 1966, s. 48.

¹⁹ J. Daniélou, *Święci „paganie” Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 13.

²⁰ Tamże, s. 6.

²¹ Tamże, s. 25.

słoną tych ofiar, dopatrując się, z rozporządzenia Bożego, przyszłego Chrystusa, posiadali poniekąd zamglone poznanie²².

Ze względu na podobieństwo pomiędzy końcem życia Henocha i Eliasza Daniélou nazywa tego pierwszego: „pogańskim apostołem pogańskiego świata” i „świadkiem prawdziwego Boga pośród świata, który pograża się w bałwochwalstwie”²³. Henoch bowiem ogłaszał poganom istnienie jednego Boga i tajemnicę Jego opatrności w świecie. Według Tomasza z Akwinu: „Wiara zaś w Opatrzność zawiera wszystko, co Bóg ustanowił dla zbawienia ludzkiego w doczesności, co jest też drogą do szczęścia”²⁴. Religia kosmiczna, której wyznawcami byli Abel i Henoch, może być uznana za pierwszą formę wiary w Chrystusa. Według bowiem Tomasza z Akwinu substancją wiary jest zawsze Chrystus. Jego czas zwie się: „Pełnią czasu”; i dlatego im kto był bliżej Chrystusa, czy to przed, jak Jan Chrzciciel, czy to po, jak apostołowie, tym pełniej poznawał tajemnice wiary²⁵. Ci, którzy byli dalej od Chrystusa, jak Abel i Henoch, również poznawali tajemnice wiary, choć w sposób niedoskonały. Jednak i to niedoskonałe poznanie tajemnic wiary prowadziło do Chrystusa, czego przykładem są mędrcy. Według *Lumen fidei* „Bóg jest światłością i może Go spotkać również ten, kto Go poszukuje ze szczerym sercem. Obrazem tego poszukiwania są Mędrcy, prowadzeni przez gwiazdę aż do Betlejem (por. Mt 2,1-12)”²⁶. W mędrkach wypełniło się pragnienie wiary obecne u pogan. Znaleźli oni Tego, w którego w sposób niedoskonały wierzyli Abel i Henoch. „Domyślna wiara” Abela i Henocha stała się w przypadku mędrców „wiarą wyraźną”²⁷.

Wśród pogan nie brakuje więc tych, którzy żyją, „jakby Bóg istniał”. To życie, jakby Bóg istniał, przejawia się w trwałych odniesieniach do Boga w życiu społecznym, w widzeniu w Bogu światła pośród mroków życia oraz szacunku do samego życia. Takich ludzi można by określić za Daniélou „świętymi poganami”. Ich „domyślna wiara”, „niedoskonała wiara”, „pierwsza forma wiary” składa się na pragnienie wiary. Ono występuje nie tylko u dawnych pogan, ale i u tych, którzy dzisiaj „szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń” oraz „bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”.

²² Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, dz. cyt., II-II, 2, 7.

²³ J. Daniélou, *Święci „poganie” Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 34.

²⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, dz. cyt., II-II, 1, 7.

²⁵ Tamże.

²⁶ Franciszek, *Lumen fidei*, dz. cyt., 35.

²⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, dz. cyt., II-II, 2, 7 Ad 3.

2. Pragnienie wiary jako forma życia prawdą i miłością

Według *Lumen fidei* wiara jest zespolona z prawdą²⁸ i z miłością²⁹. Gdy chodzi o prawdę, to według Benedykta XVI jest ona *Logosem*³⁰. Po raz pierwszy pojęcie *Logos* pojawia się u Heraklita, dla którego oznaczało ono ukrytą moc Bożą. Ta moc udziela swojej potęgi wszystkim kosmicznym bytom oraz porządkuje i gwarantuje ich planowy bieg. Dalszy historyczno-religijny rozwój nauki o *Logosie* przypisuje mu funkcję pośrednika między Bogiem a światem oraz udział w upadku i wybawieniu świata i ludzkości. Wszystkie wymiary i funkcje, jakie świat grecki przypisywał *Logosowi*, wykorzystał św. Jan w *Prologu* swojej Ewangelii do wyrażenia tajemnicy wcielenia. Jezus Chrystus łączy w sobie wszystkie funkcje przypisywane *Logosowi*³¹. Przez *Logos* „wszystko się stało” (J 1,3) i dlatego ślady *Logosu* są we wszystkim, co istnieje. *Logos* oświeca również każdego człowieka przychodzącego na świat (J 1,9) i dlatego jego ślady można odnaleźć we wszystkich ludziach. *Logos* przynosi więc całą prawdę o Bogu, człowieku i kosmosie. Z tego względu dla św. Justyna chrześcijaństwo było pełnią prawdy, której fragmenty znali jednak już pogańscy filozofowie. „Wszystko bowiem, co kiedykolwiek filozofowie i prawodawcy dobrego odkryli lub wypowiedzieli, uczynili to dzięki temu, co częściowo znaleźli lub ujrzeli właśnie w *Logosie*”³². Justyn odkrywa w filozofii nasiona czy zarodki *Logosu* (*spermata tou logou, logoi spermatikoi*). Starożytne chrześcijaństwo opowiedziało się więc za *Logosem* przeciwko mitowi. Ziarna czy zarodki *Logosu* widziano więc w filozofii, a nie w mitach³³. „Faktycznie nie ma wielkiej filozofii, która nie przyjmowałaby wyjaśnień i wskazówek od przekazów religijnych; zarówno gdy myślimy o filozofii Grecji i Indii”³⁴. Z tego też względu, pomimo że w imię filozofii bogowie zostali strąceni z cokołów, to jednocześnie uważano, że byli oni jakimś przeczuciem prawdziwego Boga. Dlatego też kultowi upadłych bogów nadawano nowe znaczenie, co widoczne jest np. w Rzymie, gdzie wezwanie kościoła *Santa Maria sopra Minerwa* ukazuje zerwanie z dawnym kultem, jak i jego przemianę³⁵. W ziarnach czy zarodkach *Logosu* obecnych w filozofii – a „nie ma wielkiej filozofii, która nie przyjmowałaby wyjaśnień i wskazówek od przekazów religijnych” – można widzieć pragnienie wiary.

²⁸ Franciszek, *Lumen fidei*, dz. cyt., 25.

²⁹ Tamże, 26.

³⁰ Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Poznań 2009, nr 3, nr 4.

³¹ H. Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, dz. cyt., s. 22-23.

³² Justyn Męczennik, *Apologia* II, 10,2, w: *Pierwsza apologia greccy*, tłum. L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 278.

³³ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006, s. 139; por. H. Bürkle, *Erkennen und Bekennen*, Sankt Ottilien 2010, s. 39.

³⁴ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, Kielce 2005, s. 166.

³⁵ Tamże, s. 182-183.

Ponieważ wiara działa przez miłość (Ga 5,6), dlatego w autentycznej miłości, którą opisuje apostoł Paweł w 13. rozdziale Pierwszego Listu do Koryntian, można dostrzec pragnienie wiary. W buddyzmie ziarna *caritas* w sensie ewangelicznym można widzieć w pojęciu *metta*. Pojęcie to chce oddać spojrzenie na drugiego człowieka współczującym okiem. Ma ono miejsce tam, gdzie udzielana jest innym ludziom pomoc w kroczeniu drogą prowadzącą do wyzwolenia od siebie samego. Nie jest to charytatywna służba z Jezusowej przypowieści o Samarytaninie, lecz pomoc w czynieniu postępów w nauce Buddy³⁶. O tym, że w religiach tkwią ziarna *caritas* w sensie ewangelicznym, może świadczyć zaangażowanie religii na rzecz pokoju, które znalazło wyraz w Światowym Dniu Modlitwy o Pokój, zwołanym 27 października 1986 roku w Asyżu z inicjatywy Jana Pawła II. W 25. rocznicę tego wydarzenia Benedykt XVI w wygłoszonym w Asyżu przemówieniu bronił religii przed zarzutem motywowania przemocy: „Krytyka religii, poczynawszy od iluminizmu, nieustannie utrzymywała, jakoby religia była przyczyną przemocy. Dlatego podburzała do wrogości wobec religii”. Przemoc w imię religii jest wypaczeniem religii. Benedykt XVI uznał przemoc w imię chrześcijaństwa za „bezprawne użycie religii chrześcijańskiej, w oczywistej sprzeczności z jej naturą”, albowiem Bóg, w którego wierzą chrześcijanie, jest Stwórcą i Ojcem wszystkich ludzi, z czego wynika, że wszystkie osoby są dla siebie braćmi i siostrami i tworzą jedną rodzinę³⁷. Horst Bürkle wykazał, że motyw *Ojcie nasz* jest obecny w religiach naturalnych Afryki³⁸ i w nowym hinduizmie³⁹. Tam, gdzie w religiach pojawia się motyw *Ojcie nasz*, tam też dochodzi do głosu wniosku – ludzie są braćmi i siostrami i nie mogą toczyć wojen. Spotkania w Asyżu nie zniosły różnic pomiędzy religiami, lecz pokazały, że pokój może być wspólnym językiem religii – religijnym esperanto⁴⁰.

Wierzyć Jezusowi oznacza więc przyjąć Jego słowo, które jest prawdą. Natomiast wierzyć w Jezusa oznacza żyć miłością. Dlatego poszukiwanie prawdy i czynienie miłości są formą pragnienia wiary. Szukanie prawdy jest jakby „przedwiedzą” o tajemnicy Chrystusa, a czynienie miłości życiem na drodze ku wierze. Poszukiwanie prawdy i życie miłością można uznać za „preambulę” wiary, która jest miłością w prawdzie.

³⁶ H. Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, dz. cyt., s. 221-222.

³⁷ Benedykt XVI, *Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za sprawę pokoju*, „L'Osservatore Romano” nr 1 (339) 2012, s. 28.

³⁸ Zob. H. Bürkle, *Erkennen und Bekennen*, Sankt Ottilien 2010, s. 310-314.

³⁹ Zob. tenże, *Glaube sucht Begegnung*, Sankt Ottilien 2013, s. 376-390.

⁴⁰ Tamże, s. 7.

3. Pragnienie wiary jako preambuła wiary

Próba spojrzenia na *Lumen fidei* w świetle inkluzywnej teologii religii pozwala dostrzec pragnienie wiary u tych, „którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń”, oraz u tych, „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”. W tym pragnieniu wiary jest już preambuła wiary. Można za nią uznać ich życie, jakby Bóg istniał, które wyraża się w poszukiwaniu prawdy i czynieniu miłości. W takiej formie życia można widzieć „domyślną wiarę”, „niedoskonałą wiarę” lub „pierwszą formę wiary”. Ta domyślna i niedoskonała wiara czy też jej pierwsza forma, mają się do wiary będącej uwierzeniem Jezusowi i wierzeniem w Jezusa, tak jak peryferie do centrum. Ku temu centrum, którym jest Jezus Chrystus, ukierunkowane są peryferie, czyli „domyślna wiara”, „niedoskonała wiara” czy też „pierwsza forma wiary”. W tych więc, „którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń” oraz „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”, jest jakaś wewnętrzna dynamika ku wierze chrześcijańskiej. Można ją określić jako „pragnienie wiary”, które jednak nie zawsze musi być wyraźne, jak u katechumenów, lecz może być ukryte, kiedy człowiek znajduje się w stanie niewiedzy niemożliwej do usunięcia. Podstawą teologiczną do tego, aby mówić o pragnieniu wiary, jest to, że „Człowiek nie stał się przecież zupełnie ślepy na Boga; jako katolicy nie uważamy, że grzech pierworodny spowodował całkowitą ślepotę i absolutne zniszczenie. Wciąż jeszcze Bóg mówi w człowieku. Tak więc w religiach możemy odnaleźć to pierwotne odsłonięcie się Boga, chociaż jest ono w różny sposób zaciemnione”⁴¹. Dlatego *Lumen fidei* naucza, że

Nie ma żadnego ludzkiego doświadczenia, żadnej drogi człowieka do Boga, której to światło nie mogłoby przyjąć, oświecić i oczyścić. Im bardziej chrześcijanin zagłębia się w krąg otwarty przez Chrystusowe światło, tym bardziej staje się zdolny zrozumieć i towarzyszyć każdemu człowiekowi w drodze do Boga⁴².

Uzasadnieniem tezy, że pragnienie wiary występuje u ludzi, „którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń”, oraz u tych, „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”, może być również liturgia. Kanon rzymski wspomina dwóch świętych pogan z kosmicznej religii: Abła i Melchizedeka. Według Daniélou

⁴¹ Rozmowa z kardynałem Josephem Ratzingerem, *O nihilizmie, piekle i kryzysie Kościoła*, „Frontera” 15/16(1999), s. 8.

⁴² Franciszek, *Lumen fidei*, dz. cyt., 35.

Złożony przez Abła w ofierze baranek jest zatem pierwszą ze wszystkich figur i antycypacji Baranka, którego krew obmywałaby grzech świata. [...]. To dlatego właśnie rysunki z katakumb z upodobaniem przedstawiają ofiarę Abła i dlatego też Kanon mszalny będzie w niej widział jedną z najwznioślejszych i najstarszą w każdym przypadku zapowiedź misterium Krzyża⁴³.

Abel jest także pierwszym z męczenników, o czym zaświadczył sam Jezus: „Tak spadnie na was wszystka krew niewinna przelana na ziemi, poczynawszy od krwi sprawiedliwego Abła” (Mt 23,35).

Abel, jak baranek prowadzony na rzeź, towarzyszy Kainowi w drodze na pole. Nie opiera się przemocy: „Dręczono Go, lecz sam dał się gnębić, nawet nie otworzył ust swoich” (Iz 53,7). Przed chwilą ukazał się nam jako kapłan, który składa w ofierze baranka. [...] Teraz on sam jest barankiem. I to właśnie w tym szczególnie znakomicie i dosłownie zapowiada Chrystusa, który sam także będzie kapłanem i ofiarą. Podobieństwo jest tak mocne, że rzymska Prefacja poświęcenia ołtarza wpisuje zabójstwo Abła w kontekst liturgiczny: „Niech ten ołtarz będzie dla Ciebie jak ten, który Abel – poprzednik w Jego męce tajemnicy zbawienia, zamordowany przez swojego brata – nasycił i poświęcił krwią nową”⁴⁴.

Oprócz Abła w Kanonie rzymskim wspominany jest Melchizedek. Ta wzmianka o nim wskazuje na to, że „również ofiary świata pogańskiego zostają odebrane i przyjęte w ofierze wiecznego Arcykapłana”⁴⁵. Ofiary Abła i Melchizedeka oraz ich kapłaństwo prowadziły więc do Chrystusa lub też Jego światło rzuca na nie swoje promienie. Wzmianka o tych ofiarach w chrześcijańskiej liturgii świadczy o tym, że również pogański kult można uznać za peryferie prowadzące do centrum, którym jest doskonały kult oddawany Bogu przez Chrystusa, a uobecniany w chrześcijańskiej liturgii. Chrześcijańska liturgia wspominająca ofiary Abła i Melchizedeka jest świadectwem tego, że wiara tych pogan, z jaką składali Bogu swoje ofiary, jest preambułą wiary Jezusowi i wiary w Jezusa.

Skoro wśród tych, „którzy szukają nieznanego Boga po omacku i wśród cielesnych wyobrażeń”, oraz tych, „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”, można znaleźć preambułę wiary Jezusowi i w Jezusa, to można pytać, dlaczego we współczesnym świecie jest tak źle z wiarą wśród ludzi, skoro na gruncie teologii jest tak dobrze? Czyż pielgrzymki Jana Pawła II z przesłaniem wiary aż po „krańce świata” nie powinny pomóc tym, którzy mają „domyślną wiarę”, „niedoskonałą wiarę”, „pierwszą formę wiary”, przejść do uwierzenia Jezusowi i uwierzenia w Jezusa? Czyż nie powinny usunąć stanu niewiedzy

⁴³ J. Daniélou, *Święci „poganie” Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 25.

⁴⁴ Tamże, s. 27.

⁴⁵ Tamże, s. 75.

i przyczyniać się do masowego przechodzenia z peryferii do centrum – od preambuły wiary do samej wiary? Czy można jeszcze mówić o stanie niewiedzy nieemożliwej do usunięcia? Każde przymierze, czy to noaickie, synaickie, czy to z Golgoty, związane jest z apostazją, która przybiera formę bałwochwalstwa. Według *Lumen fidei* „Historia Izraela ukazuje nam również pokusę niewiary, której lud wielokrotnie ulegał. Przeciwnieństwo wiary jawi się tutaj jako bałwochwalstwo. Gdy Mojżesz rozmawia z Bogiem na Synaju, lud nie potrafi znieść tajemnicy ukrytego oblicza Bożego, nie potrafi wytrzymać czasu oczekiwania”⁴⁶. Bałwochwalstwo nie należy do przeszłości. *Lumen fidei* pisze o współczesnych formach bałwochwalstwa: „bożek jest pretekstem do tego, by postawić samych siebie w centrum rzeczywistości, adorując dzieło własnych rąk”. W tym ubóstwianiu człowieka i jego dzieł dochodzi do głosu rajska pokusa: „być tak jak Bóg” (Rdz 3,5). Ona jest źródłem apostazji, która towarzyszy poszczególnym przymierzom. Choć grzech pierworodny nie spowodował całkowitej ślepoty człowieka na Boga i absolutnego zniszczenia pragnienia wiary, to jednak jego ciemności przybierają wciąż nowe formy, jak np. relatywizm czy „okaleczenie rozumu”. Relatywizm uderza w poszukiwanie prawdy, bo jego jedynym dogmatem jest przekonanie, że nie ma prawdy. Z kolei „okaleczony rozum” nie jest w stanie wznieść się od widzialnego świata do jego niewidzialnego Stwórcy. Trzeba nadto pamiętać, że wiara Jezusowi i wiara w Jezusa implikuje synergizm łaski i wolnej woli człowieka. Wincenty Granat twierdzi, że: „Bóg daje łaskę w sposób wystarczający i wyraźny, by można wierzyć, jednak człowiek niekiedy odrzuca ją, ale i w takich wypadkach Stwórca nie zaniedbuje niczego, by mu ułatwić przyjście do wiary”⁴⁷. Szansą na łaskę wiary były liczne pielgrzymki Jana Pawła II. Dzięki mediom jego przemówienia docierały do milionów. Wystarczyło włączyć telewizor lub sięgnąć po gazetę. Jednak decyzja o włączeniu telewizora czy przeczytaniu gazety zależy od człowieka, który ma wolną wolę, a decyzja tej wolnej woli nie zawsze jest taka, jak w przypadku młodego człowieka, który w czasie spotkania Jana Pawła II z młodzieżą w Paryżu publicznie wyznał, że jest ateistą, ale przyszedł na spotkanie z papieżem, bo nie chciał rozminąć się z szansą wiary, jaką daje obecność papieża⁴⁸. Bóg daje szansę wiary, ale człowiek decyzją swojej wolnej woli może ją wykorzystać lub z nią się rozminąć. Wiara nie jest wynikiem wolnej decyzji człowieka, lecz inicjuje ją łaska, ale też bez odpowiedzi człowieka nie ma przejścia z preambuły wiary do samej wiary.

⁴⁶ Franciszek, *Lumen fidei*, dz. cyt., 13.

⁴⁷ W. Granat, *Teologiczna wiara nadzieja i miłość*, Lublin 1960, s. 220.

⁴⁸ A. Frossard, „Nie lekajcie się”. Rozmowy z Janem Pawłem II, Città del Vaticano 1982, s. 49.

“Faith and the search for God”. *Lumen fidei* from the Perspective of the Theology of Religion

Summary

Lumen Fidei (*The Light of Faith*) is intended as the guiding magisterial document for the *Year of Faith*. Faith is the gateway to salvation. To reach eternal salvation, it is necessary: to have been baptized sacramentally; and to die sincerely professing the Catholic faith. A U.S. Jesuit priest, poet, lyricist, and essayist Leonard Edward Feeney (1897-1978) articulated and defended a strict interpretation of the Roman Catholic doctrine, *extra Ecclesiam nulla salus* (*outside the Church there is no salvation*). He took the position that baptism of blood and baptism of desire are unavailing and that therefore no non-Catholics will be saved. Fighting against what he perceived to be the liberalization of Catholic doctrine, he came under ecclesiastical censure. The Vatican's Holy Office rejected his restrictive view by distinguishing between those who really belong to the Church (*in re*) and those who belong by desire (*in voto*). The desire would be explicit in those who were catechumens and implicit in those people of goodwill who would join the Church if they knew it to be the one true Church of Christ. St. Augustine also distinguishes between the sacrament of baptism and the turning of the heart to God. He teaches that if either of these conditions cannot be secured, the other will be sufficient. A baptized child is saved without turning its heart to God, should it die before coming to the age of reason, and a man who turns his heart to God is saved without water baptism, provided he in no way despises the sacrament. St. Thomas states, „some have received the invisible sanctification without visible sacraments, and to their profit; but though it is possible to have the visible sanctification, consisting in a visible sacrament, without the invisible sanctification, it will be to no profit”. The encyclical *Lumen Fidei* presents faith as a light that dispels the darkness and illuminates the way which is the human being. Respecting the religious sensibility of searchers who lack explicit faith, the letter recognizes that “Religious man strives to see signs of God, in the daily experiences of life, in the cycle of the seasons, in the fruitfulness of the earth and in the movement of the cosmos” (no. 35). It continues, “To the extent that they are sincerely open to love and set out with whatever light they can find, the popes tell us, “[searchers] are already, even without knowing it, on the path leading to faith.” The light of faith in Jesus illumines the path of seekers. *Letter to the Hebrews* speaks about Enoch and Abel who believed in God before Abraham. Christ is the concentration of light of God, who illumines every human experience and journey of man to God.

Keywords

search for God, theology of religion, desire of faith, path of seekers

Słowa kluczowe

poszukiwanie Boga, teologia religii, pragnienie wiary, droga poszukujących (Boga)

Maria Miduch

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego
Kraków

Miejsce pogan w rzeczywistości eschatologicznej apokalips żydowskich powstałych pomiędzy rokiem 70 a 132 po Chr.

1. Apokaliptyka jako szczególny rodzaj literacki

Studia nad apokaliptyką, jako wytworem literackim określonego środowiska, pozwalają dostrzec pewną zależność pomiędzy sytuacją polityczną, społeczną i religijną danej grupy a jej predylekcją do rodzaju literackiego. Źródła apokaliptyki bowiem należy szukać w środowisku Żydów uprowadzonych do Babilonii¹. Skomplikowana rzeczywistość, jaka stała się udziałem przesiedleńców, musiała wywrzeć wpływ na duchowość i sposób jej wyrażania. Brak świątyni, oderwanie od ojczyzny, poczucie osamotnienia i opuszczenia przez Boga zaowocowało chęcią poszukiwania z Nim kontaktu innymi niż do tej pory drogami. Nie bez znaczenia pozostaje tu także spotkanie z pogańską kulturą Babilonu. Pociąga ona zagubionych w nowym świecie Żydów, w ich oczach staje się atrakcyjna, choćby dzięki „triumfowi” bóstw babilońskich nad nimi w akcie uprowadzenia i przejęcia panowania. Na wygnaniu, z dala od ruin świątyni rodzi się więc żydowska apokaliptyka: przesycona tęsknotą za bliskością z Bogiem i chęcią ukazania szczególnej więzi, jaką ma Pan ze swoim narodem, który daje mu wskazania i nie opuszcza go nawet na obczyźnie.

Jak sama grecka nazwa wskazuje, apokalipsa jest zapisem objawienia, odsłonięcia prawd zakrytych przed większością ludzi. Odnosi to czytelnika do tajemniczej sfery, która wymaga poznania, odsłonięcia ze względu na dobro duchowe odbiorców. Stąd też niektórzy badacze tematu starają się połączyć ruch apokaliptyczny z nurtem mądrościowym, negując jednocześnie jego prorockie korzenie². Nie da się jednak zaprzeczyć mocnemu powiązaniu profetyzmu i apokaliptycyzmu. Zaobserwować można to na przykładzie ksiąg, które weszły w kanon Pisma Świętego a w swojej formie wyraźnie czerpią z apokaliptyki³.

¹ Por. P. Sacchi, *L' apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1999, s. 10.

² Por. S. Jędrzejewski, *Apokaliptyka jako rodzaj literacki*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51(1998) 1, s. 29-31.

³ Por. M. Parchem, *Księga Daniela*, Częstochowa 2008, s. 76-80.

Apokalipsa jako odrębny gatunek literacki rządzi się własnymi prawami. Podporządkowała sobie język, środki stylistyczne i tematy teologiczne. W sposób bardzo obrazowy stara się przedstawić niewyraźną boską rzeczywistość. Stąd pełna jest symboli, porównań i odniesień do wyobraźni czytelnika. Jednak w miejscu tym należy zaznaczyć, że autorzy tych dzieł nigdy nie stawiali sobie za zadanie całkowitego odkrycia tajemnicy, a jedynie przybliżenie do niej na tyle, na ile sam objawiający pozwalał.

Posługując się wizją oraz snem, apokalipsa rozbudowała świat pośredników, którzy pomagają w przyjęciu Bożego objawienia. Angelologia, a co za tym idzie, i demonologia stały się narzędziami do przekazania nadprzyrodzonych wizji⁴. Szczególne miejsce w swoim teologicznym przesłaniu apokaliptyka poświęca eschatologii. Tematy związane z tym, co ostateczne, znajdują się w szczególnym zainteresowaniu apokaliptyków. Niewątpliwie miała na to wpływ sytuacja polityczno-społeczna, która leżała u podstaw wyboru przez autorów właśnie apokaliptyki do przekazania swoich przemyśleń. Kryzys przesiedlenia babilońskiego popchnął autorów omawianego typu pism w stronę nadziei wyrażonej w formie Bożego objawienia. Wizje, sny, których zapisem stają się apokalipsy, mają na celu pocieszenie narodu, wzbudzenie w nim ducha wiary w wierność Bożych obietnic.

Nic więc dziwnego, że tak traumatyczny moment jak zburzenie świątyni Jerozolimskiej w roku 70 po Chr. zaowocował powstaniem czterech żydowskich apokalips, których treść odnosiła się do tego smutnego wydarzenia, a jednocześnie wybiegały w przyszłość, wskazując na coraz bliższy koniec. Inwazja okupanta i obrócenie w gruzy religijnego centrum żydowskiego świata w znaczący sposób zaważyły na losach judaizmu i jego wyznawców. Zburzenie świątyni jerozolimskiej było niewątpliwie traumą dla Żydów. Jednak wydarzenia sprzed wielu lat zakończone deportacją do Babilonii, a później powrotem z niej, w pewien sposób przygotowały do przyjęcia ciosu zadanego przez Tytusa. Żydzi wykształcili struktury synagogalne, które pomagały im zachować tożsamość, a także mieli w pamięci przejściowość okresu bezświątynnego. Niemniej jednak czas rzymskiej okupacji, prześladowań był porównywalny z nieszczęściem, jakim była dominacja Babilonu. Nie wydają się więc przypadkowe częste odwołania do czasów babilońskich, na jakie możemy trafić w apokalipsach powstałych pomiędzy rokiem 70 a 132 po Chr. Dwie z czterech apokalips napisanych w tym właśnie przedziale czasowym w sposób bezpośredni odwołują się do zburzenia świątyni przez Nabuchodonozora. Zarówno *IV Księga Ezdrasza*, jak i *II Księga Barucha*, poprzez swoją koncepcję literacką odnoszą czytelnika bezpośrednio do tych czasów, stosując popularny w literaturze apokryficznej zabieg podszycia się pod

⁴ O rozbudowanej angelologii żydowskich apokalips szerzej: S. Jędrzejewski, *Angelologia Etiopskiej Księgi Henocha (Henet)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3(2006), s. 203-218.

wielkie postacie minionej epoki⁵. Ezdrasz i Baruch, dwie wielkie figury związane z trudnym okresem babilońskim, stają się przewodnikami dla zgłębnionych rzymskimi rządami Żydów.

2. Apokalipsy żydowskie powstałe pomiędzy rokiem 70 a 132 po Chr.

Literatura żydowska powstała w okresie pomiędzy zburzeniem świątyni przez Tytusa a wybuchem powstania Bar Kochby, mimo iż jest skarbnicą wiedzy na temat starożytnego judaizmu, nie cieszy się wielkim zainteresowaniem badaczy – tak na gruncie polskim, jak i zagranicznym. Cztery powstałe w tym czasie apokalipsy doczekały się co prawda wydań krytycznych wraz z komentarzami, lecz nie podjęto próby analizy porównawczej owych tekstów⁶. Tylko nieliczne wątki teologiczne zawarte w owych tekstach opracowano, poświęcając im osobne publikacje⁷. Próba teologicznego przedstawienia miejsca narodów pogańskich w apokalipsach powstałych pomiędzy rokiem 70 a 132 po Chr. wydaje się głęboko uzasadniona ze względu na brak opracowań na ten temat.

IV Księga Ezdrasza nie jest jedyną księgą apokryficzną, która odwołuje się do postaci wielkiego reformatora Ezdrasza. Jego osoba na tyle silnie wrosła w kształtujący się co dopiero judaizm, że stał się on bohaterem wielu dzieł⁸. Księga, o której mowa w niniejszym opracowaniu, to tak zwana apokalipsa palestyńska, skoncentrowana na nadziei odbudowy narodu Izraela. Podstawą do ufności w przyszłe odrodzenie są tu obietnice, jakie Bóg złożył w swoim narodzie. Wybiega ona w przyszłość, pokazując to, co ma nastąpić, co musi się stać, by ukazała się wierność Boga względem przymierza. Już samo porównanie sytuacji Żydów z okresu babilońskiego do sytuacji z roku 70, poprzez usytuowanie apo-

⁵ Por. S. Jędrzejewski, *U korzeni zła*, Lublin 1997, s. 59-60.

⁶ Wydania krytyczne apokalips, z których korzystano w niniejszym opracowaniu, to: *The Ezra Apocalypse*, 4 Ezra, G.H. Box (ed.), London 1912; *The Rules of Tyconius, The Forth Book of Ezra, Euthaliana*, w: J. Armitag Robinson (ed.), *Text and Studies, Contribution to Biblical and Patristic Literature*, vol. 7, Cambridge 1895; *Liber Apocalypseos Baruch Filii Neriae, translatus de greco in syriacum et Epistola Baruch Filii Neriae*, M. Kmosko (ed.), Paris 1907; *L'apocalypse d'Abraham, en vieux slave, introduction, texte critique, tradition et commentaire*, R. Rubinkiewicz (red.), Lublin 1987; *Oracula Sibyllina*, C. Alexandre (ed.), Paris 1869.

⁷ Przykładem może być: N. Rivka, *The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in Syriac Apocalypse of Baruch*, Leiden-Boston, 2003; M.E. Stone, *Feature of the Eschatology of IV Ezra*, Atlanta 1989; E.M. Humphrey, *Ladies and the Cities, Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, The Apocalypse and Shepherd of Hermas*, Sheffield 1995; J.J. Collins, *The Place of the Fourth Sybil in the Development of Jewish Sibyllina*, „Journal of Jewish Studies” 25(1974), s. 365-380.

⁸ Por. J.C. VanderKam, *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, Warszawa 2006, s. 61; K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków 2006, s. 157-159; S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 152-153.

kalipsy w czasie działań Nabuchodonozora, staje się dla czytelników źródłem nadziei. Struktura literacka księgi prawdopodobnie nie jest przypadkowa. Możemy wskazać na siedem elementów podstawowych wchodzących w skład dzieła. Proponuje się jego dwojaki podział: 3+1+3 lub 3+3+1. Ważną cechą księgi jest jej dialogiczny charakter. Autor apokalipsy, utożsamiając się z Ezdraszem, zadaje Bogu szereg pytań, przez co staje się głosem całego narodu. W swoim dialogu z Bogiem zawiera troski, obawy i nadzieje całego ludu, który został zmiażdżony jerozolimskimi wydarzeniami roku 70. W jego podejściu do otaczającej go rzeczywistości niektórzy doszukują się tradycji mądrościowej⁹.

Pierwsza z sekcji rozpoczynających księgę składa się z modlitwy Ezdrasza zwanego tu Salatiem oraz Bożej odpowiedzi na nią udzielonej poprzez anioła Uriela. Ezdrasz wyrzuca Bogu niesprawiedliwość, wyrażoną w nieszczęściach, jakie spadły na Naród Wybrany. Odpowiedzią Uriela jest przywołanie historii grzechu, który wszedł na świat przez pierwszych rodziców. Nakazuje on także Ezdraszowi mieć na uwadze nieodgadnione plany Boga. „Nie wybiegaj myślą ponad Najwyższego!” (4 Ezd 4,34), upomina go.

W kolejnej części księgi poruszony został problem wybrania. Boży posłaniec – Uriel, cierpliwie przypomina o niezgłębionej Bożej mądrości oraz o miłości Boga do swojego ludu. Mówi także o rzeczach, które mają się dopiero wydarzyć, i o ich znaczeniu.

Schemat sekcji trzeciej przypomina schemat zastosowany w dwóch ją poprzedzających. Ezdrasz woła do Boga i otrzymuje odpowiedź poprzez Uriela. Ten zapowiada mu ukazanie się oblubienicy pod postacią miasta. W tekście czytamy: „Ukaże się bowiem oblubienica objawiająca się jako miasto” (4 Ezd 7,26b). Anielski przewodnik zwiastuje także nadejście Mesjasza (por. 4 Ezd 7,28). W części tej znajdujemy także zapowiedź sądu, jaki ma nadejść.

Środkowa z omawianych sekcji łączy pierwszą i drugą część *IV Księgi Ezdrasza*. Stanowi ją tak zwana „wizja płaczącej niewiasty”. Badacze uznają ten obraz za pierwszą dającą nadzieję wizję Księgi¹⁰.

Sekcja piąta to sen Ezdrasza opowiadający o wrogich mocarstwach. To właśnie w tej wizji egzegeci dopatrują się odwołania do czasów okupacji rzymskiej. Trójgłowy orzeł jest więc symbolem następujących po sobie cesarzy: Wespazjana, Tytusa i Domicjana¹¹. W tej wizji zostaje także przywołany Mesjasz. Ukryty jest on pod symbolem lwa, który przeciwstawia się wrogiej sile ostatniego z królestw. On też staje się pocieszycielem Izraela.

⁹ G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishna*, Minneapolis 2005, s. 27.

¹⁰ Por. E.M. Humphrey, *Ladies and the Cities, Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, The Apocalypse and Shepherd of Hermas*, Sheffield 1995, s. 58.

¹¹ Por. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. 2, R.H. Charles (ed.), Oxford 1969, s. 552.

Kolejna z sekcji księgi skoncentrowana jest wokół obrazu człowieka wychodzącego z morza, który także jest figurą mesjańską.

Sekcja zamykająca księgę to polecenie Uriela mówiące o konieczności poddyktowania tekstów pisarzom. Część z nich to księgi kanoniczne Biblii Hebrajskiej¹², a część to tajemne objawienie przeznaczone dla wybranych.

Podobną siedmioczęściową strukturę ma *II Księga Barucha*, zwana także *Syryjską Księgą Barucha*. Jej treść jest opisem wizji odnoszących się do zburzenia Jerozolimy, które według narratora ma nastąpić w najbliższej przyszłości. Dzieło zniszczenia nie wyjdzie jednak spod ręki najeźdźcy. Wolą Bożą jest destrukcja świątyni. Najwyższy pośle więc swoich aniołów, by wykonali Jego rozkaz. W ten sposób najświętsze miejsce na ziemi nie zostanie zbezczeszczone przez pogan. Księga porusza również temat zbliżającego się końca i zapowiadających go znaków. Rzeczywistość eschatologiczna jest tu powiązana z ideą mesjańskiego królestwa i panowania Pomazańca. Także i tutaj czytelnik może napotkać charakterystyczną dla apokalipsy formę przekazu, jaką są wizje. Obraz winnicy i lasu oraz wód czystych i brudnych to doskonale tego przykłady. Periodyzacja historii, z jaką można się tu spotkać, to kolejny rys literatury apokaliptycznej¹³. W całej księdze przewija się motyw nadziei na nową Jerozolimę, nową świątynię.

Niektórzy z badaczy wskazują na pewne chrześcijańskie interpolacje znajdujące się w tekście księgi. Jednak zwykle się je uważa za dodatek późniejszych redaktorów niemający większego wpływu na ortodoksyjnożydowski tekst¹⁴. W autorze tekstu niektórzy z badaczy są skłonni nawet widzieć samego rabiego Akibę¹⁵. Nie jest to do końca uzasadnione, niewątpliwie jednak sam autor uważa się za spadkobiercę myśli proroka Jeremiasza¹⁶ i pretenduje jednocześnie do roli drugiego Mojżesza¹⁷.

Kolejną księgą apokaliptyczną, powstałą w środowisku żydowskim pomiędzy rokiem 70 a 132, jest *Apokalipsa Abrahama*. Choć w samym tekście księgi możemy dostrzec warstwy, które wskazują na okres wcześniejszy niż I wiek po Chr., to całość jednak została skomponowana przez redaktora-apokaliptyka ok. 80 roku po Chr.¹⁸ Do naszych czasów zachowała się ona w przekładzie staro-cerkiewno-słowiańskim, który to z kolei jest przekładem z tekstu greckiego. Nie

¹² Pisownia terminu wskazuje na odwołanie się do kanonu świętych pism judaizmu rabinicznego.

¹³ Por. J.E. Wright, *Baruch Ben Neriah. From Biblical Scribe to the Apocalyptic Seer*, South Carolina 2003, s. 84.

¹⁴ Por. N. Rivka, *The Destruction...*, dz. cyt., s. 5.

¹⁵ Por. G.H.M. Box, *The Ezra-apocalypse*, dz. cyt., s. lxviii.

¹⁶ Por. J.E. Wright, *Baruch Ben Neriah...*, dz. cyt., s. 97.

¹⁷ Tamże, s. 92.

¹⁸ Por. *The Apocalypse of Abraham (with a translation from the Slavonic text and notes)*, G.M.H. Box (ed.), London 1919, s. XV-XVI.

był to jednak język oryginału, w tekście znajdują się bowiem liczne hebraizmy i arameizmy, które wskazują na semicką wersję księgi¹⁹.

Jej przesłanie koncentruje się wokół przymierza Boga z narodem Izraela. Jest ono obecne w obu zasadniczych częściach apokalipsy. Pierwsza z nich ma na celu wprowadzenie czytelnika w tradycję Abrahama i zaznaczenie pewnych wątków teologicznych rozwijanych później w części typowo apokaliptycznej. W haggadycznej części księgi niektórzy badacze dopatrują się ukrytej historii sądu zarówno nad politeistami, jak i nad mocarstwami, których nazwy kryją w sobie pogańskie bóstwa występujące w owej historii²⁰. Podczas niebiańskiej podróży zostały Abrahamowi objawione zarówno tajemnice niebiańskie, jak i ziemskie, dotyczące ludzkiej historii²¹. Nie podróżuje on jednak sam – został mu przydzielony niebiański przewodnik Jael. To on poucza patriarchę, jak przygotować się do spotkania z Najwyższym i jak zachować się w Jego obecności. Anioł tłumaczy także Abrahamowi kluczowe momenty ziemskiej historii, które dane jest im oglądać.

IV Księga sybilińska zajmuje szczególne miejsce pośród apokalips żydowskich powstałych po zburzeniu świątyni. Miejszem jej powstania było środowisko diaspory greckiej. O jej wyjątkowości stanowi pogański korzeń dzieła. Tradycja sybilińska była bowiem ściśle połączona z kręgiem kultury greckiej i rzymskiej²². Jednak przepowiednie wieszczki zwanej Sybillą zyskały wielką popularność i krąg wiernych słuchaczy nie tylko w świecie pogańskim²³. Żydowski autor zafascynowany fenomenem legendarnej prorokini postanowił wykorzystać ją do dobrego celu. Przybierając jej imię, stał się orędownikiem wiary w jedyne-go Boga.

IV Księga sybilińska, zgodnie z utartą tradycją sybilińską, przyjmuje formę mowy prorockiej. Jest to zabieg literacki bardzo popularny na starożytnym Bliskim Wschodzie²⁴. Narrator, utożsamiając się z Sybillą, występuje tu jako wieszcz jedyne-go, prawdziwego Boga. Jego pouczenie i przepowiednie koncentrują się wokół wezwania do nawrócenia, odejścia od bezbożności, nieprawości i przewrotności. Przywołane wydarzenia z historii powszechnej stały się dla autora okazją do ukazania pleniącego się w świecie zła.

¹⁹ Por. A. Rubenstein, *Hebraisms in the Apocalypse of Abraham*, „Journal of Jewish Studies” 2(1954), s. 132-135.

²⁰ Por. R. Rubinkiewicz, *Apokalipsa Abrahama 1-6. Propozycje interpretacji symbolicznej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29, 1(1982), s. 79-94.

²¹ Por. *Pisma apokaliptyczne i testamenty*, M. Parchem (red.), Kraków 2010, s. 70-71.

²² Por. J.R. Barlett, *Jews in the Hellenistic World, Josephus, Aristaeus, The Sibylline Oracles, Eupolemus*, Cambridge 1985, s. 35.

²³ Poprzez kulturę żydowską *Księga sybilińska* dotarła do świata chrześcijańskiego. Znane są tzw. *Chrześcijańskie wyrocznie Sybilli*. Mowa tu o Księdze VII i VIII sybilińskiej. Por. *Pisma...*, dz. cyt., M. Parchem (red.), s. 89.

²⁴ Por. J.J. Collins, *The Sibylline Oracles*, w: M. Stone (red.), *Jewish Writings of Second Temple Period*, Assen-Philadelphia 1984, s. 357.

3. Apokaliptyka w służbie teologii – koncepcje eschatologiczne

Mimo wspólnego przedziału czasowego, w jakim powstały prezentowane apokalipsy, oraz wspólnego im gatunku literackiego są to dzieła różne, prezentujące różnorodne koncepcje teologiczne. Nie bez znaczenia pozostaje tu środowisko, w jakim żyła dana, przejawiająca apokaliptyczne sympatie, wspólnota. Każdy z autorów/redaktorów trochę inaczej spogląda w przyszłość i inaczej postrzega Bożą interwencję. Nie można oczekiwać, by z tak różnorodnych dzieł wyłoniła się jedna spójna koncepcja eschatologiczna. Nie można także oczekiwać jednego poglądu na miejsce pogan w ostatecznej rzeczywistości.

Analiza tekstów ksiąg pozwala na wyłonienie pięciu podstawowych koncepcji eschatologicznych. Ukazuje to różnorodność, jaką niósł w sobie ówczesny judaizm, oraz bogactwo refleksji teologicznej wypływającej z traumatycznych doświadczeń rzymskiej okupacji. W koncepcjach eschatologicznych, wyłonionych z myśli teologicznej apokalips, miejsce znalazły także narody pogańskie. Temat ten dla autorów apokalips zapewne miał szczególne znaczenie, wszak są to dzieła będące owocem egzystencji wśród obcych ludów: czy to w ojczyźnie znajdującej się pod okupacją rzymską, czy też w diasporze.

3.1. Eschatologia nacjonalistyczna

Pierwszą koncepcję wydobytą z analizowanych tekstów można nazwać eschatologią nacjonalistyczną. Zaznacza się w niej bardzo wyraźnie wpływ aktualnej apokalipsom sytuacji politycznej. Krytyczna sytuacja, w jakiej znalazł się Naród Wybrany, wymaga od niego odpowiedzi na pytanie o jego tożsamość. Do tej pory była przecież ona kształtowana na podstawie scentralizowanego kultu w świętym mieście²⁵. Trzy z omawianych pism apokaliptycznych odwołują się do problemu, jakim jest żydowska tożsamość. *IV Księga Ezdrasza*, *II Księga Barucha* oraz *Apokalipsa Abrahama* w obliczu nieszczęść, jakie nawiedziły naród Izraela, stara się przypomnieć o Bożej wierności względem dokonanego wyboru, a tym samym podtrzymuje lud w ufności względem Najwyższego. Autorzy poszczególnych tekstów w różny sposób zapatrują się na kwestie związane z wybraństwem narodu, jednak każdy z nich przyznaje mu wyjątkowe miejsce w eschatologicznej teologii, jaką prezentują. Izrael jest tym, który poprzez Bożą decyzję odróżnia się od pogan go otaczających. W sposób szczególny rzuca się w oczy czytelnikowi owa „izraelocentryczność” przesłania omawianych apokalips. Izrael staje się punktem odniesienia dla wydarzeń historycznych przywołanych na kartach ksiąg oraz dla teologii przedstawianej przez autorów. On jest odbiorcą Bożego orędzia, tylko on może patrzeć w przyszłość z nadzieją.

²⁵ Por. H. Witczyk, *Narodziny i dzieje państwa w dawnym Izraelu*, w: G. Witaszek (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1997, s. 97-100.

Wybawienie, jakiego oczekuje, będzie kolejnym elementem podkreślającym jego oddzielenie od innych narodów.

Pytania, które kieruje Ezdrasz do Boga, nie podają w wątpliwość Bożej miłości do Izraela, lecz raczej chcą odgadnąć motyw kary, jaka spadła na Żydów²⁶. Boży wybór i Boże umiłowanie Izraela wielokrotnie zostały podkreślone w tekście *IV Księgi Ezdrasza*. Czytamy tam, że świat został utworzony właśnie ze względu na Naród Wybrany. „Ze względu na nich uczyniłem świat” (4 Ezd 7,10) powie Bóg do Ezdrasza. Wybór Żydów, który dokonał się przed wiekami, ma skutki na płaszczyźnie eschatologicznej²⁷. Boża interwencja w losy świata jest przecież związana z Bożą wiernością wobec Izraela. Także w przyszłości nie straci on swojej pozycji względem innych narodów. On jeden pozostaje w szczególnej relacji względem swojego Odrobicy, jakim jest Bóg. Koncepcja eschatologicznego Mesjasza przedstawiona w księdze również nosi na sobie znamiona nacjonalistyczne. Pomazaniec, który pojawia się w wizji „orla i lwa” (por. 4 Ezd 11.12), pochodzi z rodu Dawida i jest obrońcą swoich rodaków. Występuje on przeciw poganom, którzy zadają ból Izraelowi. Podobnie przedstawia się koncepcja Mesjasza zaprezentowana w wizji „człowieka wychodzącego z morza” (por. 4 Ezd 13). Jawi się on jako ten, który będzie sądził narody pogańskie, a zgromadzi Izraela w bezpiecznej „granicy świętej” (por. 4 Ezd 13,48). Mesjańskie działania jeszcze bardziej podkreślają opozycję, w jakiej stają Żydzi do reszty świata. Działania Boże – także te podjęte przez Mesjasza – dokonują się ze względu na dobro Narodu Wybranego, a wymierzone są przeciw narodom. Paganie ewidentnie jawią się tu jako element opresji, jakiej doświadcza Izrael.

Podobnie w *II Księdze Barucha* Naród Wybrany stał się ważnym elementem koncepcji eschatologicznej. Autor księgi ani przez chwilę nie wątpi o szczególnym miejscu Izraela w planach Bożych i jego wyjątkowym miejscu pośród innych narodów. Pojawiające się w tekście odwołania do prawa i Syjonu są przywołaniem mocno zakorzenionych w świadomości Żydów Bożych obietnic. Są one jednocześnie wskazówką dla umieszczenia Narodu Wybranego w szczególnym miejscu nadchodzącej rzeczywistości eschatologicznej. To, co się dzieje i będzie się dzieć w przyszłości, jest bardzo mocno powiązane z Bożym wyborem i Bożą wiernością owemu wyborowi. Także i w tej apokalipsie Mesjasz staje się obrońcą Żydów przed poganami wyrządzającymi im krzywdę. Jego misja nie ogranicza się jednak tylko do obrony uciśnionych, lecz jest także połączona z sądem. Pomazaniec odbędzie sąd nad narodami. Kryterium tego sądu w wyraźny sposób uzmysławia, jakie jest miejsce Izraela, a jakie narodów w prezentowanej eschatologii. Paganie sądzeni będą bowiem z ich stosunku do Narodu Wy-

²⁶ Por. K.M. Hogan, *Theologies in Conflict in 4 Ezra. Wisdom Debate and Apocalyptic Solution*, Leiden 2008, s. 85.

²⁷ Por. M. Miduch, *Apokaliptyka żydowska – o nadziei*, Kraków 2012, s. 19-21.

branego. W tekście księgi czytamy: „każdy naród, który nie panował nad Izraelem ani nie krzywdził pokolenia Jakuba, będzie ocalony” (2 Br 72,4). Żydzi stają się kryterium sądu eschatologicznego, a tym samym zostają wyniesieni ponad inne narody.

Od koncepcji wyraźnie „izraelocentrycznej” nie odbiega również eschatologia *Apokalipsy Abrahama*. Tekst apokalipsy zbudowany wokół koncepcji wyboru patriarchy wyraźnie podkreśla miejsce Żydów względem innych narodów. Także i tutaj Mesjasz jest posłany do Izraela, by bronić go przed poganami i pomścić jego krzywdy. Działania eschatologiczne ukierunkowane są tu na wyzwolenie upodlonego Narodu Wybranego. Zauważalnie mniejszy ładunek emocjonalny w prezentowaniu eschatologii nacjonalistycznej, niż to ma miejsce we wcześniej przywołanych apokalipsach, wcale nie zaprzecza jej wadze. Autor *Apokalipsy Abrahama* dumny jest ze swego pochodzenia i ufa w Bożą wierność przymierzu, na mocy którego potomkowie patriarchy stali się inni niż narody. Owa inność ściągnęła na Izraela prześladowania, lecz jest także gwarantem Bożej pomocy.

Nietrudno zauważyć, że w trzech przywołanych tu apokalipsach eschatologia nacjonalistyczna odgrywa szczególną rolę. Jest ona środkiem umocnienia tożsamości żydowskiej, którą musiały zachwiać wydarzenia związane z okupacją rzymską. Ciężkie doświadczenia spadające na naród mogły przecież wzbudzić w sercach Żydów wątpliwość co do Bożej wierności przymierzu, które decydowało o tym, że odróżniali się od pogan. Autorzy apokalips stawiają sobie za cel przypomnienie o wybraństwie i wyjątkowej pozycji Żydów w pogańskim świecie. Tożsamość Narodu Wybranego budowana jest w prezentowanych tekstach na zasadzie kontrastu Żyd – poganin. Izrael staje w centrum wydarzeń o charakterze eschatologicznym. Koniec, który się zbliża, nadchodzi ze względu na niego, jego cierpienia są znakiem bliskości wypełnienia obietnic. Narody pogańskie pojawiają się tu wyłącznie jako te, które uciskają Naród Wybrany. Działania Boga są więc skierowane przeciw nim, w obronie Izraela. Takie przedstawienie sytuacji podkreśla wszechobecny w apokaliptyce dualizm²⁸. Naród Wybrany należy tu do sfery dobra, której przeciwstawiony jest świat narodów pogańskich.

3.2. Eschatologia traumatyczna

Kolejna koncepcja teologiczna odnosząca się do nadchodzącego końca, wyłoniona z kart ksiąg, to *e s c h a t o l o g i a t r a u m a t y c z n a*. Zostało już zasygnalizowane, jak wielki wpływ na prezentowane utwory literackie miała sytuacja polityczna, w jakiej znalazł się Naród Wybrany. Trauma roku 70 odcisnęła swoje

²⁸ Por. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, C.R. Crim, G.A. Buttrick (ed.), Nashville 1991, s. 133; M. Miduch, *Apokaliptyka...*, dz. cyt., s. 55-57.

piętno także na myśli eschatologicznej prezentowanych ksiąg. Doświadczenia będące udziałem Żydów są ciężarem zbyt wielkim, by unieść go ludzkimi siłami. Bezsilność, jakiej doświadczają, znajduje swoje ujście w myśli teologicznej. Naturalne więc jest skierowanie swych nadziei na Boski poziom. Nieszczęścia doświadczane przez Naród Wybrany są motywacją do szukania pomocy u Najwyższego²⁹. Ból spowodowany zniszczeniem świątyni owocuje poszukiwaniami teologicznymi wyprowadzonymi poza ramy dotychczasowej teologii, zmusza do poszukiwania nowych ścieżek pocieszenia. Trauma wydarzeń jerozolimskich najbardziej odczuwana jest w *IV Księdze Ezdrasza* oraz *II Księdze Barucha*³⁰. Wielkie cierpienie jest tu podstawowym elementem tła prezentowanej teologii. Staje się ono punktem wyjścia dla teologicznego dialogu z Bogiem, który ma być źródłem pocieszenia. Każdy z autorów obiera jednak własną drogę poradzenia sobie z przygnębiającą rzeczywistością³¹.

Ezdrasz, szanując Prawo i widząc w nim dar Najwyższego dla swojego narodu, dostrzega także ograniczenia mocy owego Prawa wobec nieszczęść spadających na lud. Dar ten postrzega jako niewystarczający na wspólnie autorowi czasy. Zło, które rozpanoszyło się na świecie, przekracza swoimi rozmiarami wyobrażenia Ezdrasza. Według niego źródło grzechu umiejscowione jest w sercu człowieka, to tu spoczywa korzeń grzechu, czyniąc Prawo bezsilnym³². Prawo i grzech istnieją razem i trwa ich odwieczna walka. Nadzieję człowiek może pokładać jedynie w Bogu i Jego miłosierdziu. „Ze względu na nasze grzechy nazywany jesteś miłosiernym” (4 Ezd 8,31) woła w swej modlitwie Ezdrasz. Działanie Boże w czasach ostatecznych wyrażone zostało tu m.in. poprzez figurę Mesjasza, który całkowicie utożsamiony jest z Narodem Wybranym: „[...] pomazaniec, którego Najwyższy zachował na koniec dni, który powstanie z nasienia Dawida [...]” (por. 4 Ezd 12,32), działa w Bożej mocy i w Bożym autorytecie. Trauma, jakiej doświadczył Naród Wybrany z rąk pogan, wskazuje na kierunek działania Mesjasza. Wystąpi on w obronie uciśnionych Żydów, a przeciw narodom, które ich uciskają.

Syryjska Apokalipsa Barucha wobec traumy, jakiej doświadczają naród, koncentruje się na oczekiwaniu nowej pozaziemskiej rzeczywistości. Uwolnienie oczekiwań eschatologicznych z ram materialnych pozwala znaleźć znękanym Żydom miejsce, w którym nie dosięgnie ich prześladowanie wrogów. Chwaleb-

²⁹ Por. S. Jędrzejewski, *Apokaliptyka jako rodzaj literacki*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51(1998) 1, s. 31.

³⁰ Por. *Pisma...*, dz. cyt., s. 68-69.

³¹ Por. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, with Introductions and Critical and Explanatory Notes*, R.H. Charles (ed.), vol. 2, Oxford 1969, s. 553-554.

³² Problem korzenia grzechu, znajdującego się w ludzkim sercu szerzej rozwija w swoim opracowaniu tematu J. Mazerski. Por. J. Mazerski, *Libri IV Esdrae doctrina hamartologica*, „Verbum Domini” 13(1933), s. 85-90.

na rzeczywistość, jakiej oczekują, będzie udziałem Narodu Wybranego. Ucisk, jakiego Izrael teraz doświadcza z ręki swych pogańskich prześladowców, jest znakiem nadchodzącego końca ziemskiej rzeczywistości. Współegzystencja narodów pogańskich i Izraela owocuje bólem i traumą, z której tylko Bóg może wyprowadzić dobro.

Barucha różni od Ezdrasza podejście do zagadnienia Prawa. W obliczu nieszczęść widzi on w Prawie nadzieję. Sposób, w jaki Bóg wyróżnił Żydów spośród innych narodów, w rzeczywistości eschatologicznej również ma znaczenie: „Ci dla których [...] Prawo było nadzieją [...] dla nich ukażą się cuda w owym czasie” (por. 2 Br 51,7). Żydzi jako jedyni mają ostoję, która może być ich ratunkiem w świecie, który zmierza ku końcowi.

Również w eschatologii *Apokalipsy Abrahama* odczuwalne jest piętno czasów, w jakich powstała. Mimo iż autor nie opowiada o zburzeniu świątyni w tak przejmujący sposób, jak to czynili Ezdrasz i Baruch, równie dotkliwie odczuwa on dominację pogan nad Narodem Wybranym. By przekazać swoją teologię, odwołuje się do postaci Mesjasza, którego nazywa „Wybranym”. Widzi w nim mściciela Izraela, który odpłaci narodom za zło, jakie wyrządziły Żydom. Potomstwo Abrahama związane przymierzem ze swoim Bogiem zostanie wybawione z trudnych doświadczeń, jakie są jego udziałem.

IV Księga sybilińska wyróżnia się spośród przywołanych tu apokalips. Inaczej niż *IV Księga Ezdrasza*, *II Księga Barucha* czy *Apokalipsa Abrahama* spogląda w przyszłość. Interwencja Boga wobec szerzącego się w świecie zła zyskuje wymiar warunkowy – zależna jest od kondycji moralnej świata³³. Co ciekawe, to właśnie Boża interwencja przyjmuje barwy grozy i strachu. Zło panoszące się w świecie, jako że jest udziałem każdego, nie jest traktowane w taki dramatyczny sposób, jak miało to miejsce we wcześniej przywołanych tekstach. Traumatyczny będzie koniec, który nastąpi. Nadejdzie on z woli Bożej i będzie bezpośrednim działaniem Najwyższego w historię ludzką. Sposobem jego uniknięcia, według autora apokalipsy, jest nawrócenie. *IV Księga sybilińska* nie wyróżnia Izraela, stawia go na równi z innymi narodami w obliczu nadchodzącej zagłady. Paganie nie są w niej elementem opresji, jakiej doświadczają Żydzi. Na równi z nimi są zanurzeni w grzechu i nieprawości świata. Ową równość w Bożej perspektywie podkreślają przywołane tu wydarzenia z historii Narodu Wybranego. Wkomponowane one zostały w wydarzenia historii powszechnej, zburzenie świątyni jest tu ledwo wspomniane, a mieszkańcom Jerozolimy została nadana grecka nazwa „Solimów”³⁴.

Koniec, który powiązany jest z traumatycznymi wydarzeniami, wspólny jest wszystkim czterem apokalipsom, lecz nie wszystkie one rozumieją ową traumę

³³ Por. *Pisma...*, dz. cyt., s. 90.

³⁴ Sybilla w ten sposób nazywa Żydów, nadając im nazwę od greckiego Ἱεροσόλυμα.

jednakowo. Najważniejsza jednak wydaje się w nich głęboka wiara we wszechmoc Boga, do którego należy ostatnie słowo.

3.3. Eschatologia idylliczna

Eschatologia idylliczna to kolejna z koncepcji, odnoszących się do rzeczywistości ostatecznej, jaką można spotkać na kartach apokalips powstałych pomiędzy 30-132 rokiem po Chr. Także i tutaj szczególnie mocny akcent został położony na Naród Wybrany. To jego oczyma czytelnik spogląda w stronę nadchodzącego końca. Izrael, który występuje tu w roli uciśnionego i zgnębionego ludu, z nadzieją i radością będzie oczekiwał rzeczywistości, w której objawi się moc Boża. To, co nastąpi po Bożej interwencji, będzie jego udziałem³⁵. Mowa tu o chwalebnej i pięknej przyszłości, nie zaś karze i sądzie, które dotkną pogańskie narody.

IV Księga Ezdrasza skupia się głównie na przedstawieniu znaków zbliżającego się końca. Niewiele w niej odniesień do tego, co nastąpi po Bożej interwencji. Autor wspomina jednak o radości i szczęściu w świecie przyszłym, nazywając go „światem dającym radość” (por. 4 Ezd 7,47). Obraz oczekiwanego świata przyszłego nawiązuje w bezpośredni sposób do obrazu raju. Przywołuje na myśl pierwotną harmonię niezmaconą przez grzech i śmierć: „Dla was bowiem raj został otwarty [...] szczęście zgotowane, miejsce odpoczynku wybrane [...] niemoc wygaszona i śmierć ukryta” (por. 4 Ezd 8,52-54).

Idylliczna rzeczywistość w *IV Księdze Ezdrasza* łączy się także z postacią Mesjasza. To on gromadzi uciśniony i rozproszony Naród w „granicy świętej” (por. 4 Ezd 13,48), wskazując w ten sposób, komu przeznaczona jest chwalebna przyszłość. Działania mesjańskie wymierzone przeciw narodom są swego rodzaju kontrastem mającym uwypuklić szczęście, jakie jest udziałem Żydów, w obrobie których staje Bóg.

II Księga Barucha w ciekawy sposób przedstawia eschatologię idylliczną. Czyni to dwuetapowo. Najpierw prezentuje czytelnikowi ziemskie królestwo mesjańskie, będące pewnym etapem w osiągnięciu niczym niezmaconego szczęścia, trwającego wiecznie. Oba one będą udziałem wyłącznie Żydów. Mesjańskie panowanie cechuje się przede wszystkim czasowością³⁶. Znaki, które towarzyszyć będą królowaniu pomazańca, odnoszą czytelników do stworzenia świata, a tym samym do koncepcji raju. Obfitość plonów, urodzaj ziemi, a także uzdrawiająca rosa i manna z nieba to znaki szczególnej Bożej bliskości i troski: „[...] Także ziemia wyda swoje owoce – 1000 z jednego. [...] Duchy zaś wyjdą ran-kiem sprzed oblicza mego dla przyniesienia w poszczególnych dniach ran-kiem

³⁵ Por. T. Jelonek, *Kultura perska a Biblia*, Kraków 2010, s. 166.

³⁶ Por. P. Bogaert, *Apocalypse de Baruch. Introduction, Traduction du syriaque et Commentaire*, vol. 1, Paris 1969, s. 419-420.

zapachu owoców i na końcu dni chmury zsyłające uzdrawiającą rosę [...]. Zstąpi spichlerz mанны [...]” (por. 2 Br 29,1-8). Wyzwoleni spod jarzma pogan Żydzi mogą w spokoju zakosztować mesjańskich darów.

Drugi etap idyllicznej eschatologii opisany jest w 44. rozdziale apokalipsy. Bazuje on na kontrastowym zestawieniu tego, co jest, z tym, co będzie³⁷. Nadchodząca rzeczywistość zostanie całkowicie pozbawiona zła, śmierci i przemijalności. Także i tu znaleźć można aluzje do raju jako symbolu szczęścia i bliskości Boga. W miejscu tym można zadać pytanie, czy dla autora całkowite unicestwienie zła równa się unicestwieniu narodów pogańskich.

Apokalipsa Abrahama, odwołując się do nadchodzącej rzeczywistości, wspomina o „sprawiedliwym wieku”, który powiązany jest z sądem na tych, którzy prześladowają potomstwo Abrahama. Wspomniana została tu także radość ocalonych: „Ukarani przeze mnie bardzo się uradują” (ApAbr 29,19) oraz „Ludzie, którzy unikną zraty, rozradują się weseląc się bardzo” (ApAbr 31,5), jednak na próżno szukać tu opisów idyllicznej rzeczywistości czekającej Naród Wybrany. Boża sprawiedliwość staje się tu najważniejsza i skierowana zostaje przeciw oprawcom sprawiedliwych.

Podobnie jak w *Apokalipsie Abrahama*, tak w *IV Księdze sybilińskiej* niewiele miejsca poświęcono chwalebnej rzeczywistości, która mieściłaby się w ramach eschatologii idyllicznej. Pewne jej elementy odnajdujemy jednak w niezwykle krótkim opisie tego, co czeka wskrzeszonych. Mowa tu o niezniszczalnym bogactwie, darze życia, miłym i rozkosznym blasku słonecznym: „A Ci, którzy są bogobojni, znów żyć będą w świecie Nieśmiertelnego, Wielkiego Boga, w niezniszczalnym bogactwie, gdy Bóg da im tchnienie i życie razem z łaską – im pobożnym. Wszyscy będą dostrzegać samych siebie, spoglądając z podziwem na miłe i rozkoszne światło słoneczne” (4 Syb 189-191). Ci, którym przyjdzie w udziale uczestniczyć w owym życiu, nazwani zostali szczęśliwymi: „O najszczęśliwszy ów człowiek, który żyć będzie na wieki!” (4 Syb 192).

Ucieczka myślami w świat, który nie zna bólu, strachu i przemijalności, jest naturalną reakcją na doświadczenia trudnego okresu, w którym przyszło żyć autorom apokalips. To, czego z utęsknieniem oczekują, ulokowane zostało w rzeczywistości eschatologicznej. To, co zadaje im ból, znika lub zostaje odsunięte od nich. Nic więc dziwnego, że większość z prezentowanych tekstów w eschatologicznej szczęśliwości nie przewiduje miejsca dla pogan kojarzonych z uciskiem i bólem.

3.4. Eschatologia nadziei

Kolejną koncepcją, którą można wyłonić z tekstów apokalips, jest *eschatologia nadziei*. Historia Narodu Wybranego nauczyła go, że nigdy nie

³⁷ Tamże.

został on pozbawiony opieki swojego Stwórcy. Autorzy apokalips pomni na doświadczenia płynące z dziejów ich przodków, właśnie w sposób pełen nadziei patrzą w przyszłość. Nie opierają się oni jednak na własnych siłach i własnych kalkulacjach, ale z ufnością zwracają się ku Bogu. Czyż podobnie los nie doświadczył ich ojców, kiedy zostali uprowadzeni do Babilonii? Czyż świątynia już kiedyś nie została zburzona?

Pełne bólu modlitwy, jakie kieruje Ezdrasz do Najwyższego, są niczym innym jak właśnie wyrazem nadziei, że Bóg czuwa nad swoim ludem, że pozostał wierny swojemu przymierz. Eschatologiczny koniec, jakiego wypatruje autor, jest w jego rozumieniu końcem zła³⁸. Nadejdzie on dzięki Bożej interwencji. Oczekiwanie Ezdrasza nie ma w sobie znamion lęku. Działanie Najwyższego będzie przecież miało na celu uratowanie Narodu Wybranego od uciskających go pogan. Bóg jest wierny i pomści krzywdy zadane jego ludowi.

Tak samo jak autor *IV Księgi Ezdrasza*, Baruch oczekuje z wytęsknieniem dnia, w którym objawi się Boża sprawiedliwość, a wrogowie Izraela otrzymają słuszny, surowy wyrok. Bóg czuwa nad swoim ludem i nie pozwoli, by poganie bezkarnie wyrządzili mu krzywdę. Sąd, który przeprowadzi nad nimi, będzie zadośćuczynieniem temu, co przez długie lata było udziałem Narodu Wybranego. Nadzieja, jaką żywi Baruch, jest bowiem nie tylko nadzieją na życie pozbawione bólu, odbudowanie świątyni, ale także na zapłatę za poniesione krzywdy.

Mimo iż w *Apokalipsie Abrahama* brak tak wielkiego ładunku emocjonalnego, jaki dostrzec można we wcześniej przywołanych apokalipsach, także jej autor ma nadzieję na odnowienie świata. Wyraz temu daje patriarcha w hymnie, jaki śpiewa, stając przed Najwyższym (por. ApAbr 17,22). Światło jaśniejące nad stworzeniem, o którym wspomniano w hymnie, jest nadzieją nie tylko dla Narodu Wybranego, lecz całego stworzenia. Abraham, spoglądając w przyszłość, widzi, co Bóg przygotował, i jest pewny spełnienia Jego obietnic. Ten jeden przywołany powyżej wers pozwala mieć nadzieję, że autor apokalipsy doświadczenia wiecznej szczęśliwości nie ogranicza tylko do Narodu Wybranego. Być może i poganie będą mieli w niej jakiś udział? Jednak nie wiadomo, czy na równi z potomkami patriarchy, czy w jakiś inny sposób.

Autor *IV Księgi sybilińskiej* inaczej patrzy na eschatologiczną Bożą interwencję. Boże działanie wieszczka widzi w kategorii kary, jaka może spaść na świat w wyniku jego zepsucia. Nawrócenie ludzi może powstrzymać straszliwy gniew Boży i nadejście końca. Warto tu wspomnieć, że owo nawrócenie nie zakłada jakiegos prozelityzmu, przyjęcia Prawa czy też obrzezania, a ma się wyrazić w szczerzej wierze w jedyne Boga i odrzuceniu nieprawości. Straszliwy koniec będzie karą za niepodjęcie nawrócenia. Takie podejście do rzeczywistości eschatologicznej wyklucza oczekiwanie na nią. Nie jest ona czasem wyzwolenia dla

³⁸ Por. D.E. Gowan, *Eschatology of the Old Testament*, Edinburgh 2000, s. 2.

uciśnionych, lecz czasem kary, która spadnie na cały świat – bez rozróżnienia pomiędzy Żydami a poganami.

3.5. Eschatologia integralna

IV Księga sybilińska, pod wieloma względami tak różna od powstałych w podobnym okresie apokalips, jako jedyna w swej teologii mocno akcentuje myśl, którą można nazwać eschatologią integralną. Koncepcja ta jest szczególnie cenna dla teologicznego miejsca narodów pogańskich w dziełach żydowskich okresu 70-132 roku po Chr. Sybilla nie czyni różnicy pomiędzy żydami a poganami, wszystkich wzywając do nawrócenia³⁹. Każdy człowiek stojący przed Bogiem jest dla autora apokalipsy równy, niezależnie od tego, czy jest on żydem, czy poganinem. Podział ze względu na narodowość czy też wyznawaną religię to nie jedyny podział, z jakiego autor apokalipsy rezygnuje: nie rozróżnia on na tych, którzy doświadczą Bożego gniewu, i na tych, którzy zostaną przed nim ocaleni. Model prezentowanej tu eschatologii włącza w swoją koncepcję cały stworzony świat, który jest tu postrzegany jako integralna całość. Równość wszystkiego, co stworzone, podkreśla częste używanie przez autora terminów „cały” i „wszystko”. Jedność świata odpowiada koncepcji jedynego Boga, która jest głównym problemem teologicznym, jaki postanowił zaprezentować autor *IV Księgi sybilińskiej*.

4. Od izraelocentryzmu do uniwersalizmu

Różnorodność, jaką można odnaleźć w starożytnej literaturze żydowskiej, jest odbiciem zróżnicowania, jakie od najdawniejszych czasów było udziałem judaizmu. Wyrażało się ono przede wszystkim w myśli teologicznej. Podobnie jest w prezentowanych apokalipsach. Zbliżony czas powstania oraz ten sam gatunek literacki dzieł nie wpłynęły jednak na ujednolicenie przesłania teologicznego.

Na tle zróżnicowanych koncepcji odnoszących się do czasów ostatecznych dostrzec można, także zróżnicowane, podejście pogan do tej kwestii. W dwóch pierwszych apokalipsach, tj. *IV Księdze Ezdrasza* i *Syryjskiej Apokalipsie Barucha*, patrzymy na świat i jego historię z perspektywy „izraelocentrycznej”, dwie pozostałe księgi tracą już ową optykę na rzecz coraz to większego uniwersalizmu. *IV Księga Ezdrasza* w działaniu narodów upatruje znaków niewątpliwie świadczących o nadchodzącym końcu. Podobnie i Baruch widzi w nich przeciwników i wrogów Narodu Wybranego, o niego jednak upomni się Pan i wymierzy poganom zasłużoną karę. Pojawia się tu głębokie przekonanie, że Bóg, wybiera-

³⁹ Por. *The Apocrypha...*, dz. cyt., s. 396.

jąc swój lud, uczynił go różnym od otaczających go narodów. *Apokalipsa Abrahama*, jakkolwiek dalej ukazująca potomków patriarchy jako tych, którzy mają szczególne miejsce w planach Boga, nie wyklucza możliwości przyłączenia się do Narodu Wybranego jakiejś liczby pogan. Tym samym otwiera się ona na akceptację możliwości włączenia w obietnice Boże także ludzi pochodzących spoza Izraela.

IV Księga sybilińska natomiast włącza w rzeczywistość eschatologiczną pogan na równi z żydami. Nie dostrzega różnicy pomiędzy Narodem Wybranym a narodami go otaczającymi. Jeden Bóg, którego czcicielem jest Sybilla, odpowiada jednemu, niepodzielnemu światu, który sam stworzył. Świat ten nie ma granic i nikt w nim nie jest wyróżniony.

Niewątpliwie duży wpływ na relację do narodów pogańskich, jaką prezentują omawiane teksty, miało miejsce powstania owych pism. *IV Księga Ezdrasza*, *II Księga Barucha* są bowiem najmocniej związane z judaizmem jerozolimskim – skupionym wokół kultu świątynnego. *Apokalipsa Abrahama*, jakkolwiek swoimi korzeniami sięga do judaizmu palestyńskiego, oddala się od centrum kultu⁴⁰. *IV Księga sybilińska* nosi na sobie wyraźne znamię diaspory. Sama koncepcja sięgnięcia po pogańską wyrocznię, by uczynić z niej narzędzie do nawrócenia ku Jedyjnemu Bogu, świadczyć może o dużej niezależności owego nurtu judaizmu. Zarówno rozproszenie wśród pogan, wspólne życie codzienne, jak i pewne osłabienie radykalizmu, z którym mamy do czynienia wśród Żydów diaspory, stają się doskonałym tłem dla zarzucenia koncepcji wyboru na rzecz uniwersalizmu. Oryginalny język powstania księgi, tj. język grecki wzorowany na grece homeeryckiej⁴¹, jasno określa środowisko odbiorców tekstu. Żydowski autor dzieła wykazuje troskę o pogan, pragnąc wskazać im jedyne Boga.

Wrogowie, oprawcy, narzędzie zła, które przeciwstawia się odwiecznym zamiarom Boga, to eschatologiczny obraz wyłaniający się z *IV Księgi Ezdrasza*, *II Księgi Barucha* oraz *Apokalipsy Abrahama*. Nie jest on jednak kompletnym odwzorowaniem poglądów judaizmu tego okresu na kwestię pogan. Nie można przecież przemilczeć myśli diaspory. W czasie, kiedy Jerozolima traci na znaczeniu i z każdym rokiem przybywa Żydów żyjących w rozproszeniu, głos Sybilli staje się niezwykle ważny. Jest on głosem reprezentującym ten nurt judaizmu, który już niedługo stanie się dominujący. Niedługo bowiem wszyscy Żydzi znajdą się w diasporze, otoczeni poganami. Spojrzenie na wszystkie narody ziemi jako na równe sobie, tak samo grzeszne, tak samo potrzebujące nawrócenia, stało się drogą, jaką obrała Sybilla, by nakłonić świat pogański ku jedyjnemu Bogu. Owa równość nie zanika w czasach eschatologicznych, trwa nawet w momencie

⁴⁰ Por. *Apokryfy Starego Testamentu*, R. Rubinkiewicz (red.), Warszawa 1999, s. 444.

⁴¹ O stylu homeryckim świadczą używane w tekście księgi końcówki deklinacyjne, charakterystyczne dla stylu Homera: πολυφθόγοιο, μέγαλοιο (w. 2), σεισμοῖσιν (w. 100); klasyczne formy tych wyrazów brzmiałyby: πολυφθόγου, μέγαλου, σεισμοῖς.

zniszczenia świata przez rozgniewanego Boga. Obietnica szczęścia po wskrzeszeniu nie łączy się tu przecież w żaden sposób z narodowością czy nawet wyznawaną religią – zależy od sprawiedliwości i odwrócenia się od pogańskich bożków. Tym, który spełnia owe warunki, może być przecież zarówno Żyd, jak i człowiek pochodzący z narodów, który rozpoznał prawdę w głosie Sybilli.

The Place of Pagan Nations in the Eschatological Reality of Jewish Apocalyptic Literature in the Period between 70 A.D. and 132 A.D.

Summary

Jewish apocalyptic literature appeared in the period between the destruction of the Temple in Jerusalem and the outbreak of the Bar Kokhba Revolt and bears the marks of the difficult times of the Roman occupation, and the persecution which the chosen people suffered at this time. The theological ideas presented in the texts of the four apocalypses illustrate the diversity of Judaism of the period. The expectations of the authors of these texts regarding the future are so varied that one can identify five basic eschatological concepts which are described here as 'nationalistic eschatology', 'traumatic eschatology', 'eschatology of hope', 'idyllic eschatology', and 'universal eschatology'. In these eschatological models different importance is attached to the pagan nations surrounding the people of Israel. The role which they play in eschatological visions is largely conditioned by the circumstances under which these particular texts were created.

Keywords

apocalyptic literature, apocrypha, eschatology, pagan nations

Słowa kluczowe

apokaliptyka, eschatologia, apokryfy, narody pogańskie

Bibliografia

- Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- Barlett J.R., *Jews in the Hellenistic World, Josephus, Aristas, The Sibylline Oracles, Eupolemus*, Cambridge 1985.
- Bogaert P., *Apocalypse de Baruch. Introduction, Traduction du syriaque et Commentaire*, vol. 1, Paris 1969.
- Box G.H.M., Sanday W., *The Ezra-apocalypse*, London 1912.
- Collins J.J., *The Sibylline Oracles*, w: M. Stone (red.), *Jewish Writings of Second Temple Period*, Assen–Philadelphia 1984, s. 357-381.
- Collins J.J., *The Palce of the Fourth Sybil in the Development of Jewish Sibyllina*, „Journal of Jewish Studies” 25(1974), s. 365-380.
- Gowan D.E., *Eschatology of the Old Testament*, Edinburgh 2000.
- Hogan K.M., *Theologies in Conflict in 4 Ezra. Wisdom Debate and Apocalyptic Solution*, Leiden 2008.

- Humphrey E.M., *Ladies and the Cities, Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, The Apocalypse and Shepherd of Hermas*, Sheffield 1995.
- Jellonek T., *Kultura perska a Biblia*, Kraków 2010.
- Jędrzejewski S., *Apokaliptyka jako rodzaj literacki*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51 (1998), s. 29-35.
- Jędrzejewski S., *U korzeni zła*, Lublin 1997.
- Jędrzejewski S., *Angelologia Etiopskiej Księgi Henocha (Henet)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3(2006), s. 203-218.
- L'apocalypse d'Abraham, en vieux slave, introduction, texte critique, tradition et commentaire*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin 1987.
- Liber Apocalypseos Baruch Filii Neriae, translatus de greco in syriacum et Epistola Baruch Filii Neriae*, red. M. Kmosko, Paris 1907.
- Mazurski J., *Libri IV Esdrae doctrina hamartologica*, „Verbum Domini” 13(1933), s. 84-90.
- Mędala S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994.
- Miduch M., *Apokaliptyka żydowska – o nadziei*, Kraków 2012, s. 19-21.
- Nickelsburg G.W.E., *Jewish Literature between the Bible and the Mishna*, Minneapolis 2005.
- Oracula Sibyllina*, red. C. Alexandre, Paris 1869.
- Parchem M., *Księga Daniela*, Częstochowa 2008.
- Pilarczyk K., *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków 2006.
- Pisma apokaliptyczne i testamenty*, red. M. Parchem, Kraków 2010.
- Rivka N., *The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in Siriac Apocalypse of Baruch*, Leiden–Boston 2003.
- Rubenstein A., *Hebraisms in the Apocalypse of Abraham*, „Journal of Jewish Studies”, 2(1954), s. 132-135.
- Rubinkiewicz R., *Apokalipsa Abrahama 1-6. Propozycje interpretacji symbolicznej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29, 1(1982), s. 69-79.
- Sacchi P., *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1999.
- Text and Studies, Contribution to Biblical and Patristic Literature*, vol. 7, red. J. Armitage Robinson, Cambridge 1895.
- The Apocalypse of Abraham (with a translation from the Slovanic text and notes)*, G.M.H. Box (red.), London 1919.
- The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament in English, with Introductions and Critical and Explanatory Notes*, R.H. Charles (ed.), vol. 2, Oxford 1969.
- The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, vol. 2, R.H. Charles (ed.), Oxford 1969.
- The Apocryphal Old Testament*, H.F.D. Sparks (ed.), Oxford 1984.
- The Interpreter's Dictionary of the Bible*, C.R. Crim, G.A. Buttrick (red.), Nashville 1991.
- VanderKam J.C., *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, Warszawa 2006.
- Witczak H., *Narodziny i dzieje państwa w dawnym Izraelu*, w: *Życie społeczne w Biblii*, G. Witaszek (red.), Lublin 1997.
- Wright J.E., *Baruch Ben Neriah. From Biblical Scribe to the Apocalyptic Seer*, South Carolina 2003.

Bogdan Kulik

Wyższe Seminarium Duchowne Misjonarzy Świętej Rodziny
Kazimierz Biskupi

Od paruzji do „paruzjologii”, czyli eschatologia w ujęciu Antoniego Nitroli

Wstęp

Eschatologia jest traktatem teologii dogmatycznej, który nawet wśród ludzi wierzących wzbudza niemałe emocje. Z jednej strony fascynuje, jest bowiem nauką o tak zwanych *rzeczach ostatecznych* człowieka (gr. *ἔσχατα*¹ – rzeczy ostateczne i gr. *λόγος*² – mowa, słowo, wypowiedź, nauka), czyli najprościej i potocznie rzecz ujmując: o śmierci i tym, „co będzie potem”. Ponieważ śmierć jest faktem, któremu nie da się zaprzeczyć, a zatem dotyka każdego człowieka, więc jakby „podskórnie” czujemy, że także i to, „co będzie potem”, dotyczy każdego z nas. Można się z tym nie zgadzać, można to wypierać ze świadomości, można nie wierzyć, jednak... śmierci i tego, co po niej nastąpi, nawet jeśli miałyby być nieistnieniem, nie da się wymazać z naszej rzeczywistości. W tym sensie eschatologię można potraktować jako naukę o nieuchronnej przyszłości każdego człowieka, każdego z nas.

Z drugiej jednak strony zainteresowaniu, jakie wzbudza nasz los po śmierci, towarzyszy pewien sceptycyzm, przybierający formę następujących lub podobnych im pytań: czy w ogóle można coś konkretnego powiedzieć o życiu po śmierci? Czy rozważania o życiu po śmierci nie są sposobem na wyrwanie się z szarej codzienności? Czy mimo istnienia różnych, rzekomych świadectw o tak zwanym „życiu po życiu”, ktoś rzeczywiście był „po drugiej stronie” i widział, jak tam jest? A jeśli tak, to czy można uwierzyć jego słowom?

Także historia myśli eschatologicznej potwierdza, że jest to nauka, która budzi kontrowersje. Znamiennym tego świadectwem są słowa Hansa Ursa von Balthasara, które stały się wręcz „znakiem firmowym” eschatologii XX wieku.

¹ R. Popowski, *ἔσχατος*, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, Warszawa 1997, s. 2072.

² Tenże, *λόγος*, s. 3049.

W swoim programowym dziele – *Eschatologie* – szwajcarski teolog pisał: „Eschatologia jest «burzowym zakątkiem» teologii współczesnej. Z niej nadciągają owe nawałnice, które płodnie zagrażają całej ziemi teologii, dewastując ją lub odświeżając”³.

Na potwierdzenie słów wielkiego bazylejczyka wystarczy wspomnieć o przełomie w eschatologii XX wieku, który doprowadził do nowego opracowania teologii rzeczy ostatecznych. O ile klasyczne traktaty eschatologii w ujęciu scholastycznym i neoscholastycznym w centrum stawiały człowieka i jego los po śmierci, przez co przypominały geografii⁴ lub fizykę⁵ rzeczy ostatecznych, to dzięki teologom takim jak wspomniany H.U. von Balthasar⁶, a także Karl Rahner⁷ czy Jean Daniélou⁸, w jej centrum znalazł się Ten, który był rzeczywiście „po drugiej stronie” śmierci i stamtąd wrócił. Bo to

Bóg jest „Rzeczą Ostateczną” stworzenia. On jest niebem dla tego, kto Go osiąga; piekłem dla tego, kto Go traci; sądem dla tego, kto jest przez Niego sądzony; czyścicielem dla tego, kto jest przez Niego oczyszczany. On jest Tym, dla którego umiera wszystko to, co jest śmiertelne i co zmartwychwstaje dla Niego i w Nim. Ale jest tym jako skierowany ku światu, czyli w swoim Synu Jezusie Chrystusie, który jest objawieniem Boga i przez to kwintesencją rzeczy ostatecznych⁹.

³ „Die Eschatologie ist der «Wetterwinkel» in der Theologie unserer Zeit. Von ihr her steigen jene Gewitter auf, die das ganze Land der Theologie fruchtbar bedrohen: verhegeln oder erfrischen“ – H.U. von Balthasar, *Eschatologie*, w: J. Feiner, M. Löhrer (red.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, s. 403.

⁴ Zob. G. Biffi, *Alla destra del Padre*, Milano 2004, s. 173.

⁵ Zob. Y. Congar, *Bulletin de théologie dogmatique. Fins dernières*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 33(1949), s. 463.

⁶ Zob. np. H.U. von Balthasar, *Eschatologie*, w: J. Feiner, M. Löhrer (red.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957. Na temat dekosmologizacji danych eschatologicznych i ich chrystologicznej koncentracji u von Balthasara zob. np. B. Kulik, *L'uomo alla luce dell'escatologia in Hans Urs von Balthasar*, Kazimierz Biskupi 2014, s. 87-95.

⁷ „Sam Chrystus jest pryncypium hermeneutycznym wszystkich twierdzeń eschatologicznych [...]. Wychodząc od doświadczenia Chrystusa, da się faktycznie czytać wszystko, co możemy realnie powiedzieć na temat eschatologii należącej do dogmatyki katolickiej” (tłum. własne) – K. Rahner, «*Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*», *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1969, s. 434-435.

⁸ „Studium eschatologii doprowadziło nas do chrystologii. Przede wszystkim stwierdziliśmy, że *ἔσχατον* to nie jest tylko *τέρας*, prosty koniec chronologiczny, ale prawdziwy *τέλος*, cel, który jest wypełnieniem rozwoju. I ujawniło się nam ostatecznie, że końcem tego rozwoju nie jest wydarzenie, ale Osoba. Tak przeszliśmy od *ἔσχατον* do *ἔσχατος*. To sama Osoba Słowa wcielonego jest celem Bożego planu” (tłum. własne) – J. Daniélou, *Christologie et Eschatologie*, w: A. Grillmeier, H. Bacht (red.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. III. *Chalkedon heute*, Würzburg 1954, s. 275; zob. także: tenże, *Saggio sul mistero della storia*, Brescia 1957, s. 214.

⁹ „Gott ist das «Letzte Ding» des Geschöpfs. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. Er ist Der, woran das Endliche stirbt und wodurch es zu Ihm, in Ihm aufersteht. Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn *Jesus Christus*, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der «Letzten Din-

On przeszedł przez śmierć, zstąpił do piekieł, zmartwychwstał i wstąpił do nieba, i dzięki Niemu wiemy, że w domu Ojca jest mieszkań wiele, bo gdyby tak nie było, to by nam powiedział (zob. J 14,2).

Ponieważ Jezus Chrystus jest tym, „który przewyciężył śmierć, a na życie i nieśmiertelność rzucił światło przez Ewangelię” (2 Tm 1,10), to jedynie wpatrywanie się w Niego i słuchanie Go może uspokoić nasze ambiwalentne emocje związane ze śmiercią i „tym, co po niej”. Poza tym postawienie w centrum eschatologii Jezusa Chrystusa sprawia, że zawarte w niej rozważania nie są przysłowiowym „bujaniem w obłokach” i „chodzeniem z głową w chmurach”, ale stają się patrzeniem w niebo, które pozwala coraz mocniej stąpać po ziemi.

Zasadne wydaje się stwierdzenie, że tą drogą poszedł w swojej myśli eschatologicznej prof. Antonio Nitrola, teolog urodzony w Rzymie 21 lipca 1958 roku, od 1984 roku kapłan diecezji rzymskiej. W 1990 roku na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie uzyskał tytuł doktora nauk teologicznych w zakresie dogmatyki na podstawie pracy: *La dimensione escatologica dell'eucaristia nel dialogo tra cattolici e protestanti*. Od 1992 roku jest pracownikiem naukowym tegoż uniwersytetu. W 2011 roku otrzymał tytuł profesora zwyczajnego. Zakres jego badań to eschatologia, której jest wykładowcą na tejże uczelni. W wyniku swoich poszukiwań stwierdza, że eschatologia jest *paruzjologią* (wł. *parusia-logia*), czyli „w istocie rzeczy dyskursem na temat paruzji, prawdziwą paruzjo-logią, refleksją (krytyczną) nad tym wydarzeniem, które Pismo Święte przedstawia nam wewnątrz określonych schematów, które należy zrozumieć, a których nigdy nie będzie można pominąć”¹⁰.

Niniejszy artykuł jest próbą prezentacji tej koncepcji, omówionej przez rzymskiego teologa w dwutomowym traktacie eschatologicznym jego autorstwa: *Trattato di escatologia*: I. *Spunti per un pensare escatologico*, II. *Pensare la venuta del Signore*¹¹.

ge» ist“ – H.U. von Balthasar, *Eschatologie*, w: J. Feiner, M. Löhrer (red.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, s. 407-408.

¹⁰ „L'escatologia è perciò in verità e nella sostanza un discorso sulla parusia, una vera *parusia-logia*, una riflessione (critica) su quell'evento che la Scrittura ci presenta all'interno di determinati schemi da comprendere e mai da superare“ – A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. II. *Pensare la venuta del Signore*, Cinisello Balsamo 2010, s. 32.

¹¹ A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. I. *Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo 2001; tenże, *Trattato di escatologia*. II, dz. cyt. Do tej pory nie ukazało się polskie tłumaczenie tego dzieła, wszystkie cytaty z tej publikacji w tłumaczeniu autora artykułu.

1. Paruzja a Nowy Testament

1.1. Paruzja – znaczenie terminu i określenia pokrewne

Podróż od prauzji do paruzjologii pod przewodnictwem Antoniego Nitroli należy zacząć od jego dogłębnej, a jednocześnie syntetycznej analizy znaczenia terminu paruzja. Bazując na instrumentarium teologicznym i lingwistycznym¹², włoski teolog podaje następującą definicję paruzji:

Παρουσία pochodzi od czasownika *πάρειμι* (*παρά-εἰμι*, łac. *ad-sum*), które ma dwa wzajemnie ze sobą powiązane znaczenia. Pierwsze oznacza bycie obecnym, drugie – bycie obecnym, ponieważ się przyszło, w konsekwencji *παρουσία* wyraża obecność-przyjście, obecność tego, który przyszedł, obecność, która jest konsekwencją przyjścia. Ale nie chodzi o sens ogólny, bowiem, przede wszystkim w kulturze hellenistycznej, *παρουσία* oznacza obecności albo przybycia bardzo ważne, skuteczne, które odciskają znamię, pozostawiają po sobie ślad¹³.

W świecie greckim *παρουσία* oznaczała przede wszystkim przybycie władcy lub jego reprezentanta, a także objawienie się i obecność jakiegoś bóstwa. W Septuagincie natomiast występuje rzadko i w znaczeniu świeckim. Dopiero w Nowym Testamencie odgrywa rolę centralną, nabierając znaczenia ściśle eschatologicznego. Wstępuje tam 18 razy, z czego 17 razy oznacza ostateczne przyjście Chrystusa, a jeden raz przyjście złego (2 Tes 2,9)¹⁴.

Nitrola przypomina, że grecki termin *παρουσία* nie zawiera w sobie znaczenia p o w r o t u, dlatego wszedł do teologii w swoim pierwotnym znaczeniu, jako p r z y j ś c i e Chrystusa¹⁵.

Włoski teolog wskazuje, że Nowy Testament mówi o paruzji, używając także innych terminów, które dzieli na trzy następujące grupy: (1) określenia związane z d n i e m: po prostu „dzień”: Rz 2,16; 1 Kor 3,13; 2 Tm 1,12.18; 4,8; Hbr 10,25; „dzień Pana”: 1 Kor 5,5; 1 Tes 5,2; 2 Tes 2,2; 2 P 3,10; „dzień naszego Pana Jezusa Chrystusa”: 1 Kor 1,8; „dzień naszego Pana Jezusa”: 2 Kor 1,14; „dzień Chrystusa Jezusa”: Flp 1,6; „dzień Chrystusa”: Flp 1,10; 2,16; „dzień odkupienia”: Ef 4,30; „dzień sądu” 1 P 2,12; „dzień Syna Człowieczego”: Łk 17,24; „dzień ostateczny”: J 6,39.40.44.54; 11,24; 12,48; (2) określenia związane z terminami oznaczającymi p o j a w i e n i e s i ę: np. 1 Tm 6, 14; Tt 1,3; 1 Kor 1,7; Kol 3,4; 1 J 2,28; (3) określenia odnoszące się do p r z y j ś c i a S y n a C z ł o w i e c z e g o: „Syn Człowieczy, który przychodzi”: Mk 13,26; 14,62; „za nim przyjdzie”, „kiedy przyjdzie”: np. Mt 10,23; 16,27; 24,44; Łk 12,40¹⁶.

¹² Zob. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. I, s. 417. Nitrola odwołuje się m.in. do: A. Opeke, „παρουσία”, w: G. Kittel, G. Friedrich (red.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965-1988, IX, s. 839-878 i A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen 1923⁴, s. 314-320.

¹³ A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. I, dz. cyt., s. 417.

¹⁴ Zob. tamże, s. 418-419.

¹⁵ Zob. tamże, s. 418.

¹⁶ Zob. tamże, s. 418-419.

1.2. Fakt paruzji – element konstytutywny pierwotnego wyznania wiary

Wielokrotnie w traktacie Nitrola powraca stwierdzenie, że w Kościele pierwotnym wiara w powstanie z martwych Jezusa i w Jego przyjście były ze sobą nierozzerwalnie połączone. Jako punkt wyjścia swoich rozważań o paruzji profesor Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego przyjmuje stanowisko Rudolfa Schnackenburga, według którego „nie jest do utrzymania we wspólnocie popaschalnej chrystologia bez oczekiwania paruzji”¹⁷. To „lapidarne”, jak je określa Nitrola, stwierdzenie oznacza, że pierwsi chrześcijanie nie mogli wierzyć w zmartwychwstanie bez jednoczesnego oczekiwania paruzji. Innymi słowy: nie mogli oczekiwać innej paruzji, jak tej Chrystusa zmartwychwstałego. Wiara i oczekiwanie tworzą w ten sposób nierozłączne *binomium* w ten sposób, że wiara w zmartwychwstanie otwiera się w swej istocie na oczekiwanie paruzji, a paruzja ze swej strony jest wypełnieniem (wł. *compimento*) obietnicy, jaka zostaje zrealizowana właśnie w zmartwychwstaniu Chrystusa¹⁸. Zmartwychwstanie Pana dla ludzi wręcz przesiąkniętych ideami apokaliptycznymi mogło oznaczać tylko jedno: że koniec czasów, nowy eon jest faktem i rozpoczął się w sposób konkretny w historii. Każda chwila od tego momentu jest już tylko chwilą pełnego napięcia oczekiwania na spełnienie się w skali globalnej tego, co wydarzyło się w Osobie Jezusa¹⁹. „Otwarcie eschatologiczne zmartwychwstania na paruzję jest dokładnie tym, co uzyskujemy z Nowego Testamentu jako świadectwo wiary Kościoła”²⁰. Zatem pierwotny Kościół oczekujący na przyjście Jezusa zmartwychwstałego był wspólnotą w ścisłym sensie eschatologiczną. Wskazuje na to opis wieczerzy Pańskiej z 1 Listu do Koryntian (1 Kor 11,26), podczas której, jak przypomina Nitrola, rozbrzmiewał okrzyk *Maranatha*, którego jednym ze znaczeń jest wezwanie: „Przyjdź, nasz Panie!”²¹. Jednym słowem: Kościół pierwotny „narodził się z wyznania wiary w zmartwychwstanie Jezusa i z oczekiwania Jego przyjścia jako Syna Człowieczego”²².

Nitrola przypomina, że według Nowego Testamentu paruzja to fakt, który będzie miał miejsce w przyszłości. Co więcej, jest wydarzeniem przede wszystkim chrystologicznym, a dopiero w drugiej kolejności eschatologicznym. Jest tak, gdyż ostateczne przyjście Chrystusa nie jest jakimś dodatkiem do historii Jego

¹⁷ R. Schnackenburg, „Cristologia del Nuovo Testamento”, *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, I-XI, J. Feiner, M. Löhrer (red.), Brescia 1967-1978, org. niemiecki, *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, I-V, Einsiedeln 1965-1976, V, s. 325; zob. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. I, dz. cyt., s. 417.

¹⁸ Zob. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. I, dz. cyt., s. 417, 419.

¹⁹ Zob. tamże, s. 428, 440.

²⁰ Tamże, s. 419.

²¹ Drugim ze znaczeń jest: „Nasz Pan przyszedł (przychodzi)”; zob. tamże, s. 427.

²² Tamże, s. 436.

Osoby, lecz jest jej celem i istotnym dopełnieniem. Przychodząc, Zbawiciel wypełni obietnice zawarte w dziele stworzenia (por. Ef 1,10; Kol 1,16; J 1,3)²³.

1.3. Paruzja – prawda do przekazania i przetłumaczenia

Nitrola uważa, że paruzja jest prawdą, która nie tylko musiała od samego początku być przekazywana, ale także tłumaczona, tak aby kolejne pokolenia wierzących chrześcijan rozumiały jej istotę. Ponieważ powtórne przyjście Zmartwychwstałego zostało ogłoszone w kulturze opartej na apokaliptyce i w języku apokaliptyki, to im dalej, geograficznie i czasowo, od tego sposobu myślenia było przenoszone orędzie paschalne, tym bardziej należało wyrażać je za pomocą nowych pojęć. Nowy Testament przekazuje jasne świadectwa takiego tłumaczenia pierwotnego orędzia, które zostaną teraz za Nitrolą omówione.

Tym, co miało być przetłumaczone, czyli przekazane w zrozumiały sposób, było, i pozostaje nadal, orędzie o Jezusie Chrystusie, który umarł, zmartwychwstał i przyjdzie. Wszystkie elementy składowe tego orędzia są istotne, wszystkie równie ważne, wszystkie zatem muszą być przetłumaczone i przekazane dalej: umarł *i* zmartwychwstał, *i* przyjdzie²⁴.

Pierwsze przetłumaczenie pierwotnego wyznania wiary zostało dokonane w Koryncie, gdzie orędzie o Jezusie Chrystusie z Jerozolimy natrafiło na grunt kultury hellenistycznej. Tutaj dokonało się

„przejście od wizji apokaliptycznej obiecanego panowania Chrystusa, które dopiero miało nadejść, do obecności kultycznej panowania wiecznego i niebiańskiego”. To w chrzcie wierzący uczestniczy w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, a zatem *już* jest zbawiony i żyje w stanie niebiańskim, relatywizując oczekiwanie na powrót Pana²⁵.

Następnie Nitrola wskazuje na dwa tłumaczenia, czyli na dwie operacje hermeneutyczne dokonane przez św. Pawła. Pierwszą nazywa „odnowieniem «czasu»”²⁶. Tekstem, który według włoskiego teologa najlepiej świadczy o owym zabiegu, są słowa z 1 Listu do Koryntian:

Mówię, bracia, czas jest krótki. Trzeba więc, aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli nieżonaci, a ci, którzy płaczą, tak jakby nie płakali, ci zaś, co się radują, tak jakby się nie radowali; ci, którzy nabywają, jak gdyby nie posiadali; ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali. Przemija bowiem postać tego świata (1 Kor 7,29a-31).

²³ Zob. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. II, dz. cyt., s. 46. W tym miejscu Nitrola odwołuje się w znaczący sposób do myśli J. Moltmanna; por. J. Moltmann, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Brescia 1991, s. 354.

²⁴ Zob. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. I, dz. cyt., s. 440-441.

²⁵ Tenże, s. 444. Nitrola cytuje Moltmanna; por. J. Moltmann, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Brescia 1976³, s. 162.

²⁶ „Il rinnovamento del «tempo»” – A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. I, dz. cyt., s. 448.

Kluczową rolę odgrywają w tym tekście słowa „czas jest krótki”. Po dogłębnej analizie egzegetyczno-teologicznej²⁷ Nitrola tłumaczy, że „krótki” oznacza nie tyle co „skrócony” jakby przez pozbawienie go pewnej jego części, ile „skoncentrowany”, „skondensowany”, „zebrany w sobie”, a przez to: „inny”, „nowy”, „o nowym znaczeniu” i „nadający nowy sens” całemu czasowi.

Ale gdzie zebrany jest ten czas? Dokładnie *między* śmiercią-zmartwychwstaniem Jezusa i Jego paruzją. *Teraz*, czyli w następstwie zmartwychwstania, czas jest cały *tutaj*, w tym napięciu (eschatologicznym) i każdy moment wypływa z tego *zebrania*, czyli, należąc do historii obietnicy *zrealizowanej* w Chrystusie, pochodzi ze śmierci-zmartwychwstania i jest skierowany ku paruzji. Czas zbawiony, który oczekuje. *Teraz*, czyli terażniejszość Koryntian, oczywiście, ale nie tylko, ponieważ śmierć-zmartwychwstanie Chrystusa, wchodząc w hermeneutyczny bieg historii, przemieniło każde inne „teraz”, także i nasze. [...] Każde teraz, czyli każdy czas, czyli ostatecznie czas jako taki jest tym napięciem (w tym napięciu): ta *hermeneutyka* czasu, czyli ten nowy „sens” czasu jest Ewangelią, jaką Paweł chce ogłosić Koryntianom i nie tylko wskazać apokaliptyczne cechy terażniejszości²⁸.

Oto „odnowienie «czasu»” dokonane przez św. Pawła w 1 Liście do Koryntian.

Drugą operacją Apostoła Narodów jest wprowadzenie napięcia eschatologicznego poprzez użycie konstrukcji „już i jeszcze nie”. Świadczą o tym chociażby słowa dotyczące celebracji Eucharystii: „Ilekoć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11,26), a także *Maranatha* (1 Kor 16,22)²⁹. „Zatem eschatologia terażniejszościowa spod znaku *już* zostaje skorygowana przez *jeszcze nie*, przez otwarcie na przyszłość właściwe perspektywie apokaliptycznej, tak że w konsekwencji pomiędzy dwoma punktami czasowymi wytwarza się napięcie”³⁰.

W tym napięciu pomiędzy *już* a *jeszcze nie* jest zawarta nowość eschatologii Pawła. „Nadzieja eschatologiczna jest elementem wspólnym religijnego dziedzictwa Pawła, ale eschatologia podzielona, pomiędzy *już*, tak determinującym, a jednak także *jeszcze nie*, stanowi nowość, nowy punkt wyjścia”. Dokładnie nowy punkt wyjścia: tej Ewangelii, która opuściwszy Jerozolimę, zostaje przetłumaczona w świecie filozoficzno-naukowo-technicznym i która dotarła aż do nas³¹.

Kolejnym krokiem w tłumaczeniu orędzia o zmartwychwstaniu i oczekiwaniu Jezusa jest ten, który można zaobserwować u św. Łukasza. Nitrola wskazuje na trzy elementy owego procesu.

²⁷ Zob. tamże, s. 448-456.

²⁸ Tamże, s. 451-452.

²⁹ Zob. także: 2 Kor 5,1-10.17-6,2.

³⁰ A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. I, dz. cyt., s. 457.

³¹ Tamże, s. 458. Nitrola cytuje Dunna; por. J.D.G. Dunn, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia 1999, s. 456.

(a) *Napięcie Pawłowe już-jeszcze nie* staje się *następstwem* (wł. *successione*) Łukaszowym *już-jeszcze nie*: elementy *już* i *jeszcze nie* zachowują swoją determinującą rolę odnośnie do wiary chrześcijańskiej, ale nie odnosząc się już wzajemnie do siebie w sposób istotny, lecz jedynie według logiki *przed* i *po*, w ramach trójdzielnego modelu historii; (b) Jeśli *już* i *jeszcze nie* mają znaczenie w ramach sukcesji *chronologicznej* (wł. *crono-logica*), to w *przestrzeni* (wł. *spazio*) *chronos* (gr. *χρόνος*) otwiera się czas Kościoła, czas *pośredni* (wł. *inter-medio*) ale trwałe (wł. *consistente*), który wymaga odpowiedniego sposobu życia; (c) Kościół jest nie tyle wspólnotą, która oczekuje rychłej paruzji, nawet jeśli ku niej jest skierowana i ona jest jej celem, ile wspólnotą, która musi uwzględnić opóźnianie się paruzji i w konsekwencji zająć się konkretnym życiem chrześcijańskim³².

Jednym słowem, paruzja w wyniku tej operacji hermeneutycznej z centrum pierwotnego orędzia zostaje przesunięta na nieokreślony koniec historii, mimo że nie straciła nic ze swego pierwotnego znaczenia jako jej cel i wypełnienie³³.

Ostatnim tłumaczeniem zawartym w Nowym Testamencie, na które zwraca uwagę Nitrola, jest to dokonane przez św. Jana. U niego ma miejsce

skoncentrowanie się na historii Jezusa, na Jego „przyjściu”, na prawdziwym przyjściu, które zajmuje miejsce, które do tej pory przysługiwało oczekiwaniu przyszłości. Nie jakoby nie było już przyszłości, na którą należy oczekiwać (zob. 1 J 2,18), tylko że ta zostaje „zdecydowana” w teraźniejszości, poprzez przyłgnięcie wiarą i miłością do Chrystusa uwielbionego i działającego w swoim Kościele poprzez moc Ducha Świętego, który udziela „życia” (J 7,37-39)³⁴.

Takie ujęcie relacji człowieka do przyjścia Pana sprawia, przypomina Nitrola, że eschatologia Janowa otrzymała miano teraźniejszościowej (wł. *eschatologia presente*)³⁵ lub eschatologii spersonalizowanej (wł. *eschatologia personalizzata*)³⁶.

Owa konieczność przekazu orędzia o zmartwychwstaniu i paruzji, pociągająca za sobą nieodzownie obowiązek jej tłumaczenia, odegra rolę także w przyszłości, wpływając na kształt traktatu o rzeczach ostatecznych.

1.4. Paruzja – przyjście, które się opóźnia, sprawiając problem?

W kolejnym kroku swojej analizy zagadnienia paruzji Nitrola zajmuje się tak zwanym problemem jej opóźniania się. Chrystus zmartwychwstał, czasy ostatecz-

³² A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. I, dz. cyt., s. 464.

³³ Zob. tamże, s. 465.

³⁴ Tamże, s. 467.

³⁵ Zob. tamże; na temat eschatologii Janowej zob. także. np.: H.U. von Balthasar, *Theodramatik*. IV. *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 19-32; dalej: tenże: *Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung*, „Münchener theologische Zeitschrift“ 32/2(1981), s. 87-88.

³⁶ A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. I, dz. cyt., s. 467-468. Nitrola przytacza określenie użyte przez P. Ricca i uważa je za bardziej odpowiednie niż eschatologia teraźniejszościowa; por. P. Ricca, *Die Eschatologie des Vierten Evangeliums*, Zürich 1966, s. 90.

ne się rozpoczęły, chrześcijanie oczekują rychłego powrotu Zbawiciela jeszcze w czasie trwania ich ziemskiego życia, lecz historia i fakty toczą się zgoła inaczej. Ludzie zaczynają umierać, a Chrystus nie przybywa. Paruzja zatem się opóźnia. Uczniowie Zmartwychwstałego i Oczekiwanego muszą więc zająć stanowisko wobec tej nieoczekiwanej „zmiany akcji”.

Nitrola wskazuje na dwie opinie dotyczące nieprzybywania oczekiwanego Pana. Na początku przypomina pozycję Rudolfa Bultmanna, nazywając ją „radykałizacją Bultmanna”, według którego opóźnianie się paruzji spowodowało rozczarowanie i prawdziwy kryzys w pierwotnym Kościele. W konsekwencji wspólnota o charakterze eschatologicznym musiała przemienić się we wspólnotę o charakterze kultycznym, a co za tym idzie, chrześcijaństwo z wiary przeobraziło się w religię, i to religię jedną pośród wielu innych. Mimo że nie przestaje się czekać na paruzję, to ponieważ jest ona odsunięta w nieokreśloną i odległą przyszłość, wspólnota pierwotna przyzwyczaja się do tego oczekiwania. Natomiast siła przyszłego eschatologicznego świata jest do osiągnięcia w sakramentach, bo to w nich Chrystus jest już obecny i działa³⁷.

Następnie omawiany badacz odnosi się do pozycji, jaką wobec omawianej kwestii zajął Oscar Cullman, a którą Nitrola nazywa „neutralizacją Cullmanowską”. Jej sedno stanowi znane „już i jeszcze nie”. Nie jest najważniejsze to, że paruzja *j e s z c z e n i e* nadeszła,

ale że *już* nadeszło zbawienie. Tylko tak można wytłumaczyć, w jaki sposób opóźnianie się paruzji Kościół pierwotny przeżył bez wstrząsu i dlatego, co w przeciwnym razie byłoby jeszcze bardziej niezrozumiałe, przeżył, nadal cały czas oczekując, o czym świadczy fakt, że także w późniejszych pismach Nowego Testamentu, czyli z epoki, w której paruzja – która nie nadeszła – powinna była stanowić problem, mówi się również o jej bliskości (Flp 4,5; Ap 22,20)³⁸.

Jednak przypomnienie opinii znanych teologów jest dla Nitrola jedynie punktem wyjścia do przedstawienia własnej odpowiedzi na pytanie: czy opóźnianie się paruzji było dla pierwszych chrześcijan problemem, czy też nie.

Włoski teolog analizuje pokrótce trzy teksty Nowego Testamentu: 1 Tes, 2 Tes i 2 P, w wyniku czego podaje w wątpliwość opinię O. Bultmanna. Uważa bowiem, że tylko ostatni z wymienionych fragmentów może wskazywać na istnienie pewnego problemu związanego z opóźnianiem się paruzji (2 P 3,3-10). Jest to jednak zbyt mało, stwierdza, aby formułować stanowisko tak radykalne, jak to zostało wyrażone przez protestanckiego teologa. Nitrola jest zatem zdania, że tak Bultmann, jak i Cullmann nie uwzględnili w wystarczającym stopniu konieczności dokonania „tłumaczenia”, odpowiedniej hermeneutyki nowotestamen-

³⁷ Zob. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. I, dz. cyt., s. 430-432; zob. dalej: R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, Brescia 1983, s. 53-71.

³⁸ Zob. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. I, dz. cyt., s. 439.

talnych opisów przedstawionych w języku apokaliptyki³⁹. Nitrola zgadza się, że dla pierwszych chrześcijan nie istniał problem opóźniania się paruzji, ponieważ

nasze *spóźnianie się*, to, co my rozumiemy, kiedy wypowiadamy lub słyszymy to słowo, mówi o czymś chronologicznym (np. pociąg, który nie przyjeżdża, który nie ma żadnego „już”, poza nieprzyjemnym faktem mojego zdenerwowania), podczas gdy dzięki zmartwychwstaniu uczestniczyło się *już* w czasach ostatecznych, zatem fakt, że Pan jeszcze nie przyszedł, tylko w przybliżeniu, czyli ze względu na konieczność dania jakiegoś wytłumaczenia, może być nazwany za pomocą naszych kategorii spóźniania się⁴⁰.

Poza tym:

Głoszenie Ewangelii, w rzeczy samej, nie jest czym innym jak ogłaszaniem zmartwychwstania i oczekiwania paruzji: każde tłumaczenie musi powiedzieć (tylko) to i nic innego, tak więc, jeśli pojawia się problem opóźniania się paruzji, oznacza to, że tłumaczenie nie zostało dokonane poprawnie, Ewangelia nie została ogłoszona, coś nie zafunkcjonowało w procesie komunikacji, zatem także we wspólnocie. Wobec tego mogą pojawić się tylko pewne elementy problematyczne, nieścisłości, które są zawsze dopuszczalne w każdej komunikacji, dotyczącej tej czy innych prawd, w pierwszym wieku czy w wiekach następnych⁴¹.

2. Paruzja a eschatologia

2.1. Paruzja – przedmiot podwójnej operacji hermeneutycznej ojców Kościoła

Jak już wspomniano, zdaniem Nitroli, prawda o paruzji wymagała, wymaga i zawsze będzie wymagać przekazu połączonego z odpowiednim przetłumaczeniem jej na język i kategorie myślowe adresatów. W pierwszej części niniejszego artykułu został przedstawiony proces owego tłumaczenia zawarty w tekstach Nowego Testamentu. Teraz natomiast, za Nitrolą, zostanie omówiony kolejny etap owego „tłumaczącego” przekazu, dokonany przez ojców Kościoła, a nazwany przez Nitrolę „podwójną operacją hermeneutyczną Ojców”⁴².

Pierwsza faza interpretacji dotyczy użycia samego terminu *paruzja*. Otóż mimo iż pierwsi chrześcijanie bezsprzecznie wierzą w ostateczne przyjście Jezusa Chrystusa, to w najwcześniejszych tekstach chrześcijańskich termin *παρουσία* nie jest jednoznaczny. Oprócz określania za jego pomocą przyjścia Pana na końcu czasów (*List do Diogneta*), oznacza on także obecność Boga (także *List do*

³⁹ Zob. tamże, s. 440.

⁴⁰ Tamże, s. 441-442.

⁴¹ Tamże, s. 446.

⁴² „La duplice operazione ermeneutica dei padri” – A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. II, dz. cyt., s. 33.

Diogneta), wcielenie (po raz pierwszy w *Liście do Filadelfian* Ignacego z Antiochii). Ostatecznie dzięki Justynowi i jego *Dialogowi z Tryfonem* zostaje ugruntowane podwójne znaczenie greckiego słowa *παρουσία*, rozumiane jako pierwsze przyjście Pana w uniżeniu podczas wcielenia i drugie przyjście Zbawiciela w chwale na końcu czasów. Zatem istnieją teraz dwa przyjścia Pana, ściśle ze sobą związane. Czasem drugie zostaje nazwane *powrotem*, lecz według Nitroli to określenie jest niezbyt trafne, gdyż może sugerować, że ostateczne przyjście będzie jedynie jakąś formą powtórki pierwszego, a zatem pozbawia go charakterystycznej dla niego nowości⁴³.

Druga faza interpretacji pojęcia *παρουσία* polega na przesunięciu akcentu z pełnego nadziei wyczekiwania na mające nastąpić niebawem przyjście Pana, jeszcze za życia uczniów Chrystusa (np. *Didache*), na szukanie i odczytywanie znaków Jego nadejścia (*Dialog z Tryfonem* Justyna). W konsekwencji, zdaniem Nitroli, następuje zmiana stosunku paruzji do przyjścia Chrystusa, którą określa w następujący sposób:

Znaki, które świadczą o *occasus* świata, stają się zapowiedziami paruzji, a pomiędzy nimi tym najważniejszym jest koniec świata: kiedy nastąpi koniec świata, wtedy Pan przyjdzie. [...] Pan przyjdzie na końcu świata. W ten sposób zostaje ustalona totalna zmiana perspektywy apokaliptycznej paruzji. Nie: Pan przyjdzie *aby* zakończyć świat grzechu, czyli Pan przyjdzie *i (z tego powodu)* nastąpi koniec świata, ale: Pan przyjdzie *wtedy, gdy* nastąpi koniec świata⁴⁴.

Według naszego autora oficjalna nauka Kościoła przyjęła owoce tej podwójnej interpretacji jako własne⁴⁵. Między innymi także dlatego skutki owej zmiany sposobu postrzegania i rozumienia paruzji są widocznie nie tylko w całej historii myśli eschatologicznej, ale w realny sposób wpływają na sposób, w jaki i my dzisiaj myślimy o przyjściu Pana. Ponieważ

jeśli w czasach Nowego Testamentu [...] żyło się w oczekiwaniu nadejścia Chrystusa *i dlatego* poszukiwano znaków, teraz ma miejsce dokładnie coś przeciwnego: widać znaki *i dlatego* żyje się w oczekiwaniu, a to oznacza, że żyje się w oczekiwaniu, *jeśli* widzi się znaki, czyli jeśli istnieją dobre powody, aby czekać. A ponieważ w świecie, w którym nie jest już żywa apokaliptyka, odczarowanym, znaki już nie istnieją, a jedynym znakiem, który w pewien sposób jeszcze pozostał, jest destylat

⁴³ Zob. tamże, s. 35-36.

⁴⁴ „I segni che testimoniano l'*occasus* del mondo diventano annunciatori della parusia e tra tutti i vari segni quello principale è proprio la fine del mondo: quando il mondo finirà il Signore verrà. [...] Il Signore verrà alla fine del mondo: così è fissato lo stravolgimento della prospettiva apocalittica della parusia. Non: il Signore verrà *per* far finire questo mondo di peccato, dunque il Signore verrà *e* (perciò) il mondo finirà, ma: Il Signore verrà *quando* il mondo finirà” – tamże, s. 38.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 33. W tym kontekście sformułowanie *Katechizmu Kościoła katolickiego* nie potwierdza jednak w pełni zdania Nitroli, gdyż w KKK 673 można przeczytać o „bliskim” przyjściu Chrystusa w chwale i o tym, że „przyjście eschatologiczne może wypełnić się w każdej chwili”.

reprezentowany przez koniec świata – przez nikogo nie negowany, ale także przez nikogo realnie nie „odczuwany” – paruzja nie jest już oczekiwana przez nikogo⁴⁶.

Owa podwójna operacja hermeneutyczna ojców Kościoła wpłynęła także na kształt eschatologii jako traktatu teologii dogmatycznej. Jeśli przestało się bowiem żywo oczekiwać przyjścia Pana, w konsekwencji paruzja straciła swój pierwotny charakter osobistego spotkania człowieka z Chrystusem. Stała się jedną z prawd „do wierzenia”, a w refleksji teologicznej została „rozbita” na tak zwane rzeczy ostateczne. Zatem o ile pierwsi chrześcijanie wyglądali Pana, aby się z Nim spotkać twarzą w twarz, a to spotkanie miało zawierać w sobie wszystkie inne wydarzenia, teraz te wszystkie wydarzenia, nazwane rzeczami ostatecznymi, stają się tym, co ma spotkać człowieka w przyszłości. A koniec świata jest pierwszą z tych rzeczy, która musi się wydarzyć, aby mogły mieć miejsce wszystkie inne⁴⁷.

2.2. Paruzja – jedno wydarzenie w podwójnej optyce

Nitrola, bazując na nauce Nowego Testamentu o paruzji, tłumaczy także powstanie eschatologii o „podwójnym obliczu”, czyli tzw. eschatologii personalnej i eschatologii kolektywnej. Skąd wziął się taki podział w traktatach teologii rzeczy ostatecznych?

Rzymski teolog przypomina, że pierwsi chrześcijanie oczekiwali na paruzję jako na jedno wydarzenie o zasięgu globalnym, kosmicznym i które miało mieć miejsce za ich życia. Z tego powodu koniec świata i koniec życia jednostki były praktycznie tym samym, zbiegały się w czasie, nakładały się na siebie. Dopiero opóźnianie się przyjścia Pana i śmierć niektórych z Jego wyznawców spowodowała, że refleksja chrześcijańska, najpierw św. Pawła (zob. 1 Tes 4) i cała późniejsza eschatologia, musiała zmierzyć się z „podwójnością” końca: świata i każdego człowieka.

Jednak, przypomina nasz teolog, właściwsze niż wdawanie się w dyskusje o „dwóch końcach” świata: tym kosmicznym i tym, który ma miejsce w momencie śmierci każdego człowieka⁴⁸, jest kontynuowanie mówienia o jednym wyda-

⁴⁶ „Se nei tempi neotestamentari [...] si viveva nell’attesa della venuta di Cristo e perciò si andavano a cercare i segni, ora avviene esattamente l’inverso: si colgono i segni e perciò si vive nell’attesa, e questo significa che si vive nell’attesa se si colgono i segni, se cioè si hanno delle buone ragioni per farlo. Ma poiché in un mondo non più apocalittico, disincantato, i segni non ci sono più e l’unico segno che può in qualche modo restare è quel distillato rappresentato dalla fine del mondo, da nessuno negabile ma anche da nessuno realmente «sentita», la parusia non è attesa più, da nessuno” – A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. II, dz. cyt., s. 39.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 39.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 54-55. Nitrola odnosi się w tym miejscu do stanowiska, jakie na temat spełnienia historii poszczególnego człowieka prezentuje G. Greshake. Na temat tzw. teorii *Auferstehung im Tod* zob. G. Greshake, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969; G. Greshake, G. Lohfink,

rzeniu, czyli o jednej paruzji, tyle że widzianej w podwójnej perspektywie: osobistej i kosmicznej⁴⁹.

2.3. Paruzja – przyjście Pana przemieniające historię człowieka

Nitrola stawia sobie i swoim czytelnikom jeszcze kilka pytań dotyczących paruzji. Teolog pyta: „Co to znaczy, że Chrystus przychodzi? Jak przychodzi, gdzie, skąd?”⁵⁰. Zatem według włoskiego profesora należy głębiej zastanowić się nad samym znaczeniem słowa „przychodzić”.

Ojcowie Kościoła zwykli nazywać paruzję „drugim przyjściem Pana”. Krótka analiza tego określenia pozwala lepiej zrozumieć jej charakter. Jeśli mowa jest o „drugim”, to znaczy, że pozostaje ono w ścisłym związku z „pierwszym”, jest do niego z jednej strony podobne, choć jednocześnie będzie miało cechy absolutnej nowości. Na czym więc polegało pierwsze przyjście Chrystusa? Nitrola uważa, iż nie wystarczy ogólnie stwierdzić, że na wcieleniu, lecz należy zwrócić uwagę na całe ziemskie życie Jezusa, gdyż ono wskazuje, iż Jezus jest Tym, który nieustannie przychodził do ludzi. Jego kolejne i niezliczone spotkania z poszczególnymi osobami to nic innego jak przychodzenie, które zmieniał ich życie: leczyło, wskrzeszało, uwalniało z grzechów, przywracało nadzieję itd. Kiedy Jezus przychodził, życie zmieniał się, stawało się nowe, ponieważ On wносił w konkretne sytuacje ludzkie ową niezaprzeczalną nowość, która na trwałe nanaczała odtąd ich los. Nitrola przypomina w tym kontekście, że znaczenie słowa *παρουσία* oznacza nie tylko przyjście i obecność, ale także wydarzenie, które pozostawia znak.

Zatem paruzja jako drugie przyjście Pana na końcu czasów będzie miało cechy pierwszego: naznaczy w sposób niezatarty życie ludzi, ale w odróżnieniu od pierwszego, które przynosiło szeroko pojęte zbawienie w sposób jeszcze niedoskonały (bo chorzy znowu zapadali na zdrowiu, a wskrzeszeni ponownie umierali), teraz przyniesie pełnię zbawienia. Drugie przyjście dopełni w sposób absolutny historię zbawienia osób i świata. Dla wyrażenia tej pełni nauka Kościoła używa określenia przyjścia *in chalone*⁵¹, aby odróżniając je w ten sposób od pierwszego, podkreślić jego absolutne *novum*⁵².

Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, Freiburg–Basel–Wien 1982⁵; A.S. Nowicki, *Zmartwychwstanie w śmierci*, w: M. Panek, J. Wilk (red.), *Gratias agamus Domino Deo Nostro. Księga Honorowa dedykowana Księdzu Jerzemu Pałińskiemu Rektorowi Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach w latach 2006-2013*, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, nr 77, Katowice 2014, s. 191-205.

⁴⁹ Zob. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. II, dz. cyt., s. 55-56, 61-62.

⁵⁰ Tamże, s. 46.

⁵¹ Zob. np. *Symbolum Constantinopolitanum* DH 150; KKK 673.

⁵² A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. II, dz. cyt., s. 47-48.

2.4. Paruzja jako życie, spełnienie i sąd

Ostatecznie w swoich rozważaniach włoski teolog zastanawia się, co dla świata i człowieka będzie oznaczała paruzja. Co się stanie konkretnie, kiedy Chrystus przyjdzie po raz drugi? Ponieważ odpowiedzi należy szukać w objawieniu, Nitrola wskazuje na trzy teksty z Nowego Testamentu, które są jakby obrazami, metaforami paruzji.

Pierwszy tekst to fragment Listu św. Pawła do Tesaloniczan:

Sam bowiem Pan zstąpi z nieba na hasło i na głos archanioła, i na dźwięk trąby Bożej, a zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi. Potem my, żywi i pozostawieni, wraz z nimi będziemy porwani w powietrze, na obłoki naprzeciw Pana, i w ten sposób zawsze będziemy z Panem (1 Tes 4,16-17).

Fragment ten wskazuje, że paruzja będzie wydarzeniem przynoszącym *życie*. A ponieważ człowiek na ziemi doświadcza śmierci, przyniesienie mu życia przyjmie formę *zmartwychwstania*.

Drugim fragmentem są słowa z 1 Listu do Koryntian:

A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28).

W świetle tych słów paruzja przyniesie pełną realizację, *wypełnienie* ostateczne Bożego planu całego stworzenia.

Ostatni wskazany przez Nitrolę fragment to słowa z 2 Listu do Tesaloniczan:

Bo przecież jest rzeczą słuszną u Boga odpłacić uciskiem tym, którzy was uciskają, a wam, uciśnionym, dać ulgę wraz z nami, gdy z nieba objawi się Pan Jezus z aniołami swojej potęgi w płomienistym ogniu, wymierzając karę tym, którzy Boga nie uznają i nie są posłuszni Ewangelii Pana naszego Jezusa. Jako karę poniosą oni wieczną zagładę [z dala] od oblicza Pańskiego i od potężnego majestatu Jego w owym dniu, kiedy przyjdzie, aby być uwielbionym w świętych swoich i okazać się godnym podziwu dla wszystkich, którzy uwierzyli, bo wyście dali wiarę świadectwu naszemu. (2 Tes 1,6-10).

Paruzja, według przytoczonych słów, będzie zatem także momentem *sądu*, podczas którego zło i dobro zostaną ostatecznie oddzielone i odpowiednio ukarane i nagrodzone⁵³.

W ten sposób według Nitroli odczytujemy z objawienia, że paruzja będzie miała potrójny charakter, będzie bowiem wydarzeniem przynoszącym: *życie*, *wypełnienie* i *sąd*. I oczywiście będzie wydarzeniem chrystologicznym, nie jakimkolwiek, bo mówimy wciąż o drugim przyjściu Tego, który już na ziemi przynosił życie, wypełniał nadzieję i rozsądzał⁵⁴.

⁵³ Zob. tamże, s. 62-63.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 63. Pewne podobieństwo ujęcia zagadnienia paruzji można dostrzec w pod-

Według naszego teologa owe trzy metafory są najlepszymi, jakie można znaleźć dla opisanie wydarzenia paruzji. Przypomina jednak, iż mimo że są dla nas zrozumiałe, to jednak nigdy nie wyczerpiemy tu na ziemi bogactwa ich znaczenia. Jednocześnie zaznacza, że życie, wypełnienie i sąd nie są trzema wydarzeniami, które nastąpią jedno po drugim, lecz „trzema «aspektami» tego samego wydarzenia końcowego, nawet jeśli my dla ich zrozumienia musimy «opowiadać» je jedno po drugim”⁵⁵. Zatem, kiedy przyjdzie Chrystus, Jego nadejście *j e d n o c z e ś n i e* spowoduje: życie, wypełnienie i sąd. Te trzy aspekty paruzji będą dotyczyć jednocześnie tak perspektywy kosmicznej, czyli końca całego kosmosu, jak i perspektywy indywidualnej, czyli końca każdej osoby ludzkiej⁵⁶.

I właśnie owe trzy metafory opisujące oczekiwany fakt paruzji stanowią dla rzymskiego teologa klucz, schemat budowy jego traktatu o rzeczach ostatecznych. W centrum eschatologii stoi zatem nie człowiek, nie to, co będzie działo się na końcu, nie zbiór rzeczy, ale Pan, który przychodzi do człowieka i świata i którego przyjsie jednocześnie będzie życiem, wypełnieniem i sądem.

W części poświęconej paruzji jako *ż y c i u* Nitrola mówi o śmierci⁵⁷ i o odpowiedzi na nią, jaką jest zmartwychwstanie i nieśmiertelność⁵⁸. W rozdziale poświęconym paruzji jako *w y p e ł n i e n i u* traktuje o wypełnieniu szeroko pojętego świata, czyli: stworzenia⁵⁹, historii⁶⁰ i oczywiście człowieka⁶¹. Mówiąc o człowieku, zagłębia się we wszystkie kwestie związane z niebem, rajem, widzeniem Boga i życiem wiecznym – czyli czterema metaforami opisującymi z różnej perspektywy rzeczywistość wiecznego szczęścia. Do części traktatu o speł-

ręczniku do eschatologii autorstwa M. Bordoniego i N. Cioli, jednak autorzy nie opracowują tematu w sposób tak wyczerpujący i systematyczny jak Nitrola; por. M. Bordoni, N. Ciola, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Corso di Teologia Sistemica 10, Bologna 2000², s. 231-258.

⁵⁵ A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. II, dz. cyt., s. 64.

⁵⁶ Zob. tamże, s. 64. Trafnym uzupełnieniem przekonania Nitrola są następujące słowa Z. Danielewicz: „Nasuwa się pokusa przedstawienia następującego obrazu: najpierw przychodzi Chrystus z aniołami na obłokach, następnie wskrzesza zmarłych, potem dokonuje nad nimi sądu, następnie sprawia odnowienie wszechświata, aby na koniec oddać wszystko Ojcu. Jedno wydarzenie wypływa tu logicznie z drugiego, stając się niejako odsłonami wielkiego dramatu, w którym paruzja to pierwszy akt, różny od następnych. Niemniej taki scenariusz wydarzeń opiera się na zasadzie przyczynowo-skutkowej oraz istnieniu czasu, w którym wydarzenia zachodzą jedno po drugim. Tymczasem, gdy nastanie paruzja, czas już nie będzie istniał, a zasady naszego świata przestaną funkcjonować. Pamiętając o tym i będąc jeszcze na tym świecie, a więc nie wiedząc, jak będzie wyglądał jego koniec, na pytanie: czym jest paruzja, możemy odpowiadać następująco: jednocześnie i nierozdzielnie paruzja to sąd, zmartwychwstanie i odnowienie kosmosu. Takie ujęcie znajduje wyraz w oficjalnym nauczaniu Kościoła” – Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, Dogmatyka 6, Warszawa 2007, s. 405.

⁵⁷ Zob. A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. II, dz. cyt., s. 67-97.

⁵⁸ Zob. tamże, s. 98-336.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 337-358.

⁶⁰ Zob. tamże, s. 358-407.

⁶¹ Zob. tamże, s. 408-504.

nieniu należy także tematyka oczyszczenia, czyli czyśćca⁶². W sekcji ostatniej, poświęconej paruzji jako wydarzeniu przynoszącemu sąd, Nitrola zajmuje się właśnie sądem ostatecznym⁶³, a także piekłem⁶⁴. W ten sposób eschatologia z teologii rzeczy ostatecznych (*De novissimis*) staje się nauką o paruzji (wł. *parusia-logia*).

Zakończenie

Na wstępie niniejszego artykułu wspomniano, że Antonio Nitrola w swych poszukiwaniach w dziedzinie teologii rzeczy ostatecznych poszedł drogą wskazaną przez wielkich teologów XX wieku (von Balthasara, Rahnera, Daniélou). Jego skoncentrowanie się na paruzji jako na głównym temacie eschatologii potwierdza tę tezę. Jeśli bowiem drugie przyjście Pana staje się kluczem do rozumienia śmierci, sądu, czyśćca, nieba i piekła, to rzeczywiście, powtórzmy jeszcze raz za von Balthasarem, „Bóg jest «Rzeczą Ostateczną» stworzenia”.

Oczywiście rozmiary zaprezentowanego opracowania nie pozwoliły na dogłębną analizę poszczególnych zagadnień paruzjologii Nitroli. Celem prezentacji myśli włoskiego teologa było ukazanie głównej idei, jaka przyświeca mu w zbudowaniu traktatu eschatologicznego.

Jednakże nawet tak krótkie spotkanie z jego dziełem pozwala stwierdzić, że niewątpliwie profesor Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie podjął próbę zmierzenia się z zadaniem, o podjęcie którego przed kilkudziesięciu laty postulowali wspólnie Rahner i von Balthasar, marzący o przewyciężeniu sztucznego rozczłonkowania dogmatyki na traktaty. Rahner przypominał:

Chrystologia i inne traktaty zyskałyby, gdyby bardziej uświadomiono sobie ich wzajemną jedność. [...] Podział i struktura traktatów w dzisiejszym nauczaniu dogmatyki jest problemem samym w sobie, dużo większym i poważniejszym, niż się myśli. [...] Prawda i pełnia treści zarówno protologii, jak i eschatologii, zależą w swej istocie od jasności, z jaką się widzi, iż człowiek, świat, który go otacza, i jego historia są od samego początku przyporządkowani Chrystusowi i że Chrystus człowiek zachowuje swoją centralną rolę także na końcu całej historii⁶⁵.

⁶² Zob. tamże, s. 505-571.

⁶³ Zob. tamże, s. 572-643.

⁶⁴ Zob. tamże, s. 644-680.

⁶⁵ „La cristologia e gli altri trattati si avvantaggerebbero da una miglior presa di coscienza della loro unità. [...] La divisione e la struttura dei trattati nell'insegnamento dogmatico di oggi è un problema a sé, molto più difficile e importante di quanto mom si pensi. [...] La verità e la pienezza di contenuto della protologia come dell'eschatologia dipendono essenzialmente dalla chiarezza con la quale si vede che l'uomo, il mondo che lo circonda e la sua storia sono ordinati sin dall'inizio al Cristo e che il Cristo uomo conserva la sua importanza centrale anche alla fine di tutta la storia” – K. Rahner, *Problemi della cristologia d'oggi*, w: tenże, *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Roma 1967, s. 88-89.

Von Balthasar natomiast przestrzegał: „Nie można uprawiać teologii inaczej, jak poprzez określone i globalne powtarzanie całości, która od zawsze jest właśnie taką. Rozczłonkowanie teologii na pojedyncze, niemające ze sobą związku traktaty, jest jej nieuniknioną śmiercią”⁶⁶.

A zatem, jeśli według Nitroli

mówienie o paruzjologii, chociaż może wydawać się dziwne, jest całkowicie poprawne, tym bardziej że w ten sposób eschatologia, traktując o drugim przyjsciu Chrystusa, jasno odnosi się do wcielenia, czyli inaczej do pierwszego przyjscia, przewyższając każdą pokusę futurystycznego przewidywania, a przede wszystkim wspierając konieczność chrystocentryzmu realnego, a nie jedynie powierzchownego⁶⁷,

to czyż paruzjologia nie staje się po prostu eschatologią przepojoną chrystologią?

From Parousia to “Parousiology” – Eschatology by Antonio Nitrola

Summary

Death has always brought forth the question about life after death. As the interesting history of eschatology shows, it is not easy to find one simple answer. Therefore, it is hardly surprising that also nowadays new attempts are made to present an image of man's eternal life. One of them is a proposal by Antonio Nitrola, professor of the Pontifical Gregorian University in Rome, who made the Second Coming of Christ (Parousia) the keyword of his eschatology. According to him, if one can understand that the Second Coming of Christ (Parousia) is an event which brings life, fulfillment and judgment at the same time, then it is possible to find the fullest answer to the question what happens with a man after death. Moreover, eschatology can be called “parousiology”.

This article is an attempt to synthetically present the thoughts of this Roman theologian, contained in a two-volume work entitled: *Trattato di escatologia*. I. *Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001; II. *Pensare la venuta del Signore*, Cinisello Balsamo (Milano) 2010.

Keywords

Jesus Christ, Second Coming of Christ (Parousia), eschatology

Słowa kluczowe

Jezus Chrystus, powtórne przyjscie Chrystusa (paruzja), eschatologia

⁶⁶ “Non è possibile fare teologia diversamente che in ripetizioni circolari globali di un tutto, che è da sempre tale. Una sua parcellizzazione in trattati singoli incomunicabili è la sua morte sicura” – H.U. von Balthasar, *Teologica*. I. *Verità del mondo*, Milano 1989, s. 14.

⁶⁷ „Parlare di parusialogia, per quanto possa sembrare curioso, è del tutto esatto, tanto più che in questo modo l'escatologia, giocando sul fatto della *seconda* venuta di Cristo, si ritrova esplicitamente rapportata all'incarnazione o *prima* venuta, superando ogni tentazione di previsione futurologica e soprattutto assecondando la necessità di un cristocentrismo reale e non solo di facciata” – A. Nitrola, *Trattato di escatologia*. II, dz. cyt., s. 32.

Janusz Kościelniak
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Kraków

**Socjologiczne czytanie Biblii.
Odnalezione dzieło *Bóg Chrystus i Ludzie*.
Studium socjologiczne ks. Franciszka Mirka (1893-1970)**

Wstęp

Twórczość ks. Franciszka Mirka koncentrowała się wokół tematów związanych z socjologią, a często była przykładem praktycznego zastosowania metod socjologicznych w badaniu różnych przejawów urzeczywistniania się relacji społecznych. Przykładem tego jest praca *Bóg Chrystus i Ludzie*. Dzieło to nie zostało opublikowane, co więcej – nie było nawet znane. W czasie prowadzenia badań związanych z przygotowaniem doktoratu o ks. F. Mirku autorowi udało się niniejszą pracę odnaleźć. W archiwum Kurii Metropolitalnej znajduje się pozytywna opinia cenzora kościelnego na jej temat. Dzieło ks. Mirka można przyznać pewne nowatorstwo, autor wykorzystuje bowiem warsztat metod socjologicznych do analizy Biblii. Dla zrozumienia sposobu analizowania przez ks. Mirka tekstu biblijnego istotne jest uświadomienie sobie, że był on przedstawicielem socjologii humanistycznej i jej metodami się posługiwał. Główną przesłanką przedstawicieli socjologii humanistycznej jest odrzucenie tezy o monizmie metodologicznym nauk. Nauki o społeczeństwie są zasadniczo inne od przyrodniczych i wymagają odmiennych metod badania. Przedstawicielami socjologii humanistycznej byli: Max Weber, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Florian Znaniecki, którego uczniem był ks. Franciszek Mirek, Stanisław Ossowski. Poza Polską jest ona określana jako socjologia rozumiejąca. Socjologia humanistyczna stosuje rozumienie jako swą główną procedurę badawczą. Stefan Nowak w następujący sposób definiował rozumienie:

Nawiązując do terminologicznych propozycji Maksa Webera i faktycznych analiz rozumiejących, występujących w potocznej praktyce dnia codziennego, proponowałbym, aby rozumieniem nazwać czynność polegającą na przypisaniu ludziom, znajdującym się w określonej sytuacji, zachowującym się w określony sposób, bądź też reagującym na pewne bodźce (lub trwalsze sytuacje), stanów psychicznych w sposób istotny powiązany z tymi sytuacjami, zachowaniami, czy reakcjami, przy założeniu,

że zarówno te stany jak i reakcje między nimi a bodźcami są spostrzegane przez działających tak, jak to odzwierciedla nasz konstrukt¹.

Rozumienie w socjologii humanistycznej określane jest również mianem współczynnika humanistycznego. Autorem tego terminu jest Florian Znaniecki, który wywarł znaczny wpływ na drogę naukową ks. Franciszka Mirka. Z badaniami z uwzględnieniem współczynnika humanistycznego związana jest określona procedura: analiza i interpretacja tzw. dokumentów osobistych, czyli zapisów dokonanych spontanicznie przez działające jednostki, są to m.in.: listy, pamiętniki, wspomnienia. Można przyjąć, że takimi szczególnymi dokumentami była dla ks. Mirka Biblia.

1. Prezentacja postaci ks. Franciszka Mirka²

Ksiądz Franciszek Mirek, którego dotyczy artykuł, urodził się 20 czerwca 1893 roku w Naprawie, w rodzinie chłopskiej. Jego rodzinna miejscowość to wioska licząca obecnie niespełna 2000 mieszkańców, należy ona do gminy Jordanów. To tam późniejszy ksiądz ukończył dwie pierwsze klasy szkoły podstawowej, trzecią przebył w Jordanowie, czwartą zaś w Myślenicach. Kolejny etap edukacji ks. Mirka związany jest z Krakowem. Po ukończeniu szkoły podstawowej kontynuował bowiem naukę w Gimnazjum św. Anny – dzisiejszym I Liceum Ogólnokształcącym im. B. Nowodworskiego. To elitarnie gimnazjum ks. Mirek ukończył z wyróżnieniem w 1912 roku. Następnie wstąpił do Krakowskiego Seminarium Duchownego, jednocześnie rozpoczynając studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia te ukończył w 1916 roku, jednak absolutorium uzyskał dopiero 8 stycznia roku 1921. Magisterium z teologii otrzymał zaś dekadę później – w roku 1931 na Uniwersytecie Warszawskim na podstawie pracy *Podstawa obowiązków, jako zagadnienie moralne*. W Warszawie ks. Mirek studiował teologię przez rok na przestrzeni lat 1929-1930. Nieznane są przyczyny tak zagmatwanej chronologii zdobywania tytułów naukowych przez księdza. Magisterium z teologii otrzymał wtedy, gdy był już docentem socjolo-

¹ S. Nowak, *Obserwacje i rozumienie ludzkich zachowań a problemy budowy teorii*, w: S. Nowak, *Studia z metodologii nauk społecznych*, Warszawa, 1965, s. 221-222.

² Dane biograficzne dotyczące ks. Franciszka Mirka zostały oparte na następujących źródłach: Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Teki personalne: Pers A 1179; W. Winclawski, *Słownik biograficzny socjologii polskiej*, t. 2, Toruń 2004, s. 331-332; F. Adamski, *Ks. Franciszek Mirek: Pionier socjologii parafii*, w: K. Sowa (red.), *Szkice z historii socjologii polskiej*, Warszawa 1983, s. 384-396; M. Gawlik, J. Szczepaniak, *Księga katecheci diecezji krakowskiej 1880-1939. Słownik biograficzny*, t. 1, Kraków 2000, s. 227; J. Kracik, *Mirek Franciszek*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1918-1981*, t. 6, Warszawa 1981, s. 487-488; J. Kościelniak, *Pastoralne aspekty koncepcji socjologii parafii ks. Franciszka Mirka (1893-1970)*, Kraków 2013; D. Malinowski, *Franciszek Mirka koncepcja socjologii humanistycznej*, Kraków 2005.

gii, o czym będzie mowa później. Po święceniach kapłańskich rozpoczął pracę duszpasterską. Najpierw pracował w Zakopanem, gdzie został wysłany prawdopodobnie ze względów zdrowotnych. Po urlopie zdrowotnym – od 1 stycznia 1917 roku do 31 lipca 1919 roku – pracował w parafii w Czarnym Dunajcu. Od 1 sierpnia 1919 roku do 15 grudnia 1920 roku pełnił obowiązki wikariusza parafii Ofiarowania NMP w Wadowicach. Następnie został skierowany do parafii św. Anny do Krakowa i przebywał tam od 16 grudnia 1920 roku do 15 kwietnia 1921 roku. W 1922 roku skierowano go na dalszą naukę do Strasburga. Studiował tam na Wydziale Prawa i Ekonomii w latach 1922-1924. Owocem studiów prawnych w Strasburgu jest rozprawa doktorska *Le pouvoir législatif dans l'ancienne Pologne: (des origines jusqu'à la première moitié du XVI^e siècle)* (Władza ustawodawcza w dawnej Polsce w okresie pierwszej połowy XVI wieku) wydana w Grenoble w 1924 roku. Ksiądz Mirek otrzymał tytuł doktora praw (*Docteur en Droit de l'Université*, z wyszczególnieniem *Science politiques et économiques*). Po powrocie ze studiów od 16 sierpnia 1924 roku rozpoczął pracę jako notariusz w kurii krakowskiej, wykorzystując w praktyce zdobytą wiedzę prawniczą. W 1925 roku ks. Franciszek Mirek za zgodą władz kościelnych rozpoczął studia na Uniwersytecie Poznańskim. W roku akademickim 1925/1926 został słuchaczem wykładów z socjologii, prowadzonych przez Floriana Znanieckiego, który miał duży wpływ na jego późniejszą działalność naukową. Pod kierunkiem Floriana Znanieckiego przygotowywał rozprawę doktorską pod tytułem *System socjologiczny Ludwika Gumplowicza*. Po obronie doktoratu uczony przygotowywał rozprawę habilitacyjną. W 1930 roku habilitował się jako docent socjologii na podstawie pracy *Metoda socjologiczna. Przyczynek na podstawie analizy krytycznej Metod Tarde'a i Durkheima*. Po obronie habilitacji ks. Mirek rozpoczął pracę na Uniwersytecie Poznańskim.

Po okresie studiów i wykładów w Poznaniu 1 kwietnia 1931 roku został mianowany administratorem Parafii św. Mikołaja w Krakowie. Pełnił te obowiązki do 21 września 1932 roku. Dnia 15 września 1932 roku ks. Franciszek Mirek został mianowany proboszczem w Nowej Górze. Pracował tam do 1946 roku. Po powrocie do diecezji krakowskiej nie zaprzestał pracy naukowej. Obowiązki proboszcza łączył z wykładami w Szkole Nauk Politycznych przy Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Po wojnie podjął pracę jako profesor kontraktowy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Wykładał w latach 1946-1949 na Wydziale Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych. Głoszone przez niego poglądy, że nauka nie może być ukierunkowana światopoglądowo, oraz aresztowanie przez władze komunistyczne stały się przeszkodą do prowadzenia przez niego dalszych wykładów z socjologii na lubelskiej uczelni. Dnia 31 stycznia 1946 roku został mianowany administratorem parafii św. Józefa w Krakowie, a później proboszczem. Pomimo iż nie mógł już prowadzić wykładów ani publikować, nie zaprzestał badań naukowych. Prowadził bardzo usyste-

matyzowany styl życia, jak wspominali jego parafianie, codziennie sześć godzin przeznaczał na pracę naukową. W związku z chorobą ks. Mirek złożył rezygnację ze stanowiska proboszcza 27 maja 1968 roku. Rezygnacja ta została przyjęta przez ówczesnego bp. kard. Karola Wojtyłę. Ksiądz Franciszek Mirek zmarł 16 marca 1970 roku i został pochowany w Łętowni, gdzie do dzisiaj znajduje się jego grób.

Ksiądz Mirek pozostawił bardzo bogaty dorobek piśmienniczy. Jego artykuły i książki związane były z działalnością naukową, ale dotyczyły również spraw duszpasterskich. W swojej twórczości uczony często odwoływał się do Biblii, przykładem tego jest dokonany przez niego przekład psalmów. Takim dziełem jest również rozprawa *Bóg Chrystus i Ludzie*³. Praca ta nie została wydana. Autorowi artykułu udało się odnaleźć maszynopis tego dzieła. Jest to nowatorskie spojrzenie na historię zbawienia z punktu widzenia socjologa. Praca, obok wstępu, w którym mieści się uzasadnienie możliwości socjologicznego ujęcia problemu „Bóg i ludzie”, podzielona została na trzy części. W części I ks. Mirek określił i wyjaśnił cechy stosunku społecznego: „Bóg Chrystus – Ludzie” na tle historycznego przebiegu dziejów objawienia. W II części przedstawił szczegółową analizę stosunku społecznego „Chrystus – Ludzie” w jego rozwoju historycznym. W III części zostały omówione wynikające z tego stosunku wzajemne obowiązki Boga Chrystusa i ludzi. W całej książce ks. Franciszek Mirek, posługując się warsztatem socjologicznym, dokonuje analizy relacji Bóg – człowiek.

2. Biblia jako źródło materiałów socjograficznych

Człowiek jest osobą. To oznacza, że jest zdolny do dialogu, do nawiązywania kontaktów i relacji międzyludzkich. Relacje interpersonalne, czyli związki między ludźmi, to sposób wyrażania interakcji uczuć i postaw między dwoma lub więcej partnerami.

Karl Barth zauważył:

Co to znaczy „ja”? Wypowiadam to słowo i dokonuję tym samym [...] pewnego rozróżnienia oraz ustanawiam pewną relację. [...] Słowem tym odróżniam siebie od drugiego człowieka, który nie jest mną, ale też nie jest jakimś „to”, jakimś przedmiotem, lecz kimś, kto moje oznajmienie siebie jako „ja” może przyjąć, ocenić i zrozumieć, sam bowiem jest w stanie w ten sam sposób oznajmić siebie mnie. Odróżniając siebie od tego drugiego człowieka zakładam, akceptuję i ustanawiam – o ile to ode mnie zależy – również relację względem niego: względem niego jako równego mnie. Zwracając się do tego przedmiotu jako „ja”, odróżniam go przecież nie tylko od siebie, lecz także od wszystkich innych przedmiotów, od wszelkiego „to”, stawiam go ze

³ F. Mirek, *Bóg Chrystus i Ludzie. Studium socjologiczne*, maszynopis, archiwum autora.

sobą samym [...] w tej samej przestrzeni, wyznaję, że w swojej przestrzeni nie jestem bez niego, że moja przestrzeń jest nie tylko moja, lecz również jego⁴.

Dialog wyróżnia nas od całego otaczającego nas świata materialnego i zwierzęcego. Szczególną formą dialogu jest relacja zachodząca między Bogiem a człowiekiem. Wykorzystując metody badawcze socjologii, opierając się na Biblii, właśnie temu zagadnieniu ks. Franciszek Mirek poświęcił jedną ze swych niepublikowanych prac.

Jak zauważył ksiądz uczony, każda praca socjologiczna – jeśli nie ma być filozofią lub historiozofią – musi opierać się na konkretnym materiale socjograficznym. We wstępie swojej książki ks. Mirek zadał pytanie: „Czy mamy konkretne materiały do badania wzajemnego stosunku Boga Chrystusa i ludzi z punktu widzenia socjologii?” Jak zauważył, Bóg Chrystus jest prawdziwym człowiekiem. Dla socjologa-katolika jest to pewnik. Dla socjologa, który jest osobą niewierzącą, są dostępne dowody świadczące o historyczności osoby Jezusa Chrystusa. Jeśli więc Chrystus jest historycznym człowiekiem, a socjologia zajmuje się stosunkiem człowieka do człowieka pod określonym kątem widzenia, to studium o wzajemnym stosunku Chrystusa i ludzi jest przedmiotem badań zarówno teologa, jak i socjologa. Pojawia się problem w przypadku socjologicznej analizy relacji Bóg Chrystus – Ludzie. Ksiądz Franciszek Mirek twierdził, że taka analiza jest możliwa, ponieważ Chrystus, Bóg człowiek jest wedle nauki Kościoła taką jednością, której w żaden sposób realnie nie można rozdzielić. Jak zauważa dalej, sam Bóg Chrystus twierdzi, że istnieje stosunek pomiędzy Nim a ludźmi. Rzeczywistość jest więc niewątpliwa w świadomości przynajmniej jednego partnera stosunku – Chrystusa. Stwierdzamy jednak taką świadomość również u ludzi. Święty Paweł mówi: „Żyję nie ja, żyje we mnie Chrystus”. Mamy szereg dowodów w Biblii, że sam Bóg, nieskończona, najwyższa wedle teologii i filozofii istota, nawiązuje stosunki z ludźmi. Skoro tak, to i ten stosunek Bóg Człowiek – ludzie może być przedmiotem badań socjologa. Materiałem socjograficznym może być Biblia⁵.

Socjografia to nauka pomocnicza socjologii, zajmuje się opisem społeczeństwa i zachodzących w nim zjawisk. Opiera się ona na zbieraniu dużych ilości materiału empirycznego. Opis socjograficzny ma często charakter eksploracyjny i jest podstawą głębszych i bardziej systematycznych badań socjologicznych, weryfikujących określone hipotezy. Socjografia to opis konkretnego przebiegu społecznego w miejscu i czasie. W takim znaczeniu Biblia może stać się materiałem socjograficznym.

⁴ *Filozofia dialogu*, wybrał, opracował i przedmową opatrzył B. Baran, Kraków 1991, s. 135.

⁵ F. Mirek, *Bóg Chrystus i Ludzie. Studium socjologiczne*, dz. cyt. s. 6-9.

3. Człowiek jako podmiot stosunku społecznego z Bogiem Chrystusem

Ksiądz Franciszek Mirek, analizując biblijny opis stworzenia człowieka, zauważył, że Bóg już na początku wchodzi z Adamem w przymierze. Jeśli pierwszy człowiek zachowa dane mu przykazanie, będzie żył w raju – „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności. A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadczają jej ci, którzy do niego należą” (Mdr 2,24). Każdy stosunek społeczny wymaga, aby jeden partner rozumiał, a przynajmniej mógł zrozumieć drugiego. Stosunek społeczny zachodzi dopiero wtedy, gdy partnerzy, lub przynajmniej jeden z nich, uświadamiają sobie, że łączy ich lub dzieli jakiś wspólny element, który domaga się spełnienia określonych czynności względem partnera stosunku społecznego. O stosunku społecznym mówić możemy tylko wówczas, kiedy stwierdzamy u podmiotów ze sobą współżyjących pewną świadomą powinność spełnienia lub zaniechania pewnych czynności względem siebie. Tylko te podmioty społeczne – osoby, masy lub grupy społeczne – pozostają względem siebie w stosunkach społecznych, które poczuwają się do obowiązku wypełniania lub zaniechania pewnych czynności w swym wzajemnym współżyciu⁶. Cechą stosunku społecznego jest wielość interakcji, trwałość, normatywna regulacja, wzajemność praw i obowiązków⁷.

Obowiązki płynące z przymierza kazały się domyślać, że między Bogiem a Adamem istnieje jakiś łącznik, jakiś środek wzajemnego zrozumienia, gdyby tego nie było, nie byłby to stosunek społeczny, ale jakaś ślepa zależność. Doświadczenie uczy nas, że człowiek może wejść w relację stosunku społecznego tylko z drugim człowiekiem. Nie może być mowy o stosunku społecznym ze światem materialnym czy zwierzęcym. Nasuwa się więc pytanie, jak człowiek – istota skończona – nawiązuje stosunek społeczny z Bogiem z Istotą Nieskończoną. Jak zauważył ks. F. Mirek, w tym przypadku potrzebny jest łącznik, który byłby pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem⁸.

On jest obrazem Boga niewidzialnego – pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie. I On jest Głową Ciała – Kościoła. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim. Zechciał bowiem [Bóg], aby w Nim zamieszkała cała Pełnia, i aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża. I was, którzy byliście niegdyś

⁶ Por. F. Mirek, *Zarys socjologii*, Lublin 1948, s. 456-457.

⁷ Por. P. Sztompka, *Socjologia*, Kraków 2010, s. 89-94.

⁸ Por. F. Mirek, *Bóg Chrystus i Ludzie. Studium socjologiczne*, dz. cyt., s. 69-70.

obcymi [dla Boga] i [Jego] wrogami przez sposób myślenia i wasze złe czyny, teraz znów pojednał w doczesnym Jego ciele przez śmierć, by stawić was wobec siebie jako świętych i nieskalanych, i nienagannych (Kol 1,15-22).

Opierając się na powyższym fragmencie listu św. Pawła, ks. Mirek doszedł do wniosku, że obraz Boży w każdym człowieku to obraz Chrystusa. To on umożliwia Bogu rozmowę, zrozumienie, wzajemne słyszenie się z człowiekiem. Stosunek społeczny między Bogiem a ludźmi może więc być zawiązany przez Jezusa Chrystusa. Jak podkreślił: „człowiek z którym Bóg zawarł pierwszy w historii stosunek społeczny – to nie Adam, ani Ewa, ale Jezus Chrystus w Adamie i Ewie, w Noem, w Abrahamie, Jezus Bóg Syn, druga Osoba Boga, która miała w czasie ludzkim za własną naturę syna człowieczego, a w oczach Boga już ją miała”⁹. Jak zauważył ks. Mirek, obraz Boży w każdym człowieku to obraz Chrystusa – „I dlatego dzieje świata są chrystocentryczne. Od Boga Chrystusa się zaczynają i na Bogu Chrystusie się kończą. Jam jest Alfa i Omega. Ale nie są przez to zamknięte w Chrystusie, ale poddane są wraz z Chrystusem”¹⁰.

Mówiąc o stosunku społecznym między Bogiem a ludźmi, ks. Mirek poddał analizie problem rozmowy człowieka z Bogiem. Wyjaśniał, że mamy z nią do czynienia tylko wówczas, gdy człowiek posługuje się słowami sensownymi, a więc łączącymi materię, dźwięk, drgania strun głosowych i wibracje powietrza z duchem, intelektem, z sensem, ze znaczeniem, z czymś niematerialnym. Nie może zaistnieć społeczny fakt rozmowy, jeśli słowa czy zdania wypowiedziane przez jednostkę nie są zrozumiałe przez drugą osobę. Słowo, mowa, zdanie wtedy jest zrozumiałe, gdy wypowiada coś, co jest proste i doświadczalne, gdy to proste i doświadczalne jest wypowiedzane w słowach postrzeganych przez ogół ludzi jako sensowne, znaczeniowe, będące własnością wspólną danej grupy społecznej. Wyjaśniając kwestię rozmowy człowieka z Bogiem, odniósł się do Prologu z Ewangelii św. Jana. Słowo, o którym mówi Jan Ewangelista, to Bóg Chrystus. Bóg więc rozmawia z człowiekiem przez Jezusa Chrystusa, który łączy w sobie w sposób nierozdzielny człowieczeństwo z Bóstwem¹¹. Bóg rozmawia z ludźmi, a ludzie z Bogiem przez pośrednictwo Jezusa Chrystusa. Uczony podaje na to dowody, które przedstawione są poniżej. Przez cały bieg dziejów Izraela Żydzi przemawiają do Niego, jakby był prawdziwym człowiekiem. Obraz Boga w umysłach Izraelitów nie ulegał jakiegokolwiek ewolucyjnej sublimacji, ale trwał do czasów Chrystusa. Żydzi chociaż wierzyli, że Bóg jest Duchem, rozmawiali z Nim, jak zwykło się rozmawiać z kimś, kto ma taką samą naturę jak człowiek, oprócz skłonności do grzechu. W Starym Testamencie zakazane było czynienie jakiegokolwiek podobizny Boga prawdziwego z jakiegokolwiek materiału na jakikol-

⁹ Tamże, s. 71.

¹⁰ Tamże, s. 71a.

¹¹ Por. tamże, s. 104-105.

wiek wzór. Nie było jednak zakazane, a nawet było pośrednio nakazane, aby ludzie wyobrażali sobie Boga jako mającego cechy ludzkie. Antropomorfizmy i antropopatyzmy powszechnie występują w Biblii. Szczególnie istotne są te wyobrażenia, które występują w psalmach. Jako przykłady ks. Franciszek Mirek przytacza fragmenty niektórych psalmów m.in.¹²:

Ps. 2 – Śmieje się Ten, który mieszka w niebie,

Pan się z nich naigrawa,

Ps. 18 – Zatrzęsła się i zadrżała ziemia,

posady gór się poruszyły,

zatrzęsły się, bo On zapłonął gniewem.

Uniósł się dym z Jego nozdrzy,

a z Jego ust – pochłaniający ogień:

od niego zapaliły się węgle.

Nagiął On niebiosy i zstąpił,

a czarna chmura była pod Jego stopami.

Lecąc cwałował na cherubie,

a skrzydła wiatru Go niosły.

Przywdział mrok niby zasłonę wokół siebie,

jako okrycie ciemną wodę, gęste chmury.

Od blasku Jego obecności

rozżarzyły się węgle ogniste.

Pan odezwał się z nieba grzmotem,

to głos swój dał słyszeć Najwyższy,

Ps. 46 – Bóg króluje nad narodami,

Bóg zasiada na swym świętym tronie.

Ps. 90 – Zaiste, Twój gniew nas niszczy,

trwoży nas Twe oburzenie.

Stawiasz przed sobą nasze winy,

nasze skryte grzechy w świetle Twojego oblicza.

Ps. 93 – Pan króluje, oblókł się w majestat,

Pan przywdział potęgę i nią się przepasał:

tak utwierdził świat, że się nie zachwieje.

Ps. 121 – Oto nie zdrzemnie się

ani nie zaśnie

Ten, który czuwa nad Izraelem.

Jak zauważył ks. Franciszek Mirek, na podstawie tych przykładów można stwierdzić, że ludzie mają przekonanie, iż między nimi a Bogiem jest jakieś zasadnicze pokrewieństwo. On, Bóg uczestniczy w ich naturze, a oni – ludzie – w Jego. Pozostaje pytanie, kto jest pośrednikiem między nieskończonym Bogiem a ograniczonym człowiekiem. Jak podkreślił ks. Mirek, jest nim Wcielone Słowo Jezus

¹² Tamże, s. 107-110.

Chrystus. Ludzie zaś nie mają bezpośredniego stosunku z Bogiem jako nieskończonym Duchem, dane jest im to dopiero przez człowieczeństwo Jezusa¹³.

Rozpatrując z punktu widzenia socjologii relację Bóg – człowiek, należy zauważyć, że istotnym problemem jest miejsce spotkania Boga z ludźmi. Socjologia miejsce spotkania zalicza do grupy narzędzi styczności społecznej. Ksiądz Mirek pod pojęciem narzędzi styczności społecznej rozumiał zjawisko pośrednictwa między dwoma lub więcej istotami ludzkimi, by mogły się wzajemnie i świadomie zetknąć ze sobą¹⁴. Stosownie do rodzajów narzędzi rozróżniał te określane przez niego jako *t w a r z a w t w a r z*, bezpośrednie oraz wtórne, jeśli dwa podmioty stykają się ze sobą za pomocą np. listu, pisma, wspólnego domu, terytorium itp. Ksiądz Mirek wymieniał następujące typy narzędzi styczności społecznej:

1. Ekumeny. Dla zaktualizowania styczności społecznej jednostki z drugą konieczne jest posiadanie przez nią wiedzy o tym, gdzie się znajduje druga osoba. Miejsce pobytu, czyli ekumena, jest narzędziem styczności jednej jednostki z drugą. Nie można wejść w bezpośredni kontakt społeczny z drugim człowiekiem, jeśli wpraw nie wie się o jego miejscu zamieszkania.
2. Terytorium. Tak, jak mieszkanie – ekumena – jest lokalizacją przestrzenną jednostki lub jednostek, a przez to narzędziem ich styczności społecznych, tak terytorium jest przede wszystkim umiejscowieniem grupy w przestrzeni; jest ono odpowiedzią na pytanie, gdzie dana grupa się znajduje, gdzie mogą nawiązać z nią styczność społeczną.
3. Wędrówki. Do istoty każdego człowieka należy zmiana, której on podlega. Zmiana ta, czyli ruch, może być ilościowa, np. dziecko rośnie, jakościowa, np. zmiana w poglądach, i przestrzenna (stąd – dotąd). Przedmiotem socjologii są zmiany, jakie na skutek ruchu jednego partnera zachodzą w ruchu drugiego partnera, oraz wzajemne oddziaływanie na siebie tych zmian. Ksiądz Mirek określał wędrówkę jako ruch przestrzenny stąd – dotąd odbywany przez ludzi.
4. Ciało ludzkie jako narzędzie styczności i tożsamości społecznej. Socjologia, badając współżycie ludzi, nie może pominąć ciała ludzkiego. Interesuje się ona jednak ciałem w przeciwieństwie do innych nauk z dwu punktów widzenia; ciało jako świadome narzędzie, a raczej zbiór narzędzi styczności z innymi ludźmi oraz ciało jako trwająca podstawa tożsamości osoby w życiu społecznym. Ksiądz Mirek, rozpatrując kwestie ciała jako narzędzia styczności społecznej, objął refleksją tematy takie, jak: spotkanie, wygląd, rozpoznanie, rola społeczna, ubiór¹⁵.

¹³ Por. F. Mirek, *Bóg Chrystus i Ludzie. Studium socjologiczne*, dz. cyt. s. 107-111.

¹⁴ Por. tenże, *Zarys socjologii*, dz. cyt., s. 94-97.

¹⁵ Tamże, s. 134-176.

Narzędziem styczności społecznej jest miejsce spotkania. Pierwszym miejscem wymienianym przez Biblię, w którym na ziemi ludzie spotykają się z Bogiem, jest raj. Trudno stwierdzić, czy Adam i Ewa widzieli Boga oczami cielesnymi. Biblia nic o tym nie mówi. Mowa jest tylko o głosie Bożym. Można wnioskować, że Adam swoim rozumem poznał istnienie Boga poprzez oglądanie rzeczy, które widział wokół siebie, a ze szczęścia, które odczuwał, oraz z łaskawych słów Boga, które słyszał, mógł wnioskować, że Bóg jest im Ojcem, a oni Jego dziećmi. Raj to nie tylko materialne miejsce, ale i wewnętrzny stan duszy. Stan duszy pierwszych rodziców zmienił się, kiedy przekroczyli łatwe do zachowania przykazanie. I ta zmiana stanu wewnętrznego spowodowała, że raj zamienił się w obecną, wszystkim znaną ziemię, „która rodzi ostry”¹⁶.

Kolejnym miejscem spotkania Boga z człowiekiem była Ziemia Obiecana. Izraelici wracają do niej po niewoli egipskiej. Jak zauważył ks. Franciszek Mirek, Bóg uczył Izraelitów nawiązywania z Nim kontaktu przez znaki i czynności w ciągu 40 lat wędrówki po pustyni Synaj. Przede wszystkim Izraelici zostali wyodrębnieni, a nawet odcięci od wszelkiej pomocy ze strony świata. W Egipcie mogli jeszcze liczyć na jakieś znajomości, stosunki, na własne doświadczenie, na prawo państwowe. Na pustyni zostali tego pozbawieni. Została im tylko wiara w słowo Boga głoszone przez Mojżesza¹⁷. Bóg dawał liczne i nadzwyczajne znaki, których celem było umocnienie słów Mojżesza: grzmoty, pioruny, błyskawice, wodę ze skały, ratunek przed jadem wężów, przepiórki, mannę czy wreszcie przybytek, w którym znajdowała się Arka Przymierza. Bóg posłużył się nimi, aby widzialnie zaznaczyć swoją obecność i łaskę. Przybytek i Arka Przymierza przygotowywały Izraelitów do wybudowania świątyni w Ziemi Obiecanej. Dokonało się to za czasów króla Salomona¹⁸. Aby zrozumieć znaczenie miejsca spotkania jako narzędzia styczności społecznej, warto przywołać przykład każdego kościoła, którego świątynia izraelska była zapowiedzią, a w którym Bóg jest obecny nie tylko za pomocą znaków, lecz w sposób żywy pod postacią chleba i wina. Według ks. Mirka istotna jest stabilizacja miejsca kultu. Jak zauważył:

Styczność społeczna między kapłanem a wiernymi byłaby niezmiernie utrudniona, gdyby np. miejsce odprawiania liturgii zmieniało się zbyt często, gdyby miejsce pobytu kapłana nie było wszystkim znane. Podobne zachodziłyby trudności, gdyby miejsce spotkań religijnych grupy parafialnej mogło być przez kogoś obcego, np. inną grupę religijną lub państwową dowolnie zajmowane i administrowane¹⁹.

Kościół ma wielkie znaczenie dla grupy parafialnej, ponieważ przechowuje się w nim postaci eucharystyczne. Ksiądz Mirek sformułował następujące twierdzenie:

¹⁶ Por. F. Mirek, *Bóg Chrystus i Ludzie. Studium socjologiczne*, dz. cyt., s. 115-118.

¹⁷ Por. tamże, s. 119-122.

¹⁸ Por. tamże, s. 136-146.

¹⁹ Por. F. Mirek, *Elementy społeczne parafii rzymskokatolickiej, Wstęp do socjologii parafii*, Poznań 1928, s. 194.

Na tej podstawie jest kościół dla wiernych nie tylko zwykłym budynkiem, ale Do-mem Bożym. Katolik wierzy, że w kościele może on aktualizować swoje prawa i obowiązki, nie tylko jako członek, a więc np. brać udział we wspólnej ofierze, mod-lach i przyjmować sakramenty św., ale że tutaj jest dla niego miejsce, gdzie może on oddawać cześć Bogu żywemu, Jezusowi Chrystusowi, którego obecność jest lo-caliter zdeterminowana postaciami chleba²⁰.

4. Szczytowa forma relacji Boga z człowiekiem w tajemnicy wcielenia Syna Bożego

Tajemnicę wcielenia ks. Mirek rozpatrywał w kontekście akomodacji. Uczony określał ją jako:

czasowe i zewnętrzne przyswojenie sobie pewnego sposobu wyrażania myśli lub dzia-łania partnera społecznego, na którego chcemy lub musimy w jakiś sposób oddzia-łać, bez zamiaru jednak, aby to przyswojenie obcych celów, dóbr, pragnień miało być sta-łe i wykluczało nasze osobiste cele i pragnienia [...]. Podmiotem najczęściej uzdolnionym do akomodacji społecznej jest taka osoba, czy grupa, w której świadomość odrębnej osobowości wyrobiła się na podstawie dóbr wewnętrznych, ideowych – dóbr, które pragnie na innych rozszerzyć. Tak osoba lub grupa, zachowuje siebie we wszelkich sytuacjach społecznych, jak długo jej podstawa ideowa jest nienaruszona – pragnienie zaś lub przymus rozszerzenia tych dóbr na innych czynią zdolną do wszelkiej akomo-dacji, jak długo ta nie zostaje w sprzeczności z jej własną ideologią²¹.

Jak zauważył, niektórzy autorzy posługują się terminem *a d a p t a c j a*, za-miast *a k o m o d a c j a*. Jednak przez adaptację rozumiemy przystosowanie się tak czasowe, jak i trwałe. Na oznaczenie zaś przystosowania trwałego mamy ter-min asymilacja. Dlatego postulował, aby nie stosować terminu adaptacja na okre-ślenie zjawisk związanych z akomodacją²².

Akomodacja zachodzi wówczas, kiedy zaistnieją trzy elementy:

1. Kultura i cywilizacja, tzn. ogół dóbr i narzędzi styczności partnerów spo-łecznych są tak różne, że nawiązanie i utrzymanie jakiegoś stosunku spo-łecznego lub przynajmniej styczności jest niemożliwe albo bardzo utrud-nione.
2. Przynajmniej jeden z partnerów chce lub musi dany stosunek społeczny czy styczność nawiązać lub podtrzymać. Jak zauważył ks. Mirek, najdo-skonalszym przykładem akomodacji jest przystosowanie Syna Bożego do natury ludzkiej. „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposob-ności, aby na równi być z Bogiem, lecz огоłocił samego siebie, przyjąw-

²⁰ Tamże, s. 195.

²¹ F. Mirek, *Zarys socjologii*, dz. cyt., s. 377-380.

²² Por. tamże, s. 380.

szy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,6-8).

3. Partner, który chce lub musi dany stosunek nawiązać lub podtrzymać, nie ma innego sposobu, by daną różnicę usunąć, jak akomodacja²³.

Akomodacja jest dobrowolnym przyswojeniem sobie jakichś właściwości przedmiotu społecznego, o czym przedmiot może początkowo nawet nie wiedzieć. Nie można zaliczyć również do akomodacji zjawiska podporządkowania społecznego. Zjawisko to bowiem zawiera w sobie element władzy, którego w samej akomodacji nie ma.

Akomodacją nie jest również synkretyzm. Przez synkretyzm bowiem rozumiemy pewne połączenie dwu sprzecznych pojęć, sztuczne zacieranie różnic, np. pomiędzy religiami lub systemami filozoficznymi. Synkretyzm określa pewne sztuczne połączenie rzeczy, które z natury swej się wykluczają. W akomodacji zaś takiej sprzeczności nie ma, gdyż idea lub sposób postępowania, które sobie podmiot od przedmiotu przyswaja, są zgodne z ideami i dotychczasowym postępowaniem podmiotu. Innym pojęciem, które czasem według ks. Mirka niesłusznie utożsamia się z akomodacją, jest substytucja. Ma ona miejsce wtedy, gdy dany podmiot społeczny przyswaja sobie od przedmiotu samą tylko formę, a treść pozostawia swoją, albo przyswaja sobie samą treść, a formę pozostawia swoją²⁴.

Jak zauważył ks. Mirek, przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie zostali wszyscy ludzie stworzeni na obraz Boży. Bóg, wchodząc w stosunki społeczne z Adamem, wchodzi w stosunek nie z nim, ale także z Chrystusem jako człowiekiem, z Chrystusem, który jako człowiek jest już w Adamie, Abrahamie, Dawidzie.

W tajemnicy wcielenia Bóg nawiązuje szczególny stosunek społeczny z człowiekiem. Relacja między Chrystusem Wcielonym Synem Bożym a ludźmi jest szczytem bliskości między nieskończonym Bogiem i skończonym człowiekiem. Poruszając kwestię stosunku społecznego, ks. Mirek wyciągnął następujące wnioski:

1. Każda grupa społeczna w swoich przedstawicielach wedle swojej kultury osądza daną jednostkę ludzką i ustosunkowuje się do niej.
2. Każda jednostka, pochodząca z danej grupy społecznej, przesiąka w mniejszym lub większym stopniu poglądami swojej grupy społecznej lub też innych grup społecznych albo nawet innych jednostek.
3. Ludzie oceniają się wzajemnie według takich lub innych norm, obowiązujących w ich obiegu społecznym.

²³ Por. tamże, s. 376; tenże, *Elementy społeczne parafii rzymskokatolickiej*, dz. cyt., s. 232.

²⁴ Por. F. Mirek, *Elementy społeczne parafii rzymskokatolickiej*, dz. cyt., s. 235-239.

4. Człowiek wchodzi z innym w stosunki społeczne, które istnieją już przed jego narodzeniem. Jak zauważył ks. Mirek, wśród Żydów istniała powszechna świadomość, że ich zbawicielem będzie Mesjasz. Ta cecha stosunku społecznego nazwana została przez Davida Durkheima, którego dotyczyła rozprawa habilitacyjna ks. Mirka, przymusem społecznym²⁵.

Pierwszą osobą na Ziemi, która w sposób najściślejszy, gdyż macierzyński, nawiązała stosunek społeczny z Chrystusem, była Maryja. Scena zwiastowania opisana w Ewangelii św. Łukasza kończy się znamiennymi słowami Maryi: „Oto ja Służebnica Pańska niech mi się stanie według Twego słowa”. Jak zauważył ks. Mirek, Maryja wchodzi tymi słowami w stosunek macierzyński z Jezusem, ale nie bezpośrednio. Fundamentem, ośrodkiem, na którym ten stosunek jest oparty, jest Bóg w Osobie Ojca. Maryja wierzy w Boga, miłuje Go. Ten, który ma się z niej narodzić, jest Synem Bożym. Maryja daje wyraz tej swojej wierze w pieśni *Magnificat*²⁶: „Wtedy Maryja rzekła: «Wielbi dusza moja Pana, [...] gdyż wielkie rzeczy uczynił mi wszechmocny. Święte jest Jego imię – [...] Ujął się za sługą swoim, Izraelem, pomny na miłosierdzie swoje – jak przyobiegał naszym ojcom – na rzecz Abrahama i jego potomstwa na wieki»” (Łk 1,46-56).

Józef z kolei wchodzi w stosunek społeczny przez Maryję, której jest prymem małżonkiem. Jednak fundamentem, tak małżeństwa Józefa, jak i jego nowego stosunku społecznego, jest Bóg, którego Józef miłuje²⁷ –

Mąż Jej, Józef, który był człowiekiem sprawiedliwym i nie chciał narazić Jej na zniesławienie, zamierzał oddać Ją potajemnie. Gdy powziął tę myśl, oto anioł Pański ukazał mu się we śnie i rzekł: „Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło. Porodzi Syna, któremu nadasz imię Jezus, On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów”. A stało się to wszystko, aby się wypełniło słowo Pańskie powiedziane przez Proroka: Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy: „Bóg z nami”. Zbudziwszy się ze snu, Józef uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański: wziął swoją Małżonkę do siebie, lecz nie zbliżał się do Niej, aż porodziła Syna, któremu nadał imię Jezus. (Mt 1,19-25)

Jan, syn Zachariasza, pozostawał w specjalnym stosunku społecznym z Chrystusem. Już w dzieciństwie dowiedział się, że ma być prorokiem Bożym, głoszącym przyjście Mesjasza – „A i ty, dziecko, prorokiem Najwyższego zwać się będziesz, bo pójdziesz przed Panem torując Mu drogi; Jego ludowi dasz poznać zbawienie [co się dokona] przez odpuszczenie mu grzechów” (Łk 1,77). Kolejni ludzie pozostający w stosunku społecznym z Chrystusem to uczniowie, spośród

²⁵ Por. tenże, *Bóg Chrystus i Ludzie. Studium socjologiczne*, dz. cyt. s. 150-151.

²⁶ Por. tamże, s. 190-191.

²⁷ Por. tamże, s. 192.

których wybrał 12 apostołów. Analizując tekst ks. Mirka dotyczący ludzi nawiązujących stosunek społeczny z Bogiem, można odczuć pewien niedosyt związany z brakiem pogłębionej analizy tych relacji. Uczony w tym przypadku ograniczył się do zrelacjonowania poszczególnych stosunków społecznych.

5. Wiara jako warunek łączności ludzi z Bogiem Chrystusem

Jezus pragnie, aby słuchający go ludzie oparli swój stosunek do niego na wierze w Boga, w Boga Ojca. Prawdopodobnie w trzecim roku publicznego nauczania postawiono Jezusowi trudny do rozwiązania problem. Mianowicie, które z 613 przykazań jest najważniejsze dla żydów²⁸. I wtedy Jezus odpowiedział:

„Pierwsze jest: Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest jeden. Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą. Drugie jest to: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Nie ma innego przykazania większego od tych”. Rzekł Mu uczony w Piśmie: „Bar-dzo dobrze, Nauczycielu, słusznieś powiedział, bo Jeden jest i nie ma innego prócz Niego. Miłować Go całym sercem, całym umysłem i całą mocą i miłować bliźniego jak siebie samego daleko więcej znaczy niż wszystkie całopalenia i ofiary” (Mk 12,28-33)²⁹.

Jeśli na Jezusa z Nazaretu patrzymy przez pryzmat pojęć socjologicznych, stajemy przed zagadką. To, co czyni, jak przemawia, w jaki sposób nawiązuje relacje z ludźmi, nie da się z niczym porównać ani przez wpływ kultury czy środowiska wytłumaczyć. We wszystkich prawie naukach Jezus wraca do tego samego żądania, aby ludzie wierzyli Mu tą samą wiarą, jaką się wierzy tylko Bogu. Ta wiara jest istotnym warunkiem nawiązania łączności z Chrystusem, prawdziwym Bogiem i człowiekiem³⁰. Potwierdzają to liczne Jego wypowiedzi: „To bowiem jest wolą Ojca mego, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne. A Ja go wskreszę w dniu ostatecznym” (J 6,42); „«Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pi-smo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza». A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego” (J 7,37-38); „Ja jestem zmar-twychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki” (J 11,25). W szczegól-niejszy sposób domaga się wiary od apostołów. Daje temu wyraz w rozmowie pożegnalnej:

²⁸ Por. F. Mirek, *Bóg Chrystus i Ludzie. Studium socjologiczne*, dz. cyt., s. 193.

²⁹ Por. tamże, s. 193-195.

³⁰ Por. tamże, s. 233-236.

Niech się nie trwoży serce wasze. Wierzycie w Boga? I we Mnie wierzcie! [...] Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie. Gdybyście Mnie poznali, znalibyście i mojego Ojca. Ale teraz już Go znacie i zobaczyliście”. Rzekł do Niego Filip: „Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy”. Odpowiedział mu Jezus: „Filipie, tak długo jestem z wami, a jeszcze Mnie nie poznałeś? Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca. Dlaczego więc mówisz: «Pokaż nam Ojca?»» Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie? Słów tych, które wam mówię, nie wypowiadam od siebie. Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł. Wierzcie Mi, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie. Jeżeli zaś nie – wierzcie przynajmniej ze względu na same dzieła!” (J 14,1-11).

Problem wiary ks. Franciszek Mirek poddał socjologicznej analizie. Definiował ją w następujący sposób:

Wiara oznacza pierwotnie prawdziwość albo prawdę. W znaczeniu w jakim używamy tego słowa dzisiaj, nacisk położony jest na podmiotowe uznawanie czegoś za prawdę. Wiara – wierzyć. Uznawać za prawdę. Jeśli wiarę, wierzyć mamy traktować socjologicznie z ogólnego założenia socjologii wynika, że mamy na myśli tę tylko czynność, która odnosi się do słów innego człowieka. W każdym razie możemy łatwo z Ewangelii wywnioskować, że Chrystus, mówiąc o wierze i wierzeniu, rozumie przez to wiarę w to, co on ludziom mówi. On Bóg Człowiek coś mówi, a człowiek jakiś jeden lub więcej uznają za prawdę wszystko to, co On im mówi³¹.

Wiara jest to uznanie za prawdę jakichś słów, twierdzeń, tez, nie dlatego, że są one zweryfikowane empirycznie, lecz ze względu na powagę lub miłość do mówiącego. Święty Paweł wyraził to słowami „miłość wszystkiemu wierzy”. W czynności wiary pierwszorzędną rolę odgrywa nie rozum, ale wola. Ksiądz Mirek przytoczył na potwierdzenie tego słowa Soboru Watykańskiego I:

Wiara jest cnotą nadprzyrodzoną, przez którą wierzymy, pod wpływem natchnienia i z pomocą łaski Bożej, że prawdą jest to, co Bóg objawił. Wierzymy zaś tak nie z powodu wewnętrznej prawdziwości tych rzeczy, którą moglibyśmy poznać za sprawą naturalnego światła rozumu, ale wierzymy uznając autorytet objawiającego Boga, który nie może się mylić, ani wprowadzać w błąd. Apostoł świadczy, że „wiara jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tej rzeczywistości, której nie widzimy” (Hbr 11,1)³².

Na podstawie tych tez uczony podał m.in. następujące wnioski:

1. Wiara nie jest i nie może być wiarą wbrew woli człowieka.
2. Wiara jako wybór pochodzący z woli i miłości ludzkiej ma z natury swej tendencję do ujawniania się w czynach zewnętrznych, jak każdy inny akt

³¹ F. Mirek, *Bóg Chrystus i Ludzie. Studium socjologiczne*, dz. cyt., s. 245.

³² *Konstytucja Dei Filius*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV/2: (1511-1870) – *Lateran V, Trydent, Watykan I*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 29. Por. F. Mirek, *Bóg Chrystus i Ludzie. Studium socjologiczne*, dz. cyt. s. 251.

woli i miłości. Brak zewnętrznych oznak wiary jest dowodem braku wiary, a w każdym razie braku silnej wiary.

3. Wiara jako objaw woli jest zawsze czynem etycznym pozytywnie lub negatywnie nacechowanym. Dla katolika wiara w Boga jest czynem etycznym ponad wszystkie inne, gdyż za przedmiot ma samego Boga.
4. W kwestiach wiary większą rolę odgrywają pobudki oddziałujące na wolę niż argumenty rozumowe, jakkolwiek w przygotowaniu do uwierzenia mają one pierwszorzędne znaczenie³³.

Wiara umożliwia nawiązanie trojakiemu stosunkowi między Bogiem Chrystusem a ludźmi. Mowa o stosunku pasterskim, nauczycielskim i kapłańskim. „Ja Jestem dobrym pasterzem” – mówi o sobie Jezus. Władzę Najwyższego Pasterza obejmuje nie z woli swojej, ale z woli Ojca. Omawiając stosunek wychowawczy, ks. Mirek odniósł się do zagadnienia prawdy. Tę prawdę przynosi Jezus, który sam powiedział: „Poznacie prawdę a prawda was wyzwoli”. Poruszając zagadnienie prawdy, ks. Mirek zauważył, że mamy do czynienia z prawdą subiektywną, podmiotową, w której główną rolę odgrywa nie rozum człowieka, ale jego wola, przypuszczenie i pragnienie. Drugi rodzaj prawdy jest poza człowiekiem. Prawdę tę nazywamy obiektywną, przedmiotową, nieosobową, niezależną od pragnienia i woli ludzkiej. Zbiór faktów, z którymi należy się liczyć, tworzy prawdę obiektywną. Prawda przedmiotowa jest odkrywana pracą rozumu ludzkiego. W poszukiwaniu prawdy obiektywnej ks. Mirek kieruje czytelnika w stronę Biblii. Przytacza fragment Księgi Hioba: „Gdzieś był, gdy zakładałem ziemię? Powiedz, jeżeli znasz mądrość. Kto wybałał jej przestworza? Wiesz, kto ją sznurem wymierzył? Na czym się słupy wspierają? Kto założył jej kamień węgielny ku ucieście porannych gwiazd, ku radości wszystkich synów Bożych?” (Hi 38,4-7). Na podstawie tego fragmentu ks. Mirek doszedł do wniosku, że Bóg tworzy to, co jest, a człowiek to poznaje. Posłannictwem Chrystusa jest dać świadectwo prawdzie³⁴.

Rozpatrując stosunek kapłański, ks. Mirek poddał analizie socjologicznej problem ofiary. Jak zauważył, by ofiara była prawdziwa, niezbędne są trzy warunki:

1. Wyrażna – słowem lub gestem zewnętrznym wyrażona wola składającego ofiarę, że to właśnie, co przynosi, ma być ofiarowane Bogu z jego wolnej woli.
2. Kapłan, któremu Bóg udzielił władzy publicznego składania ofiary sobie.
3. Wyraźny znak od Boga, że ofiarę przyjmuje. W Starym Testamencie symbolem tego było spalenie ofiary.

³³ Por. F. Mirek, *Bóg Chrystus i Ludzie. Studium socjologiczne*, dz. cyt., s. 256-257.

³⁴ Por. tamże, s. 267-272.

Jak zauważa dalej ks. Mirek, Jezus miał wolną wolę. Bóg Ojciec z miłości swej przyjął dobrowolną ofiarę Syna za zbawienie świata. „[...] Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je [potem] znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać. Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca»” (J 10,17)³⁵.

Wnioski

Stosunek społeczny pomiędzy Bogiem a człowiekiem rozwijał się – jak ukazuje w swojej pracy ks. Mirek – stopniowo. Szczytem jest tu wcielenie Syna Bożego, Jego zbawcza męka i zmartwychwstanie. Racją uzasadniającą analizę socjologiczną jest człowieczeństwo Jezusa Chrystusa i jego historyczność potwierdzona licznymi źródłami. Nowatorskie jest nazwanie przystosowania Syna Bożego do natury ludzkiej w tajemnicy wcielenia najdoskonalszym przykładem akomodacji. W tej tajemnicy Bóg nawiązuje szczególny stosunek społeczny z człowiekiem. Pierwszą osobą, która nawiązuje stosunek społeczny z Chrystusem w sposób najściślejszy, bo macierzyński, była Maryja. Nawiązanie stosunku społecznego między człowiekiem a Bogiem możliwe jest dzięki wierze. Jak podkreśla ks. Mirek, w procesie wiary najważniejszą rolę odgrywa wola człowieka. Praca ks. Franciszka Mirka jest ciekawą próbą spojrzenia na wybrane zagadnienia biblijne okiem socjologa, badającego zjawiska społeczne. Jak wspomniano wcześniej, uczony był przedstawicielem socjologii humanistycznej i jej metodami się posługiwał. Biblia stała się dla niego swoistym przykładem współczynnika humanistycznego, na podstawie którego starał się zrozumieć cechy relacji Bóg – człowiek.

Sociological Reading of the Bible. Recovered Manuscript *God Christ and the People*. A Sociological Study by Father Franciszek Mirek (1893-1970)

Abstract

This article expounds the rediscovered and unpublished manuscript by Father Franciszek Mirek *God Christ and the People. A Sociological Study*. Father Franciszek Mirek was the first Polish sociologist who was a member of the group of Florian Zaniecki's students. The recovered manuscript offers an innovative look at the elements of the history of salvation seen through the eyes of a sociologist. The introduction to the paper presents the profile of Father Franciszek Mirek and his most important works. Further parts present the rediscovered manuscript of Fr. Mirek. On its basis the following issues are discussed: the Bible as a source of sociographic data, people as

³⁵ Por. tamże, s. 283.

partners in relationship with Christ, the apogee of relations between God and a man in the mystery of the Incarnation of the Son of God and faith as a precondition of human communication with God Christ.

Keywords

Father Franciszek Mirek, sociology, social relation, history of salvation

Słowa kluczowe

ks. Franciszek Mirek, socjologia, stosunek społeczny, historia zbawienia

Literatura

- Adamski F., *Ks. Franciszek Mirek: Pionier socjologii parafii*, w: K. Sowa (red.), *Szkice z historii socjologii polskiej*, PAX, Warszawa 1983, s. 384-396.
- Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Teki personalne: Pers A 1179.
- Filozofia dialogu*, wybrał, opracował i przedmową opatrzył B. Baran, Wyd. Znak, Kraków 1991.
- Gawlik M., Szczepaniak J., *Księża Katecheci Diecezji Krakowskiej 1880-1939. Słownik biograficzny*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2000.
- Konstytucja Dei Filius*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV/2: (1511-1870) – *Lateran V, Trydent, Watykan I*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Kościelniak J., *Pastoralne aspekty koncepcji socjologii parafii ks. Franciszka Mirka (1893-1970)*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2013.
- Kracik J., *Mirek Franciszek*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1918-1981*, t. 6, ATK, Warszawa 1981, s. 487-488.
- Malinowski D., *Franciszka Mirka koncepcja socjologii humanistycznej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2005.
- Mariański J., *Franciszek Mirek*, w: M. Libiszowska-Żółtowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*, Verbinum, Warszawa 2004, s. 243.
- Mirek F., *Bóg Chrystus i Ludzie. Studium socjologiczne*, archiwum autora.
- Mirek F., *Elementy społeczne parafii rzymskokatolickiej. Wstęp do socjologii parafii*, Wydawnictwo Fiszer i Majewski, Poznań 1928.
- Mirek F., *Zarys socjologii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1948.
- Nowak S., *Obserwacja i rozumienie ludzkich zachowań a problemy budowy teorii*, w: S. Nowak, *Studia z metodologii nauk społecznych*, PWN, Warszawa 1965, s. 221-222.
- Sztompka P., *Socjologia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.
- Winclawski W., *Słownik biograficzny socjologii polskiej*, t. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004.

Adam Kalbarczyk

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

„Mały Luter” ze Wschowy. Valerius Herberger (1562-1627) wzorem kaznodziei

Niniejszy artykuł poświęcony jest kaznodziejstwu Valeriusa Herbergera, słynnego niemieckojęzycznego luterńskiego pastora, teologa, społecznika i poety, nazywanego „małym Lutrem”, który żył i działał na przełomie XVI i XVII wieku w polskiej, królewskiej Wschowie.

W pierwszej części artykułu zostaną naszkicowane charakterystyczne cechy kaznodziejstwa okresu tzw. ortodoksji luterńskiej, w którym żył Herberger. W drugiej zaś zostanie zaprezentowane jego kaznodziejstwo poprzez omówienie takich zagadnień, jak: droga Herbergera do urzędu kaznodziejskiego i jego działalność we Wschowie; Herberger jako gorliwy i radosny świadek Ewangelii; charakterystyczne rysy jego kazań; jego postylle i inne drukowane zbiory kazań. Ponieważ na kaznodziejstwie tego wybitnego pastora przez parę stuleci wzorowali się luterkańscy predykanci, na końcu ukażemy, w czym współcześni kaznodzieje mogliby lub powinni go naśladować.

1. Kaznodziejstwo okresu ortodoksji luterńskiej

Przejdźmy zatem do charakterystyki kaznodziejstwa okresu tzw. ortodoksji luterńskiej czy protestanckiej, zwanego też okresem scholastyki protestanckiej. Chodzi tu o schyłek XVI i początek XVII wieku, czyli czas porządkowania nauczania reformatorów. Proces ten nie przebiegał spokojnie. Cechowały go bowiem ostre spory głównie między kręgami luterńskich ortodoksów a zwolennikami Jana Kalwina (1509-1564) i ewangelicyzmu reformowanego. Różnice doktrynalne i konfesyjne, dzielące środowisko protestanckie, próbował niwelować tzw. nurt filipistyczny, zainicjowany przez Filipa Melanchtona (1497-1560). Nurt ten krzewił wzorzec praktycznej pobożności, mający wyraźne zabarwienie mistyczne, odległe od dogmatyzmu kręgów ortodoksyjnych, będące zwiastunem późniejszego pietyzmu.

Ponieważ reformacja traktowała słowo Boże jako podstawowy środek zbawienia, kaznodziejstwo zostało przez nią uznane za główne zadanie Kościoła.

Teologia protestancka widzi w kazaniu: uobecnianie Chrystusa w przepowiadającym słowie; źródło usprawiedliwiającej wiary rodzącej się ze słuchania i przyjęcia głoszonego słowa, zgodnie z tym, co pisze św. Paweł w Liście do Rzymian: „Wiara tedy jest ze słuchania, a słuchanie przez słowo Chrystusowe”¹ (Rz 10,17); jak też miejsce działania Ducha Świętego².

Urząd kaznodziejski w gminie protestanckiej może sprawować tylko ordynowany teolog, którego autorytet i skuteczność pochodzą od Chrystusa. Łacińskie słowo *ordinatio*, które na dobre zadomowiło się w protestantyzmie, rozumiane jest jako ustanowienie, „wyświęcenie”, przekazanie urzędu kaznodziejskiego. Jednakże ci, którzy mają w tym świecie „wczas i niewczas”, „w porę i nie w porę” (2 Tm 4,2) głosić czysto i wiernie słowo Boże i udzielać świętych sakramentów ustanowionych przez samego Jezusa Chrystusa oraz sprawować władzę kluczy, zawsze powinni być wierni nauce apostoelskiej. Ordynowani są następcami swoich poprzedników, a urząd ten kiedyś przekażą swoim następcom. Kościół luterński od samego początku nieustannie dbał o to, aby w Kościele wszystko działo się według ustanowionego porządku, tzn. „nikt w Kościele nie powinien publicznie nauczać ani wygłaszać kazań, ani udzielać sakramentów, jeżeli nie został we właściwy sposób powołany”³. Za ten właściwy sposób powołania uważał Kościół ewangelicko-augsburski ordynację, której dokonywali zawsze trzej upoważnieni przez władzę kościelną duchowni. Nie byli to zawsze biskupi, ale często superintendenci (duchowni mający władzę nadzorczą nad pastorami określonego obszaru), dziekani, prałaci (przełożeni) lub prezydenci (prezesi) Kościoła (osoby duchowne piastujące w Kościołach krajowych urzędy traktowane jako urzędy biskupie)⁴.

Prymat w kaznodziejskiej posłudze Kościołów protestanckich od samego początku zyskało kazanie oparte na hermeneutyce biblijnej, tj. na ustaleniu sensu tekstu biblijnego, najbardziej zgodnego z jego brzmieniem i prawdopodobnym zamierzeniem natchnionego autora. Kazanie jest zasadniczą częścią nabożeństwa protestanckiego.

Sam ojciec reformacji, Marcin Luter (1483-1546) pozostawił po sobie ok. 2000 kazań. Głosił zarówno homilie (na podstawie *lectio continua*), jak i kazania katechizmowe, później zebrane w dwóch postyllach⁵: *Kirchenpostille* (1522),

¹ Przekład Biblii warszawskiej. Ten sam werset w przekładzie Biblii Tysiąclecia brzmi tak: „Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa”.

² Zob. H. Simon, *Kaznodziejstwo w Kościołach protestanckich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, k. 1317.

³ *Konfesja Augsburska z 1530 r. Nowy przekład*, Warszawa 1970, art. XIV.

⁴ Zob. http://www.luteranie.pl/materialy/rozne_pisma/ordynacja,339.html [dostęp 12.04.2014].

⁵ Postylla to rozwinięty w okresie renesansu rodzaj homilii. Cechowało ją ścisłe powiązanie słowa biblijnego i egzegezy. Nazwa wywodzi się stąd, że wykład komentujący następował po odpowiednim fragmencie Pisma Świętego (łac. *post illa textus verba* – po tychże słowach). Protestanci jako pierwsi zaczęli je wydawać w formie drukowanej, przez co miały szersze oddziaływanie.

Hauspostille (1544), które szybko stały się wzorcem protestanckiego przepowiadania.

Luter interpretował teksty biblijne zgodnie z zasadą: *nihil nisi Christus praedicandus*, czyli: „należy zwiastować wyłącznie Chrystusa”. Koncentrował się na ich głównej myśli (*scopus*; gr. *skopós* – cel). Nie interesował go retoryczny, lecz zbawczy aspekt kaznodziejstwa, czyli zwiastowanie Ewangelii. Niemniej jednak kazania Lutra miały najpierw charakter scholastyczny, akcentowały pouczenie, czyli parenezę; dopiero w późniejszych latach zyskały rys biblijny. Cechowała je prosta forma i rozwinięta pogładowość. Ich język był piękny, ale też często dosadny⁶. W swoich kazaniach Luter najczęściej podejmował tematykę Prawa i Ewangelii, wiary i uczynków, posłuszeństwa i usprawiedliwienia, obecności Chrystusa i działania Ducha Świętego w Kościele.

Pierwszą teorię kaznodziejstwa protestanckiego podał jednak nie Luter, a jego zwolennik Filip Melanchton. Uczynił to w dziele *Elementa rhetorica* z 1519 roku, mocno opartym na klasycznej retoryce, oddziałującym na cały okres ortodoksji protestanckiej. Inny podręcznik kaznodziejstwa napisał w 1533 roku Andreas Gerhard Hyperius (1511-1564), który proponował w kaznodziejstwie tzw. metodę lokalną, polegającą na dogmatycznym wyłożeniu miejsc biblijnych, czyli tzw. *loci*. Natomiast Ulrich Zwingli (1484-1531) opierał początkowo kaznodziejstwo na porządku poszczególnych perykop, później zaś – jako pierwszy z reformatorów – wprowadził eksplikację tekstu biblijnego na podstawie *lectio continua*. Uważał on, że istotą kazania jest zrozumiałe objaśnienie Biblii. Zaś Jan Kalwin podkreślał w kaznodziejstwie rolę Ducha Świętego, prawdziwego nauczyciela (*magister*) i sprawcy (*effector*), który jako właściwy autor kazania czyni zeń zbawcze wydarzenie (niem. *Heilsereignis*). Kaznodziejstwo Kalwina odznaczało się głęboką egzegezą, doskonałym stylem i jasnością myśli. Centralnym tematem jego kazań było zbawienie w aspekcie nauki o predestynacji. Ze względu na trwające podówczas wojny czy szalejące epidemie dżumy tematami dominującymi w kazaniach była męka Chrystusa i sposoby przezwyciężenia cierpienia w codziennym życiu, takie jak: nawrócenie, cierpliwość, poddanie się woli Bożej.

W XVII wieku przyjął się stały schemat kazań: wstęp, podanie tematu, podział, korpus, aplikacja, wnioski, zakończenie z dopowiedzeniem. Cechowało go ścisłe powiązanie tekstu biblijnego z doktryną, długi wywód, logiczność oraz stały akcent na pouczenie i wychowanie. Dlatego w znaczący sposób przyczynił się on do przekazu czystej nauki luteranckiej. Był to zresztą w tym okresie główny – obok głoszenia słowa Bożego – cel przepowiadania luteranckiego⁷.

⁶ Niezwykle dosadnie Luter potrafił mówić także o samych kaznodziejach i ich zadaniu, np.: „Sie predigen Wasser und trinken Wein” (Leją wodę i piją wino), albo: „Der Prediger muss die Zitzen von der Kanzel herabhängen lassen, da das Volk Milch braucht” (Kaznodzieja musi na ambonie wywieszać cyce, lud bowiem potrzebuje mleka).

⁷ Zob. H. Simon, *Kaznodziejstwo w Kościołach protestanckich*, dz. cyt., k. 1316-1319.

2. Kaznodziejstwo Herbergera

Na omówiony okres przypada życie i działalność pastora Valeriusa Herbergera. Jego rodzinna Wschowa, której poświęcił większość swojego życia, była miastem o specyficznym charakterze, wynikającym z jej granicznego położenia między Śląskiem i Wielkopolską. Jak w tyglu mieszały się w niej przez wieki różne wyznania, kultury i narodowości (od początku obok polskiej nazwy miasta funkcjonowała niemiecka: Fraustadt). Wschowa czasów Herbergera należała z jednej strony do Rzeczypospolitej, a z drugiej do niemieckojęzycznego kręgu kulturowego, obejmującego głównie mieszczaństwo. To przede wszystkim ono w połowie XVI wieku przyjęło luteranizm, którego pozycję w mieście na parę stuleci ugruntowała właśnie działalność Herbergera.

2.1. Droga Herbergera do urzędu kaznodziejskiego i jego działalność we Wschowie

Valerius Herberger wywodził się spośród biedniejszego mieszczaństwa wschowskiego. Mimo to jednak ukończył najpierw szkołę łacińską w Koźuchowie na Śląsku (tam posiadał m.in. podstawową znajomość języka hebrajskiego), a potem odbył studia na uniwersytetach we Frankfurcie nad Odrą i w Lipsku, gdzie zdobył gruntowną wiedzę w zakresie Pisma Świętego i dzieł teologów średniowiecznych⁸.

Po powrocie do Wschowy – od 1584 roku – piastował przez kilka lat niższe stanowisko nauczycielskie w tamtejszej szkole łacińskiej. Cztery lata później mógł okazjonalnie wygłaszać kazania we wschowskiej farze. W 1589 roku władze miejskie powierzyły mu stanowisko drugiego kaznodziei, czyli diakona, nazywanego też niekiedy kapelanem. Rok później – po pomyślnym zdaniu egzaminów – został ordynowany przez superintendenta legnickiego Leonharda Krentzheima. Podczas uroczystego objęcia urzędu 25 lutego 1589 roku wygłosił kazanie inauguracyjne na temat pierwszego wystąpienia Jezusa w synagodze w rodzinnym Nazarecie (zob. Łk 4,16-30)⁹.

Do jego głównych obowiązków należało odprawianie w każdą niedzielę i święto trzech publicznych nabożeństw z kazaniem (niem. *Predigtgottesdienste*), a w poniedziałki i piątki wygłaszanie jednego kazania (niem. *Wochenpredigt*). Obowiązki te pełnił na przemian z pierwszym kaznodzieją, tzn. pastorem. Jako drugi kaznodzieja miał też dodatkowe zadanie prowadzenia trzy razy w tygodniu – we wtorki, środy i czwartki – tzw. *Lektion*, czyli czegoś w rodzaju nabożeństwa słowa, na któ-

⁸ Zob. J. Szeruda, *Herberger Walery*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 9, Wrocław 1960-1961, s. 433; por. A. Henschel, *Evangelische Lebenszeugen des Posener Landes aus alter und neuer Zeit*, Posen 1891, s. 101.

⁹ Zob. J.A. Wagenmann, *Herberger Valerius*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 12, Leipzig 1880, s. 28.

re składało się odczytanie fragmentu Biblii (na zasadzie *lectio continua*), krótki komentarz do niego i modlitwa odmówiona przez duchownego¹⁰.

Z początkiem 1599 roku Herberger przejął po zmarłym pierwszym kaznodziei, byłym superintendencie legnickim i swoim duchowym ojcu, Leonhardzie Krentzheimie, urząd pierwszego kaznodziei we Wschowie. Swoją posługę rozpoczął kazaniem „O słodkim imieniu Jezus”¹¹. Cała jego wiara, nadzieja i miłość skupiały się w tym najśodszy – dla niego – imieniu. Był – jak sam o sobie mówił – „miłośnikiem Jezusa”.

W kilka lat później zasłynął jako budowniczy nowego kościoła luterńskiego we Wschowie, kiedy to wspólnota luterńska musiała zwrócić parafii katolickiej użytkowany przez protestantów od 1555 roku kościół farny. W ciągu zaledwie kilkunastu tygodni przebudowano dwa domy przy Bramie Polskiej na kościół. Dnia 24 grudnia 1604 roku w nowym, acz niewykończonym jeszcze zborze odbyło się pierwsze nabożeństwo. Herberger nazwał go ze względu na dzień inauguracji – Wigilię Bożego Narodzenia – „Kripplein Christi”, co znaczy „Żłóbek Chrystusa”¹².

Herberger był też autorem kilku pieśni kościelnych. Jedna z nich trafiła na stałe do śpiewników ewangelickich; zaczyna się od słów: „Valet will ich dir geben, / Du arge, falsche Welt”; a w polskim przekładzie z 1783 roku z tzw. Kancjonału Wschowskiego: „Już się z Tobą rozstawam, / Zły świecie obłudny”¹³. Pieśń została ułożona w roku 1613 i od razu zyskała ogromną popularność, tym bardziej że wtedy we Wschowie ogromne żniwo zbierała czarna śmierć.

Jednak o wielkości Herbergera świadczy przede wszystkim jego dzieło życia – monumentalna, bo licząca 12 tomów, pisana w latach 1601-1618, księga teologiczna, zatytułowana *Magnalia Dei de Jesu scripturae nucleo et medulla*, tj. *Wielkie dzieła Boga. O Jezusie sednie i rdzeniu Pisma*. Autor zamierzał w niej tak skomentować cały Stary Testament (zdołał dotrzeć jedynie do Księgi Rut), by ukazać w nim od początku pełną miłości obecność Jezusa Chrystusa jako tożsamego z Bogiem objawiającym się i działającym w dziejach narodu wybranego. Współcześni badacze tego dzieła dopatrują się w nim wyraźnych pierwiastków mistycznych i ze względu na nie nazywają jego autora drugim Ignacym Loyolą¹⁴. Zamyśl napisania takiego dzieła jak *Magnalia Dei* pojawił się u Her-

¹⁰ Zob. D.W. Bickerich, *Leben und Wirken Valerius Herbergers*, w: *Valerius Herberger und seine Zeit. Zur 300. Wiederkehr seines Todestages*, Fraustadt 1927, s. 30-31.

¹¹ Zob. tamże, s. 31.

¹² Zob. tamże, s. 33-34; W. Korcz, *Zarys dziejów*, w: *Wschowa: miasto i powiat*, Zielona Góra 1973, s. 18-20.

¹³ Zob. M. Błaszowski, „Mały Luter” ze Wschowy, <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20050507092508676.htm> [dostęp 26.04.2014]. Nieco inaczej brzmi przekład tej pieśni z 1866 r. autorstwa ks. Jerzego Heczki: *Już się to żegnam z tobą, / Świecie niestateczny*.

¹⁴ Zob. Ch. Erdmann-Schott, *Fraustadts Bedeutung für die Kirchengeschichte*, w: D. Meyer (red.), *Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte*, t. 75, Sigmaringen 1996; A. Wilecki, *Waleriusz Herberger jako człowiek pióra*, „Elita” 2/11(1999), s. 25.

bergera już wtedy, gdy głosił cotygodniowe kazania wyjaśniające odczytywane podczas nabożeństw teksty biblijne.

2.2. Gorliwy i radosny świadek Ewangelii

Jakim zatem był kaznodzieją? Jego kaznodziejstwo nacechowane było przede wszystkim ogromną gorliwością. Głosił słowo Boże bardzo często, a mimo to nigdy nie popadł w rutynę. Odprawiał liczne pogrzeby, na których wygłaszał – zgodnie z ówczesnym zwyczajem – bardzo długie kazania, które obowiązkowo musiały kończyć się biografią grzebanej osoby. I choć zdarzyło mu się kiedyś w takich okolicznościach powiedzieć: „Wir predigen uns in dieser Stadt fast zu Tode“ („Zagadujemy się w tym mieście niemalże na śmierć”), to jednak nigdy – nawet w chorobie i starości – nie utracił zapału i radości głoszenia Dobrej Nowiny, które pojmował jako spalanie się dla Boga. Podkreślono to w życiorysie dołączonym do kazania na jego pogrzebie: „Bóg raczy wiedzieć, jak wielkiej zaznawał radości, gdy miał wygłosić kazanie. Bywało, że w tygodniu był słaby i przytłumiony, kiedy jednak nadchodziła niedziela, a on wkraczał na kazalnicę, jego duch niejako ożywał”¹⁵.

Tę kaznodziejską i duszpasterską żarliwość Herbergera najlepiej wyrażają słowa psalmisty: „Bo gorliwość o dom Twój mnie pożera” (Ps 69,10a), i znak oczyszczenia świątyni dokonany przez Jezusa, opisany na początku Ewangelii św. Jana (zob. J 2,13-22). Podobno pod naciskiem pastora rada miejska uchwaliła przepis zakazujący przejazdu wozami w niedzielę obok kościoła, a w którąś z niedziel osobiście powywracał stragany i porozrzucał buty, które szewcy oferowali przyjeżdżającym do miasta wieśniakom¹⁶.

Zarówno swoją postawą, jak i kazaniami zyskał sobie wielu wrogów – zwłaszcza wśród rajców – którzy rościli sobie prawo do ścisłego kontrolowania kolejnych kaznodziejów i narzucania im, czego i w jaki sposób mają nauczać. Tego, kto pozwalał sobie na kazania krytyczne wobec władz miasta, czekał los opisany w drugiej części cytowanego wyżej wersetu Psalmu 69: „i spadły na mnie obelgi uwłaczających Tobie” (Ps 69,10b). Herbergerowi udało się uniknąć losu swoich poprzedników nie tylko ze względu na rozległe znajomości z teologami i możnowładcami, lecz przede wszystkim dlatego, że był – jak pisze historyk Paweł Fijałkowski – „człowiekiem wielkiej wiedzy o wyraźnie zarysowanej osobowości, erudytą obdarzonym wielkim talentem krasomówczym, który przez wiele lat cierpliwie budował swój autorytet śmiałym nauczaniem i potwierdzającą je bezkompromisową postawą”¹⁷.

¹⁵ D.W. Bickerich, *Leben und Wirken Valerius Herbergers*, dz. cyt., s. 31; tłum. A. Kalbarczyk.

¹⁶ Zob. D.W. Bickerich, *Leben und Wirken Valerius Herbergers*, dz. cyt., s. 45.

¹⁷ P. Fijałkowski, *Wątki polskie w działalności duszpasterskiej i twórczości literackiej Walerego Herbergera*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 43(1999), s. 62.

Ta śmiałość i bezkompromisowość jego kaznodziejstwa objawiała się też w tym, że w swoich wystąpieniach nierzadko chwalił lub ganił wiernych, wymieniając ich z imienia i nazwiska. I tak np. ślusarza Esche nazwał „mistrzem ograniczonym”, a niejakiego Radekera wymienił jako „przykład niestateczności”, zaś swoją służącą Barbarę Schwan pochwalił publicznie za to, że gospodarze są jej miłsi niż jedzenie i picie. Ta bezpośredniość, ale też i po części impulsywność sprawiła, że ponoć dwukrotnie przerywano mu kazania. Znosił to z pogodą ducha, ale też i nie pozostawał dłużny niepokornym parafianom i swoim oponentom, np. przyrównując siebie i każdego kaznodzieję do rolnika, który rozbijając kijem twardą bryłę ziemi, natrafia na gniazdo szerszeni. „O jakże brzęczą złowrogo wokół niego i żądlą”¹⁸. Innym razem grzmiał z ambony: „Biada tym, którzy obszczekują mnie piastującego ten święty urząd! Nie jestem tu po to, by głaskać stare wieprze nurzające się w błocie”¹⁹.

Jego kazania, zwłaszcza pogrzebowe, pokazują, jak dobrze znał swoich parafian i jak bardzo był z nimi związany. Był przekonany, że te osobiste relacje upoważniają go do stosowania niekiedy dosadnego języka. Na przykład na pogrzebie niejakiego Hansa Henelsa wspomniął o jego wcześniej zmarłej żonie, która miała na niego zły wpływ: „Wiadomo, co z niej było za ziółko [...]. Co mi się przytrafiło z tą osobą, niech będzie razem [z jej mężem] pogrzebane”²⁰.

Nawet jeśli wygłaszane przez Herbergera kazania wywoływały u niektórych oburzenie czy gniew, to jedno jest pewne: porywały słuchaczy i pobudzały do refleksji, a w wersji drukowanej rozchodziły się dosłownie jak ciepłe bułeczki. Mimo że był z urodzenia wschowianinem i nauczał w swoim rodzinnym mieście, znane przysłowie: „Žaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie” (Łk 4,24), w jego przypadku się nie sprawdziło – u większości swoich parafian znajdował posłuch i wzbudzał szacunek. Działo się tak dlatego, że wzorem starotestamentowych proroków i samego Jezusa-Proroka, z mocą i odwagą głosił słowo Boże nie okazjonalnie, lecz przy każdej okazji, „w porę i nie w porę”, często wbrew światu, jako niewygodną prawdę, nierzadko narażając się na drwiny i szykany (por. Jr 20,8). Co ciekawe, z biegiem czasu wśród wiernych ugruntowało się przekonanie, że ich kaznodzieja ma dar proroczy i potrafi przewidzieć przyszłość. Na przykład w kazaniu w drugą niedzielę Adwentu w roku 1598 powiedział: „Cóż oznaczają płomienie ogniste, które ostatnio tak często bywają widziane? Odpowiedź: Są one dzwonami pożarowymi naszego Pana Boga. Ogień, ogień, ogień jest tuż tuż, o wschowianie! Kiedy nadejdzie? O północy. Kto to powiedział? Pan Jezus u Mateusza 25,6: «Wtem o północy powstał krzyk:

¹⁸ Zob. D.W. Bickerich, *Leben und Wirken Valerius Herbergers*, dz. cyt., s. 47; tłum. A. Kalbarczyk.

¹⁹ Tamże; tłum. A. Kalbarczyk.

²⁰ Tamże, s. 48; tłum. A. Kalbarczyk.

Oto oblubieniec, wyjdźcie na spotkanie»”²¹. Słowa te zostały uznane za przepowiednię pożaru, który faktycznie wybuchł jeszcze tego samego dnia o północy i strawił trzy czwarte miasta.

Jeszcze jednym, bardzo charakterystycznym rysem kaznodziejstwa Herbergera było to, że nie był jedynie nauczycielem, lecz także świadkiem; jego życie było świadectwem tego, co głosił z ambony. Żył co prawda dostatnio, ale z umiarem. Potrafił się jednak dzielić z innymi tym, co posiadał. Często wspierał biedaków datkami, pożyczał pieniądze bez procentu i organizował różnorodne akcje charytatywne itp. Zaś podczas epidemii towarzyszył umierającym aż do końca, przez co zyskał sobie miano „pastora zadżumionych”²².

2.3. Charakterystyczne rysy kazań Herbergera

Kazania Herbergera były – mimo ich barwnego, jędrnego i dosadnego języka – niezwykle uduchowione, a jednocześnie miały bardzo osobisty charakter i lokalny koloryt. Ze szczególnym upodobaniem odwoływał się w nich do aktualnych wydarzeń, historii Polski i Śląska, a także własnych przeżyć i doświadczeń. Najchętniej jednak nawiązywał do najbliższego otoczenia swoich parafian, a więc do Wschowy, którą nazywał swoją ojczyzną – „Patria mea”, „Vaterland”. Uwagę słuchaczy przyciągał mnogością obrazów, porównań, anegdot i legend. W swoich mowach wykorzystywał m.in. symbole miejskie, jak np. pieczęć miejską czy – istniejący do dziś – napis na budynku szkoły łacińskiej, przylegającym do zboru: „Fundamentum rei publicae recta adolescentium educatio” (Prawe wychowanie młodzieży jest fundamentem Rzeczypospolitej)²³.

Herberger z łatwością potrafił przechodzić od prozy do silnie oddziałującej na lud poezji. Jako człowiek wszechstronnie wykształcony, odczytany, z wielką wprawą, ale i z fantazją interpretował teksty biblijne, posługując się zarówno piśmami ojców Kościoła, jak i literaturą świecką. Ważniejsza jednak była w nich praktyczna pobożność niż dogmat. Mimo że był uczonym teologiem, potrafił przemawiać językiem ludzi prostych. To właśnie dzięki temu zyskał sobie miano „małego Lutra” albo „polskiego Lutra”²⁴. Wiele lat później jego kazania porównywano z kazaniami słynnego austriackiego kaznodziei doby wczesnego baroku, augustianina Abrahama a Sancta Clara, właściwie Johanna Ulricha Megerlego (1644-1709), który był ogromnie ceniony za siłę i prostotę języka – języka ludu gromadzącego się tłumnie, aby go słuchać, jak też za groteskowość humoru

²¹ V. Herberger, *Evangelische Hertz=Postilla*, t. 1, Leipzig 1730, s. 12; tłum. A. Kalbarczyk.

²² Zob. A. Henschel, *Evangelische Lebenszeugen des Posener Landes aus alter und neuer Zeit*, dz. cyt., s. 112-114.

²³ Zob. D.W. Bickerich, *Leben und Wirken Valerius Herbergers*, dz. cyt., s. 42-43.

²⁴ Zob. A. Henschel, *Evangelische Lebenszeugen des Posener Landes aus alter und neuer Zeit*, dz. cyt., s. 106-107; A. Nowakowski, *Wschowa i ziemia wschowska w dawnej Polsce (do roku 1793)*, Białystok 1994, s. 125.

i prostolinijność w napominaniu wiernych niezależnie od stanu. Podobnie jak kazania Herbergera, jego mowy były raz szorstkie, raz dowcipne, a innym razem wzniosłe i wzbudzające podziw²⁵.

Herberger interpretował teksty biblijne – tak samo jak Luter – zgodnie z zasadą: *nihil nisi Christus praedicandus*. Jeden z późniejszych teologów włożył Herbergerowi w usta nieco zmodyfikowany wers Owidiusza: *Quicquid conabar dicere, Jesus erat* (Wszystkim, co starałem się powiedzieć, był Jezus”). To zdanie wyraża nie tylko kaznodziejstwo Herbergera, lecz także jego duchowość²⁶.

2.4. Postylle i inne drukowane zbiory kazań Herbergera

Wiemy z całą pewnością, że wielu słuchaczy spisywało kazania Herbergera, a ich notatki krążyły wśród liczego grona zainteresowanych. Natomiast sam Herberger wydawał swoje teksty drukiem – głównie w postaci modnych wówczas postylli. Pierwszym jego opublikowanym kazaniem była mowa pogrzebowa – niejako pomnik na papierze – poświęcona Leonhardowi Krentzheimowi.

W 1613 roku ukazała się pierwsza z jego tzw. postyll serdecznych: *Evangelische Herzpostille*, komentująca perykopy ewangelijne. Druga zaś – objaśniająca perykopy nowotestamentowych listów, epistoł – *Epistolische Herzpostille* – ukazała się drukiem już po śmierci Herbergera w 1693 roku. Obie przez ponad 200 lat cieszyły się ogromną popularnością i doczekały się w sumie 20 wydań.

W określeniu *serdeczna* dochodzi do głosu swoista „teologia serca”, wypełniająca wszystkie kazania Herbergera. We wstępie do pierwszej z wymienionych postylli napisał:

Ludzie serdeczni są najlepszymi ludźmi pod słońcem; zaś serdeczni chrześcijanie są sercem chrześcijaństwa. Wierni duszpasterze wszystko to, co mówią i piszą, najpierw rozważają głęboko w swoim sercu, i dopiero wtedy to, co ich własne serca koi, pociąga i karmi, głoszą swoim wiernym. I tak dzięki łasce Bożej prawdziwym okazuje się powiedzenie: Dobre kazanie wychodzi z serca i do serca wchodzi²⁷.

Kazania Herbergera bardzo przypominają kordialne, pełne ojcowskiej troski homilie św. Grzegorza Wielkiego²⁸.

Uzupełnieniem postyll serdecznych były pomniejsze traktaty, spośród których trzeba wymienić na pierwszym miejscu jeszcze jedną postyllę, tzw. *Stoppelpostille* (niem. *die Stoppel* znaczy ścierń), która ukazała się drukiem dopiero w 1715 roku. Komentuje ona teksty nowotestamentowe, które nie były odczytywane podczas nabożeństw. Jest ona jakby „ścierniskiem”, na którym po żniwach

²⁵ Zob. K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. I: *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999, s. 301-303.

²⁶ Zob. D.W. Bickerich, *Leben und Wirken Valerius Herbergers*, dz. cyt., s. 37.

²⁷ Tamże, s. 52; tłum. A. Kalbarczyk.

²⁸ Zob. K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, dz. cyt., s. 118.

zebrano jeszcze wiele dorodnych kłosów. Zawarte w niej komentarze napisane są również w tonacji serca.

Wielką wartość ma też obszerny, bo składający się z siedmiu tomów, zbiór kazań pogrzebowych (niem. *Leichenpredigten*) Herbergera, który został wydany za jego życia w Lipsku w 1610 roku, pod tytułem *Trauerbinden* (*Wstęgi żałobne*). Zamieszczone w nim kazania zasługują z homiletycznego punktu widzenia na szczególną uwagę, gdyż stanowią bardzo ciekawe powiązanie tekstu biblijnego z wątkami osobistymi, życiowymi doświadczeniami zmarłej osoby, jej sposobu myślenia, ulubionych powiedzonek, a nawet jakichś drobnych, z pozoru nieistotnych wydarzeń w jej życiu. Były dość długie (nawet na pogrzebie dziecka, które żyło tylko kilkanaście godzin), składały się z eksplikacji tekstu biblijnego i *applicatio* – czyli odniesienia słowa Bożego do życia zmarłego i obecnych na jego pogrzebie wiernych.

Kazania te przeobrażały się też często w nauki stanowe. Kiedy zmarł np. młynarz, a na jego pogrzebie gromadzili się licznie jego towarzysze rzemiosła, głosił kazania dla młynarzy. Podobnie rzecz miała się z adwokatami, balwierzami, sukiennikami czy murarzami, a nawet z prostymi rolnikami. Pozwalał sobie nawet na gry słowne nawiązujące do nazwisk czy imion zmarłych osób, np. na pogrzebie niejakiego Hirta (niem. *Hirt* – pasterz) podkreślał, że „Jezus jest pasterzem Izraela” (Ps 80); na pogrzebie zmarłego o nazwisku Wende (niem. *sich wenden* – zwracać się) posłużył się tekstem z Izajasza: „Do mnie się zwróćcie, wszystkie krańce ziemi, abyście były zbawione” (Iz 45,22); gdy zaś odprowadzał do grobu niewiastę o imieniu Dorothea, w kazaniu zręcznie wykorzystał jego znaczenie – dar Boga²⁹.

Zarówno w postyllach, jak i kazaniach pogrzebowych znów w całej rozciągłości uwidacznia się podstawowy motyw kaznodziejstwa Herbergera: nie chce głosić i nie głosi w nich niczego innego jak tylko Jezusa Chrystusa, swego ukochanego Zbawiciela.

3. Herberger jako wzór dla kaznodziejów

Jednym z pierwszych kaznodziejów, na którego znaczny wpływ wywarły kazania i postylle Herbergera, był ks. Samuel Dambrowski (1577-1625), reprezentant polskiego luteranizmu, pastor w Poznaniu. Wpływ ten jest widoczny w jego postylli *Kazania albo wykłady porządne świętych Ewangelii niedzielnych*³⁰. Podobnie jak postylle Herbergera, nawiązywała ona pod względem układu, zakresu tematycznego kazań i ich konstrukcji do najdawniejszej postyllografii lu-

²⁹ Zob. D.W. Bickerich, *Leben und Wirken Valerius Herbergers*, dz. cyt., s. 51-52.

³⁰ Zob. J. Szeruda, *Herberger Walery*, dz. cyt., s. 64.

terańskiej z czasów Lutra i Melanchtona. Co prawda ton wypowiedzi Dambrowskiego jest znacznie łagodniejszy, „oscylujący między spokojnym wzruszeniem a wybuchami namiętności”³¹, ale tak samo jak Herberger dociera on swoimi kazaniami do szerokich rzesz słuchaczy i czytelników – zarówno do prostego człowieka, chętnie słuchającego pouczających, dowcipnych powiastek, jak i światłego człowieka, chcącego pogłębić swoją wiedzę, zapoznać się z nauką starożytnych i średniowiecznych myślicieli.

W czym zatem współcześnie kaznodzieje mogliby lub powinni naśladować Herbergera? Przede wszystkim w umiłowaniu słowa Bożego; Pismo Święte musi być dla nich tak samo jak dla Herbergera „najpiękniejszym i najukochańszym ogrodem”³², w którym przechadzają się każdego dnia z największą przyjemnością³³; w konsekwentnym, wiernym stosowaniu zasady: nie głosić w kazaniach niczego innego, jak tylko Jezusa Chrystusa, ukrzyżowanego Zbawiciela (por. 1 Kor 2,2); w byciu zawsze – aż do śmierci – gorliwym, nieustrudzonym, bezkompromisowym, odważnym, twórczym i radosnym świadkiem Ewangelii – zwłaszcza że dzisiaj, „rozbijając kijem twardą bryłę ziemi”, kaznodzieje coraz częściej – tak jak Herberger – „natrafiają na gniazdo szerszeni”. Mogą go ponadto naśladować w mistrzowskim łączeniu w kazaniach tworzywa teologicznego z tworzywem antropologicznym, słowa Bożego i wszystkich ludzkich „dziennych spraw”; w duszpasterskiej, niekiedy heroicznej, trosce o wszystkich „zadżumionych” naszych czasów; w posługiwaniu się w kazaniach językiem prostym, obrazowym, barwnym; językiem życiowych doświadczeń słuchaczy, gdyż tylko wtedy dostrzegą oni związek między słowem Bożym a ich codziennym życiem; w uprawianiu na ambonie i w duszpasterstwie tej jakże potrzebnej także w naszych czasach „teologii serca”; w byciu kaznodziejami *s e r d e c z n y m i*, którzy głoszą to, co sami w swoim sercu dogłębnie rozważyli, co pociąga, koi i karmi ich własne serca; wszak tylko to wchodzi do serca, co z serca wychodzi³⁴. Mogliby wreszcie brać z niego przykład w tworzeniu postylli – oczywiście w nowej, współczesnej formie (np. elektronicznej) – dziś bowiem wielu wiernych – podobnie jak w czasach Herbergera – szuka przystępnych komentarzy do niedzielnych czy codziennych czytań liturgicznych, pragnąc regularnego, bliskiego, także i domowego, kontaktu ze słowem Bożym, dającym pociechę ich skołatanym sercom i umocnienie na drodze ku świętości w tym „świecie niestatecznym”.

³¹ P. Fijałkowski, *Wątki polskie w działalności duszpasterskiej i twórczości literackiej Walerego Herbergera*, dz. cyt., s. 72.

³² D.W. Bickerich, *Leben und Wirken Valerius Herbergers*, dz. cyt., s. 37.

³³ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, Poznań 1968, art. 25.

³⁴ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Kraków 2013², art. 142.144.

“Little Luther” from Wschowa. Valerius Herberger (1562-1627) – A Role Model Preacher

Summary

At the turn of the 17th century in the royal town of Wschowa lived and worked the famous Lutheran pastor Valerius Herberger, called “little Luther” – considering his eager preaching, pastoral activity and outstanding theological works. Deserving particular attention is his preaching, which can be regarded as a model also for contemporary, not only Protestant, preachers. They can imitate him in passion for the Gospel of God; in consistent and committed application of the rule that during sermons one should proclaim nothing else but Jesus Christ – the crucified Savior; in being always – even until death – eager, strenuous, uncompromising, brave, creative and joyful witnesses of the faith; in masterful linking in sermons the theological elements with anthropological ones – the word of God with human everyday puzzles; in pastoral, sometimes heroic, care of all the “plagued” of our times; in using in one’s preaching the simple, colorful, pictorial language of listeners’ experiences; and finally in practicing both from the pulpit and during pastoral work the “theology of the heart” which was so characteristic of his sermons.

Keywords

Valerius Herberger, preacher, Lutheran preaching

Słowa kluczowe

Valerius Herberger, kaznodzieja, kaznodziejstwo luterzańskie

Literatura

- Bickerich D.W., *Leben und Wirken Valerius Herbergers*, w: *Valerius Herberger und seine Zeit. Zur 300. Wiederkehr seines Todestages*, Fraustadt 1927, s. 22-69.
- Erdmann-Schott Ch., *Fraustadts Bedeutung für die Kirchengeschichte*, w: D. Meyer (red.), *Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte*, t. 75, Sigmaringen 1996, s. 23-44.
- Fijałkowski P., *Wątki polskie w działalności duszpasterskiej i twórczości literackiej Waleriego Herberga*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. XLIII (1999), s. 58-72.
- Henschel A., *Evangelische Lebenszeugen des Posener Landes aus alter und neuer Zeit*, Posen 1891.
- Herberger V., *Evangelische Hertz=Postilla*, t. 1, Leipzig 1730.
- Konfesja Augsburska z 1530 r. Nowy przekład*, Warszawa 1970.
- Korcz W., *Zarys dziejów*, w: *Wschowa: miasto i powiat*, Zielona Góra 1973, s. 9-42.
- Nowakowski A., *Wschowa i ziemia wschowska w dawnej Polsce (do roku 1793)*, Białystok 1994.
- Simon H., *Kaznodziejstwo w Kościołach protestanckich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, k. 1316-1319.
- Szeruda J., *Herberger Walery*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. 9, Wrocław 1960-1961, s. 433.
- Wagenmann J.A., *Herberger Valerius*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 12, Leipzig 1880, s. 28-29.
- Wantuła A., *Zarys homiletyki ewangelickiej*, Warszawa 1974.
- Wilecki A., *Waleriusz Herberger jako człowiek pióra*, „Elita” 2/11(1999), s. 25-27.

Anna Zellma

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Wydział Teologii

Edukacja środowiskowa młodzieży na przykładzie programów nauczania religii rzymskokatolickiej

Przemiany cywilizacyjne zachodzące we współczesnym świecie wiążą się z rozwojem nowych technologii informacyjnych i procesami globalizacji. Towarzyszą im zmiany w zakresie makrostruktury społecznej i kulturowej. Człowiek uczestniczy w nowych formach aktywności społecznej. Ma też dostęp do innowacyjnych sposobów komunikowania się z innymi osobami (np. za pomocą technologii informacyjnej) oraz do nowych strategii uczenia się i doskonalenia umiejętności. Pod wpływem przemian cywilizacyjnych w sposób wyraźny zmienia się sytuacja współczesnego człowieka. Doświadcza on braku stabilizacji życiowej, zaniku więzi rodzinnych i społecznych, osamotnienia, poczucia pustki aksjologicznej, braku równowagi psychicznej. Widoczne są przy tym choroby cywilizacyjne, zwane chorobami XXI wieku, takie jak np. cukrzyca, nadciśnienie tętnicze, choroba wieńcowa, otyłość, depresja. Jednocześnie następuje nadmierna eksploatacja zasobów i degradacja środowiska. W życiu społecznym charakterystyczne są dążenia do pomniejszania lokalnych potrzeb ekonomicznych, kulturalnych i politycznych na rzecz dążenia do coraz większej współzależności i integracji państw, społeczeństw, gospodarek i kultur, co prowadzi do kształtowania się światowego społeczeństwa oraz zanikania kategorii państwa narodowego i podmiotowości „małych ojczyzn”. Dlatego istotną rolę odgrywa systematyczna edukacja środowiskowa młodego pokolenia, podejmowana w kształceniu szkolnym. Tego rodzaju edukacja wymaga szczególnego zainteresowania ze strony nauczycieli, którzy pracują z młodzieżą w gimnazjach i szkołach ponadgimnazjalnych. Okres młodości jest bowiem czasem intensywnego poszukiwania własnego miejsca w społeczeństwie. W tym procesie istotną rolę odgrywa aktywność wszystkich osób, które są zaangażowane w nauczanie i wychowanie młodzieży. Stąd też uzasadnione wydaje się twierdzenie, że edukacji środowiskowej nie da się w pełni zrealizować bez udziału nauczycieli religii. Tak postawiona teza wymaga poszukiwania odpowiedzi na pytanie, na czym polega edukacja środowiskowa młodzieży w nauczaniu religii. Interesujące są również szczegółowe pytania: co to jest edukacja środowiskowa. Jakiej są jej założenia programowe w nauczaniu religii adresowanym do

młodzieży? W jaki sposób realizować tę edukację na lekcjach religii i w formie zajęć pozalekcyjnych, organizowanych przez nauczyciela religii? W celu teoretycznego opisanego wyżej określonych zagadnień należy odwołać się do programów nauczania religii w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych. Wymienione dokumenty programowe są punktem odniesienia nie tylko dla nauczycieli religii, ale również dla autorów podręczników do nauki religii. Analizy dotyczące założeń programowych edukacji środowiskowej w podręcznikach do nauki religii obejmują szerokie spectrum zagadnień, które wykraczają poza zakres merytoryczny problematyki określonej w tytule niniejszego opracowania. Stąd też zostaną pominięte. Wymagają odrębnego opracowania, które pozwoliłoby ukazać, w jakim stopniu wymogi programowe nauczania religii są realizowane w podręcznikach metodycznych i dla ucznia.

Wokół rozumienia edukacji środowiskowej

Termin „edukacja środowiskowa” często występuje w literaturze pedagogicznej¹ i socjologicznej². Jest również przedmiotem zainteresowania przedstawicieli nauk przyrodniczych³. Poszczególni badacze różnie ujmują i interpretują edukację środowiskową. Stąd też w opracowaniach z zakresu pedagogiki, przyrody i ekologii można znaleźć odmienne definicje tego terminu⁴. Niekiedy, także w nawiązaniu do katechezy, utożsamia się edukację środowiskową z edukacją ekologiczną⁵, co wydaje się mało uzasadnione, zwłaszcza w odniesieniu do propozycji obecnych w pedagogice społecznej i socjologii wychowania.

Dawniej badacze zajmujący się edukacją środowiskową zwracali uwagę na wielorakie aspekty opieki i wychowania środowiskowego⁶. Dlatego w definicjach

¹ Zob. np. J. Piekarski, *U podstaw pedagogiki społecznej*, Łódź 2007; M. Winiarski, *Rodzina – szkoła – środowisko lokalne. Problemy edukacji środowiskowej*, Warszawa 2000; tenże, *Współpraca w ramach edukacji środowiskowej*, „Pedagogika Społeczna” 2007, nr 4, s. 7-22; tenże, *Edukacja w środowisku lokalnym*, „Pedagogika Społeczna” 2011, nr 3-4, s. 21-44.

² Zob. np. M. Karkowska, *Socjologia wychowania: wybrane elementy: mechanizmy socjalizacji i edukacja szkolna*, Łódź 2007.

³ Zob. np. M.Ł. Cichocka, *Edukacja środowiskowa jako podstawa wiedzy o środowisku i tworzenia systemu wartości*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Płocku. Pedagogika” 8(2009), cz. 2, s. 87-95; M. Gerwel-Wronka, *Edukacja środowiskowa społeczności lokalnych wyzwaniem dla nauczycieli i samorządowców*, „Problemy Ekologii” 11(2007), nr 6, s. 292-293.

⁴ Zob. szerzej o tym np. w: M. Winiarski, *Rodzina – szkoła – środowisko lokalne. Problemy edukacji środowiskowej*, dz. cyt., s. 61-69.

⁵ Zob. np. D. Cichy, *Edukacja środowiskowa – stan obecny i perspektywy*, „Zarządzanie i Edukacja” 1997, nr 2-3, s. 49-64; por. A. Strumińska-Doktor, *Edukacja środowiskowa w katechezie szkolnej*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 4(2006), s. 503-515.

⁶ Zob. np. R. Wroczyński, *Pedagogika społeczna*, Warszawa 1974; tenże, *Pedagogika społeczna, jej podstawowe pojęcia oraz rozwój problematyki*, Warszawa 1967.

wypracowanych na początku XX wieku dostrzec można różne aspekty⁷. Najczęściej, jak zauważa Mikołaj Winiarski, termin „edukacja środowiskowa” określał

opiekę nad dziećmi i młodzieżą w miejscu zamieszkania; opiekę w osiedlu mieszkaniowym; opiekę środowiskową; pedagogikę podwórkową (podwórzową); wychowanie podwórkowe; wychowanie w miejscu zamieszkania; wychowanie w osiedlu mieszkaniowym; wychowanie środowiskowe; działalność opiekuńczo-wychowawczą w środowisku zamieszkania, osiedlu mieszkaniowym; środowiskową animację kulturalną; ruch kulturalny „małe ojczyzny”; rozszerzoną działalność środowiskową placówek i organizacji społecznych; system środowiskowy; tworzenie (doskonalenie) lokalnego systemu wychowawczego; edukację równoległą w skali lokalnej; modernizację lokalnego środowiska wychowawczego⁸.

Niewątpliwie wszystkie wymienione określenia wiążą się z procesem opieki i wychowania w lokalnej społeczności. Pośrednio wskazują na zaspokajanie potrzeb związanych z przynależnością do społeczności lokalnej i aktywnym udziałem w życiu tej grupy. Odnoszą się również do formowania postaw oraz rozwijania i zaspokajania aspiracji kulturalnych. Za istotną uznaje się modernizację lokalnego środowiska wychowawczego poprzez tworzenie placówek rekreacyjnych dla wychowanków. Stąd też wyżej przywołane rozumienie edukacji środowiskowej zasługuje na szczególną uwagę osób, które odpowiadają za ulepszanie lokalnych placówek społeczno-kulturalnych.

Kontekstom katechetycznym bliższe i bardziej znaczące wydają się znaczenia, które zaczęto nadawać edukacji środowiskowej w latach 90. XX wieku⁹. Pierwsze rozumienie ma węższy zakres. Edukacja środowiskowa utożsamiana jest bowiem z „edukacją skupioną na poznawaniu, nauczaniu i popularyzowaniu – w toku pracy szkolnej i pozaszkolnej – wiedzy o środowisku miejscowym, jego życiu społecznym, kulturalnym i przyrodniczym”¹⁰. Drugie natomiast określenie „edukacji środowiskowej” ma szerszy zakres znaczeniowy¹¹. Wskazuje bowiem na proces kształtowania i rozwoju kompetencji związanych z działalnością podejmowaną w środowisku lokalnym, ukierunkowaną na realizację miejscowych potrzeb kulturalnych, edukacyjnych, społecznych, politycznych¹². Chodzi tu najogólniej o aktywizację mieszkańców społeczności lokalnych poprzez rozwijanie

⁷ Szerzej o tym pisze np. G. Gajewska, *Edukacja środowiskowa w przestrzeni życiowej dzieci i młodzieży*, Toruń 2002; M. Winiarski, *Rodzina – szkoła – środowisko lokalne. Problemy edukacji środowiskowej*, dz. cyt., s. 61-69.

⁸ M. Winiarski, *Edukacja środowiskowa*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 1, red. T. Pilch, Warszawa 2003, s. 978.

⁹ Zob. np. W. Theiss, *Edukacja środowiskowa: zarys problematyki*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 1996, nr 10, s. 3-9.

¹⁰ M. Winiarski, *Edukacja środowiskowa*, dz. cyt., s. 979-980.

¹¹ Tamże.

¹² M. Winiarski, *Edukacja środowiskowa*, w: *Elementarne pojęcia pedagogiki społecznej i pracy socjalnej*, red. T. Lalak, T. Pilch, Warszawa 1999, s. 80.

świadomości przynależności do danej społeczności lokalnej oraz doskonalenie umiejętności społecznych, dzięki którym poszczególne osoby staną się twórczymi i świadomymi uczestnikami życia społecznego. Przekaz wiedzy o środowisku lokalnym i procesach społeczno-kulturowych, jakie w nim zachodzą, wymaga powiązania z rozwijaniem umiejętności i formowaniem postaw¹³. Stąd też wyżej przywołane wąskie i szerokie rozumienie edukacji środowiskowej wydaje się znaczące dla nauczania religii. Pozwala uznać, że edukacja środowiskowa polega zarówno na popularyzacji wiedzy o społeczności lokalnej, jak też na kształtowaniu umiejętności niezbędnych do aktywnego i odpowiedzialnego udziału w życiu społeczności lokalnej w celu pomnażania dobra wspólnego. Wartością tej edukacji jest stymulowanie aktywności uczniów do twórczego zaangażowania na rzecz społeczności lokalnej oraz kształtowanie podmiotowości młodych osób w życiu społecznym, kulturalnym, politycznym, ekonomicznym.

Edukacja środowiskowa młodzieży w nauczaniu religii

Dokonując analizy obowiązujących programów nauczania religii w gimnazjum¹⁴ i szkołach ponadgimnazjalnych¹⁵, można stwierdzić, że problematyka edukacji środowiskowej jest obecna w nauczaniu religii. Słusznie została ona zaplanowana w korelacji z edukacją szkolną. Odwołanie do zagadnień z zakresu edukacji środowiskowej pojawia się jednak sporadycznie¹⁶. Ma ono na celu uzupełnianie i integrowanie wiedzy uczniów. Autorzy programu nauczania religii pomijają wspieranie młodzieży w rozwijaniu umiejętności aktywnego udziału w życiu społeczności lokalnej¹⁷. Tym samym funkcja wychowawcza korelacji nauczania religii z edukacją szkolną zostaje pominięta.

¹³ Tamże.

¹⁴ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Pójść za Jezusem Chrystusem. Katecheza wyznania i rozumienia wiary. Program nauczania religii dla gimnazjum, AZ-3-01/10*, w: Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010, s. 107-138.

¹⁵ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla liceum, AZ-4-01/10*, w: Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej...*, dz. cyt., s. 139-169; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla technikum, AZ-6-01/10*, w: Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej...*, dz. cyt., s. 171-206; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Z Chrystusem przez świat. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla szkoły zawodowej, AZ-5-01/10*, w: Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej...*, dz. cyt., s. 207-223.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

W gimnazjum zakłada się – głównie w ramach korelacji z wiedzą o społeczeństwie – udzielanie uczniom pomocy we właściwym rozumieniu następujących zagadnień: człowiek jako istota społeczna, grupa i więzi społeczne, rola wartości w życiu człowieka, autorytet, naród, państwo, prawa i obowiązki człowieka wobec narodu, państwa, prawa człowieka¹⁸. Kwestie te zostają uzupełnione w nauczaniu sztuki¹⁹. Autorzy programu nauczania religii zwracają uwagę na muzykę ojczystą i regionalną oraz na dzieła sztuki ojczystej²⁰. Brakuje jednak wyraźnego zaplanowania form aktywności, dzięki którym młodzież będzie mogła nabywać umiejętności niezbędne do aktywnego, a zarazem odpowiedzialnego działania w społeczności lokalnej. Pominęto motywowanie młodzieży ze szkół gimnazjalnych do zachowań będących wyrazem troski o „małą ojczyznę”.

Odmienne od powyższego założenia edukacji środowiskowej obecne są w programach nauczania religii w szkołach ponadgimnazjalnych. W liceum zakłada się m.in. „ukazanie problemu zakorzenienia uczniów w społecznościach i wspólnotach”²¹. Realizacja tego celu dokonuje się m.in. podczas omawiania treści dotyczących świata, w którym żyje młodzież²². Kolejno proponowane są takie zagadnienia, jak: dom, przyjaciele, grupa rówieśnicza, nowa klasa i szkoła, Ojczyzna, więzi międzyludzkie oparte na empatii²³. Wiążą się one wprost z szeroko rozumianą edukacją środowiskową. Słusznie zostają uzupełnione o korelację z treściami dotyczącymi świadomości narodowej, znaczenia regionu dla historii państwa, jednostki, grupy i społeczeństwa, które uczniowie poznają na lekcjach historii i wiedzy o społeczeństwie²⁴. Nawiązując do wiedzy o kulturze, wiedzy o społeczeństwie i historii, proponuje się ukazanie młodzieży powiązań między Kościołem lokalnym a kulturą regionalną oraz omówienie zabytków kultury innych wyznań chrześcijańskich w regionie²⁵. Zagadnienia te zostają wzbogacone o chrześcijański wymiar kultury i chrześcijańskie dziedzictwo kultury regionalnej. Zwraca się też uwagę na: (1) środowisko naturalne i jego wpływ na zdrowie człowieka; (2) kulturę wysoką, masową, narodową i regionalną; (3) szacunek do języka ojczystego; (4) patologie życia społecznego; (5) problem pracy i bezrobocia oraz demografii; (6) „małą ojczyznę”; (7) pomoc społeczną udziela-

¹⁸ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Pójść za Jezusem Chrystusem. Katecheza wyznania i rozumienia wiary. Program nauczania religii dla gimnazjum*, AZ-3-01/10, dz. cyt., s. 111, 113-114, 121-122, 125.

¹⁹ Tamże, s. 116.

²⁰ Tamże.

²¹ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla liceum*, AZ-4-01/10, dz. cyt., s. 142.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 142, 146-147.

²⁴ Tamże, s. 146.

²⁵ Tamże, s. 149, 160.

na osobom starym, chorym i niepełnosprawnym²⁶. Uczestnicy lekcji religii są zatem wspierani w odkrywaniu różnych aspektów życia społecznego, kulturalnego i przyrodniczego w środowisku lokalnym. Słusznie przekaz wiedzy o wyżej wymienionych zagadnieniach został zaplanowany w ramach korelacji z wiedzą o kulturze, wiedzą o społeczeństwie, historią, geografiją, językiem polskim i wychowaniem do życia w rodzinie. Brakuje jednak założeń, które mają na celu wspieranie uczniów liceum w rozwijaniu umiejętności związanych z aktywnością społeczną w najbliższym otoczeniu.

W programie nauczania religii w technikum również wyakcentowano nauczanie i popularyzowanie wiedzy o społeczności lokalnej²⁷. Proponowane w liceum zagadnienia rozpisano w czteroletnim cyklu kształcenia. Tym samym dostosowano je do struktury edukacji szkolnej w technikum, co wydaje się słuszne i uzasadnione. Poszerzono zakres wiedzy o kulturze, akcentując wartość kultury regionalnej²⁸. Zaplanowano też nauczanie o dobru wspólnym oraz o uczestnictwie chrześcijan w kulturze²⁹. W ramach korelacji z podstawami przedsiębiorczości zaproponowano ukazanie uczniom technikum znaczenia kultury w życiu społecznym³⁰. Wszystko to służy popularyzowaniu wiedzy o życiu społecznym i kulturalnym. Sprzyja rozwijaniu świadomości przynależności do społeczności lokalnej. Ogranicza się jednak do nauczania. Podobnie jak w liceum, również w programie nauczania religii w technikum pominięto wspieranie uczniów w rozwijaniu umiejętności związanych z aktywnością społeczną. Funkcja socjalizacyjna i wychowawcza edukacji środowiskowej nie znajduje zatem należnego miejsca w nauczaniu religii.

Do powyższych wniosków prowadzi również analiza programu nauczania religii w szkole zawodowej. Obecne są w nim jedynie treści dotyczące życia społecznego, kulturalnego i przyrodniczego³¹. Zaplanowano je w ramach korelacji z blokiem humanistyczno-społecznym i wychowaniem do życia w rodzinie³². Są to następujące zagadnienia:

mój świat (dom, przyjaciele, grupa rówieśnicza, nowa klasa i szkoła, Ojczyzna), [...] zagrożenia życia społecznego, różnorodność relacji osobowych i zachowań społecznych, zasady i umiejętności pracy w grupie, zasady komunikacji i empatii, organiza-

²⁶ Tamże, s. 157, 159-160, 166-167.

²⁷ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla technikum*, AZ-6-01/10, dz. cyt., s. 171-206.

²⁸ Tamże, s. 174, 178, 180, 185, 189.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 185.

³¹ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Z Chrystusem przez świat. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla szkoły zawodowej*, AZ-5-01/10, dz. cyt., s. 207-223.

³² Tamże.

cja czasu własnego – nauka, praca, wypoczynek, człowiek istota społeczna, podstawy rozróżniania, oceniania i wyboru wytworów kultury masowej, podstawy kształtowania i rozwijania więzi międzyludzkich opartych na empatii, [...] różnorodność relacji osobowych i zachowań społecznych³³.

Takie rozplanowanie korelacji świadczy o wyakcentowaniu w programie nauczania religii w szkole zawodowej zagadnień, które traktują o różnych aspektach życia społecznego, samoregulacji i samokontroli, dynamice grupy społecznej, komunikacji interpersonalnej oraz kulturze narodowej i regionalnej. Może przyczynić się do rozwoju samoświadomości społecznej oraz wzbogacania wiedzy z zakresu nauk społecznych. Wątpliwość w propozycjach nauczania religii w szkole zawodowej budzi wyodrębnienie przez autorów programu bloku humanistyczno-społecznego. Wydaje się ono niczym nieuzasadnione. W dokumentach oświatowych wyraźnie zaznacza się, że w szkole zawodowej obowiązuje podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół ponadgimnazjalnych, których ukończenie umożliwia uzyskanie świadectwa dojrzałości po zdaniu egzaminu maturalnego dla przedmiotu w zakresie podstawowym³⁴. Tak więc korelacja z edukacją szkolną w szkole zawodowej powinna obejmować poszczególne przedmioty kształcenia ogólnego, takie same jak w liceum i technikum.

W związku z wyżej zauważonymi brakami w zakresie edukacji środowiskowej w nauczaniu religii uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że obok przekazu wiedzy należałoby zwrócić uwagę na wspomaganie młodzieży z gimnazjum i ze szkół ponadgimnazjalnych w kształtowaniu dojrzałych postaw społecznych, ukonkretnionych w odpowiedzialności, szacunku dla innych, ciekawości poznawczej, gotowości do uczestnictwa w kulturze, poszanowaniu tradycji i kultury własnego narodu oraz regionu. Nie mniej istotne wydaje się motywowanie uczniów do podejmowania inicjatyw społecznych i pracy zespołowej w środowisku lokalnym. Tylko w ten sposób nauczanie religii może przyczyniać się do kształtowania i rozwoju kompetencji związanych z działalnością podejmowaną w środowisku lokalnym.

Sposoby realizacji edukacji środowiskowej w nauczaniu religii

Przekaz wiedzy o środowisku lokalnym i procesach społecznych oraz aktywizacja młodzieży do udziału w życiu społeczności lokalnych wymaga, podobnie jak każdy zamierzony proces korelacji w nauczaniu religii, odpowiednich

³³ Tamże, s. 210, 213, 215, 219.

³⁴ Zob. i por. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 27 sierpnia 2012 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, DzU 2012 poz. 977; Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 27 sierpnia 2012 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 5. Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół zawodowych, DzU 2012 poz. 977.

i zróżnicowanych rozwiązań metodycznych. W programie nauczania religii brakuje jednak wyraźnych wskazań dotyczących edukacji środowiskowej³⁵. Proponowane rozwiązania metodyczne dotyczą organizacji lekcji religii. Zwraca się przy tym uwagę na wykorzystanie różnych form, metod i technik dydaktycznych wielostronnie aktywizujących młodzież³⁶.

Skutecznej edukacji środowiskowej w nauczaniu religii sprzyja niewątpliwie metoda projektów. Zasługuje ona na uwagę zwłaszcza w gimnazjum. Uczniowie szkół gimnazjalnych są bowiem zobowiązani do podejmowania projektów edukacyjnych w kilkuosobowych zespołach³⁷. Mają oni planować, projektować, opracowywać i realizować zadania edukacyjne związane z podjętym problemem. Dla edukacji środowiskowej w nauczaniu religii istotne są zagadnienia związane z wartościami chrześcijańskimi w kulturze regionalnej, uczestnictwem chrześcijan w życiu społeczności lokalnej, tożsamością współczesnego człowieka, środowiskiem społecznym i jego wpływem na zdrowie. Uczestnicząc w projekcie edukacyjnym, uczniowie nie tylko zdobywają wiedzę, ale również rozwijają umiejętności organizowania samodzielnej pracy, komunikowania z rówieśnikami i nauczycielami oraz współdziałania w zespole. Uczą się też odpowiedzialności i rozwijają zdolności twórcze. Nauczyciel religii jedynie stymuluje aktywność młodzieży. Lekcje religii stają się miejscem wyzwalań twórczości i wspierania w rozwoju społecznym.

Kluczową rolę w edukacji środowiskowej odgrywają również inne metody poszukujące, zwłaszcza problemowe i dyskusyjne. „Bardzo ważne jest podejmowanie i wykształcenie dyskusji opartej na argumentach merytorycznych”³⁸ oraz tworzenie przestrzeni do podejmowania działań na rzecz społeczności lokalnej. Obok tradycyjnych zajęć lekcyjnych na szczególną uwagę nauczyciela religii zasługują spotkania tematyczne ze znanymi osobami ze środowiska lokalnego, działania ekologiczne, imprezy kulturalne oraz zajęcia sportowe integrujące róż-

³⁵ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Pójść za Jezusem Chrystusem. Katecheza wyznania i rozumienia wiary. Program nauczania religii dla gimnazjum, AZ-3-01/10*, dz. cyt., s. 117-118, 126-127, 135-136; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla liceum, AZ-4-01/10*, dz. cyt., s. 149-150, 160-161, 167; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla technikum, AZ-6-01/10*, dz. cyt., s. 180-181, 189-190, 198, 204; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Z Chrystusem przez świat. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla szkoły zawodowej, AZ-5-01/10*, dz. cyt., s. 215-216, 221-222.

³⁶ Tamże.

³⁷ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 20 sierpnia 2010 r. zmieniającego rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów i słuchaczy oraz przeprowadzania sprawdzianów i egzaminów w szkołach publicznych, DzU 2010 nr 156, poz. 1046.

³⁸ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Świadek Chrystusa. Katecheza świadectwa wiary. Program nauczania religii dla technikum, AZ-6-01/10*, dz. cyt., s. 190.

ne grupy młodzieży. Nie mniej istotne są inicjatywy pozalekcyjne, zachęcające uczniów gimnazjum i szkół ponadgimnazjalnych do wspólnych działań takie, jak: festiwale młodzieżowe, kampanie promujące wolontariat, warsztaty plastyczne, zajęcia teatralne, warsztaty muzyczne. Tego rodzaju sposoby realizacji edukacji środowiskowej sprzyjają pobudzaniu uczniów do samodzielnego odkrywania wiedzy o społeczności lokalnej oraz doskonalenia umiejętności pracy zespołowej i dialogu. Są też pomocne w rozwijaniu aktywności obywatelskiej. Jednocześnie wspomagają proces zaangażowania młodzieży do aktywnego życia społecznego i kulturalnego w społeczności lokalnej.

Wyżej wymienione działania wymagają wzbogacenia o dialog środowiskowy i współpracę nauczycieli religii z podmiotami odpowiedzialnymi za wychowanie młodzieży. Chodzi tu głównie o swoisty sposób bycia nauczycieli religii – ich otwartość na innych, zrozumienie, zdolność do komunikowania się z przedstawicielami grup społecznych, stowarzyszeń, organizacji istniejących w regionie, zaangażowanych w edukację kulturalną, kształcenie, wychowanie, opiekę i pomoc socjalną oraz umiejętność pracy zespołowej. Na szczególną uwagę zasługują wspólne inicjatywy wszystkich nauczycieli pracujących w szkole, angażujące osoby znaczące w społeczności lokalnej (np. samorządowców, pracowników kultury, oświaty, administracji). Również współpraca z rodzicami ma istotne znaczenie w rozwijaniu wśród młodzieży świadomości przynależności do danej społeczności lokalnej oraz doskonaleniu umiejętności społecznych. Wymienione sposoby edukacji środowiskowej sprzyjają projektowaniu i realizacji przedsięwzięć lokalnych z udziałem młodzieży. Pozwalają też osobom dorosłym wspólnie z uczniami rozwiązywać problemy środowiska lokalnego oraz kultywować pozytywne tradycje regionalne zorientowane na młodego człowieka. Dzięki tego rodzaju inicjatywom ma miejsce nie tylko przekaz wiedzy o społeczności lokalnej, ale również aktywna integracja młodzieży ze społecznością lokalną.

Zakończenie

Analizy podjęte w niniejszym opracowaniu są próbą teoretycznego opisanie edukacji środowiskowej w kontekście założeń programowych nauczania religii w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych. Wykazały, że problematyka ta zajmuje ważne miejsce w procesie integralnego nauczania i wychowania młodzieży. Koncentruje się jednak na przekazie wiedzy o społeczności lokalnej. Nauczanie o środowisku lokalnym oraz wychowanie młodzieży do aktywnego i odpowiedzialnego udziału w życiu społeczności lokalnej należy do istotnych obszarów korelacji nauczania religii z edukacją szkolną. Kwestie związane z kształtowaniem postaw społecznych i rozwijaniem aktywności obywatelskiej zostają jednak pominięte w nauczaniu religii. W praktyce edukacja środowisko-

wa wymaga nie tylko propagowania wiedzy o najbliższej okolicy, społeczności, otoczeniu, ale także wspierania młodzieży w nabywaniu umiejętności aktywnego i odpowiedzialnego udziału w życiu społeczności lokalnej. W tym kontekście nieuzasadnione wydaje się jedynie akcentowanie w nauczaniu religii procesów przekazywania wiedzy o życiu społecznym i kulturalnym „małej ojczyzny” przy jednoczesnym pomniejszaniu elementów wychowawczych.

Zauważone podczas analizy braki w programie nauczania religii w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych są wyzwaniem dla twórców kolejnych dokumentów programowych nauczania religii. Wymagają uzupełnienia o kwestie związane z rozwijaniem aktywności obywatelskiej młodzieży. Potrzebne są również zmiany we wskazaniach dotyczących realizacji programu nauczania religii. Więcej uwagi należałoby poświęcić konkretnym sposobom realizacji edukacji środowiskowej w nauczaniu religii, służącym integracji różnych grup młodzieżowych w społeczności lokalnej. Nie mniej istotne wydają się szczegółowe kwestie związane ze współpracą podmiotów odpowiedzialnych za przebieg edukacji środowiskowej i jej rezultaty. Stąd też za uzasadnione należy uznać wypracowanie (np. w formie materiałów katechetycznych lub programów uzupełniających) propozycji współdziałania nauczycieli religii z rodzicami, wychowawcami, samorządowcami, pracownikami kultury, oświaty i administracji lokalnej w zakresie edukacji środowiskowej. Pomoce te warto wzbogacić o opracowania adresowane do duszpasterzy, którzy we wspólnocie parafialnej inicjują działania ukierunkowane na wspieranie wiernych w odkrywaniu wartości chrześcijańskich w kulturze regionalnej.

Wyżej wymienione propozycje z pewnością nie wyczerpują wszystkich potrzeb edukacyjnych. Wskazują jednak na konieczne kierunki zmian w zakresie programowania nauczania religii w gimnazjum i szkołach ponadgimnazjalnych. Na podstawie innowacyjnych rozwiązań można konstruować nowe podręczniki i materiały dydaktyczne.

Environmental Education of the Youth on the Example of the Roman Catholic Religious Education Curricula

Summary

A contemporary young man witnesses the continuous strengthening of the relations and the integration between states, communities and cultures. He participates in the processes of globalization and the notions such as national state and “small homelands” are becoming obsolete. Considering the above, systematic environmental education of the young generation by all teachers, including religion teachers, seems essential.

The analyses undertaken in the article seek answers to the question of the scope of environmental education in teaching religion to the youth. The following issues are discussed in more detail: definition of environmental education, environmental education program framework

in teaching religion to youth, methods of environmental education included in religion lessons. Reference is made to the religion teaching curriculum in Polish schools. New educational challenges are also indicated.

Keywords

teaching religion, environmental education, youth, middle school, high school,
methods of environmental education, religious education curriculum

Słowa kluczowe

nauczanie religii, edukacja środowiskowa, młodzież, szkoła gimnazjalna,
szkoła ponadgimnazjalna, metody edukacji środowiskowej, program nauczania religii

Jerzy Adamczyk
Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu

Formacja katechetów w aspekcie kanonicznym

Papież Paweł VI w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* pisał:

wszystkim pracownikom w ewangelizacji konieczne jest pieczołowite przygotowanie, a jak najbardziej potrzebują go ci, którzy oddają się posłudze Słowa. [...] Wszak wszyscy wiemy, że sztuka mówienia ma dzisiaj bardzo wielkie znaczenie i wagę. Jakżeżby więc kaznodzieje i katecheci mogli ją zaniedbać? Dlatego wyrażamy usilne życzenie, aby w każdym Kościele partykularnym Biskupi należycie dbali o wykształcenie wszystkich ministrów Słowa¹.

Przytoczone słowa potwierdzają konieczność formacji katechetów, gdyż „każda działalność duszpasterska, która nie opiera się w swojej realizacji na osobach rzeczywiście uformowanych i przygotowanych, naraża na niebezpieczeństwo swoją jakość. Narzędzia pracy nie mogą być naprawdę skuteczne, jeśli nie będą używane przez dobrze uformowanych katechetów”².

Przedmiotem naszego zainteresowania było zagadnienie odpowiedniego przygotowania nauczających katechezy z punktu widzenia kanonicznego. Najpierw zwrócono uwagę na konieczność formacji katechetów, z kolei została naświetlona kwestia podmiotów odpowiedzialnych za przygotowanie katechetów, wreszcie omówiono zagadnienie odnoszące się do charakteru i treści przygotowania katechetów, jak również szkół dla katechetów.

1. Potrzeba formacji katechetów

Każdy system pedagogiczny do dobrego kształcenia i wychowania wymaga dobrego nauczyciela-wychowawcy. Podobną rolę przypisuje się katechecie za-

¹ Paulus PP. VI, Adhortatio Apostolica, *De evangelizatione in mundo huius temporis, Evangelii nuntiandi*, (8 decembris 1975), nr 73, „Acta Apostolicae Sedis” (odtąd AAS) 68(1976), s. 5-76, tekst polski: „Chrześcijanin w Świecie” 8(1976), s. 20-56, (odtąd: EN); por. J. Fuentes, *Comentario al can. 780*, w: A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. 3, cz. I, Pamplona 2002³, s. 159-160.

² Congregazione per il Clero, *Direttorio Generale per la Catechesi* (15 agosto 1997), nr 234, Città del Vaticano 1997, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, (odtąd: DOK).

równow w prowadzonym procesie katechetycznym, jak i w rozwoju wiary katechizowanych³. Redaktorzy *Directorium catechisticum generale* z 1971 roku przypominają, że „najszlachetniejsze [...] przymioty ludzkie i chrześcijańskie katechety bardziej gwarantują owocność katechezy aniżeli wyszukane metody”⁴. Niską jakość ma nauczanie katechetyczne prowadzone przez nieodpowiednio uformowanych i źle przygotowanych katechetów⁵.

Formacja zmierza do uczynienia z katechety wychowawcy człowieka i życia ludzkiego w wierze⁶, troszczy się o uzdolnienie nauczających do przekazywania Ewangelii, osiąga swój szczyt i centrum, gdy zdobywa się odpowiedzialność i zdolność do przekazywania ewangelicznego orędzia⁷. Dodać należy, że formacja do posługi katechetycznej dzieli się na początkową (podstawową) i stałą (permanentną)⁸.

Prawodawcy kościelni, rozumiejąc potrzebę i konieczność odpowiedniego przygotowania katechetów, wielokrotnie zwracają uwagę na odpowiednią formację katechizujących i domagają się jej⁹. Na konieczność przygotowania do posługi w katechezie wskazuje kan. 780 Kodeksu Prawa Kanonicznego, gdzie ustawodawca poleca ordynariuszom miejsca troskę o odpowiednie przygotowanie katechetów do właściwego wypełniania ich zadania¹⁰, jak również kan. 256 § 1,

³ Por. J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, s. 263.

⁴ *Directorium Catechisticum Generale* (11 aprilis 1971), nr 71, Città del Vaticano 1971, tekst polski „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 63(1973), nr 2, s. 37-112 (odtąd: DCG).

⁵ Por. DOK, nr 234; por. A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa. Nella legislazione attuale*, Roma 2001, s. 71.

⁶ Por. Joannes Paulus P.P. II, Adhortatio Apostolica, *Catechesi tradendae* (16 octobris 1979), nr 22, AAS 71(1979), 1277-1340, tekst polski: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, W. Kubik (red.), cz. II, Warszawa 1985, s. 146-217, (odtąd: CT).

⁷ Por. DOK, nr 235.

⁸ Należy „odpowiednio organizować formację katechetów w tym, co dotyczy tak formacji podstawowej, jak i stałej” – DOK, nr 233; „trzeba będzie zwrócić uwagę na formację katechetyczną prezbiterów, tak w planach studiów w formacji seminaryjnej, jak i w okresie formacji stałej” – DOK, nr 234; „biskup powinien także zatroszczyć się [...] na pierwszym miejscu, o właściwą liczbę katechetów wspieranych przez skuteczną strukturę diecezjalną, która zatroszczy się o odpowiednią formację katechetów, zarówno podstawową, jak i permanentną” – Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 febbraio 2004), nr 128, Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005, (odtąd: AS); por. DOK, nr 11, 247, DCG, nr 110, kan. 780, 228 § 1, 229 § 2-3, 231 § 1, 256 § 1.

⁹ Katecheta jest to wierny, który w sposób bezpośredni realizuje nauczanie katechetyczne. Każdy wierny może być katechetą w dwu odrębnych formach: jako działający na swoją własną odpowiedzialność albo na podstawie misji do katechizowania, której udziela mu kompetentna władza kościelna. Ten drugi rodzaj katechetów jest właściwy dla katechezy publicznej i urzędowej Kościoła. Przedmiotem rozważań w niniejszym artykule są katecheci urzędowi. Por. J. Fuentes, *Comentario al can. 780*, dz. cyt., s. 157.

¹⁰ Zob. kan. 773, 775 § 1 i 3, 778, 229 § 1 i 3; por. J. Fuentes, *Comentario al can. 780*, dz. cyt., s. 160; por. S. Fundowicz, *Obowiązki i uprawnienia wiernych świeckich w realizacji misji*

gdzie zawarto postanowienie: „należy pilnie pouczać alumnów w tym, co w szczególności jest związane ze świętym posługiwaniem, zwłaszcza w umiejętności katechizowania”.

Pośrednio na wspomnianą formację wskazuje kan. 231 § 1, w myśl którego „świeccy, którzy na stałe lub czasowo poświęcają się posłudze Kościoła, obowiązani są zdobyć odpowiednią formację potrzebną do właściwego wykonywania swego zadania, by ją spełniali świadomie, umiejętnie i pilnie”¹¹.

O konieczności przygotowania pracowników katechezy stanowiły także schematy do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Kanon 32 schematu z 1977 roku zawiera w tej sprawie następujące postanowienie: „ordynariusze miejsca powinni zatroszczyć się o to, ażeby ci, którzy są posyłani do katechizacji otrzymali odpowiednie przygotowanie do podjęcia tego zadania”¹². Podobnie potrzebę kształcenia katechizujących widzą redaktorzy schematów kodeksu z 1980¹³ i 1982 roku¹⁴.

Także pozakodeksowe normy kanoniczne przypominają obowiązek formacji katechetów. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* zawiera następujące postanowienie: „w celu właściwego funkcjonowania posługi katechetycznej w Kościele partykularnym pierwszorzędne znaczenie nadaje się odpowiedniemu duszpasterstwu katechetów. Trzeba więc starać się, aby: odpowiednio organizować formację katechetów w tym, co dotyczy tak formacji podstawowej, jak i stałej”¹⁵. Również autorzy *Directorium catechisticum generale* podkreślają konieczność kształcenia katechetów, gdyż same pomoce katechetyczne nie będą skuteczne, o ile będą korzystać z nich katecheci, którzy nie są odpowiednio przygotowani¹⁶.

Na konieczność formacji głoszących orędzie katechetyczne wskazuje też *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów* w następujących słowach: „biskup powinien także zatroszczyć się na pierwszym miejscu [o] właściwą liczbę katechetów wspieranych przez skuteczną strukturę diecezjalną, która zatroszczy się o odpowiednią formację katechetów, zarówno podstawową, jak i permanentną, tak by oni sami stali się żywą katechezą”¹⁷.

nauczycielskiej Kościoła, w: J. Krukowski, S. Fundowicz, M. Sitarz (red.), *Zadanie nauczycielskie Kościoła wobec wyzwań XXI wieku*, Radom 2010, s. 105.

¹¹ Por. A. Urru, *La funzione di insegnare*, dz. cyt., s. 72.

¹² Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Schema canonum libri III De ecclesiae munere docendi*, Città del Vaticano 1977, tekst polski: „Posoborowe Prawodawstwo Kościelne” t. 11, z. 1, nr 21077-21259, s. 286-328.

¹³ *Schema Codicis Iuris Canonici*, Città del Vaticano 1980, can. 735.

¹⁴ *Codex Iuris Canonici, Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, Città del Vaticano 1982, can. 780.

¹⁵ DOK, nr 233. W nr 223 DOK poleca biskupowi troskę o katechizację i o stosowne przygotowanie katechetów.

¹⁶ Por. DCG, nr 108; por. C. Romero, *La catequesis en el Código de Derecho Canónico*, „Efe-mérides Mexicana” 6(1988), nr 17, s. 209.

¹⁷ AS, nr 128.

Z kolei *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* wskazuje, że „prezbiter, jako współpracownik Biskupa i posłany przez niego [...] szczególną troską powinien otoczyć początkową i stałą formację katechetów [...]. W miarę możliwości kapłan powinien być katechetą katechetów, tworząc z nimi prawdziwą wspólnotę uczniów Pana, służącą za punkt odniesienia dla katechizujących”¹⁸.

Wreszcie *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* ustala, że „należy też zapewnić alumnom formację ściśle pastoralną, dostosowaną do różnych uwarunkowań regionalnych. [...] Formacja ta winna się odnosić przede wszystkim do umiejętności katechizowania [...]”¹⁹, a także „uwzględniając położenie Seminarium, liczbę alumnów i inne okoliczności, należy organizować w ciągu roku szkolnego ćwiczenia, które wtedy wydają się bardziej stosowne, jak: katechizacja [...]”²⁰.

2. Podmioty odpowiedzialne za przygotowanie katechetów

Według kan. 774 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego wszelkie nauczanie katechetyczne musi dokonywać się pod kierownictwem prawowitej władzy kościelnej. Jest jasne, że także formacja do posługi katechetycznej podlega kompetentnemu autorytetowi kościelnemu. Lecz o kogo chodzi w wyrażeniu „prawowita władza kościelna” z kan. 774 § 1? Trzeba stwierdzić, że ową „prawowitą władzą kościelną” jest Stolica Apostolska na płaszczyźnie międzynarodowej jako najwyższy moderator całej katechizacji w Kościele powszechnym, następnie konferencja biskupów na płaszczyźnie narodowej (krajowej, regionalnej), biskup diecezjalny albo ordynariusz miejsca w diecezji, proboszcz w parafii²¹, rektor seminarium duchownego i wykładowcy, zwłaszcza katechetyki, przełożeni zakonni, stowarzyszeń życia apostolskiego oraz instytucji świeckich.

W Kościele powszechnym odpowiedzialność za przygotowanie katechetów ponosi Stolica Apostolska (Stolica Święta), przez którą należy rozumieć „nie tylko Biskupa Rzymskiego, lecz także – o ile nie wynika co innego z natury rzeczy lub z kontekstu – Sekretariat Stanu, Radę Publicznych Spraw Kościoła, jak również inne instytucje Kurii Rzymskiej”²². Na mocy *motu proprio Fides per doctri-*

¹⁸ Congregatio pro Clericis, *Direttorio per il ministero e la vita dei Presbiteri* “Tota Ecclesia” (31 gennaio 1994), nr 47, Città del Vaticano, 1994, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Città del Vaticano 1994.

¹⁹ Sacra Congregazione per L'educazione Cattolica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 ianuarii 1970 r.), AAS (1970), s. 321-384, editio apparata post Codicem iuris canonici promulgatum (19 marzo 1985), nr 94, Città del Vaticano 1985, (odtąd: *Ratio fundamentalis*).

²⁰ Tamże, nr 98.

²¹ Por. C. Romero, *La catechesis*, dz. cyt., s. 210.

²² Kan. 361.

nam z 16 stycznia 2013 roku²³ papieża Benedykta XVI sprawy związane z katechezą, a więc i kwestia formacji katechetów, zostały podporządkowane nowej dykasterii Kurii Rzymskiej utworzonej 21 września 2010 roku, mianowicie Papieskiej Radzie ds. Nowej Ewangelizacji (łac. *Pontificium Consilium de Nova Evangelizatione Promovenda*)²⁴.

Kanon 775 § 1 odnosi się do przepisów dotyczących się katechezy wydawanych przez Stolicę Apostolską, których ma przestrzegać biskup diecezjalny²⁵. Takie normy dotyczące formacji katechetów znajdują się przede wszystkim w *Direttorio Generale per la Catechesi* w numerach 233-252²⁶. Przepisy odnoszące się do przygotowania katechetów znajdują się także w *Directorium catechisticum generale* w nr. 108-115.

Kolejnym podmiotem odpowiedzialnym za przygotowanie katechetów, lecz na płaszczyźnie krajowej (narodowej, regionalnej), jest konferencja biskupów. Kanon 775 § 3 postanawia, że „przy Konferencji Episkopatu można powołać urząd katechetyczny, którego głównym zadaniem byłoby świadczenie pomocy poszczególnym diecezjom w sprawach katechezy”²⁷. Z pewnością w ramach „pomocy poszczególnym diecezjom w sprawach katechezy” będzie się mieściła kwestia przygotowania katechizujących²⁸.

Referat katechetyczny lub Ośrodek Krajowy ds. Katechezy przy Konferencji Episkopatu pełni dwie funkcje: służy potrzebom katechetycznym, które dotyczą wszystkich

²³ Opublikowanym w wydaniu codziennym „L'Osservatore Romano” z dnia 26 stycznia 2013 r.

²⁴ Dotychczas sprawy związane z katechezą należały do kompetencji Kongregacji ds. Duchowieństwa. Według konstytucji apostolskiej *Pastor Bonus* wymieniona Kongregacja miała czuwać nad właściwą realizacją formacji katechetycznej. Joannes Paulus P.P. II, *Constitutio Apostolica Pastor Bonus*, (28 lipca 1988), art. 94, AAS 80 (1988), s. 841-912. *Direttorio Generale per la Catechesi* przypomina, że Kongregacja ds. Duchowieństwa „czuwa, aby formacja katechetyczna była prowadzona w poprawny sposób” – DOK, nr 271; por. DCG, nr 134; por. C. Romero, *La catechesis*, dz. cyt., s. 211.

²⁵ „Na biskupie ciąży odpowiedzialność za kształtowanie katechezy diecezjalnej, według norm i zasad wydanych przez Stolicę Apostolską” – AS, nr 128.

²⁶ W *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (dokumencie wydanym przez Kongregację ds. Duchowieństwa), czytamy, że „prezbiter [...] szczególną troską powinien otoczyć początkową i stałą formację katechetów” – *Congregatio pro Clericis, Direttorio per il ministero e la vita dei Presbiteri "Tota Ecclesia"*, dz. cyt., nr 47.

²⁷ Urząd katechetyczny, który można utworzyć w łonie konferencji biskupiej, jest nieobowiązkowy, to znaczy może, lecz nie musi być utworzony, i jeśli się go powoła do istnienia, to jego misją jest jedynie pomoc biskupom diecezjalnym w trosce o katechizację. Por. C. Romero, *La catechesis*, dz. cyt., s. 211; zob. J. Krukowski, *Kompetencje konferencji biskupów w zakresie realizacji zadania nauczycielskiego Kościoła*, w: *Zadanie nauczycielskie Kościoła...*, dz. cyt., Radom 2010, s. 58.

²⁸ W schemacie ks. III KPK z 1977 widniał następujący zapis: „Zachowując normy wydane przez Stolicę Apostolską, jak również uzgadniając z nią swoje propozycje, Konferencje biskupów winny wydać dla własnego terytorium normy dotyczące katechizacji” – *Schema canonum libri III De ecclesiae munere docendi* z 1977, can. 26. Zapis ten nie pojawia się jednak w schematach z 1980 r. (zob. can. 730 § 2-3) i z 1982 r. (can. 775 § 2-3).

diecezji danego terytorium. Zajmuje się publikacjami, które mają zasięg narodowy, kongresami narodowymi, współpracą ze środkami społecznego przekazu i w ogóle wszystkimi pracami oraz zadaniami, które przekraczają możliwości poszczególnych diecezji lub regionu

oraz „służy diecezjom i regionom w rozpowszechnianiu informacji i programów katechetycznych, aby koordynować działanie i pomagać diecezjom mniej rozwiniętym w dziedzinie katechezy”²⁹. Choć cytowany passus *Direttorio generale per la catechesi* nie mówi wyraźnie o formacji katechetów, to nie ulega wątpliwości, że w stwierdzeniu, iż „Referat katechetyczny lub Ośrodek Krajowy ds. Katechezy przy Konferencji Episkopatu służy potrzebom katechetycznym, które dotyczą wszystkich diecezji danego terytorium”, mieści się także w określonym zakresie przygotowanie katechetów. Natomiast wyraźnie o konferencji biskupów w sprawie kształcenia katechetów wspomina *Directorium Catechisticum Generale* w następującym postanowieniu:

na pierwszym miejscu należy się zatroszczyć o formację tych, którzy prowadzą działalność katechetyczną obejmującą swym zasięgiem cały kraj. Troska o te sprawy spoczywa na Konferencjach Biskupich. Jednakże formacja osób kierujących poczynaniami katechetycznymi w skali krajowej powinna się z kolei przedłużać w formacji osób prowadzących działalność katechetyczną na terenie regionu i diecezji. Owszem, ma być jakby jej naturalnym uzupełnieniem i kontynuacją. To drugie zadanie należy do Konferencji Biskupich regionalnych, gdy takie istnieją lub do poszczególnych biskupów³⁰.

Trzeba dodać, że w myśl kan. 774 § 1 konferencja biskupów jest niewątpliwie ową prawowitą władzą kościelną kierującą katechezą, w tym także przygotowaniem do pracy w katechezie. Oczywiście konferencja biskupów pełni jedynie funkcję pomocniczą odnośnie do kształcenia katechetów, ponieważ zasadniczo odpowiedzialność za tę kwestię w diecezji spada na biskupa diecezjalnego³¹.

Najważniejszym podmiotem odpowiedzialnym za przygotowanie do pracy w katechezie jest biskup diecezjalny i zrównani z nim w prawie³². „Biskup diecezjalny powinien troszczyć się o to, by pilnie wypełniano przepisy kanonów, dotyczące posługi słowa, zwłaszcza [...] nauczania katechetycznego”³³. Prawodawca kodeksowy wyraźnie zobowiązuje ordynariuszy miejsca do troski o odpowiednie przygotowanie katechetów do właściwego wypełniania ich zadania i podkreśla znaczenie tej powinności ordynariuszy³⁴. Warto dodać, że pod nazwą

²⁹ DOK, nr 269.

³⁰ DCG, nr 108; por. tamże, nr 109.

³¹ Por. tamże, nr 108.

³² Por. kan. 368; por. Z. Grocholewski, „*Munus docendi*” biskupa, „Prawo – Administracja – Kościół” 5(2001), nr 1, s. 24.

³³ Kan. 386 § 1; por. C. Romero, *La catechesis*, dz. cyt., s. 212.

³⁴ Por. kan. 780.

ordynariusz miejsca rozumiani są w prawie, oprócz biskupa rzymskiego, biskupi diecezjalni oraz inni, którzy – choćby tylko czasowo – są przełożonymi Kościoła partykularnego lub wspólnoty do niego przyrównanej zgodnie z przepisem kan. 368, jak również ci, którzy w nich mają ogólną wykonawczą władzę zwyczajną, mianowicie wikariusze generalni i biskupi³⁵.

Pośrednio o odpowiedzialności biskupa diecezjalnego i innych ordynariuszy miejsca dotyczącej omawianej kwestii stanowi kan. 773, w myśl którego „własnym i poważnym obowiązkiem, zwłaszcza duszpasterzy, jest troska o katechizację ludu chrześcijańskiego”³⁶. To właśnie wspomniani hierarchowie są w sensie ścisłym duszpasterzami, którzy winni troszczyć się o kształcenie katechizujących.

Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi mówi *expressis verbis*, że „głównym zadaniem biskupa, obok nauczania, jest promowanie żywej i efektywnej katechezy. Biskup powinien także zatroszczyć się [...] na pierwszym miejscu [o] właściwą liczbę katechetów wspieranych przez skuteczną strukturę diecezjalną, która zatroszczy się o odpowiednią formację katechetów, zarówno podstawową, jak i permanentną”³⁷.

Na pierwszorzędną rolę biskupa diecezjalnego w kształceniu katechetów wskazuje następująca dyspozycja *Direttorio generale per la catechesi*:

troska o katechizację powinna prowadzić biskupa do podjęcia „najwyższego kierownictwa katechizacji w Kościele partykularnym”, co zakłada między innymi: [...] zatroszczyć się o stosowne przygotowanie katechetów do ich zadań, tak żeby mieli dokładną znajomość nauki Kościoła oraz zasad psychologii, a wiedzę pedagogiczną, aby opanowali teoretycznie i praktycznie³⁸.

W sposób szczególny biskup winien troszczyć się o formację katechetyczną poprzez utworzenie w diecezji wydziału katechetycznego, którego istnienie jest obowiązkowe. Na ten temat mówi *Directorium catechisticum generale*:

Dekretem *Provido sane* został ustanowiony diecezjalny Referat Katechetyczny, którego zadaniem jest kierowanie całą działalnością katechetyczną. Tego rodzaju Referat diecezjalny winien obejmować zespół osób, posiadających właściwą kompetencję. Zakres i różnorodność problemów, nad którymi trzeba się zastanawiać, domaga się rozłożenia odpowiedzialności na wiele osób naprawdę biegłych. Referat Katechetyczny Kurii Diecezjalnej jest narzędziem, którym posługuje się biskup [...] głowa wspólnoty i wykładowca nauki dla kierowania całą działalnością katechetyczną w diecezji. Każda diecezja musi posiadać własny Referat Katechetyczny³⁹.

³⁵ Kan. 134 § 1-2; por. C. Romero, *La catechesis*, dz. cyt., s. 211.

³⁶ Zob. kan. 774 § 1.

³⁷ AS, nr 128; zob. Z. Grocholewski, „*Munus docendi*” biskupa, dz. cyt., s. 22.

³⁸ DOK, nr 223.

³⁹ DCG, nr 126; zob. Sacra Congregatio Concilii, Decretum *Provido sane consilio* (12 stycznia 1935), III, nr 1, s. 151, AAS 27(1935), s. 145-154; DOK, nr 265, przypis 1; por. C. Romero, *La catechesis*, dz. cyt., s. 212.

Natomiast *Direttorio generale per la catechesi* wyraźnie przypomina, że „do najważniejszych zadań diecezjalnego Referatu katechetycznego należy: [...] pomoc katechetom i ich formowanie. W tym celu należy założyć ośrodki, które uważa się za bardziej odpowiednie⁴⁰. [...] Każda diecezja musi posiadać własny Referat katechetyczny”⁴¹.

Wreszcie w określonym zakresie odpowiedzialność za formację do nauczania katechetycznego ponosi proboszcz – „wychowawca w wierze”⁴². Jest on bowiem pierwszym odpowiedzialnym za głoszenie słowa Bożego w parafii i obowiązany jest troszczyć się o to, ażeby przebywającym w parafii głoszone było nieskażone słowo Boże, zabiegając o to, by wierni byli właściwie o prawdach wiary pouczeni, zwłaszcza przez m.in. nauczanie katechetyczne⁴³.

Według *Dyrektorium ogólnego o katechizacji* „prezbiter, a w szczególności proboszcz, ma następujące zadania w dziedzinie katechezy: [...] wzbudzać powołania do posługi katechetycznej i jako katecheta katechetów troszczyć się o ich formację, poświęcając temu zadaniu najwyższą uwagę”⁴⁴. Natomiast redaktorzy *Ogólnej instrukcji katechetycznej* przypominają, że „duchowieństwo, jak również ci wszyscy, którzy są odpowiedzialni za kierowanie działalnością katechetyczną, mają obowiązek troszczyć się o stałą formację swoich współpracowników w katechizowaniu”⁴⁵, co odnosi się do proboszcza i innych prezbiterów.

Przede wszystkim alumni seminarium duchownego muszą stopniowo angażować się w katechizację, mając świadomość, że będzie ona w przyszłości jedną z ich istotnych trosk duszpasterskich. Ta kwestia jest uregulowana w kan. 256 § 1, gdzie prawodawca postanawia: „należy pilnie pouczać alumnów w tym, co w szczególności jest związane ze świętym posługiwaniem, zwłaszcza w umiejętności katechizowania [...]”, jak również w *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, gdzie znajduje się następująca dyspozycja: „należy też zapewnić alumnom formację ściśle pastoralną, dostosowaną do różnych uwarunkowań regionalnych. [...] Formacja ta winna się odnosić przede wszystkim do umiejętności katechizowania [...]”⁴⁶, a także w *Directorium catechisticum generale*: „jest rzeczą wielkiej wagi przekazywanie alumnom w seminariach i szkołach solidnego przygotowania katechetycznego oraz doskonalenia go później przez wspomnianą poprzednio stałą formację”⁴⁷. Stąd poważna odpowiedzialność

⁴⁰ DOK, nr 266 c.

⁴¹ Tamże, nr 267.

⁴² DOK, nr 224.

⁴³ Por. kan. 528 § 1, zob. kan. 776-777; por. C. Romero, *La catequesis*, dz. cyt., s. 213.

⁴⁴ DOK, nr 225.

⁴⁵ DCG, nr 110.

⁴⁶ *Ratio fundamentalis*, dz. cyt., nr 94.

⁴⁷ DCG, nr 115.

za przygotowanie do katechizowania przyszłych prezbitarów spada na rektora seminarium duchownego i wykładowców, zwłaszcza katechetyki⁴⁸.

Odpowiedzialni za formację katechetyczną są także przełożeni zakonni, stowarzyszeń życia apostołskiego oraz instytutów świeckich, których członkowie uczestniczyć będą w posłudze katechetycznej lub już ją realizują⁴⁹.

3. Charakter i treść formacji katechetów

Celem formacji jest uczynienie katechetów zdolnymi do przekazywania Ewangelii tym, którzy pragną powierzyć się Jezusowi Chrystusowi, zdobycie odpowiedzialności i zdolności do przekazywania orędzia ewangelicznego⁵⁰. Jak wspomniano wyżej, przygotowanie do posługi katechetycznej obejmuje zarówno formację podstawową, jak i stałą⁵¹. Tak więc z prawem i obowiązkiem katechetów do formacji⁵² łączy się obowiązek zapewnienia im ze strony kompetentnej władzy kościelnej adekwatnego przygotowania początkowego oraz permanentnego.

Formacja podstawowa ma za cel uczynić przyszłych katechetów zdolnymi do dobrego wykonywania ich zadania. To wymaga, aby przyswoili sobie oni doktrynę kościelną w sposób przystosowany do środowiska i kultury wiernych⁵³, którym będą przekazywać katechezę, oraz poznali teorię i praktykę pedagogiczną⁵⁴. Stąd prawodawca w kan. 780 nie tylko domaga się wykształcenia w doktrynie, lecz w sposób ogólny wspomina także o formacji w „dyscyplinach pedagogicznych”⁵⁵.

Autorzy *Dyrektorium ogólnego o katechizacji* dokładniej eksplikują wymiar formacji katechetów. Tak więc winna być to formacja ludzka, chrześcijańska

⁴⁸ „Oprócz formacji tych, którzy będą podejmować zadania kierownicze w katechezie, instytuty te powinny przygotowywać nauczycieli katechetyki dla seminariów [...]” – DOK, nr 251.

⁴⁹ Zob. kan. 660, 713, 731 § 1, 735-736. „Oprócz formacji tych, którzy będą podejmować zadania kierownicze w katechezie, instytuty te [ośrodki dla specjalistów w dziedzinie katechezy] powinny przygotowywać nauczycieli katechetyki dla [...] domów formacyjnych [...]” – DOK, nr 251.

⁵⁰ Por. DOK, nr 235.

⁵¹ Por. tamże, nr 233.

⁵² Por. kan. 231 § 1.

⁵³ „Chodzi przede wszystkim o formację katechetów dla potrzeb ewangelizacyjnych obecnej chwili historycznej, z jej wartościami, wyzwaniem i cieniem” – DOK, nr 237; zob. C. Romero, *La catechesis*, dz. cyt., s. 210.

⁵⁴ „Uwzględniwszy położenie Seminarium, liczbę alumnów i inne okoliczności, należy organizować w ciągu roku szkolnego ćwiczenia, które wtedy wydają się bardziej stosowne, jak: katechizacja [...]” – *Ratio fundamentalis*, dz. cyt., nr 98.

⁵⁵ Por. J. Fuentes, *Comentario al can. 780*, dz. cyt., s. 160; por. A. Urru, *La funzione di insegnare*, dz. cyt., s. 72.

i apostołska⁵⁶, biblijno-teologiczna⁵⁷, w zakresie nauk humanistycznych (psychologii, nauk społecznych, nauk dotyczących wychowania i komunikacji)⁵⁸ oraz pedagogiczna⁵⁹.

Schemat księgi III z 1977 roku zawierał w tej sprawie postanowienie: „ordynariusze miejsca powinni zatroszczyć się o to, ażeby ci którzy są posyłani do katechizacji otrzymali odpowiednie przygotowanie do podjęcia tego zadania. Chodzi mianowicie o przyswojenie sobie odpowiedniej znajomości nauki Kościoła, jak również zasad wiedzy psychologicznej i pedagogicznej zarówno teoretycznie, jak i praktycznie”⁶⁰. Natomiast redaktorzy *Directorium catechisticum generale* mówią o formacji teologiczno-doktrynalnej, antropologicznej i metodologicznej⁶¹.

Kanon 780 postanawia, że odpowiednie przygotowanie katechetów do właściwego wypełniania ich zadania winno mieć charakter stały. Formacja permanentna musi więc umożliwiać ustawiczne doksztalcanie mające na celu pogłębianie zagadnień kulturalnych, metod nauczania, umiejętności stosowania narzędzi (pomocy) oferowanych przez technikę, jak również winna tak wzbogacać katechetów duchowo, aby wraz z nauczaniem teoretycznym mogli ofiarować także „świadełstwo wiary, które winno łączyć autentyczny przykład życia chrześcijańskiego i zdolność do ofiary”⁶².

⁵⁶ Por. DOK, nr 239. „Zadanie powierzone katechezie domaga się od niego intensywnego życia sakramentalnego i duchowego, praktyki modlitwy, głębokiego zrozumienia wzniosłości chrześcijańskiego orędzia i jego skuteczności w przemianie życia, gorliwej miłości, pokory i roztropności, które pozwalają na owocne działanie Ducha Świętego w osobach katechizowanych” – DCG, nr 114.

⁵⁷ „Formacja biblijno-teologiczna dostarczy mu organicznej znajomości orędzia chrześcijańskiego skupionego wokół centralnego misterium wiary, którym jest Jezus Chrystus” – DOK, nr 240.

⁵⁸ „Katecheta dochodzi do poznania człowieka i rzeczywistości, w jakiej żyje, także za pośrednictwem nauk humanistycznych, które osiągnęły w naszych czasach wyjątkowy stopień rozwoju” – DOK, nr 242. „W parze jednak z tym wykształceniem [formacją ściśle pastoralną] niech alumni starają się osiągnąć tę umiejętność, aby potrafili być obecni w życiu wiernych ze szczególną wrażliwością i usposobieniem pasterskim. Do pełniejszego poznania ludzi i rzeczywistości nie mało mogą im pomóc dyscypliny psychologiczne, pedagogiczne i socjologiczne, których jednak należy uczyć stosownymi metodami i według zasad ustalonych przez Władzę kościelną” – *Ratio fundamentalis*, dz. cyt., nr 94; zob. Z. Grocholewski, „*Munus docendi*” biskupa, dz. cyt., s. 25.

⁵⁹ „Katecheta jest wychowawcą, który ułatwia dojrzewanie wiary, jakie katechumen lub katechizowany realizuje z pomocą Ducha Świętego” – DOK, nr 244. „Formacja metodologiczna. Zgodnie ze swoim założeniem metodologia pilnie rozważa środki potwierdzone doświadczeniem. Z tej racji należy położyć większy nacisk bardziej na ćwiczenia praktyczne niż na doksztalcanie teoretyczne w zakresie pedagogii. Jednakże mimo wszystko konieczna jest również formacja teoretyczna dla udzielania katechezie pomocy, by spotkał się odpowiednio z różnymi sytuacjami, dla uniknięcia formy empirycznej w przekazywaniu katechezy, dla zrozumienia zmian, jakie zachodzą w zakresie wychowania, dla odpowiedniego pokierowania przyszłą pracą” – DCG, nr 112 c.

⁶⁰ Schema canonum libri III *De ecclesiae munere docendi* z 1977, dz. cyt., can. 32.

⁶¹ DCG, nr 112.

⁶² DCG, nr 35; por. A. Urru, *La funzione di insegnare*, dz. cyt., s. 72; por. J. Fuentes, *Comen-*

Pośrednio permanentną formację katechetyczną księży porusza kan. 279 § 1:

duchowni również po przyjęciu kapłaństwa powinni kontynuować studia teologiczne. Niech się starają postępować za tą solidną doktryną, opartą na Piśmie świętym, przekazaną przez przodków i powszechnie przyjętą przez Kościół, która jest określona zwłaszcza w dokumentach Soborów i Biskupów Rzymskich, unikając świeckich nowości oraz fałszywej wiedzy⁶³.

Z kolei *Ogólna instrukcja katechetyczna* przypomina, że

formacja stała obejmuje różne sposoby i stopnie. Jest rzeczą konieczną, by była kontynuowana przez cały okres, w którym katecheci pełnią swoje funkcje. Dotyczy zaś ona zarówno tych, którzy kierują działalnością katechetyczną, jak i zwykłych katechetów. Stała formacja nie może być przekazana w sposób wyłączny organom centralnym, lecz troskę o nią winny wykazać także mniejsze wspólnoty chrześcijańskie, również i z tej racji, że warunki oraz potrzeby w zakresie katechezy mogą się różnić w zależności od różnych terytoriów. Duchowieństwo, jak również ci wszyscy, którzy są odpowiedzialni za kierowanie działalnością katechetyczną, mają obowiązek troszczyć się o stałą formację swoich współpracowników w katechizowaniu⁶⁴.

4. Szkoły dla katechetów

Biskup diecezjalny (i inni ordynariusze miejsca) winien się zatroszczyć także o odpowiednie szkoły dla katechetów⁶⁵. Wspomniane szkoły mają na celu realizację organicznej i systematycznej formacji katechetycznej o charakterze podstawowym i fundamentalnym. W wystarczająco długim czasie podejmuje się w nich najbardziej specyficzne wymiary katechetycznej formacji: orędzie chrześcijańskie, znajomość człowieka i kontekstu społeczno-kulturowego oraz pedagogię wiary⁶⁶.

W przypadku prezbiterów będzie to zasadniczo wyższe seminarium duchowne⁶⁷. O prowadzeniu przygotowania katechetycznego w wyższym seminarium duchownym postanawia prawodawca w kan. 256 § 1, zgodnie z którym: „należy pilnie pouczać alumnów w tym, co w szczególny sposób jest związane ze świę-

tario al can. 780, dz. cyt., s. 160; por. J. Tobin, *The diocesan Bishop a Catechist*, „*Studia Canonica*” 18(1984), nr 2, s. 406.

⁶³ Kan. 279 § 1.

⁶⁴ DCG, nr 110.

⁶⁵ DCG, nr 126; por. A. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa*, dz. cyt., s. 66; por. J. Tobin, *The diocesan Bishop a Catechist*, dz. cyt., s. 408.

⁶⁶ Por. DOK, nr 249.

⁶⁷ „Młodzieńcy, zamierzający dojść do kapłaństwa, powinni dla otrzymania odpowiedniej formacji duchowej oraz przygotowania się do właściwych im obowiązków kształcić się w wyższym seminarium przez cały okres formacji, albo – gdy zdaniem biskupa diecezjalnego wymagają tego okoliczności – przynajmniej przez cztery lata” – Kan. 235 § 1.

tym posługiwaniem, zwłaszcza w umiejętności katechizowania [...]”⁶⁸, jak również *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*: „należy też zapewnić alumnom formację ściśle pastoralną. [...] Formacja ta winna się odnosić przede wszystkim do umiejętności katechizowania [...]”⁶⁹.

Gdy chodzi o pozostałych katechetów, to będą to różnego rodzaju szkoły: „uczęszczanie do szkoły dla katechetów jest szczególnie ważnym elementem w procesie formacyjnym katechety. W wielu miejscach takie szkoły”⁷⁰, wyższe instytuty duszpasterstwa katechetycznego oraz szkoły katechetyczne w granicach poszczególnych diecezji⁷¹, a także uniwersytety katolickie⁷² oraz inne instytuty wyższych studiów⁷³, jak również uniwersytety i fakultety kościelne⁷⁴, mają dwa poziomy: dla zwykłych katechetów i dla odpowiedzialnych za katechezę. Niektóre w wymienionych szkół biskup będzie zakładał w diecezji, do innych (po-naddiecezjalnych) będzie starał się kierować kandydatów na katechetów.

Uwagi końcowe

Na podstawie analizy przepisów prawa kodeksowego i przepisów pozako-deksowych dotyczących formacji do posługi katechetycznej należy stwierdzić, że:

1. Każdy system pedagogiczny do dobrego kształcenia i wychowania wymaga dobrego nauczyciela-wychowawcy. Podobną rolę przypisuje się katechecie zarówno w prowadzonym procesie katechetycznym, jak i w rozwoju wiary katechizowanych.
2. Istnieje potrzeba i konieczność odpowiedniego przygotowania katechetów do wypełniania ich zadania, co znajduje odzwierciedlenie w normach kanonicznych.
3. Formacja do posługi katechetycznej dzieli się na początkową (podstawową) i stałą (permanentną).
4. Według kan. 774 § 1 wszelkie nauczanie katechetyczne musi dokonywać się pod kierownictwem prawowitej władzy kościelnej, dotyczy to także formacji do posługi katechetycznej.
5. Podmiotami odpowiedzialnymi za przygotowanie katechetów do ich posługi są: Stolica Apostolska na płaszczyźnie międzynarodowej jako naj-

⁶⁸ Por. C. Romero, *La catequesis*, dz. cyt., s. 213.

⁶⁹ *Ratio fundamentalis*, nr 94.

⁷⁰ DOK, nr 248.

⁷¹ DCG, nr 109.

⁷² Kan. 807, 809.

⁷³ Kan. 814.

⁷⁴ Kan. 815-816.

wyższy moderator całej katechizacji w Kościele powszechnym, konferencja biskupów na płaszczyźnie narodowej (krajowej, regionalnej), biskup diecezjalny albo ordynariusz miejsca w diecezji, proboszcz w parafii, rektor seminarium duchownego i wykładowcy, zwłaszcza katechetyki, przełożeni zakonni, stowarzyszeń życia apostołskiego oraz instytutów świeckich.

6. Przygotowanie do posługi katechetycznej (początkowej i permanentnej) winno obejmować formację ludzką, chrześcijańską i apostołską, biblijno-teologiczną, w zakresie nauk humanistycznych (psychologii, nauk społecznych, nauk dotyczących wychowania i komunikacji) oraz pedagogiczną.
7. Kształcenie katechetów winno odbywać się w specjalnych szkołach mających na celu realizację organicznej i systematycznej formacji katechetycznej o charakterze podstawowym i fundamentalnym. W wystarczająco długim czasie podejmuje się w nich najbardziej specyficzne wymiary katechetycznej formacji: orędzie chrześcijańskie, znajomość człowieka i kontekstu społeczno-kulturowego oraz pedagogię wiary.
8. Szkoły przygotowujące do pracy w katechizacji winny mieć dwa poziomy: dla „zwykłych katechetów” i dla „odpowiedzialnych za katechezę”.

Formation of Catechists in the Canonic Aspect

Summary

The article first presents the need and necessity of the formation of catechists. Then it shows the issue of the subject responsible for the preparation of catechists. There is also a lengthy discussion of the character and contents of instruction offered to catechists, both in the basic and the ongoing formation. The last paragraph is devoted to schools for catechists.

Keywords

formation, catechist, bishop, Holy See, Conference of Bishops

Słowa kluczowe

formacja, katecheta, biskup, Stolica Apostolska, Konferencja Biskupów

Piotr Skonieczny

Uniwersytet Papieski św. Tomasza z Akwinu *Angelicum*
Rzym

Umowa powierzenia parafii instytutowi zakonnemu: uwagi ogólne

Wprowadzenie

Powierzenie parafii kleryckiemu instytutowi zakonnemu lub kleryckiemu stowarzyszeniu życia apostolskiego¹ dokonuje się na podstawie umowy czy porozumienia (*conventio*). Stanowi o tym wyraźnie Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku² w kan. 520:

§ 1. Persona iuridica ne sit parochus; Episcopus autem dioecesanus, non vero Administrator dioecesanus, de consensu competentis Superioris, potest paroeciam committere instituto religioso clericali vel societati clericali vitae apostolicae, eam erigendo etiam in ecclesia instituti aut societatis, hac tamen lege ut unus presbyter sit paroeciae parochus, aut, si cura pastoralis pluribus in solidum committatur, moderator, de quo in can. 517, § 1.

§ 2. Paroeciae commissio, de qua in § 1, fieri potest sive in perpetuum sive ad certum praefinitum tempus; in utroque casu

§ 1. Osoba prawna nie powinna być proboszczem. Jednakże biskup diecezjalny, nie zaś administrator diecezji, może, za zgodą właściwego przełożonego, powierzyć parafię kleryckiemu instytutowi zakonnemu lub kleryckiemu stowarzyszeniu życia apostolskiego, erygując ją nawet w kościele instytutu lub stowarzyszenia, ale na tej zasadzie, że jeden prezbiter będzie proboszczem parafii, albo, w przypadku powierzenia parafii kilku solidarnie, moderatorem, o którym w kan. 517, § 1.

§ 2. Powierzenie parafii, o którym w § 1, może być dokonane albo na stałe, albo na ściśle określony czas. W obydwu przy-

¹ W dalszych rozważaniach umowa ta jest nazywana skrótowo „umową powierzenia parafii instytutowi zakonnemu”. Kiedy w artykule mowa jest o instytucie zakonnym, należy przez to rozumieć także stowarzyszenie życia apostolskiego, chyba że z kontekstu wynika co innego. W artykule proponuje się zastąpić termin polski „umowa” (*conventio*) wyrazem „porozumienie”; por. *infra*, 1.3.3.3. Dla jasności wywodu pozostawiono jednak tradycyjny w kanonistyce polskiej termin „umowa”.

² Dalej w skrócie KPK. Tekst przekładu polskiego Kodeksu – z poprawkami autora – według: *Codex Iuris Canonici* auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.

fiat mediante conventione scripta inter Episcoporum dioecesanum et competentem Superiorem instituti vel societatis inita, qua inter alia expresse et accurate definiantur, quae ad opus explendum, ad personas eidem addicendas et ad oeconomias spectent.

padkach ma to być uczynione na podstawie pisemnej umowy [porozumienia] zawartej pomiędzy biskupem diecezjalnym i właściwym przełożonym instytutu lub stowarzyszenia. Obok innych spraw należy w umowie [porozumieniu] wyraźnie i dokładnie określić to, co dotyczy wypełniania posługi, przydzielonych do tego osób oraz spraw ekonomicznych.

Przedmiotem tego artykułu jest ogólna i teoretyczna charakterystyka umowy opisanej w kan. 520 KPK. Zagadnienie to bowiem nie zostało od tej strony opracowane w kanonistyce polskiej³, a brakuje też ogólnych i teoretycznych rozważań odnośnie do teoretycznego modelu tejże umowy w kanonistyce światowej. Nie dziwi to, skoro nauki kanonistyczne pod rządem Kodeksu łacińskiego św. Jana Pawła II nie doczekały się jakiegось teorii umów⁴. Dlatego ogólne rozważania poświęcone umowie powierzenia parafii instytutowi zakonnemu są tym trudniejsze. Warto tę lukę uzupełnić, biorąc pod uwagę praktyczne znaczenie omawianej instytucji prawa kanonicznego.

1. Umowa cywilno- czy publicznoprawna?

1.1. Między „contractus” a „conventio” – umowa

Przepis kan. 520 § 2 KPK stanowi wyraźnie, że powierzenie parafii instytutowi zakonnemu ma nastąpić na podstawie „umowy” (*conventio*). Nauka kanonistyczna zastanawia się nad charakterem tejże umowy.

³ Problemowi przypatrywał się ks. prof. Remigiusz Sobański, jednak pod rządem poprzedniego stanu prawnego; por. R. Sobański, *Powierzenie parafii zakonnikom wg motu proprio „Ecclesiae Sanctae”*, „Prawo Kanoniczne” 11/1-2(1968), s. 61-80. Ponadto istnieje artykuł o charakterze bardziej popularyzatorskim niż naukowym o. dr. Zbigniewa Podleckiego CSsR, zob. Z. Podlecki, *Niektóre aspekty relacji prawnych między klasztorem a parafią przy klasztornej kościele parafialnym*, „Roczniki Nauk Prawnych” 9/2(1999), s. 61-71. W języku polskim jest też dostępny tekst o. prof. Brunona Primetshofera CSsR, który jednak nie należy do kręgu kanonistyki polskiej, a jego tekst wyraźnie osadzony jest w kontekście Kościoła w Austrii; por. B. Primetshofer, *Relacje prawne między klasztorem a parafią przy klasztornej kościele parafialnym*, w: B.W. Zubert, E. Szczot (red.), *Śłużba i praca. Materiały II Międzynarodowego Sympozjum Prawa Zakonnego* (Lublin, 17-18 X 1994), Lublin 1996, s. 153-169. W końcu opracowanie niektórych zagadnień związanych z tematem powierzenia parafii instytutowi zakonnemu znajduje się w artykułach autora, por. P. Skonieczny, *Kim jest proboszcz zakonny? O relacji między przełożonym zakonnym a proboszczem w parafii powierzonej instytutowi zakonnemu*, „Annales Canonici” 10(2014), s. 59-80; tenże, *Stosunki majątkowe między parafią zakonną a domem zakonnym*, „Analecta Cracoviensia” 45(2013), s. 337-353.

⁴ Z wyjątkiem udanej próby opracowania pojęcia umowy w prawie kanonicznym; por. T. Blanco, *La noción canónica de contrato. Estudio de su vigencia en el CIC de 1983*, Pamplona 1997.

Nie można bowiem twierdzić, że jest to *contractus*, o którym mowa w kan. 1290 KPK, czyli umowa o charakterze wyłącznie ekonomicznym czy cywilnoprawnym, dotycząca dóbr kościelnych⁵, z wyraźnym odwołaniem do instytucji kanonizacji ustawy cywilnej⁶. Z drugiej jednak strony nie można uważać, że termin *contractus* ogranicza się tylko do spraw ekonomicznych⁷. W końcu odrzucić należy tezę, że termin *conventio* wskazuje na wyjątkowość zastosowania instytucji powierzenia parafii zakonnikom jako sprzeczną z ich sposobem życia radami ewangelicznymi⁸.

Trzeba jednak podzielić pogląd, że chodzi o umowę, która nie ogranicza się do kwestii ekonomicznych, jakkolwiek również je zawiera (por. kan. 520 § 2 KPK *in fine* odnośnie do postanowień umownych)⁹. Zazwyczaj ma się na myśli dzieła apostołskie i w takim kontekście termin *conventio* występuje w innych miejscach w obowiązującym Kodeksie łacińskim¹⁰, zwłaszcza zaś w kan. 681

⁵ Jak na przykład umowa sprzedaży czy ubezpieczenia itd. Odnośnie do tej tezy por. D.J. Andrés, *De paroeciarum commissione institutis et societatis clericis*, „Commentarium pro Religiosis et Missionariis” 67(1986), s. 157, przyp. 3; V. De Paolis, *Schema tipo di convenzione per l'affidamento delle parrocchie ai religiosi*, „Informationes SCRIS” 12(1986), s. 139; A. Gauthier, *L'affidamento della parrocchia ad un gruppo di sacerdoti in solidum o a fedeli non sacerdoti nonché ad un istituto religioso*, w: *La parrocchia*, Città del Vaticano 1997, s. 59-60; A. Palmieri, *Parishes Entrusted to the Care of Religious: Starting Afresh from Christ*, w: *Canon Law Society of America Proceedings 2002*, Washington DC 2002, s. 216. W tym znaczeniu „ekonomicznym” termin *umowa* (rzeczownik *contractus*) występuje w kan. 192, 639 § 4, 1284 § 2, 1° i 1290 KPK. Dokładne omówienie przypadków terminu *contractus* w KPK zob. T. Blanco, *La noción...*, dz. cyt., s. 45-48.

⁶ Tak zwłaszcza por. T. Blanco, *La noción...*, dz. cyt., s. 24-42. Zupełnie nie do przyjęcia jest teza, jakoby do umowy, o której mowa w kan. 520 KPK, należałoby stosować również kan. 1290 KPK; tak zaś por. L. Notaro, *Affidamento della parrocchia ad un istituto religioso mediante «conventio»*, „Il Diritto ecclesiastico e rassegna di diritto matrimoniale” 100/I(1989), s. 576. Autor ten zrównuje *contractus* z *conventio*, nie zauważając innego przedmiotu obu umów. Chcąc obronić – skądinąd słuszną – tezę, że *conventio* wyraża umowę w tym rozumieniu, w jakim przyjmuje się ten termin w nauce prawa, odrzuca możliwość, by przedmiotem takiej umowy mogły być dobra niemajątkowe (zob. tamże, s. 577).

⁷ Jak twierdzi V. De Paolis, *Schema...*, dz. cyt., s. 139. Termin ten bowiem występuje w związku frazeologicznym *contractus matrimonialis* i w znaczeniu „umowy małżeńskiej” (por. kan. 1055 § 2, 1086 § 3 i 1097 § 2 KPK).

⁸ Taką tezę wyraził L. Notaro, *Affidamento...*, dz. cyt., s. 570, 574-575.

⁹ Por. V. De Paolis, *Schema...*, dz. cyt., s. 139. Zdaniem tego autora, umowa ta właśnie dlatego została nazwana *conventio*, a nie *contractus* (zob. tamże). Jakkolwiek nie można podzielić uzasadnienia postawionej przez tegoż autora tezy, o czym niżej (por. *infra*, I.3), to samą tezę należy uznać za trafną.

¹⁰ Na przykład w kan. 271 § 1 KPK odnośnie do tzw. agregacji duchownych w związku ze świadczeniem posługi na terenie innego Kościoła partykularnego; w kan. 738 § 3 KPK co do umowy między stowarzyszeniem życia apostołskiego a biskupem diecezji, do której duchowny jest inkardynowany; w kan. 296 KPK dotyczącą umowy między świeckimi a pralaturą personalną odnośnie do dzieł apostołskich, którym poświęcają się ci świeccy; umowa stowarzyszeniowa wiernych, o której mowa w kan. 299 § 1 KPK; umowa między biskupem diecezjalnym na terenie misyjnym a przełożonym misyjnego instytutu zakonnego z kan. 790 § 1, 2° KPK. Dokładniejsze omówienie tych przypadków zob. T. Blanco, *La noción...*, dz. cyt., s. 48-50, 53-57.

§ 2 KPK, który również dotyczy umowy (*conventio*) odnośnie do dzieł powierzanych przez biskupa diecezjalnego zakonnikowi¹¹. Jednakże i to ograniczenie – do kontekstu duszpasterskiego – nie jest poprawne, gdyż *conventio* może też oznaczać umowę konkordatową¹² albo zapis na sąd polubowny¹³.

W każdym razie w kanonistyce proponuje się, by przyjąć na gruncie prawa kanonicznego, biorąc kryterium przedmiotu umowy, dychotomiczny podział umów. Umowy zatem dzieliłyby się na takie, które dotyczą dóbr kościelnych (*los contratos patrimoniales*, umowy majątkowe), bądź na takie, które ich nie dotyczą (*los contratos no patrimoniales*, umowy niemajątkowe)¹⁴. Umowa (*conventio*) powierzenia parafii instytucji zakonnej zaliczałaby się do tej drugiej kategorii¹⁵.

Propozycja ta warta jest rozważenia, ale trzeba też zauważyć, że ustawodawca wprowadził wyraźny podział terminologiczny w samej ustawie na *contractus* i *conventio* odnośnie do stosunków umownych. Czy potrzebny jest jeszcze inny podział niż ten, który postanowił sam ustawodawca kościelny, jest kwestią otwartą. Poszukiwanie zaś uzasadnienia dla tego rozróżnienia w Kodeksie łacińskim z 1983 roku jest ze wszech miar potrzebne. Zaproponowany zatem podział należy raczej widzieć jako tego typu poszukiwania kryterium rozróżnienia *contractus* i *conventio* w obowiązującym Kodeksie.

Niezależnie od problemów z wykładnią językową terminu *conventio* z pewnością komentowana instytucja jest umową w klasycznym tego słowa znaczeniu, przyjmowanym w naukach prawnych. Przez umowę rozumie się czynność prawną, której elementami koniecznymi są: (1) uczestnictwo co najmniej dwóch stron; (2) złożenie zgodnego oświadczenia woli przez wszystkie strony¹⁶. W rezultacie zatem pojęcie umowy nie zmieniło się zasadniczo od czasów prawa rzymskiego, które za Ulpianem określało umowę jako *duorum vel plurium in idem placitum consensus*¹⁷. Prawo

¹¹ Tak zwłaszcza, wskazując na ten sam kontekst, zob. T. Blanco, *La noción...*, dz. cyt., s. 55, przyp. 72.

¹² Jak w kan. 3 i 289 § 2 oraz 365 § 1, 2° KPK.

¹³ Tak w kan. 1714 KPK; por. T. Blanco, *La noción...*, dz. cyt., s. 57-59.

¹⁴ W ten sposób zob. tamże, *passim*.

¹⁵ Zob. tamże, s. 207-217.

¹⁶ Z. Radwański, *Teoria umów*, Warszawa 1977, s. 62; podobnie por. tenże, *Prawo cywilne – część ogólna*, Warszawa 1993, s. 142, nb. 434. Chodzi zatem o stosunek prawny zobowiązaniowy, który powstaje wskutek zawarcia umowy, a nie innego zdarzenia prawnego (np. deliktu); por. tamże, s. 63-64.

¹⁷ Dig. 2,14,1,1, cyt. za: T. Blanco, *La noción...*, dz. cyt., s. 83. Ponadto por. W. Litewski, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 1990, s. 155. Rację ma zatem także w kontekście kan. 520 KPK Ulpian, twierdząc, że: „Wyraz *conventio* ma znaczenie ogólne. Odnosi się do wszystkiego, co do czego zgadzają się ci, którzy zawierają umowę lub ugodę” (Dig. 2,14,1,3, cyt. w przekładzie polskim za: W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie. Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł*, Warszawa 1991, s. 255, n. 210). W kontekście kan. 520 KPK za stosowaniem pojęcia umowy do *conventio* w rozumieniu dogmatyki prawa cywilnego zob. L. Notaro, *Affidamento...*, dz. cyt., s. 577.

kanoniczne w pełni recypowało tę klasyczną definicję umowy¹⁸. W końcu: *Ecclesia vivit lege Romana*¹⁹.

1.2. Dynamiczny aspekt umowy i jej forma pisemna

Wydaje się, że w kan. 520 KPK ustawodawca podkreślił znaczenie proceduralne terminu umowa, tj. samą czynność zawierania umowy, a nie umowę jako skutek tego aktu, obejmujący regulację jakiegoś zagadnienia²⁰. *Ratio legis* takiego rozłożenia akcentów w kan. 520 KPK można doszukiwać się w woli ustawodawcy ochrony zasady egzempcji (kan. 591 KPK), tj. nienarzucania instytutom zakonnym zaangażowania w pracę duszpasterską diecezji²¹.

Przepis kan. 520 § 2 KPK stanowi wyraźnie, że umowa powierzenia parafii instytutowi zakonnemu powinna zostać zawarta w każdym przypadku w formie pisemnej (*conventio scripta*). W doktrynie prawa kanonicznego jest jednak wątpliwość co do sankcji niezachowania przepisanej formy tej umowy.

Część literatury przychyła się do poglądu, że chodzi o formę wymaganą do ważności umowy²². Jednak nie można się z tym zgodzić, dzieląc pogląd przeciwny, czyli forma pisemna w tym przepisie nie jest wymagana pod rygorem nieważności²³. Należy bowiem zastosować kan. 10 KPK, który stanowi, że usta-

¹⁸ Por.: T. Blanco, *La noción...*, dz. cyt., s. 81-128 (tradycja kanoniczna), s. 129-174 (orzecznictwo rotalne), s. 219 (wyrażna teza). Podobnie, analizując historyczne wpływy doktryny romanistycznej na współczesne rozumienie umowy, zob. A. Gauthier, *Roman Law and its Contribution to the Development of Canon Law*, Ottawa 1996, s. 64-69.

¹⁹ Odnosnie do tej paremii prawniczej, pochodzącej z *Lex Ribuaria* (VIII w.), zob. A. Dębiński, *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2007, s. 60-62.

²⁰ Zob. Z. Radwański, *Teoria umów...*, dz. cyt., s. 64. Ten aspekt dynamiczny wyraźnie przeważa w całym kan. 520 KPK nad aspektem statycznym pojęcia umowa. Ustawodawca kościelny skupił się bowiem przede wszystkim nad tym, kto może zawrzeć tę umowę, tj. dokonać tej czynności powierzenia parafii (co powtarza tak w § 1, jak i w § 2 – zupełnie niepotrzebnie). Kwestia samej umowy, tj. jej treści, jest poruszana niejako na marginesie i w kontekście procedury jej zawierania, tj. tego, co powinno być objęte w procesie dochodzenia do konsensu stron (por. kan. 520 § 1 *in fine* oraz § 2 KPK).

²¹ Odnosnie do tej zasady i jej odróżnienia od zasady słusznej autonomii zob. R. Henseler, *Podstawowe refleksje nad stosunkiem Kościół partykularny – instytucje zakonne*, w: B.W. Zubert (red.), *Autonomia zakonów a Kościół partykularny*. Materiały z I Międzynarodowego Sympozjum Prawa Zakonnego, KUL Lublin, 5-6 X 1988, Lublin 1991, s. 24-28. Znaczenie obu zasad dla właściwego ujęcia komentowanej instytucji, por. P. Skonieczny, *Kim jest proboszcz zakonny?...*, dz. cyt., s. 66-67; tenże, *Stosunki majątkowe...*, dz. cyt., s. 340-343.

²² Tak wyraźnie zob. L. Notaro, *Affidamento...*, dz. cyt., s. 575-576, wskazując na nieufność między kontrahentami jako *ratio legis* takiego rozwiązania. Podobnie zob. F. Coccopalmerio, *Quaestiones de paroecia in novo Codice*, „Periodica de re morali, canonica, liturgica” 77(1988), s. 284, powołując się na wyrażenie *expresse et accurate* w kan. 520 § 2 KPK.

²³ Zob. V. De Paolis, *Schema...*, dz. cyt., s. 139; A. Mendonça, *Entrusting of a Parish to a Religious Institute and Appointment of a Religious Priest as Parish Priest*, „Forum” (Valetta) 16(2005), s. 134 (jakkolwiek autor ten podziela argumentację wysuwaną przez zwolenników poglądu przeciwnego).

wa kościelna wtedy ma charakter unieważniającej, kiedy wyraźnie o tym postanawia. Kanon 520 KPK nie zawiera takiej wyraźnej klauzuli unieważniającej, a jej samej nie można domniemywać w myśl kan. 18 KPK²⁴. Forma pisemna jest wskazana, aby uniknąć nieporozumień i ewentualnych sporów, wynikających z powierzenia parafii instytutowi zakonnemu²⁵. Zresztą, powierzenie to jest czynnością prawną o tak istotnym znaczeniu dla Kościoła partykularnego, jak i dla samego instytutu zakonnego²⁶, że forma pisemna umowy jest wręcz niezbędna²⁷.

1.3. Złożoność stosunku prawnego: od prawa cywilnego do prawa kanonicznego

1.3.1. Strony umowy a strony stosunku prawnego

Trzeba od razu zauważyć, że *u m o w a* (*conventio*) powierzenia parafii instytutowi zakonnemu jest dwustronna²⁸. Zawierają tę umowę bowiem – używając sformułowania użytego przez ustawodawcę kościelnego w kan. 520 KPK – biskup diecezjalny i właściwy przełożony zakonny, o czym jeszcze niżej²⁹.

Jednakże *s t o s u n e k p r a w n y*, który się rodzi na podstawie tej umowy, nie jest bynajmniej prosty czy też dwustronny. Zazwyczaj bowiem – oprócz diecezji i prowincji instytutu zakonnego jako osób prawnych zawierających umowę – występują w powstającym stosunku prawnym dwie inne osoby prawne, tj. parafia (dopiero powstająca albo już istniejąca i stająca się zakonną) oraz dom zakonny, który jest erygowany przy parafii³⁰. Zatem są cztery podmioty tego stosunku prawnego, chyba że instytut zakonny zawierający umowę nie zna podziału na prowincje, należąc do tzw. instytutów niehierarchicznych³¹.

²⁴ Podobne uzasadnienie, słusznie, por. T. Blanco, *La noción...*, dz. cyt., s. 215; V. Mamede, *O convênio entre os bispos diocesanos e os superiores maiores dos institutos religiosos clericais a teor do cânone 520 § 2*, „Commentarium pro Religiosis et Missionariis” 84(2003), s. 96.

²⁵ Por. V. Mamede, *O convênio...*, dz. cyt., s. 96.

²⁶ O tym znaczeniu świadczą też same procedury wewnętrzne w diecezji (wyrażenie zdania przez radę kapłańską; por. kan. 515 § 2 KPK) i w instytucie zakonnym (często zgoda rady prowincji, a nawet kapituły prowincjalnej, jak na przykład w prawie własnym dominikanów, o czym niżej).

²⁷ Takie *ratio legis* wskazuje V. Mamede, *O convênio...*, dz. cyt., s. 96.

²⁸ Inaczej, o trójstronnym stosunku prawnym (biskup diecezjalny – instytut zakonny – proboszcz zakonny), zob. B. Primetshofer, *Relacje prawne...*, dz. cyt., s. 156.

²⁹ Por. *infra*, 2.

³⁰ Zob. P. Skonieczny, *Stosunki majątkowe...*, dz. cyt., s. 338-339.

³¹ Zob. *infra*, 2.3.1. Chodzi o domy niezależne (*sui iuris*) kanoników regularnych i mnichów, w których przełożony lokalny jest *de iure* przełożonym wyższym. W takim przypadku w stosunku prawnym biorą udział trzy osoby prawne: diecezja, parafia i dom *sui iuris*. Struktura prowincji została wprowadzona w prawie zakonnym przez działalność prawodawczą dominikanów na początku XIII w. (por. S. Tugwell, *The Evolution of Dominican Structures of Government: Terminology, Nomenclature and Ordo of Dominican Provinces*, V: *Words and Names*, „Archivum Fratrum Praedicatorum” 75[2005], s. 29-94; inaczej zob. J.R. Bar, J. Kałowski, *Prawo o instytutach życia konsekrowanego*, Warszawa 1985, s. 61). Stąd oczywiste jest, że wcześniejsze zakony nie znają tej struktury pośredniej między domem a zakonem jako całością.

1.3.2. Odrzucenie konstrukcji umowy cywilnoprawnej

Pomimo wyżej opisanych komplikacji odnośnie do stron komentowanego stosunku prawnego nie można określić umowy (*conventio*) powierzenia parafii instytutowi zakonnemu jako umowy o świadczenie przez osobę trzecią (tj. dom zakonny) lub na rzecz osoby trzeciej (tj. parafii). Taka konstrukcja prawna jest znana doktrynie i ustawodawstwu cywilnemu³². Jednak jej zastosowanie nie jest możliwe wobec umowy powierzenia parafii instytutowi zakonnemu, gdyż jest ona *conventio* czy umową niemajątkową w prawie kanonicznym, a wyżej powołane konstrukcje prawne odnoszą się do świadczeń cywilnoprawnych. Specyfika umowy z kan. 520 KPK polega na jej w pełni duszpasterskim charakterze i na *sui generis* przedmiocie stosunku zobowiązaniowego, jakim jest parafia jako *communitas christifidelium* (kan. 515 § 1 KPK).

W końcu, z umów o świadczenie przez osobę trzecią lub na rzecz osoby trzeciej wynikają roszczenia majątkowe, co nie ma miejsca w przypadku umowy powierzenia parafii³³. Nie chodzi zatem w komentowanej umowie o ochronę interesów prywatnych poszczególnych stron stosunku prawnego, jak to się dzieje w prawie cywilnym. Powierzenie parafii instytutowi zakonnemu dokonuje się ze względu na „interes publiczny” swoiście pojęty – zbawienie dusz, troskę duszpasterską kontrahujących, dobro wspólne, misję Kościoła.

Umowa (*conventio*) powierzenia parafii instytutowi zakonnemu nie jest częścią swego rodzaju prawa kanonicznego, a cywilnego, do której należy wprost stosować instytucje kanonizowanego ustawodawstwa cywilnego³⁴. Komentowa-

³² Co do zasady umowa wiąże tylko jej strony, a zatem strony umowy nie mogą zobowiązać osoby trzeciej do świadczeń, jeżeli ta osoba trzecia nie wyraziła na to zgody czy też w umowie nie uczestniczyła. Stosując tę zasadę, ani diecezja, ani prowincja instytutu zakonnego nie mogłyby zobowiązać domu zakonnego do świadczeń na rzecz parafii. Z drugiej jednak strony doktryna prawa cywilnego zna konstrukcję umowy o świadczenie przez osobę trzecią, która polega na przyrzeczeniu, że osoba trzecia (np. dom zakonny) zaciągnie wobec jednej ze stron umowy zobowiązanie lub spełni świadczenie (tu: poprowadzi parafię; co do konstrukcji prawnej por. art. 391 polskiego kodeksu cywilnego). Trzeba by również odwołać się do instytucji umowy na rzecz osoby trzeciej (*pactum in favorem tertii*, zob. art. 393 polskiego kodeksu cywilnego). Oznacza ona, że jedna ze stron (np. prowincja zakonna) zobowiązuje się wobec drugiej (tj. diecezji) spełnić należne jej świadczenie na rzecz osoby trzeciej, niebiorącej w umowie udziału (tu: parafii). W analizowanym przypadku jednak wspomniane konstrukcje cywilistyczne powinny być zastosowane razem, bo świadczenie byłoby spełnione przez osobę trzecią (dom zakonny), a nie przez stronę zawierającą umowę (prowincję instytutu zakonnego). Co do samych konstrukcji prawnych zob. W. Czachórski, *Zobowiązania. Zarys wykładu*, aktualizacja i uzupełnienia A. Brzozowski, M. Safjan, E. Skowrońska, Warszawa 1994, s. 123-127.

³³ Chyba że chodzi o postanowienia dotyczące kwestii majątkowych (cywilnoprawnych), również zawarte w umowie z kan. 520 KPK. Jednak nie one są istotne dla wskazania modelu teoretycznego umowy (*conventio*) powierzenia parafii instytutowi zakonnemu.

³⁴ Inaczej, zob. L. Notaro, *Affidamento...*, dz. cyt., s. 577-578. Przepisy prawa cywilnego będą miały zastosowanie do tych tylko postanowień umownych, które dotyczą kwestii majątkowych. W tym zakresie bowiem nastąpi kanonizacja prawa cywilnego na podstawie kan. 1290 KPK, ale

na umowa (*conventio*) odnosi się do prawa kanonicznego administracyjnego czy publicznego – jeśli można użyć tego sformułowania – bo przecież wszystkie normy prawa kanonicznego mają charakter publicznoprawny³⁵. Jest to zatem umowa (lub – lepiej – porozumienie) publicznoprawna, a nie cywilna, jeżeli posługiwać się sformułowaniami doktryny prawa świeckiego³⁶.

To właśnie dlatego złamana zostaje zasada względnej więzi wiążącej umowy, która co do zasady dotyczy tylko stron, które ją zawierają. Umowa ta odnosi się także do innych podmiotów prawa, które nie były jej stronami, czyli do parafii i do domu zakonnego. Nie powinno to dziwić, jeżeli weźmie się pod uwagę przedmiot tej umowy, jej charakter publicznoprawny, hierarchiczną strukturę Kościoła (stron tejże umowy), a także jej wybitnie duszpasterski cel – zbawienie dusz.

1.3.3. „Conventio” z kan. 520 KPK jako umowa publicznoprawna

1.3.3.1. Pojęcie umowy publicznoprawnej w doktrynie prawa administracyjnego świeckiego

Zawieranie umów publicznoprawnych w doktrynie prawa administracyjnego świeckiego dotyczy wspólnego wykonywania zadań bądź też przekazywania lub powierzania tych zadań z zakresu administracji publicznej³⁷. Stronami takich umów są z reguły organy administracji publicznej. Podstawa prawna, tryb i zasady zawierania tych umów zawarte są w przepisach prawa administracyjnego. Stąd wyłączone są z zastosowania przepisy prawa cywilnego, chyba że chodzi o kwestię konsensu³⁸, podobnie jak nie jest przewidziana właściwość sądów powszechnych co do sporów wynikających z umów publicznoprawnych³⁹. Wykonanie

nie na podstawie kan. 520 KPK, jak z kolei uważa powołany autor. W tym też i tylko w tym zakresie będą miały zastosowanie omówione wyżej konstrukcje cywilnoprawne umowy o świadczenie przez osobę trzecią lub na jej rzecz.

³⁵ Podobnie zob. P. Fedele, *Discorsi sul diritto canonico*, Roma 1973, s. 126-155, a zwłaszcza s. 132; R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa. Elementy eklezjologii prawnej*, Warszawa 1983, s. 116-117; P. Skonieczny, *La buona fama: problematiche inerenti alla sua protezione in base al can. 220 del Codice di Diritto Canonico latino*, Romae 2010, s. 66.

³⁶ O tym dokładniej *infra*, 1.3.3.

³⁷ Umowy publicznoprawne doczekały się wyraźnej regulacji prawnej na przykład w systemie prawa niemieckiego; por. §§ 54-62 *Verwaltungsverfahrensgesetz*. W § 54 teź ustawy umowa publicznoprawna została zdefiniowana w ten sposób: „Ein Rechtsverhältnis auf dem Gebiet des öffentlichen Rechts kann durch Vertrag begründet, geändert oder aufgehoben werden (öffentlich-rechtlicher Vertrag), soweit Rechtsvorschriften nicht entgegenstehen. Insbesondere kann die Behörde, anstatt einen Verwaltungsakt zu erlassen, einen öffentlich-rechtlichen Vertrag mit demjenigen schließen, an den sie sonst den Verwaltungsakt richten würde”.

³⁸ Tak wyraźnie w ustawodawstwie niemieckim, zob. § 62 zdanie 2 *Verwaltungsverfahrensgesetz* odnośnie do odpowiedniego stosowania kodeksu cywilnego do umów publicznoprawnych, gdyż chodzi właśnie o *konsensuales Handeln*.

³⁹ Por. A. Błaś, J. Boć, *Umowy publicznoprawne*, w: J. Boć (red.), *Prawo administracyjne*, [Wrocław] Kolonia Limited 2000, s. 339; A. Panasiuk, *Umowa publicznoprawna (próba definicji)*,

umów publicznoprawnych gwarantowane jest środkami administracyjnymi (np. w ramach nadzoru administracyjnego związanego z hierarchicznym podporządkowaniem organów administracji)⁴⁰.

Dopuszczalne jest zawarcie takiej umowy między organami administracji. Wówczas umowa taka nazywana jest porozumieniem administracyjnym, a wystarczającą podstawą prawną do jego zawarcia są normy kompetencyjne, na podstawie których działają strony tego porozumienia⁴¹. Inną odmianą umowy publicznoprawnej jest przekazanie zadań publicznych przez organ administracji publicznej innej instytucji, niemającej charakteru organu administracji publicznej (np. podmiotom prawa cywilnego – spółce, stowarzyszeniu itp.), właśnie w drodze umowy⁴².

Dla potrzeb niniejszego artykułu przyjęto bardziej ogólne rozróżnienie terminologiczne niemieckie, tj. szerszą kategorię umowy publicznoprawnej (*öffentlich-rechtlicher Vertrag*) obejmującą tak umowy z podmiotami spoza administracji publicznej (umowy subordynacyjne: *subordinationsrechtliche Vertäge*), jak i porozumienia administracyjne między samymi organami tejże administracji (umowy koordynacyjne: *koordinationsrechtliche Vertäge*).

1.3.3.2. Konstrukcja umowy publicznoprawnej a powierzenie parafii instytutowi zakonnemu

Konstrukcja umowy publicznoprawnej z prawa administracyjnego świeckiego może być odpowiednio zastosowana do opisu i zrozumienia stosunku prawnego, który rodzi się w wyniku umowy (*conventio*) powierzenia parafii na podstawie kan. 520 KPK. Diecezja powierza pewne zadanie o charakterze publicznoprawnym, używając sformułowania z dziedziny prawa świeckiego, czyli takie zadanie, które dotyczy misji Kościoła, o charakterze wybitnie duszpasterskim, i w którym chodzi o interes publiczny, czyli o dobro dusz⁴³. To właśnie jest przedmiotem administracji w Kościele⁴⁴. Już ten fakt wskazuje na to, że nie można mówić o umowie cywilnoprawnej.

„Państwo i Prawo” (2008), nr 2, s. 18-31, wersja on-line: <http://www.lex.pl/akt/-/akt/umowa-publicznoprawna-proba-definicji>, [dostęp 12.05.2014].

⁴⁰ Zob. J. Boć, *Organizacja prawna administracji*, w: *Prawo administracyjne*, dz. cyt., s. 227-229.

⁴¹ Jest to w doktrynie prawa administracyjnego niemieckiego tzw. umowa koordynacyjna (*koordinationsrechtlicher Vertrag*); por. A. Panasiuk, *Umowa publicznoprawna...*, dz. cyt., tamże.

⁴² Byłaby to w prawie administracyjnym niemieckim umowa subordynacyjna (*subordinationsrechtlicher Vertrag*); zob. tamże. Ponadto por. A. Błaś, J. Boć, *Umowy publicznoprawne...*, dz. cyt., s. 340 (jakkolwiek definicja tamże zawarta nie jest jasna).

⁴³ Dlatego należało odrzucić termin cywilistyczny *contractus*, a użyć nazwy *conventio* dla tej umowy. Chodzi bowiem o materię o wiele bardziej głębszą (*more profound*) niż przedmiot umów cywilnoprawnych. Zob. A. Palmieri, *Parishes Entrusted...*, dz. cyt., s. 216.

⁴⁴ Tak wprost zob. J. Krukowski, *Prawo administracyjne w Kościele*, Warszawa 2011, s. 25.

To powierzenie parafii dokonuje się w wyniku umowy (*conventio*) między dwoma organami administracji kościelnej⁴⁵ – biskupem diecezjalnym i właściwym przełożonym instytutu zakonnego⁴⁶. Tak bowiem diecezja, jak i instytut zakonny są na mocy kan. 116 § 1 KPK kościelnymi publicznymi osobami prawnymi. Działają zatem *nomine Ecclesiae* („w imieniu Kościoła”), „wykonując własne zadanie [*munus proprium*] im powierzone [*commissum*] dla dobra publicznego [*intuitu boni publici*]”, w ramach swoich kompetencji. Nawet jeżeli nie przyjmowałoby się przełożonego zakonnego za organ kościelnej władzy administracyjnej⁴⁷, co wobec instytutów kleryckich byłoby trudne z uwagi na kan. 596 § 2 KPK, uznający ich kościelną władzę rządzenia – to i tak można zastosować do kan. 520 KPK konstrukcję umowy publicznoprawnej w szerokim tego słowa znaczeniu (*öffentlich-rechtlicher Vertrag*).

Wydaje się wszakże, że w przypadku umowy z kan. 520 KPK, w której obie strony kontraktujące mają władzę kościelną (*potestas sacra*) i dlatego są reprezentowane przez ordynariuszy (por. kan. 134 § 1 KPK), należy odpowiednio przyjąć konstrukcję porozumienia administracyjnego. Gdyby jednak strona „zakonna” nie miała władzy kościelnej (np. nie byłaby na prawie papieskim, co jest wymagane w kan. 596 § 2 KPK, ale nie jest konieczne według kan. 520 § 1 KPK), mimo wszystko możliwe jest odpowiednie zastosowanie modelu umowy publicznoprawnej w szerokim tego słowa znaczeniu.

Wreszcie trzeba zauważyć, że wykonanie umowy powierzenia parafii instytutowi zakonnemu gwarantowane jest środkami hierarchicznego podporządkowania w Kościele, podobnie jak w umowie publicznoprawnej. Ta realizacja umowy opiera się na posłuszeństwie, które jest obowiązkiem duchownych (zob. kan. 274 § 2 KPK), a ślubem zakonników (por. kan. 590, 598 i 601 KPK).

W tym miejscu wypada wskazać na różnice między rozumieniem *conventio* w kan. 520 KPK a konstrukcją umowy publicznoprawnej. Różnice te powodują, że konstrukcja ta może mieć tylko odpowiednie zastosowanie w prawie kanonicznym.

⁴⁵ W doktrynie polskiej prawa kanonicznego administracyjnego nazwano je „organami władzy kościelnej” lub „organami kościelnej władzy administracyjnej”; por. tamże, s. 55, 62, *passim*, słusznie odróżniając organy władzy kościelnej – jako pojęcie węższe, bo związane z wykonywaniem władzy kościelnej (*potestas sacra*) – od szerszego pojęcia urzędu kościelnego z kan. 145 § 1 KPK; zob. tamże, s. 61.

⁴⁶ Może dlatego ustawodawca kościelny w kan. 520 KPK wskazał jako strony umowy nie diecezję i instytut zakonny (stowarzyszenie życia apostołskiego), lecz właśnie ich reprezentantów, ich „organy” władzy kościelnej, sugerując w ten sposób nie umowę o charakterze cywilnoprawnym (*contractus*), lecz administracyjnoprawnym (*conventio*).

⁴⁷ Ze względu na to, że władze zakonne nie są usytuowane w hierarchicznej strukturze Kościoła, co sugerują niektórzy autorzy, pomijając zupełnie administrację w instytutach zakonnych jako część kościelnego prawa administracyjnego; zob. J. Krukowski, *Prawo administracyjne...*, dz. cyt., *passim*.

W klasycznym ujęciu umowy publicznoprawnej (ściślej: porozumienia administracyjnego) ma ona miejsce pomiędzy organami administracyjnymi, które nie reprezentują osób prawnych, a co najwyżej – *stationes fisci*. W prawie kanonicznym natomiast organy kościelnej władzy administracyjnej – także wskutek zasady jedności władzy kościelnej⁴⁸ – reprezentują osoby prawne, a nie tylko „*stationes fisci* Kościoła”, gdyż takie pojęcie po prostu nie istnieje. Kościół nie jest ani strukturą totalitarną, ani zorganizowanym na wzór państwa, bardziej lub mniej scentralizowanym, aparatem administracji. Kościół w swej najgłębszej, teologicznej istocie jest osobowy, gdyż jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, jest – osobą⁴⁹. Kościół jest wspólnotą (*communio*) osób⁵⁰. Stąd nawet jeśli działają organy kościelnej władzy administracyjnej, to w rzeczywistości Kościoła działają osoby – wspólnota diecezji (jako osoby prawnej) i wspólnota zakonna (także osoba prawna). W ten sposób prawo administracyjne kanoniczne jest „spersonifikowane”⁵¹, bo odnosi się nie tyle do działań organów (administracyjnych) władzy kościelnej, ile ma na względzie dobro osób. Element ten nie występuje w prawie administracyjnym świeckim i – w konsekwencji – także w umowach publicznoprawnych.

Umowy publicznoprawne ograniczają się do powierzenia pewnych zadań z zakresu administracji publicznej. Natomiast *conventio* z kan. 520 KPK obejmuje także te obszary, które nie dotyczą bezpośrednio misji Kościoła, jakkolwiek są z nią związane, np. kwestie majątkowe (por. § 2 powołanego kanonu). W tym zakresie *conventio* staje się *contractus*, o którym mowa w kan. 1290 KPK, z odesłaniem do kanonizowanej ustawy cywilnej⁵². Możliwa jest także procedura sądowego dochodzenia roszczeń (tzw. sprawy *iurium*)⁵³. Taki zakres umowy publicznoprawnej nie byłby możliwy w systemie prawa administracyjnego świeckiego.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 75; P. Skonieczny, *Kościelny akt administracyjny według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Wprowadzenie dla prawników świeckich*, „Casus” 66(2012), s. 17-18, online: http://www.kolegium.krakow.pl/_files/Casus_nr_66.pdf [dostęp 10.05.2014]. Zasadę jednej władzy kościelnej (*potestas sacra*) najlepiej opisał w kanonistyce ks. prof. Klaus Mörsdorf, założyciel szkoły monachijskiej. Przedstawienie tej teorii w literaturze polskiej zob. P. Skonieczny, „*Potestas sacra*” według Klause Mörsdorfa – założenia teologiczne, struktura, sposób przekazywania i charakter, „Annales Canonici” 9(2013), s. 17-38.

⁴⁹ Tak wprost zob. R. Sobański, *Kościół jako podmiot prawa. Elementy eklezjologii prawnej*, Warszawa 1983, s. 74-77.

⁵⁰ „*Communio* jest zawsze tym, o co w prawie kościelnym chodzi” – tamże, s. 133.

⁵¹ Termin ten – w innym kontekście – stosuje w kościelnej teorii prawa ks. prof. Sobański, zob. tamże, s. 77. Z kolei nie tylko o „spersonifikowaniu” nauki o organizacji administracji Kościoła, ale i o „personalizacji” nauki o akcie administracyjnym kościelnym – zob. P. Skonieczny, *Kościelny akt administracyjny...*, dz. cyt., s. 19.

⁵² Przykładowo może to dotyczyć umowy użyczenia budynku plebanii przez parafię domowi zakonnemu.

⁵³ Zob. kan. 1400 § 1, 1° i kan. 1401, 1° KPK.

Interes publiczny ogranicza znacznie zastosowanie zasady swobody umów⁵⁴ w przypadku umów publicznoprawnych⁵⁵. Stąd nie można w całości podzielić poglądu, który można spotkać w doktrynie kanonistycznej, że w przypadku umowy powierzenia parafii instytutowi zakonnemu stosuje się zasadę swobody umów, wyrażaną w prawie kanonicznym paremią: *non prohibita permissa intelliguntur*⁵⁶. Wydaje się jednak, że w klasycznym rozumieniu zasada swobody umów nie może być zastosowana w przypadku umowy z kan. 520 KPK właśnie dlatego, że jest to umowa publicznoprawna i wolność kontraktowa stron jest ograniczona interesem publicznym, tj. misją Kościoła i zbawieniem dusz⁵⁷.

1.3.3.3. Nowy termin w polskim języku kanonicznym i kanonistycznym: „*conventio*” jako „porozumienie”

Niezależnie od różnic między instytucją umowy publicznoprawnej, znanej prawu administracyjnemu świeckiemu, a *conventio* powierzenia parafii instytutowi zakonnemu należy zauważyć szereg walorów z odpowiedniego przeszczerpienia tej instytucji do prawa kanonicznego. Niewątpliwymi zaletami umowy publicznoprawnej są: kontekst publicznoprawny, prymat dobra publicznego i hierarchiczne gwarancje wykonania tej umowy. Elementy te znajdują się również u podstaw powierzenia parafii instytutowi zakonnemu na podstawie umowy (*conventio*), o której mowa w kan. 520 KPK.

Stąd jak najbardziej uprawnione jest na gruncie prawa kanonicznego, przynajmniej w odniesieniu do komentowanej umowy z kan. 520 KPK, odpowiednie posługiwanie się konstrukcją umowy publicznoprawnej (porozumienia administracyjnego). Aby uniknąć mylących skojarzeń z umowami cywilnoprawnymi, należałoby rozważyć nowy polski przekład terminu *conventio*, który – jak o tym już była wcześniej mowa – odróżniony został w oryginale łacińskim od terminu *contractus*. O ile bowiem *contractus* odnosi się do umów cywilnoprawnych,

⁵⁴ Por. art. 353¹ kodeksu cywilnego polskiego, który stanowi: „Strony zawierające umowę mogą ułożyć stosunek prawny według swego uznania, byleby jego treść lub cel nie sprzeciwiały się właściwości (naturze) stosunku, ustawie ani zasadom współżycia społecznego”. Zasada swobody umów czy też wolności kontraktowej dotyczy zagadnienia, czy umowę zawierać, o jakiej treści i z kim; por. Z. Radwański, *Prawo cywilne...*, dz. cyt., s. 191, nb. 605.

⁵⁵ Ograniczenie to dotyczy przede wszystkim swobody wyboru kontrahenta umowy; por. A. Panasiuk, *Umowa publicznoprawna...*, dz. cyt., tamże.

⁵⁶ Zob. T. Blanco, *La noción...*, s. 211-212. Zasada ta – zdaniem autorki – znajdowałaby zastosowanie do umów niemajątkowych, jaką jest umowa powierzenia parafii instytutowi zakonnemu (por. tamże, s. 127). Natomiast zasada *de genere permissorum*, jak określa się ją w tradycji kanonistycznej, byłaby wyraźnie wyłączona tylko wobec zakonników i co do alienacji dóbr kościelnych oraz w czasie *sede vacante* (zob. tamże, przyp. 105). Z takim poglądem w całości zgodzić się nie można, jakkolwiek swoboda kontraktowania jest w kan. 520 KPK zdecydowanie większa niż w podanych przez autorkę przykładach.

⁵⁷ Zagadnienie zasady swobody umów w prawie kanonicznym z pewnością domaga się głębszego namysłu w doktrynie kanonistycznej.

o tyle *conventio* dotyczy umów publicznoprawnych. Oddawanie obu tych pojęć jednym polskim terminem „umowa” jest nie tylko błędne, ale i niezgodne z zamiarem ustawodawcy kościelnego, jakkolwiek znajduje pewne oparcie we wspólnym dla obu typu umów elemencie konsensu⁵⁸. Wskazując na kontekst publicznoprawny *conventio*, proponuje się zatem oddać je w języku polskim terminem „porozumienie”, nawiązując w ten sposób do istniejącego już w polskim języku prawniczym (świeckim) pojęcia „porozumienia administracyjnego”⁵⁹.

2. Strony umowy

2.1. Wprowadzenie

Teza, że termin *conventio*, użyty w kan. 520 KPK, określa umowę⁶⁰, oznacza konieczność m.in. określenia stron tego stosunku umownego. Niezbędną bowiem przesłanką dojścia do skutku każdej umowy jest określenie stron, między którymi zaistniał konsens⁶¹.

⁵⁸ Co było uwzględniane też w języku kanonistycznym łacińskim (Reiffenstuel), w którym ogólniejszy termin *pactum* obejmował jakikolwiek typ umowy, z kolei termin *contractus* – tylko umowy w ścisłym tego słowa znaczeniu (cywilistycznym), a tylko w ogólniejszym odpowiadał bardziej generalnej kategorii *pactum*; por. A. Gauthier, *Roman Law...*, dz. cyt., s. 68, przyp. 14 – cytując Reiffenstuela.

⁵⁹ Pod względem rozróżnienia językowego *contractus* i *conventio* przekład polski KPK jest fatalny. Termin łaciński *conventio* jest oddawany na trzy sposoby. Co do zasady słowem *u m o w a*, ale też w jednym przypadku *u k ł a d* (kan. 365 § 1, 2°) oraz *u g o d a* (kan. 1714). Również termin łaciński *contractus* zasadniczo jest oddawany przez termin *u m o w a*, z wyjątkiem jednego miejsca, gdzie użyto pojęcia *k o n t r a k t* (kan. 639 § 4).

W tym zakresie doskonały wręcz i konsekwentny jest tłumacz niemiecki, oddając jednolicie termin *conventio* wyrazem *Vereinbarung*, a termin *contractus* – niemieckim *Vertrag*; por. *Codex des kanonischen Rechts*. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis, Kevelaer 2001, *passim*. Nie tak doskonale są przekłady włoski i angielski. Tłumacz włoski przekłada termin *conventio* włoskim terminem *convenzione* (z jednym wyjątkiem w kan. 299 § 1: *accordo*), a pojęcie *contractus* – konsekwentnie włoskim słowem *contratto*; zob. *Codice di Diritto Canonico*. Testo ufficiale e versione italiana sotto il patrocinio della Pontificia Università Lateranense e della Pontificia Università Salesiana, Roma 1997, *passim*. Z kolei w tekście angielskim termin *conventio* został oddany angielskim *agreement* (z dwoma wyjątkami – w kan. 3: *pact* oraz w kan. 790 § 1, 2°: *contract*). Natomiast termin łaciński *contractus* to angielskie *contract* (z wyjątkiem kan. 1284 § 2, 1°: *insurance policy*); por. *Code of Canon Law: Latin-English Edition*. Translation prepared under the auspices of the Canon Law Society of America, Washington, D.C. 1995, *passim*.

Na tle tych przykładowych tłumaczeń Kodeksu widać wyraźnie nie tylko błędne, ale wręcz niezgodne z zamysłem ustawodawcy kościelnego tłumaczenie polskie, które zatraciło w zupełności wyraźne rozróżnienie łacińskie *conventio* – *contractus*. Stąd postulat dokonania poprawki przekładu polskiego w tym zakresie.

⁶⁰ Zob. *supra*, 1.1.

⁶¹ Por. Z. Radwański, *Prawo cywilne...*, dz. cyt., s. 191, nb. 604; tenże, *Teoria umów...*, dz. cyt., s. 66. W odniesieniu do umowy powierzenia parafii instytutowi zakonnemu „konsens” oznacza zgodne oświadczenie woli stron, czyli chodzi o takie rozumienie konsensu, jakie zna-

Umowa o powierzeniu parafii instytutowi zakonnemu jest zawierana pomiędzy dwoma osobami prawnymi – diecezją (lub inną strukturą prawną Kościoła partykularnego zrównaną z diecezją zgodnie z kan. 368 KPK⁶²) oraz kleryckim instytutem zakonnym (lub stowarzyszeniem życia apostołskiego)⁶³.

Stąd określenie w kan. 520 KPK, że umowę tę zawierają biskup diecezjalny i właściwy przełożony instytutu lub stowarzyszenia, nie jest najszcześniejszym sformułowaniem⁶⁴. Oczywiście jest bowiem, że wskutek przyjęcia w prawie kanonicznym wobec osób prawnych teorii organu (por. kan. 118 KPK)⁶⁵ to reprezentanci prawni tych osób prawnych w ich imieniu i na ich rzecz zaciągają zobowiązania. Diecezję reprezentuje biskup diecezjalny (por. kan. 393 KPK), a instytut zakonny – właściwy przełożony, wskazany w prawie własnym (por. kan. 634 § 1 w zw. z kan. 118, *pars prima* KPK)⁶⁶.

2.2. Diecezja jako strona umowy i jej reprezentacja

2.2.1. Wylącznieść biskupa diecezjalnego

Przy przekazywaniu parafii instytutowi zakonnemu obecny Kodeks rezygnuje z wymogu zgody Stolicy Apostolskiej, który istniał w poprzednim ustawodaw-

ne jest prawu cywilnemu. Zupełnie inaczej należy rozumieć „konsens m a ł ż e ń s k i”. Ten bowiem odnosi się do zgodnej w o l i w e w n ę t r z n e j stron umowy małżeńskiej, a nie do oświadczeń woli czy oświadczeń o wstąpieniu w związek małżeński, jak stanowi art. 1 § 1 polskiego kodeksu rodzinnego i opiekuńczego. Może dlatego ustawodawca kościelny użył w tym miejscu terminu „c o n t r a c t u s m a t r i m o n i a l i s”, a nie „c o n v e n t i o m a t r i m o n i a l i s”: właśnie aby odróżnić przedmiot konsensu małżeńskiego od przedmiotu konsensu innych umów niemajątkowych w prawie kanonicznym.

⁶² Chodzi o: prałaturę terytorialną, opactwo terytorialne, wikariat apostolski, prefekturę apostolską i administraturę apostolską. Skoro kan. 520 KPK tych podmiotów nie wyłącza, to zgodnie z kan. 368 KPK również one mogą zawierać umowy powierzenia parafii instytutom zakonnym. Odnosnie do kan. 368 KPK zob. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 368*, w: J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1: *Księga II. Lud Boży. Część I. Wierni chrześcijanie. Część II. Ustrój hierarchiczny Kościoła*, J. Krukowski (red.), Poznań 2005, s. 217-219.

⁶³ Tak też zob. V. De Paolis, *Schema...*, dz. cyt., s. 235; A. Palmieri, *Parishes Entrusted...*, dz. cyt., s. 216, 227; V. Mamede, *O convênio...*, dz. cyt., s. 105; J.-P. Schouppe, *Elementi di diritto patrimoniale canonico*, Milano 2008, s. 218, przyp. 57.

⁶⁴ Próba usprawiedliwienia tej fatalnej techniki legislacyjnej ustawodawcy kościelnego zob. *supra*, przyp. 46; P. Skonieczny, *Stosunki majątkowe...*, dz. cyt., przyp. 6, s. 338.

⁶⁵ Por. W. Aymans, K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, t. 1: *Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen*, W. Aymans (red.), Paderborn 1991, s. 322; V. De Paolis, A. D'Auria, *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro Primo*, Città del Vaticano 2008, s. 321-322.

⁶⁶ Zazwyczaj będzie to przełożony wyższy (w prowincji zwany często prowincjałem, jak na przykład w prawie dominikańskim) – por. kan. 620 KPK; V. De Paolis, *Schema...*, dz. cyt., s. 235. Prawo własne może wprowadzić dodatkowe ograniczenia; w prawie dominikańskim jest to zgoda rady prowincji, chyba że kapituła prowincjalna zastrzegła sobie to uprawnienie (por. n. 128 § III Księgi Konstytucji i Zarządzeń Braci Zakonu Kaznodziejów).

stwie⁶⁷. Stąd też m.in. kan. 520 § 1 KPK podkreśla, że umowę zawiera (tylko) biskup diecezjalny oraz ci, którzy są z nim zrównani w kan. 381 § 2 KPK⁶⁸. Nie wspomina się już zatem o interwencji Stolicy Apostolskiej, a z drugiej strony – ze względu na wagę decyzji – nie wystarcza, aby tę umowę zawierał ordynariusz miejsca (por. kan. 134 § 3 KPK). Dlatego wikariusz generalny czy wikariusz biskupi powinni przedstawić specjalne upoważnienie biskupa diecezjalnego (*speciale Episcopi mandatum* – por. kan. 134 § 3 *in fine* oraz kan. 479 § 1 *in fine* i § 2 *in fine* KPK)⁶⁹.

Rezerwacja kompetencji dla biskupa diecezjalnego znajduje uzasadnienie przynajmniej w dwóch miejscach w Kodeksie. Po pierwsze, odnieść się należy do kan. 609 § 1 KPK, który przewiduje wymóg pisemnej zgody tegoż biskupa diecezjalnego także na założenie domu zakonnego. Po drugie zaś, trzeba zwrócić uwagę na kan. 682 KPK, tj. proboszcz parafii zakonnej nie będzie mógł być swobodnie mianowany przez tegoż biskupa diecezjalnego zgodnie z kan. 157 KPK, lecz dopiero po uprzedniej prezentacji lub przynajmniej za zgodą właściwego przełożonego zakonnego⁷⁰. Zatem racje praktyczne i polityczne przemawiają za tym, aby powierzenie parafii zakonnikom odbywało się wyłącznie za zgodą pasterza diecezji.

2.2.2. Sede vacante i sede impedita

Z drugiej strony została wyłączona w sposób wyraźny możliwość zawarcia tej umowy przez administratora diecezji (por. kan. 520 § 1 KPK). Jest to swego rodzaju uszczegółowienie zasady *sede vacante nihil innovetur* (kan. 428 § 1 KPK)⁷¹. Tymczasowość sytuacji wymusza szczególną ochronę dobra diecezji, a także uprawnień przyszłego biskupa diecezjalnego⁷². Podobnie jak administratora diecezji należy potraktować tego, kto zostanie powołany do tymczasowej posługi duszpasterskiej w diecezji w okresie przeszkody w działaniu stolicy (*sede impedita*, por. kan. 414 KPK).

2.2.3. Wysłuchanie rady kapłańskiej

Pozostaje kwestia stosowania kan. 515 § 2 KPK w przypadku powierzania parafii instytutowi zakonnemu. Przepis ten przewiduje wyłączną kompetencję

⁶⁷ Por. kan. 452 § 1 KPK z 1917 r.

⁶⁸ Chodzi o zwierzchników wspólnot wiernych, wymienionych w kan. 368 KPK, czyli o: prałata terytorialnego, opata terytorialnego, wikariusza apostolskiego, prefekta apostolskiego i administratora apostolskiego.

⁶⁹ Zob. V. De Paolis, *Schema...*, dz. cyt., s. 233.

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ Tak też por. V. De Paolis, *Schema...*, dz. cyt., s. 233.

⁷² Zob. M. Sitarz, *Komentarz do kan. 428*, w: J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 292.

biskupa diecezjalnego, jednak po wysłuchaniu (*audito*) rady kapłańskiej w przypadku erekcji czy dokonywania poważnych zmian (*notabiliter innovare*) w parafii już erygowanej. Zagadnienie jest jasne, jeżeli chodzi o erygowanie parafii w kościele zakonnym; taką sytuację wyraźnie przewiduje kan. 520 § 1 KPK. Bez wysłuchania rady kapłańskiej biskup diecezjalny nie może ważnie erygować parafii przy kościele zakonnym (por. kan. 127 § 2, 2° w zw. z kan. 10 i kan. 515 § 2 KPK).

Wydaje się jednak, że wyrażenie *notabiliter innovare* („dokonywanie poważniejszych zmian”) nie powinno być interpretowane li tylko terytorialnie w odniesieniu do granic parafii⁷³, ale również obejmuje powierzenie już istniejącej parafii instytutowi zakonnemu⁷⁴. Akt ten bowiem pociąga za sobą szereg zmian w życiu parafii i z pewnością można te zmiany uznać za „poważniejsze”. Stąd – jak należy sądzić – przed zawarciem umowy o powierzeniu parafii instytutowi zakonnemu biskup diecezjalny powinien wysłuchać rady kapłańskiej.

2.3. Klerycki instytut zakonny lub kleryckie stowarzyszenie życia apostolskiego jako strona umowy nazwanej

2.3.1. Określenie strony „zakonnej” umowy

Odnosnie do drugiej strony komentowanej umowy ustawodawca kościelny ogranicza się do wskazania w kan. 520 § 1 KPK, że jest nią klerycki instytut zakonny lub kleryckie stowarzyszenie życia apostolskiego (*institutum religiosum clericale vel societas clericalis vitae apostolicae*).

Definicję legalną instytutu zakonnego zawiera kan. 607 § 2 KPK: „Instytut zakonny jest społecznością (*societas*), której członkowie, zgodnie z prawem własnym, składają śluby publiczne, wieczyste lub czasowe, które jednak powinny zostać odnowione (*renovanda*) po upływie czasu, a także prowadzą życie braterskie (*vita fraterna*) we wspólnocie (*in communi*)”⁷⁵. Instytut zakonny jest insty-

⁷³ Tak w literaturze polskiej J. Krukowski, *Komentarz do kan. 515*, w: J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 411-412.

⁷⁴ Por. L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, F. Catozzella, A. Catta, C. Izzi, L. Sabbarese (red.), Bologna 2011, t. 1, s. 642, nb. 2439; A. Sánchez-Gil, *Komentarz do kan. 520*, w: A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law: prepared under the responsibility of the Martín de Azpilcueta Institute Faculty of Canon Law University of Navarre*, t. II/2, Montreal-Chicago 2004, s. 1289-1290.

⁷⁵ Oficjalne tłumaczenie polskie zostało poprawione przez autora. W literaturze podkreśla się charakter opisowy i niezupełny definicji teologicznej w § 1 tegoż kanonu oraz dodaje się do definicji prawnej w § 2, w której wyodrębnia się trzy elementy ([1] instytut lub towarzystwo, [2] śluby publiczne jako element niedyspensowalny i konieczny, [3] życie braterskie we wspólnocie, z którego niekiedy można zrezygnować), element czwarty oddzielenia od świata (*a mundo separatio*), o którym mowa w § 3; por. D. Andrés, *Le forme di vita consacrata. Commentario teologico-giuridico al Codice di diritto canonico*, Roma 2008, s. 100-112.

tutem życia konsekrowanego: publiczne śluby zakonne, którymi żyją zakonnicy, są elementem koniecznym, bez którego nie można mówić o instytucie zakonnym⁷⁶.

Zupełnie inny charakter – z punktu widzenia prawa zakonnego – mają stowarzyszenia życia apostolskiego. Członkowie tych stowarzyszeń nie żyją bowiem ślubami zakonnymi, jakkolwiek prowadzą życie braterskie we wspólnocie (por. kan. 731 § 1 KPK). Stąd też stowarzyszenia te nie są formami życia konsekrowanego, a jedynie do nich „dochodzą”, „są podobne” (*accedunt*), jak wyrażnie postanawia kan. 731 § 1 KPK, będący definicją legalną tych stowarzyszeń⁷⁷.

Cechą wspólną instytutów zakonnych i stowarzyszeń życia apostolskiego, którym są powierzane parafie na mocy kan. 520 KPK, jest ich charakter klerycki. Definicję legalną charakteru kleryckiego instytutu podaje kan. 588 § 2 KPK, stanowiąc: „Instytut nazywa się kleryckim wtedy, gdy z racji celu, czyli zamierzenia założyciela, lub na mocy prawomocnej tradycji, pozostaje pod zarządem duchownych, podejmuje wykonywanie święceń i jako taki jest uznawany przez władzę kościelną”⁷⁸. Poprzez odesłanie kan. 732 KPK – jako konsekwencję prawną „upodobnienia” do instytutów życia konsekrowanego (*accedunt* z kan. 731 § 1 KPK)⁷⁹ – definicję tę stosuje się również do stowarzyszeń życia apostolskiego.

Należy zauważyć, że z punktu widzenia kan. 520 KPK stronami umowy powierzenia parafii mogą być instytuty zakonne i stowarzyszenia życia apostolskiego tak na prawie papieskim, jak i na prawie diecezjalnym (por. kan. 589

⁷⁶ Tak też stanowi wyrażnie ustawodawca kościelny poprzez systematykę Części III Księgi II KPK, umieszczając Tytuł II o instytutach zakonnych w Sekcji I: *Instytuty życia konsekrowanego*. Ponadto por. tamże, s. 101.

⁷⁷ Tak wyrażnie J. Wroceński, *Komentarz do kan. 731*, w: A. Chrapkowski, J. Krzywda, J. Wroceński, B.W. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/2: *Księga II. Lud Boży. Część III. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego*, Poznań 2006, s. 187. Kanon 731 KPK stanowi w tłumaczeniu polskim, poprawionym przez autora: „§ 1. Do instytutów życia konsekrowanego są podobne (*accedunt*) stowarzyszenia życia apostolskiego, których członkowie – bez ślubów zakonnych – realizują własny cel apostolski stowarzyszenia i prowadząc życie braterskie we wspólnocie, zgodnie z własnym sposobem życia, przez zachowywanie konstytucji dążą do doskonałej miłości. § 2. Wśród nich są stowarzyszenia, których członkowie podejmują rady ewangeliczne przez jakieś więzy określone w konstytucjach”. Już przepis § 2 wskazuje na różnorodność typologiczną wśród stowarzyszeń życia apostolskiego, por. D. Andrés, *Le forme di vita consacrata...*, dz. cyt., s. 750.

⁷⁸ Tekst tłumaczenia poprawiony przez autora. Słusznie zauważa się w doktrynie prawa zakonnego, że trzech elementów definicji ([1] władzy wykonywanej przez duchownych, [2] wykonywania święceń i [3] uznania przez Kościół jako instytut klerycki) nie można od siebie separować, jakkolwiek pierwszy element ma znaczenie najważniejszego z racji filozoficznych i prawnych, z kolei ostatni – z powodów pragmatycznych; por. J.F. Castaño, *Gli istituti di vita consacrata (cann. 573-730)*, Romae 1995, s. 83.

⁷⁹ Tak właśnie zob. D. Andrés, *Le forme di vita consacrata...*, dz. cyt., s. 750-751.

KPK⁸⁰)⁸¹; wystarczy bowiem, by były kleryckie. *De lege ferenda*, należy rozważyć zharmonizowanie kan. 520 § 1 z kan. 596 § 2 KPK. *Potestas sacra* mają bowiem instytuty zakonne (stowarzyszenia życia apostolskiego – kan. 732 KPK) kleryckie na prawie papieskim, a nie na prawie diecezjalnym. Sens umowy publicznoprawnej (*conventio*) z kan. 520 KPK najbardziej ujawnia się w „partnerstwie” dwóch ordynariuszy, którzy dochodzą do konsensu dla dobra dusz. Ten element równorzędności i wolnej decyzji obu stron nie ma miejsca, jeżeli chodzi o instytuty czy stowarzyszenia na prawie diecezjalnym. Stąd rozciągnięcie kan. 520 KPK na kleryckie instytuty zakonne (stowarzyszenia życia apostolskiego) na prawie diecezjalnym nie jest w pełni przemyślanym posunięciem ustawodawcy kościelnego, biorąc pod uwagę treść kan. 596 § 2 KPK.

Ponadto nie ma znaczenia kryterium egzempcji z kan. 591 KPK⁸². Umowa (*conventio*) z kan. 520 KPK może być zatem zawarta z instytutami zakonnymi i stowarzyszeniami życia apostolskiego cieszącymi się egzempcją bądź nie⁸³.

Również inne kryteria podziału, odnoszące się jednak tylko do instytutów zakonnych, podnoszone przez doktrynę kanonistyczną, jak podział na zakony (*ordines*) i zgromadzenia (*congregationes*)⁸⁴ czy na instytuty hierarchiczne i niehierarchiczne⁸⁵, nie są prawnie relewantne w świetle kan. 520 KPK⁸⁶.

⁸⁰ Przepis kan. 589 KPK w przekładzie polskim (z poprawkami stylistycznymi autora) stanowi: „Instytut życia konsekrowanego nazywa się instytutem na prawie papieskim, jeżeli został erygowany przez Stolicę Apostolską albo otrzymał od niej formalny dekret zatwierdzający. Jest natomiast na prawie diecezjalnym, jeżeli został erygowany przez biskupa diecezjalnego, a nie otrzymał od Stolicy Apostolskiej dekretu zatwierdzającego”.

⁸¹ Tak wyraźnie por. V. De Paolis, *Schema...*, dz. cyt., s. 234.

⁸² Kanon 591 KPK stanowi w przekładzie polskim (ze zmianą dokonaną przez autora): „Mając na uwadze większe dobro instytutów oraz troskę o zabezpieczenie potrzeb apostołatu, Papież, na mocy swego prymatu obejmującego cały Kościół, może ze względu na wspólny pożytek wyimować instytuty życia konsekrowanego spod władzy ordynariuszy miejsca i poddawać je tylko sobie lub innej władzy kościelnej”.

⁸³ Wyjętymi lub niewyjętymi, jak je definiuje B.W. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 2/III: *Księga II. Lud Boży. Część III. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego*, Lublin 1990, s. 23. Należy zgodzić się z wyrażonym w literaturze kanonistycznej poglądem, że przywilej egzempcji nadal istnieje w kanonicznym obrocie prawnym po wejściu w życie Kodeksu z 1983 r. (por. kan. 4 KPK, choć cytowany autor wskazuje na prawa nabyte – *iura quaesita*, a nie na przywileje); egzempcja pod rządem KPK z 1983 r. nie obejmuje jednak „triady” z kan. 678 § 1 KPK; por. J.F. Castaño, *Gli istituti...*, dz. cyt., s. 89-90.

⁸⁴ Zakonami są te instytuty zakonne, w których składa się śluby uroczyste (*solenne*), zgromadzeniami zaś te, które znają tylko śluby proste (*vota simplicia*), wieczyste lub czasowe. Ślad tego podziału znajduje się w kan. 668 § 4 i 5 KPK i odnosi się do wyrzeczenia się dóbr materialnych, które w zakonach „z ich natury” (*ex natura*) ma charakter radykalny (*plene*). Zob. J.F. Castaño, *Gli istituti...*, dz. cyt., s. 90-91.

⁸⁵ Instytutami hierarchicznymi byłyby te, w których „władzę sprawują przełożeni kolejno podporządkowanych stopni (generał – prowincjał – przełożony domu zakonnego)”, jak na przykład dominikanie czy franciszkanie konwentualni. Natomiast do instytutów niehierarchicznych należałoby zaliczyć takie, w których każdy dom jest niezależny, autonomiczny, *sui iuris*, np. benedektyni. Por. B.W. Zubert, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 23.

⁸⁶ Stąd kard. De Paolis słusznie krytykuje wyłączenie we włoskim wzorcu umownym możli-

2.3.2. Dalsze konsekwencje określenia strony „zakonnej” umowy

Należy podkreślić, że kan. 520 KPK stanowi wyrażnie o powierzeniu parafii „instytutowi zakonnemu” czy „stowarzyszeniu życia apostolskiego”, a nie domowi tegoż instytutu czy stowarzyszenia⁸⁷. Poprzez to sformułowanie ustawodawca kościelny wskazuje jednoznacznie na stronę umowy, która zaciąga zobowiązanie i odpowiada za jej należyte wykonanie. To, że instytut zakonny typu hierarchicznego (w praktyce prowincja lub jednostka jej odpowiadająca w prawie własnym, np. inspektoriat) posłuży się przy wykonaniu zobowiązania domem zakonnym (inną osobą prawną), nie ma znaczenia w określeniu odpowiedzialności prawnej. W ten prosty sposób ustawodawca wyraził zasadę dzieła instytutu zakonnego (stowarzyszenia życia apostolskiego), tj. że prowadzenie parafii zostało powierzone instytutowi zakonnemu (stowarzyszeniu życia apostolskiego), a nie domowi czy proboszczowi jako takiemu⁸⁸.

Z zasadą dzieła instytutu zakonnego wiąże się zasada „zachowania materii zakonnej”, czyli charakteru zakonnego – tak samego dzieła jako takiego (*opus*), jak i poszczególnych zakonników zaangażowanych w to dzieło (*munus*)⁸⁹. Nie bez przyczyny biskup diecezjalny powierza parafię „instytutowi zakonnemu”, biorąc pod uwagę, że właśnie na sposób „zakonny”, właściwy danemu instytutowi, będzie ona prowadzona⁹⁰. Element ten jest bardzo istotny w tradycji anglosaskiej prawa kanonicznego, stanowiąc „serce” postanowień umownych w tym przedmiocie (*at the heart of the agreement*)⁹¹.

wości powierzenia parafii instytutowi zakonnemu o charakterze kontemplacyjnym (np. benedyktynom). Wyłączenie to nie znajduje oparcia ani w dokumentach soborowych (CD, 35,1), ani w kan. 520 KPK; por. V. De Paolis, *Schema...*, dz. cyt., s. 146-147, 234.

⁸⁷ Por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 520*, w: J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz...*, t. 1, dz. cyt., s. 420.

⁸⁸ Szerzej odnośnie do tej zasady zob. P. Skonieczny, *Kim jest proboszcz...*, dz. cyt., s. 65-66, a co do jej konsekwencji w relacjach majątkowych między parafią zakonną a domem zakonnym por. tenże, *Stosunki majątkowe...*, dz. cyt., s. 343-345. Co do literatury, jakkolwiek nie tak wyraźnie formułującej powyższą zasadę, por. F. D'Ostilio, *Il parroco religioso. Origine ed evoluzione storica della parrocchia religiosa. Figura giuridica del parroco religioso*, Città del Vaticano 2000, s. 53, 54.

⁸⁹ Co do tej zasady zob. P. Skonieczny, *Kim jest proboszcz...*, dz. cyt., s. 66-68. O tej zasadzie jako zasadzie sprawiedliwej równowagi (*o justo equilibrio*) zob. V. Mamede, *O convênio...*, dz. cyt., s. 85-86. Por. również V. De Paolis, *Schema...*, dz. cyt., s. 144-145.

⁹⁰ Zob. CD, 35,2; P. Skonieczny, *Kim jest proboszcz...*, dz. cyt., s. 67.

⁹¹ Por. K.J. Dunn, *The Commitment of a Parish to Religious in the 1983 Code of Canon Law by Means of a Written Agreement*, Romae 1992, s. 167-168, 172-173, 192, 195; A. Palmieri, *Parishes...*, dz. cyt., s. 220-222, 232-239. Podobnie w praktyce rzymskiej; zob. A. Mendonça, *Entrusting...*, dz. cyt., s. 135.

2.3.3. Wskazanie strony umowy – istotny element umowy (essentiale) z kan. 520 KPK

Przepis kan. 520 KPK nie stanowi nic odnośnie do instytutów świeckich (por. kan. 710-730 KPK) oraz laickich instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego (por. kan. 588 § 3 KPK), nowych form życia konsekrowanego (por. kan. 605 KPK) czy prałatur personalnych (por. kan. 294-297 KPK) jako strony „zakonnej” umowy powierzenia parafii⁹².

Oczywiście, takie postępowanie ustawodawcy kościelnego może być uzasadnione tym, że większość z wyżej wymienionych podmiotów pozbawiona jest przymiotu kleryckiego, co uniemożliwia powierzenie członkowi takiego instytutu urzędu proboszcza (por. kan. 150 KPK)⁹³. Z drugiej strony jednak nie można wykluczyć takiego powierzenia parafii, gdyby – przykładowo – instytut laicki zagwarantował, że będzie ona prowadzona przez prezbiterów z tego instytutu⁹⁴ albo w samej umowie przewidziana została możliwość ustanowienia proboszczem (i wikariuszem parafialnym) prezbitera z kleru diecezjalnego lub z innego instytutu życia konsekrowanego, lub stowarzyszenia życia apostołskiego⁹⁵. Słusznie wszakże zauważono, że kan. 520 KPK nie może być podstawą takiego powierzenia parafii i że należy odwołać się do kan. 681 KPK⁹⁶ jako podstawy prawnej takiego powierzenia⁹⁷. Co więcej, nie można już mówić o „właściwym powierzeniu parafii instytutowi zakonnemu”, lecz należałoby powiedzieć, że na-

⁹² Zob. V. De Paolis, *Schema...*, dz. cyt., s. 234-235.

⁹³ Wobec odpadnięcia tego celu kan. 520 KPK w literaturze kanonistycznej zauważa się, że nie ma podstaw prawnych, aby wyłączyć z powierzenia parafii kleryckie instytuty świeckie z prawem inkardynacji (por. kan. 715 § 2 KPK), nawet bez aprobaty Stolicy Apostolskiej; zob. W. Aymans, K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, t. II: *Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht*, W. Aymans (red.), Paderborn 1997, s. 422; A. Mendonça, *Entrusting of a Parish...*, dz. cyt., s. 131.

⁹⁴ Por. V. De Paolis, *Schema...*, dz. cyt., s. 235.

⁹⁵ Na przykład stroną takiej umowy byłoby zgromadzenie sióstr, w których kościele ustanowiona zostanie parafia, a proboszczem byłby zawsze prezbiter z kleru diecezjalnego lub zakonnik z określonego (lub nie) instytutu zakonnego. O takiej możliwej sytuacji, zwłaszcza w obliczu kryzysu powołań lub znacznego wzrostu ludności w danym miejscu, por. V. Mamede, *O convênio...*, dz. cyt., s. 88. W 1994 r. na świecie istniało 10 przypadków utworzenia parafii przy żeńskim (świeckim) instytucie zakonnym; por. B. Primetshofer, *Relacje prawne...*, dz. cyt., s. 153, przyp. 3.

⁹⁶ Kanon 681 KPK stanowi w przekładzie polskim (poprawionym przez autora): „§ 1. Dzieła [opera] powierzane [committuntur] zakonnikom przez biskupa diecezjalnego podlegają jego władzy i kierownictwu, z zachowaniem prawa przełożonych, zgodnie z kan. 678, §§ 2 i 3. § 2. W takich przypadkach biskup diecezjalny i kompetentny przełożony winni zawrzeć pisemną umowę [conventio], w której, obok innych spraw, należy wyraźnie i dokładnie określić to, co się odnosi do wykonywanego dzieła [opus], przydzielania do niego zakonników i spraw materialnych”.

⁹⁷ Zob. V. De Paolis, *Schema...*, dz. cyt., s. 235. Wcześniej jednak autor uważa, że wymienienie w kan. 520 KPK podmiotów umowy ze strony „zakonnej” ani nie jest wyczerpujące, ani wyłączone (por. tamże, s. 234-235). Jest zatem pewna niejasność w rozumowaniu tego autora. Skoro wskazanie na podmioty strony „zakonnej” umowy nie jest ani zupełne, ani wyłączone, a jedynie przykładowe, to dlaczego odwoływać się do kan. 681 KPK i nie zastosować wprost kan. 520 KPK?

stąpiło „powierzenie parafii *ad personam*”⁹⁸, a w przypadku przebiteira inkardynowanego do innej diecezji trzeba by zawrzeć umowę (*conventio*), o której mowa w kan. 271 KPK, a nie w kan. 520 KPK⁹⁹.

Opisana w kan. 520 KPK umowa powierzenia parafii dotyczy tylko wymienionych w tym kanonie podmiotów, które mogą stanowić „stronę zakonną”. Jeżeli można odwołać się w przypadku umów publicznoprawnych do koncepcji umowy nazwanej, znanej prawu cywilnemu świeckiemu, to z pewnością umowa, mieszcząca się w hipotezie normy postanowionej w kan. 520 KPK, byłaby umową nazwaną (zwana w doktrynie cywilistycznej *contractus nominatus*)¹⁰⁰.

Powierzenie z kolei parafii innym niż wymienione w kan. 520 KPK podmiotom stanowiłoby przypadek umowy nienazwanej (w języku cywilistycznym *contractus innominatus*), do której wszak można analogicznie zastosować kan. 520 KPK¹⁰¹. Sama zaś możliwość zawarcia tej umowy z takimi podmiotami, niewymienionymi w powołanym kanonie, wynikałaby z norm kompetencyjnych biskupa diecezjalnego i właściwych przełożonych zakonnych. Jest to możliwe przy koncepcji umowy publicznoprawnej, której głównym celem jest interes publiczny, czyli dobro dusz. Jednak zawieranie takich nienazwanych umów publicznoprawnych, nieopisanych w kan. 520 KPK, nie może odbywać się w sprzeczności z wyraźnymi przepisami prawa kanonicznego, jak na przykład w przypadku kan. 510 § 1 KPK. Przepis ten zakazuje łączenia parafii z kapitułą kanoników.

3. Cechy konieczne i wystarczające umowy z kan. 520 KPK

3.1. „Essentialia negotii” w teorii umów na tle kan. 520 KPK

3.1.1. Punkt widzenia cywilistyczny: od essentialia negotii do elementa „quae actum ipsum essentialiter constituunt” z kan. 124 § 1 KPK

Umowa publicznoprawna (*conventio*) powierzenia parafii instytutowi zakonnemu oznacza osiągnięcie pewnego konsensu między układającymi się stronami tejże umowy. Zgodnie z poglądem doktryny prawa administracyjnego właśnie ze względu na ten konsens do umów publicznoprawnych należy odpowiednio stosować konstrukcje prawa cywilnego¹⁰². Konsens ten obejmuje zgodnie z poglą-

⁹⁸ Tak słusznie D.J. Andrés, *De paroeciarum commissione...*, dz. cyt., s. 158-159, przyp. 6.

⁹⁹ Por. tamże, s. 159.

¹⁰⁰ Umowa nazwana jest to taka umowa, która wyróżniona została na podstawie obowiązujących norm prawnych; zob. Z. Radwański, *Teoria umów...*, dz. cyt., s. 209. Niekiedy określenie właściwości podmiotów jest konieczne dla klasyfikacji umowy. Tak w doktrynie prawa cywilnego; por. tamże, s. 226-227, 250.

¹⁰¹ O możliwości *analogia legis* w tym przypadku zob. tamże, s. 245.

¹⁰² Zob. § 62 zdanie 2 niemieckiego Verwaltungsverfahrensgesetz nakazującego odpowiednie stosowanie przepisów niemieckiego kodeksu cywilnego do umów publicznoprawnych.

dem doktryny cywilistycznej: określenie stron, stosunku zobowiązaniowego oraz treść świadczeń stron wraz z indywidualizacją przedmiotu świadczenia¹⁰³.

Poprzez wskazanie cech konstytutywnych umowy można ją odpowiednio określić. Zazwyczaj to tzw. *essentialia negotii* (elementy przedmiotowo istotne) stanowią te cechy konstytutywne (konieczne i wystarczające) umowy¹⁰⁴, które umożliwiają identyfikację stosunku umownego¹⁰⁵. *Essentialia negotii* należy odróżnić od *naturalia negotii* (elementów nieistotnych), które nie odnoszą się do treści umowy, lecz do jej skutków¹⁰⁶. Skutki te wskazuje ustawa, więc zbędne jest wyszczególnianie ich w umowie¹⁰⁷. Ponadto trzeba wspomnieć o *accidentalialia negotii* (elementach podmiotowo istotnych), będących wszelkimi składnikami umowy, kształtującymi umowę odmiennie od treści określonej przez *naturalia negotii* (np. warunek, termin itp.)¹⁰⁸.

Powyższe rozróżnienie elementów czynności prawnej (którą jest przecież także umowa) znane jest w doktrynie prawa kanonicznego, która – opierając się na kan. 124 § 1 KPK – wskazuje na wymogi istotne czynności prawnej („*quae actum ipsum essentialiter constituunt*”)¹⁰⁹. Ponadto przepis kan. 124 § 1 KPK do ważności umowy powierzenia parafii wymaga zdolności do czynności prawnych (*persona habilis*) i spełnienia innych przesłanek czy formy, jeżeli te zostały przewidziane w ustawie kościelnej *ad validitatem*. W kontekście kan. 520 KPK omówiony został już problem stron umowy oraz formy pisemnej, stąd rozważania niżej ograniczą się do istotnych elementów konstytutywnych, wymaganych kan. 124 § 1 KPK do ważności tej umowy.

3.1.2. Punkt widzenia administratywistyczny: *essentialia umowy publicznoprawnej*

Wskazanie cech charakteryzujących umowy publicznoprawne jest bardzo trudne, co też zostało zauważone w doktrynie prawa administracyjnego świeckiego¹¹⁰. Z pewnością do elementów istotnych umów publicznoprawnych należy zaliczyć tylko dwa. Pierwszym będzie wskazanie przynajmniej jednego organu władzy publicznej jako strony stosunku umownego. Drugim *essentialia* umowy publicznoprawnej byłby wyraźny cel publiczny tej umowy (realizacja zadań publicznych), co wiąże się ze specyficznym przedmiotem umowy¹¹¹.

Inne postanowienia umowne, jak: wskazanie wyraźnej (ustawowej) podstawy prawnej do zawarcia tego typu umowy, określenie uprawnień organu w ra-

¹⁰³ Por. Z. Radwański, *Teoria umów...*, dz. cyt., s. 72, 210.

¹⁰⁴ Zob. tamże, s. 226.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 249.

¹⁰⁶ Zob. tamże, s. 250, przyp. 156.

¹⁰⁷ Por. Z. Radwański, *Prawo cywilne...*, dz. cyt., s. 184, nb. 583.

¹⁰⁸ Zob. tamże, nb. 584.

¹⁰⁹ Por. V. De Paolis, A. D'Auria, *Le Norme Generali...*, dz. cyt., s. 336.

¹¹⁰ Por. A. Panasiuk, *Umowa publicznoprawna...*, s. 18-31, tamże.

¹¹¹ Zob. tamże.

mach tegoż stosunku, rozdzielenie zadań czy czynności między stronami umowy publicznoprawnej w ramach jej realizacji, odpowiedzialność za jej wykonanie i określenie zasad kontroli i nadzoru nad wykonaniem umowy¹¹² – nie są, jak się wydaje, elementami przedmiotowo koniecznymi, jakkolwiek mogą być istotne dla stron stosunku prawnego.

3.1.3. *Perspektywa kan. 520 KPK: wykaz essentialia conventionis*

Jak widać, zakres koniecznych elementów konkretnej umowy (konsensu) może różnić się od koniecznych elementów danego typu umowy (jej *essentialia negotii*)¹¹³. Poniższe rozważania dotyczyć będą tylko elementów przedmiotowo koniecznych (*essentialia negotii*), aplikowanych do umowy publicznoprawnej (*conventio*) powierzenia parafii instytutowi zakonnemu, o której mowa w kan. 520 KPK.

Biorąc pod uwagę powyższe uwagi, dotyczące *essentialia negotii* w cywilistycznej teorii umów¹¹⁴ oraz wskazania doktryny prawa administracyjnego co do koniecznych elementów umowy publicznoprawnej¹¹⁵, wydaje się, że koniecznymi i wystarczającymi elementami (*essentialia*) umowy, stypizowanej w kan. 520 KPK, są:

- 1) powierzenie parafii (świadczenie i przedmiot umowy);
- 2) które to powierzenie dokonuje się między diecezją, reprezentowaną przez biskupa diecezjalnego, a kleryckim instytutem zakonnym lub kleryckim stowarzyszeniem życia apostołskiego, reprezentowanym przez właściwego przełożonego (określenie stron stosunku umownego).

Pierwszy ze wskazanych elementów określa cel publiczny umowy i jej specyficzny, publicznoprawny przedmiot, jakim jest parafia. Drugi element zaś wskazuje na niezbędne uczestnictwo organu władzy publicznej, tu: kościelnej. Obydwa elementy jednoznacznie wskazują na charakter publicznoprawny umowy (*conventio*) uregulowanej w kan. 520 KPK.

Jednocześnie nie można zaprzeczyć, że jest to klasyczna umowa, której istotą jest konsens umawiających się stron. Podkreśla to kan. 520 § 1 KPK, używając sformułowania: „*d e c o n s e n s u c o m p e t e n t i s S u p e r i o r i s*”, rozwija zaś § 2 tegoż kanonu, wymagając, aby powierzenie parafii dokonało się: „*m e d i a n t e c o n v e n t i o n e [...] i n t e r E p i s c o p u m d i o c e s a n u m e t c o m p e t e n t e m S u p e r i o r e m*”. W rezultacie oba typy elementów – cywilistycznych i publiczno- czy administra-

¹¹² Wymienienie tychże elementów umowy publicznoprawnej we współczesnym prawie administracyjnym świeckim, por. tamże.

¹¹³ Por. Z. Radwański, *Prawo cywilne...*, dz. cyt., s. 190-191, nb. 603.

¹¹⁴ Zob. *supra*, 3.1.1.

¹¹⁵ Por. *supra*, 3.1.2.

cyjnoprawnych – przenikają się, co też jest cechą charakterystyczną wszystkich umów publicznoprawnych¹¹⁶.

Ze względu na to, że drugi z wymienionych wyżej elementów umowy uregulowanej w kan. 520 KPK został już wyczerpująco przedstawiony (strony umowy)¹¹⁷, poniżej omówiony zostanie element pierwszy, tj. powierzenie parafii.

3.2. Powierzenie parafii jako element „*quod conventionem ipsam essentialiter constituit*” (por. kan. 124 § 1 w zw. z kan. 520 KPK)

3.2.1. Czynność powierzenia

Zmiana koncepcji parafii, która dokonała się po Soborze Watykańskim II, nie mogła pozostać bez wpływu na instytucję umowy uregulowanej w kan. 520 KPK¹¹⁸. Ewolucja od *beneficium* do *communitas christifidelium*, czyli od traktowania parafii przedmiotowo, ekonomicznie, jako pewnej masy majątkowej, z którą związana jest posługa duszpasterska, do jej „personifikacji” czy dostrzeżenia wspólnoty wiernych jako parafii (por. kan. 515 § 1 KPK) – jest bardzo znamienna. Stąd: „*Paroeciam committere* ([powierzenie parafii – P.S.] kan. 520 § 1) oznacza – by zacytować jednego z najpoważniejszych autorytetów w tej dziedzinie – powierzenie pełnej troski o duszpasterstwo w parafii, tj. przeniesienie na jakiś podmiot uprawnienia i obowiązku pasterskiej troski nad wspólnotą parafialną”¹¹⁹.

Używając języka prawniczego i kanonistycznego, należy powiedzieć, że powierzenie parafii oznacza przekazanie innemu podmiotowi „zadania o charakterze publicznym”, tj. „pasterskiej pieczy” (*cura pastoralis* – kan. 515 § 1 KPK) lub, inaczej, misji Kościoła odnośnie do określonej wspólnoty wiernych, utworzonej na stałe w Kościele partykularnym, czyli w diecezji (por. kan. 515 § 1 i kan. 368 KPK). Tymczasem przede wszystkim na biskupie diecezjalnym spoczywa obowiązek pasterski w jego diecezji (por. choćby kan. 369, 375 § 1, 383 § 1 KPK).

To zadanie z zakresu administracji misji Kościoła w umowie (*conventio*) powierza biskup diecezjalny właśnie, a nie kto inny – jako pasterz własny diecezji – instytucji zakonnej na podstawie wyraźnej podstawy prawnej, czyli na

¹¹⁶ Zob. A. Panasiuk, *Umowa publicznoprawna...*, dz. cyt., s. 18-31, tamże; § 62 zdanie 2 *Verwaltungsverfahrensgesetz*.

¹¹⁷ Por. *supra*, 2.

¹¹⁸ Bliżej na ten temat, choć również skrótowo, zob. P. Skonieczny, *Kim jest proboszcz zakonny?*..., dz. cyt., s. 61-62.

¹¹⁹ F. Coccopalmerio, *Quaestiones de paroecia in novo Codice (Pars III)*, „Periodica de re morali, canonica, liturgica” 77(1988), s. 281 (tłum. z łaciny na polski własne – P.S.). Kardynał Francesco Coccopalmerio, obecnie przewodniczący Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych, jest jednym z najlepszych znawców tematyki prawnej dotyczącej parafii, autorem dwóch monografii na ten temat i wielu artykułów. Jego pogląd podziela np. F. D’Ostilio, *Il parroco religioso...*, dz. cyt., s. 29.

podstawie kan. 520 KPK. Jest to zatem typowe porozumienie administracyjne czy umowa publicznoprawna, której cel jest publiczny, a obie strony tego porozumienia wykonują zadania publiczne – jako kościelne osoby prawne – w imieniu Kościoła (*nomine Ecclesiae* – kan. 116 § 1 KPK). W ten sposób – poprzez instrument technicznoprawny, jakim jest umowa publicznoprawna – troska duszpasterska (*cura pastoralis*) nad parafialną wspólnotą wiernych staje się własnym zadaniem (*munus proprium* – kan. 116 § 1 KPK) instytutu zakonnego, zleconym (*commissum*) mu przez pasterza Kościoła partykularnego.

Używając innego słownictwa, należy podkreślić, że biskup diecezjalny powierza parafię *prezbiterom* z kleryckiego instytutu zakonnego. Oznacza to w języku teologicznym Soboru Watykańskiego II, że powierza ją tym, którzy – jako prezbiterzy właśnie, jakkolwiek zakonni – są jego współpracownikami w trosce duszpasterskiej o wiernych¹²⁰, a przez to w jakiś sposób (*quadam ratione*) przynależą do duchowieństwa diecezjalnego¹²¹.

W rezultacie zatem powierzenie parafii instytutowi zakonnemu mogłoby nastąpić w wyniku jednostronnego aktu administracyjnego (dekretu) biskupa diecezjalnego, gdyby instytut zakonny znajdował się pod jego jurysdykcją¹²². Charakterystyczne jest bowiem dla konstrukcji kan. 520 KPK, że to *s a m* biskup diecezjalny może powierzyć i powierza parafię. Instytucja powierzenia parafii instytutowi zakonnemu nie zakłada, że to powierzenie następuje w wyniku aktu *w s p ó ł n e g o* biskupa diecezjalnego i właściwego przełożonego zakonnego. Powierzenie parafii należy do wyłącznej kompetencji biskupa diecezjalnego jako pasterza własnego diecezji, co trzeba wyraźnie podkreślić.

Umowa (*conventio*) z kolei oznacza osiągnięcie konsensu, który jest konieczny, gdyż instytuty zakonne chroni egzempcja, a zatem władza biskupa diecezjalnego jest tam wyłączona (zob. kan. 591 KPK)¹²³. Regulacja umowy publicznoprawnej z kan. 520 KPK i wymóg konsensu stron, zwłaszcza strony „zakonnej”, jest logiczną konsekwencją zasady egzempcji instytutów zakonnych spod władzy biskupa diecezjalnego. Jednak to nie *o b i e* strony decydują o powierzeniu parafii instytutowi zakonnemu, lecz – *s a m* biskup diecezjalny, a tej decyzji towarzyszy umowa¹²⁴. Stąd – jak w typowej umowie publicznoprawnej – nie jest

¹²⁰ Por. CD, 34,1; 35,1.

¹²¹ Zob. CD, 34,1.

¹²² Analogicznie w nauce świeckiej prawa administracyjnego odnośnie do umowy publicznoprawnej; por. A. Panasiuk, *Umowa publicznoprawna...*, dz. cyt., s. 18-31, tamże.

¹²³ Egzempcja jest nośnikiem zakonnej niezależności od Kościoła partykularnego w celu zapewnienia właściwej równowagi, jak to ujmuje – wydaje się, że słusznie – R. Henseler, *Podstawowe refleksje nad stosunkiem Kościoła partykularnego – instytuty zakonne*, w: B.W. Zubert (red.), *Autonomia zakonów a Kościół partykularny. Materiały z I Międzynarodowego Sympozjum Prawa Zakonnego*, KUL Lublin, 5-6 X 1988, Lublin 1991, s. 28-30.

¹²⁴ Por. *verba legis*: „Paroeciae commissio [...] fiat mediante conventionem...” (kan. 520 § 2 KPK).

wymagane już wydanie aktu administracyjnego o przekazaniu zadania publicznego, gdyż ten akt zastępuje umowa.

Jednakże przekazanie parafii instytutowi zakonnemu następuje co prawda publicznej osobie prawnej kościelnej, ale spoza struktury diecezji. Przekazaniu temu ponadto towarzyszy umowa ograniczająca władzę biskupa diecezjalnego w tym zakresie¹²⁵. Nic dziwnego zatem, że ta czynność prawna wymaga wykazania wyższości tej formy realizacji misji duszpasterskiej w parafii i w diecezji nad innymi tradycyjnymi formami wykonywania posługi duszpasterskiej¹²⁶.

W tym miejscu przywołać należy zasadę prawa administracyjnego, że umowa publicznoprawna, przekazująca jakieś zadanie publiczne do wykonania innemu podmiotowi, nie zwalnia organu władzy publicznej z odpowiedzialności za to zadanie¹²⁷. Biskup diecezjalny zatem, powierzając parafię instytutowi zakonnemu, nie pozbywa się tym samym odpowiedzialności za tę wspólnotę parafialną. Ryzyko nieprawidłowego wypełniania tej posługi przez zakonników ponosi on sam. Stąd – jak się wydaje – wymóg wysłuchania rady kapłańskiej, o którym stanowi kan. 515 § 2 KPK.

3.2.2. Parafia jako przedmiot powierzenia

3.2.2.1. Elementy definicji legalnej parafii

Przedmiotem komentowanej umowy publicznoprawnej jest parafia, której definicja legalna znajduje się w kan. 515 § 1 KPK, inspirowanym dokumentami soborowymi¹²⁸. Parafia zatem, którą powierza się instytutowi zakonnemu zgodnie z kan. 520 KPK, jest¹²⁹:

- 1) konkretną wspólnotą wiernych (*certa communitas christifidelium*):
 - a) ustanowioną na sposób stały (*stabiliter constituta*),
 - b) w Kościele partykularnym;

¹²⁵ Przykładowo: co do powołania proboszcza, które odtąd odbywać się będzie w wyniku prezentacji (por. kan. 523 *in princ.* w zw. z kan. 682 § 1 oraz kan. 158-163 KPK), a nie swobodnego nadania urzędu (por. kan. 523 w zw. z kan. 157 KPK); co do władzy nad proboszczem czy wikariuszami parafialnymi (por. kan. 678 KPK); co do trwania umowy, która nie będzie mogła być rozwiązana *ad nutum* biskupa diecezjalnego (por. kan. 520 § 2 KPK, *pars prima*); co do środków nadzoru i kontroli (por. kan. 679, 682 § 2, 683 KPK).

¹²⁶ Biskupowi diecezjalnemu może chodzić o charyzmat czy styl pracy duszpasterskiej instytutu zakonnego, który będzie promieniował na całą diecezję; więcej zob. P. Skonieczny, *Kim jest proboszcz zakonny?*..., s. 65-66, 67, 69, z cyt. tamże literaturą.

¹²⁷ Zob. A. Panasiuk, *Umowa publicznoprawna...*, dz. cyt., s. 18-31, tamże.

¹²⁸ W sposób szczególny por. CD, 30, *in princ.*

¹²⁹ Taką definicję proponuje J. Calvo, *Komentarz do kan. 515*, w: P. Majer (red. wyd. pol.), *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, Kraków 2011, s. 441. Wydaje się, że propozycja ta chyba najlepiej oddaje *mens legislatoris* z kan. 515 § 1 KPK, rozróżniając dwa elementy podstawowe definicji parafii (liczby arabskie) z przyporządkowaniem im poszczególnych cech (litery).

- 2) nad którą troskę duszpasterską (*cura pastoralis*):
 - a) powierzono proboszczowi jako własnemu pasterzowi (*pastor proprius paroeciae*),
 - b) pod władzą biskupa diecezjalnego.

3.2.2.2. Konkretna wspólnota wiernych

Chodzi o konkretną wspólnotę wiernych, czyli zindywidualizowaną tak terytorialnie (co do zasady), jak personalnie (np. parafia personalna dla Polaków za granicą¹³⁰ albo studentów¹³¹, dla wiernych innego obrządku czy rytu¹³², parafia wojskowa¹³³, parafia eksanglikanów¹³⁴ – por. kan. 518 KPK). Stąd konieczne jest, aby w umowie z kan. 520 KPK określono dokładnie parafię powierzaną (np. poprzez dołączenie dekretu erygującego wraz z załącznikiem określającym granice terytorialne parafii, jeśli chodzi o parafię terytorialną).

Ustanowienie na stałe parafii oznacza, że jest ona częścią Kościoła partykularnego (*dioecesis pars*¹³⁵), a nie autonomiczną strukturą czy grupą (*coetus*) w tym Kościele¹³⁶. Stałość i organiczne powiązanie z Kościołem partykularnym są podkreślone jeszcze bardziej i chronione przez: specjalną procedurę ustanowienia parafii (por. kan. 515 § 2 KPK), uzyskanie przez nią osobowości prawnej (por. kan. 515 § 3 KPK, także według prawa państwowego), wpisanie w strukturę organizacyjną Kościoła partykularnego poprzez ustanowienie proboszcza i innych elementów organizacyjnych w samej parafii, jak wikariusze parafialni

¹³⁰ Por. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi*, 3.05.2004, n. 91, art. 6 § 1. Przykładowo: parafia personalna dla Polaków św. Jana Pawła II w Pradze czeskiej, powierzona Prowincji Polskiej Zakonu Braci Kaznodziejów (dominikanów).

¹³¹ Zob. kan. 813 KPK.

¹³² Zob. Benedykt XVI, List apostolski *motu proprio Romanum Pontificum* o stosowaniu stażowej formy nadzwyczajnej Rytu Rzymskiego, 7.07.2007, „Acta Apostolicae Sedis” [dalej w skrócie: AAS] 99(2007), 777-781, art. 10.

¹³³ Por. kan. 374 § 1 KPK w zw. z n. I § 1 Konstytucji apostolskiej Jana Pawła II *Spirituali militum curae* na temat ordynariatów wojskowych, 21.04.1986, AAS 78(1986) 481-486 oraz w zw. z art. 33 (parafie wojskowe) i art. 42 (parafie cywilno-wojskowe) Instrukcji Biskupa polowego o strukturze duszpasterskiej Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego, 7.12.1992, w: http://www.ordynariat.wp.mil.pl/pl/138_596.html [dostęp 17.05.2014]; zob. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 515*, w: J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 411. Jakkolwiek teoretycznie jest – jak się wydaje – możliwe powierzenie parafii wojskowej instytutowi zakonnemu, to jednak w praktyce nie występuje.

¹³⁴ Zob. Benedykt XVI, Konstytucja apostolska *Anglicanorum coetibus* odnośnie do tworzenia ordynariatów personalnych dla anglikanów nawiązujących pełną komunię z Kościołem katolickim, 4.11.2009, AAS 101(2009) 985-990, n. VIII § 1 wraz z art. 14 Norm uzupełniających Kongregacji Nauki Wiary z 4.11.2009, w: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20091104_norme-anglicanorum-coetibus_it.html [dostęp 17.05.2014].

¹³⁵ Por. CD, 30, *in princ.*

¹³⁶ Zob. J. Calvo, *Komentarz do kan. 515*, w: *Kodeks...*, dz. cyt., s. 18-31, s. 441.

czy rada ekonomiczna i duszpasterska (por. kan. 545, 535, 536 KPK), ale i poza nią, w diecezji (dekanaty – por. kan. 374 § 2 i 553 KPK). Te wszystkie elementy powinny być wzięte pod uwagę przez umawiające się strony, zanim dojdzie do wyrażenia zgody w umowie, o której mowa w kan. 520 KPK.

Skoro zgodnie z kan. 516 § 1 KPK na równi z parafią należy traktować quasi-parafię (parafię tymczasową), a kan. 520 KPK wyraźnie jej nie wyłącza spod reżimu tego przepisu, to również quasi-parafia może być przedmiotem umowy z kan. 520 KPK. Quasi-parafia jest taką wspólnotą wiernych, która z różnych obiektywnych względów, np. politycznych czy z uwagi na zbyt małą liczbę wiernych, nie może być jeszcze erygowana jako parafia.

Natomiast nie mogą być przedmiotem powierzenia na podstawie kan. 520 KPK inne formy strukturalne (nadzwyczajne¹³⁷) duszpasterstwa diecezjalnego (por. kan. 516 § 2 KPK), do których należą na przykład ośrodek duszpasterski, czyli miejsce, w którym będą prowadzone święte czynności, katecheza, działalność charytatywna czy kulturalna¹³⁸, czy też misja duszpasterska odnośnie do emigrantów (*missio cum cura animarum*)¹³⁹.

Ponadto poza zakresem hipotezy normy kan. 520 KPK znajdują się rektoraty (por. kan. 556 KPK) i kapelanie (por. kan. 564 KPK). W przypadkach tych bardziej chodzi o powierzenie *ad personam*¹⁴⁰, dlatego znaleźć powinien zastosowanie kan. 681 KPK, a nie kan. 520 KPK.

3.2.2.3. Troska duszpasterska

Struktura organizacyjna parafii ma służyć trosce duszpasterskiej (*cura pastoralis*). Ta troska pasterska ma wychodzić do wszystkich wiernych w parafii, stąd można ją nazwać ogólną (*generale, globale*). Z drugiej zaś strony jest zwyczajna (*ordinaria, comune*), ale nie powszechna (*omnimoda*), więc niewyłączna (*non esclusiva*), gdyż mogą istnieć bardziej specjalistyczne duszpasterstwa prócz parafialnego¹⁴¹.

Tak rozumianemu duszpasterstwu parafialnemu odpowiada pojęcie proboszcza jako własnego pasterza parafii (*pastor proprius paroeciae* – kan. 515 § 1

¹³⁷ Zob. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 516*, w: J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 413-414.

¹³⁸ Por. Kongregacja ds. Biskupów, *Dyrektorium Apostolorum Successores* o pasterskiej posłudze biskupów, Città del Vaticano 2004, n. 216d; przekład polski w: W. Kacprzyk, M. Sitarz (red.), *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, Lublin 2006, s. 517-711.

¹³⁹ Zob. cyt. wyżej instrukcję *Erga migrantes*, art. 7-11.

¹⁴⁰ Por. *supra*, 2.2.3. Można wszakże rozważyć możliwość analogicznego zastosowania umowy z kan. 520 KPK do powierzenia ośrodka duszpasterskiego instytutowi zakonnemu. W praktyce stosuje się kan. 681 KPK, mianując jednego lub kilku zakonników wikariuszami parafialnymi w parafii, na której terenie działa ośrodek duszpasterski (tak np. w archidiecezji krakowskiej).

¹⁴¹ Por. F. Ramos, *Le Chiese particolari e i loro raggruppamenti*, Romae 2000, s. 515-517. Zresztą, te specjalistyczne duszpasterstwa często znajdują się przy parafiach zakonnych.

i 519 KPK). Chodzi o proboszcza, który odpowiada za właściwe sprawowanie funkcji tego duszpasterstwa ogólnego i zwyczajnego, a które są wymienione w kan. 528-530 KPK¹⁴². Jednakże w przypadku proboszcza zakonnego w parafii powierzonej instytutowi zakonnemu zasada proboszcza jako własnego pasterza parafii ulega ograniczeniu, przede wszystkim ze względu na to, że to ogólne duszpasterstwo parafialne ma nabrać cech „zakonnych”¹⁴³.

Niemniej jednak taki proboszcz zakonnny sprawuje swój urząd pod władzą biskupa diecezjalnego, skoro pomaga mu w wypełnieniu jego misji pasterskiej w diecezji (por. kan. 369 KPK)¹⁴⁴. Zauważyć przy tym trzeba, że ta władza biskupa diecezjalnego nad proboszczem zakonnym też ulega pewnym koniecznym modyfikacjom, związanym z inkardynacją zakonnika do swego instytutu (por. kan. 266 § 2 KPK) i wiążącą go profesją zakonną (por. kan. 678 KPK).

3.2.3. Wada prawna przedmiotu świadczenia

Przedmiotem umowy jest konkretna, istniejąca parafia – w pełnym sensie tego terminu, który wyżej został przedstawiony, tj. tak pod kątem teologicznym, jak i formalnoprawnym. Nie można bowiem oddzielać aspektu teologicznego (troski duszpasterskiej, wspólnoty wiernych) od wymiaru formalnoprawnego (formalne wpisanie w strukturę Kościoła partykularnego poprzez sformalizowane dekretem działanie biskupa diecezjalnego)¹⁴⁵. Stąd brak erygowania parafii oznacza brak przedmiotu stosunku umownego. Gdyby zatem okazało się, że dekret erygujący parafię, będącą przedmiotem umowy, był nieważny (na przykład w wyniku naruszenia kan. 515 § 2 w zw. z kan. 127 § 2, 2° KPK), to nieważność ta dotknie również umowę powierzenia parafii instytutowi zakonnemu¹⁴⁶.

¹⁴² Zob. tamże, s. 517.

¹⁴³ O tym szerzej zob. P. Skonieczny, *Kim jest proboszcz zakonnny?*..., dz. cyt., s. 68-71.

¹⁴⁴ Nie można wyobrazić sobie pasterza parafii, który nie byłby w komunii hierarchicznej z pasterzem Kościoła partykularnego; por. F. Coccopalmerio, *La parrocchia nel nuovo Codice*, „Orientamenti pastorali” 31/9-10-11(1983), s. 147.

¹⁴⁵ Inny pogląd, że aspekt formalny nie jest istotny – redukowałby i osłabiał poważnie rolę biskupa diecezjalnego oraz eklezjalny wymiar parafii, będącej nie autonomicznym „stowarzyszeniem” wiernych, lecz – częścią Kościoła partykularnego. Nie można zatem lekceważyć znaczenia ważności dekretu erygującego parafię i uznawać, że nawet jeżeli dekret jest dotknięty wadą prawną, powodującą jego nieważność, to i tak doszło do zawarcia umowy z kan. 520 KPK, a to na zasadzie pierwszeństwa aspektu teologicznego i potrzeb duszpasterskich. Takie podejście byłoby niezgodne z eklezjologią soborową i koncepcją parafii w Kodeksie łacińskim z 1983 r., a ponadto niebezpiecznie mogłoby generować uznanie dla separatystycznych grup w parafii, które na zasadzie elementu „ważniejszego” (wspólnoty wiernych) domagałyby się niezależności. Podobnie, jak się wydaje, por. J. Calvo, *Komentarz do kan. 515*, w: *Kodeks...*, dz. cyt., s. 441-442.

¹⁴⁶ Jako argument prawnoporównawczy można wskazać § 59 niemieckiego Verwaltungsverfahrgesetz, który dopuszcza nieważność umowy publicznoprawnej wobec braku przypisanej formy bądź nieważności aktu administracyjnego.

Nieważność umowy będzie wynikała – jak się wydaje – z braku *essentiale negotii*, jakim jest istnienie przedmiotu świadczenia ze strony diecezji (kan. 124 § 1 w zw. z kan. 520 KPK)¹⁴⁷. Strona „zakonna” z kolei działała w błędzie co do samej istoty czynności prawnej, sądząc, że parafia istnieje (por. kan. 126 KPK, *pars prima*). Nie doszłoby zatem do konsensu stron i umowa byłaby nieważna, chyba że nastąpiłaby jej konwalidacja poprzez usunięcie wady prawnej, tj. biskup diecezjalny erygowałby ważnie parafię, a strony nie odwołałyby swoich oświadczeń woli¹⁴⁸.

3.3. „*Essentialia conventionis*” a inne postanowienia umowne z kan. 520 KPK, czyli uwagi krytyczne odnośnie do techniki legislacyjnej

Biorąc pod uwagę świadczenia stron stosunku prawnego, który powstaje między stronami, należy stwierdzić, że to biskup diecezjalny ze swej strony powierza parafialną wspólnotę wiernych wybranemu instytutowi zakonnemu, a ten zobowiązuje się do pieczy duszpasterskiej (*cura pastoralis*) nad powierzoną sobie parafią. Przedmiotem świadczeń jest dokładnie określona, istniejąca parafia. Konsens zatem i *essentialia* umowy publicznoprawnej z kan. 520 KPK muszą objąć co najmniej te elementy, które są wystarczające do zawarcia tejże umowy:

- 1) określenie stron, pomiędzy którymi dochodzi do umowy (kto i komu przekazuje parafię: diecezja X instytutowi zakonnemu kleryckiemu Z);
- 2) to, że chodzi o umowę powierzenia parafii, polegającą na opiece duszpasterskiej nad wiernymi, tworzącymi wspólnotę parafialną;
- 3) dokładne określenie parafii (przedmiotu umowy: np. parafia św. Stanisława w miejscowości X).

Powyższe elementy, będąc *essentialia conventionis*, są konieczne i wystarczające, aby między stronami doszło do zawarcia umowy opisanej w kan. 520 KPK. Elementy te mogą być wskazane w jakiegokolwiek formie, jak już o tym była mowa wyżej¹⁴⁹. Stąd może dlatego ustawodawca nie wymaga formy pisemnej pod rygorem nieważności.

Wszystkie inne elementy, nawet te wskazane w samym kan. 520 KPK, mają charakter *naturalia* lub *accidentalia conventionis*. Dlatego należy dokonać krytyki techniki legislacyjnej kan. 520 KPK. Ustawodawca kościelny bowiem – jak się wydaje – nie był świadomy, które z elementów są *essentialia conventionis*, skoro umieścił je wraz z dość przypadkowym wyliczeniem ewentualnych postanowień umowy z kan. 520 KPK.

¹⁴⁷ Tak ogólnie wobec czynności prawnych w prawie kanonicznym zob. V. De Paolis, A. D’Auria, *Le Norme Generali...*, dz. cyt., s. 336, przyp. 29, powołując się na Michielsa.

¹⁴⁸ Ta konwalidacja może nastąpić poprzez wykonywanie umowy lub upływ czasu; zob. Z. Radwański, *Prawo cywilne...*, dz. cyt., s. 217, nb. 691.

¹⁴⁹ Por. *supra*, 1.2.

Wyżej poddany został krytyce sposób wskazania stron stosunku umownego¹⁵⁰, jakkolwiek element ten jest tak istotny, że należy do *essentialia conventionis*. Zupełnie jednak nie było potrzebne wskazanie w kan. 520 § 1 KPK, że jeden z prezbiterów (członków instytutu zakonnego) zostanie proboszczem powierzanej parafii. To, że parafia ma swego proboszcza jako własnego pasterza, należy do istoty tej instytucji kanonicznoprawnej w strukturze Kościoła partykularnego (por. kan. 515 § 1 KPK). Dlatego powołanie proboszcza należy do *naturalia conventionis* i nie musiało być uregulowane dodatkowo w kan. 520 § 1 KPK. Z kolei istotna nowość w postaci powierzenia parafii zakonnej równocześnie kilku prezbiterom zakonnym z domu zakonnego (por. kan. 517 § 1 KPK), którą ustawodawca umieścił *in fine* § 1 krytykowanego kanonu, mogła zostać ulokowana w innym miejscu, niekoniecznie w § 1, który powinien zawierać tylko *essentialia conventionis*.

Krytyce należy ponadto poddać § 2 komentowanego kanonu, zwłaszcza jego część pierwszą, który stanowi, że umowę powierzenia parafii można zawrzeć albo na stałe, albo na ściśle określony czas. Szczęśliwie przepis ten nie znalazł się w § 1, który odnosi się – lub raczej: powinien był się odnosić – do *essentialia conventionis*. Mimo to jego sformułowanie pozostawia dużo do życzenia, gdyż nie wnosi ono żadnej treści normatywnej, podobnie zresztą jak część druga tegoż paragrafu. W tym miejscu powinna mieć zastosowanie zasada techniki legislacyjnej: *Lex imperat, non docet*¹⁵¹. Tymczasem z normy zawartej w części kan. 520 § 2 KPK nie wynika, a powinna być – jak się wydaje – postanowiona zasada interpretacyjna na wypadek, gdyby strony nie uzgodniły czasu trwania umowy. Skoro bowiem czas trwania powierzenia parafii instytutowi zakonnemu nie należy do *essentialia conventionis*, strony nie muszą określać tego elementu, aby doszło do skutecznego zawarcia komentowanej umowy. Wydaje się, że ze względu na stałość wskazaną w pracy duszpasterskiej w parafii i trudność ustalenia, o jaki ewentualnie czas mogłoby stronom chodzić – należy przyjąć, w przypadku braku odmiennego postanowienia, że umowę zawarto na czas nieokreślony.

Błędem z punktu widzenia techniki legislacyjnej jest powtórzenie wskazania umawiających się stron *in principio* części drugiej § 2 komentowanego kanonu.

¹⁵⁰ Zob. *supra*, 2.1, 2.3.1.

¹⁵¹ Jakkolwiek w ustawie kościelnej oddzielenie tych dwóch funkcji – ustawodawcy i nauczyciela – nie zawsze jest łatwe, zważywszy na to, że norma kanonicznoprawna ma też charakter teologiczny. Odnośnie do tej kwestii, por. P. Skonieczny, *L'evoluzione della dispensa dal celibato ecclesiastico: alla ricerca dei suoi modelli giuridici*, „*Angelicum*” 89(2012), s. 205-206; tenże, *I modelli giuridici del procedimento nelle cause per la dispensa dal celibato ecclesiastico*, w: J. Wroceński, M. Stokłosa (red.), *La funzione amministrativa nell'ordinamento canonico. Administrative Function in Canon Law. Administracja w prawie kanonicznym*. XIV Congresso Internazionale di Diritto Canonico. Varsavia 14-18 settembre 2011, Warszawa 2012, t. 1, s. 566-567; P. Kroczeck, *Authority of Bishop as Lawgiver*, „*Angelicum*” 87(2010), s. 918-919; tenże, *The Art of Legislation: the Principles of Lawgiving in the Church*, Kraków 2012, s. 211.

Pewność obrotu prawnego i wartość stałości w parafialnej pracy duszpasterskiej domagałyby się formy pisemnej pod rygorem nieważności. Z kolei ze względu na interes publiczny, tj. względy duszpasterskie, wypadałoby wprowadzić normę regulującą rozwiązanie umowy (np. zawsze na koniec roku duszpasterskiego, z rocznym terminem jej wypowiedzenia). Ostatecznie nie dają się obronić wymienione przykładowo *accidentalia conventionis* w końcu tego przepisu. Nie mają one żadnego znaczenia normatywnego, a jedynie przypominają ogólnie, co mogłoby być uregulowane w takiej umowie. Czy kodeks jest miejscem na tego typu lekcje, zresztą nic niewnoszące – można wątpić.

Zakończenie

Uznanie, że umowa (*conventio*) powierzenia parafii instytutowi zakonnemu ma charakter publicznoprawny, lepiej chroni interes publiczny, tj. dobro dusz i misję Kościoła. Z drugiej strony pogląd taki broni się zmianą koncepcji parafii po Soborze Watykańskim II, który odrzucił rozumienie parafii jako beneficjum. Stąd zrozumiałe jest też zrezygnowanie z modelu cywilistycznego umowy powierzenia parafii instytutowi zakonnemu na rzecz publicznoprawnego.

Prezentowany tekst jest próbą przeniesienia instytucji umowy publicznoprawnej z prawa administracyjnego świeckiego do prawa kanonicznego. Wydaje się, że koncepcja ta jest na tyle atrakcyjna i tak elastyczna, że doskonale może spełniać te same zadania w systemie prawa kanonicznego, które pełni w systemach prawa administracyjnego świeckiego. Interes publiczny, tak ważny w umowie publicznoprawnej (*conventio*), którą należałoby nazwać w polskim języku kanonistycznym *p o r o z u m i e n i e m*, w przypadku kan. 520 KPK jest wyraźnie widoczny. Chodzi przecież o troskę duszpasterską i zbawienie dusz wiernych tworzących wspólnotę parafialną. Prawo kanoniczne jest tylko środkiem, który ma pomóc osiągnąć ten cel publiczny. Koncepcja umowy publicznoprawnej ma szansę stać się takim właśnie środkiem – dla zbawienia dusz.

The Agreement Entrusting a Parish to a Religious Institute: A General Comment

Summary

This article presents the general and theoretical problem concerning the agreement (*conventio*) entrusting a parish to a clerical religious institute or to a clerical society of apostolic life (canon 520 of the 1983 Code of Canon Law). The author distinguishes *contractus* from *conventio* in the Latin Code now in force, considering the agreement specified in canon 520 of the 1983 Code as a public law contract. He then analyzes the parties to this agreement and rejects the opinion that canon 520 of the 1983 Code could be applied directly to religious entities other than those specified

in the above canon. Finally, the author analyzes the *essentialia conventionis*, i.e. the essential and sufficient elements of the commented agreement: *quae actum ipsum essentialiter constituunt* (canons 124 § 1 and 520 § 1 of the 1983 Code). According to the author three elements are necessary to reach the *consensus* between parties to the agreement: (1) the designation of the parties in accordance with canon 520 of the 1983 Code; (2) the essence of the agreement: the commitment of a parish, consisting in the pastoral care of the Christian faithful who form the community; (3) the specification of the entrusted parish as an object of the commitment. Lastly, the author criticizes the legal technicalities adopted in the commented canon.

Keywords

agreement (*conventio*), entrusting of a parish to a religious institute, can. 520, 1983 CIC

Słowa kluczowe

umowa (*conventio*), powierzenie parafii instytutowi zakonnemu, kan. 520 KPK z 1983 r.

Bibliografia

I. Źródła (w porządku chronologicznym)

- Verwaltungsverfahrensgesetz in der Fassung der Bekanntmachung vom 23. Januar 2003 (BGBl. I S. 102), das zuletzt durch Artikel 3 des Gesetzes vom 25. Juli 2013 (BGBl. I S. 2749) geändert worden ist, 25.05.1976, również on-line: <http://www.gesetze-im-internet.de/vwvfg/BJNR012530976.html> [dostęp 19.05.2014].
- Codex Iuris Canonici*, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, AAS 75(1983/II) III-XXX; 1-317.
- Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Spirituali militum curae* na temat ordynariatów wojskowych, 21.04.1986, AAS 78(1986), 481-486.
- Biskup polowy Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego, Instrukcja o strukturze duszpasterskiej Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego, 7.12.1992, w: http://www.ordynariat.wp.mil.pl/pl/138_596.html [dostęp 17.05.2014].
- Kongregacja ds. Biskupów, Dyrektorium *Apostolorum Successores* o pasterskiej posłudze biskupów, Città del Vaticano 2004; przekład polski w: W. Kacprzyk, M. Sitarz (red.), *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, Lublin 2006, s. 517-711.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi*, 3.05.2004, Wrocław 2005.
- Benedykt XVI, List apostolski *motu proprio Romanum Pontificum* o stosowaniu starożytnej formy nadzwyczajnej Rytu Rzymskiego, 7.07.2007, AAS 99(2007), 777-781.
- Benedykt XVI, Konstytucja apostolska *Anglicanorum coetibus* odnośnie do tworzenia ordynariatów personalnych dla anglikanów nawiązujących pełną komunię z Kościołem katolickim, 4.11.2009, AAS 101(2009), 985-990.
- Kongregacja Nauki Wiary, Normy uzupełniające Konstytucję apostolską *Anglicanorum coetibus*, 4.11.2009, w: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20091104_norme-anglicanorum-coetibus_it.html [dostęp 17.05.2014].

II. Literatura

- Andrés D.J., *De paroeciarum commissione institutis et societatibus clericalibus*, „Commentarium pro Religiosis et Missionariis” 67(1986), s. 156-167.
- Andrés D.J., *Le forme di vita consacrata. Commentario teologico-giuridico al Codice di diritto canonico*, Roma 2008.
- Aymans W., Mörsdorf K., *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, t. 1: *Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen*, W. Aymans (red.), Paderborn 1991.
- Aymans W., Mörsdorf K., *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, t. 2: *Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht*, W. Aymans (red.), Paderborn 1997.
- Bar J.R., Kałowski J., *Prawo o instytucjach życia konsekrowanego*, Warszawa 1985.
- Blanco T., *La noción canónica de contrato. Estudio de su vigencia en el CIC de 1983*, Pamplona 1997.
- Castañó J.F., *Gli istituti di vita consacrata (cann. 573-730)*, Romae 1995.
- Chiappetta L., *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, F. Catozzella, A. Catta, C. Izzi, L. Sabbarese (red.), Bologna 2011.
- Coccopalmerio F., *La parrocchia nel nuovo Codice*, „Orientamenti pastorali” 31/9-10-11(1983), s. 143-168.
- Coccopalmerio F., *Quaestiones de paroecia in novo Codice*, „Periodica de re morali, canonica, liturgica” 73(1984), s. 379-284; 75(1986), s. 273-302; 77(1988), s. 219-287.
- Code of Canon Law: Latin-English Edition*. Translation prepared under the auspices of the Canon Law Society of America, Washington, D.C. 1995.
- Codex des kanonischen Rechts*. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis, Kevelaer 2001.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*. Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- Codice di Diritto Canonico*. Testo ufficiale e versione italiana sotto il patrocinio della Pontificia Università Lateranense e della Pontificia Università Salesiana, Roma 1997.
- Chrapkowski A., Krzywda J., Wroceński J., Zubert B.W., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/2: *Księga II. Lud Boży. Część III. Instytucje życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego*, Poznań 2006.
- Czachórski W., *Zobowiązania. Zarys wykładu*, aktualizacja i uzupełnienia A. Brzozowski, M. Safjan, E. Skowrońska, Warszawa 1994.
- De Paolis V., *De paroeciis institutis religiosis commissis vel committendis*, „Periodica de re morali, canonica, liturgica” 74(1985), s. 389-417.
- De Paolis V., *Schema tipo di convenzione per l'affidamento delle parrocchie ai religiosi*, „Informationes SCRIS” 12(1986), s. 133-150, 233-259.
- De Paolis V., D'Auria A., *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro Primo*, Città del Vaticano 2008.
- D'Ostilio F., *Il parroco religioso. Origine ed evoluzione storica della parrocchia religiosa. Figura giuridica del parroco religioso*, Città del Vaticano 2000.
- Dunn K.J., *The Commitment of a Parish to Religious in the 1983 Code of Canon Law by Means of a Written Agreement*, Romae 1992.

- Dyduch J., Góralski W., Górecki E., Krukowski J., Sitarz M., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1: *Księga II. Lud Boży. Część I. Wierni chrześcijanie. Część II. Ustrój hierarchiczny Kościoła*, J. Krukowski (red.), Poznań 2005.
- Fedele P., *Discorsi sul diritto canonico*, Roma 1973.
- Gauthier A., *Roman Law and its Contribution to the Development of Canon Law*, Ottawa 1996.
- Gauthier A., *L'affidamento della parrocchia ad un gruppo di sacerdoti in solidum o a fedeli non sacerdoti nonché ad un istituto religioso*, w: *La parrocchia*, Città del Vaticano 1997, s. 37-60.
- Henseler R., *Podstawowe refleksje nad stosunkiem Kościoła partykularny – instytucje zakonne*, w: B.W. Zubert, (red.), *Autonomia zakonów a Kościół partykularny. Materiały z I Międzynarodowego Sympozjum Prawa Zakonnego*, KUL Lublin, 5-6 X 1988, Lublin 1991, s. 17-30.
- Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red. wyd. pol.), Kraków 2011.
- Krocze P., *The Art of Legislation: the Principles of Lawgiving in the Church*, Kraków 2012.
- Krocze P., *Authority of Bishop as Lawgiver*, „*Angelicum*” 87(2010), s. 911-922.
- Krukowski J., *Prawo administracyjne w Kościele*, Warszawa 2011.
- Litewski W., *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 1990.
- Mamede V., *O convênio entre os bispos diocesanos e os superiores maiores dos institutos religiosos clericais a teor do cânone 520 § 2*, „*Commentarium pro Religiosis et Missionariis*” 84(2003), s. 69-106.
- Mendonça A., *Entrusting of a Parish to a Religious Institute and Appointment of a Religious Priest as Parish Priest*, „*Forum*” (Valette) 16(2005), s. 111-159.
- Notaro L., *Affidamento della parrocchia ad un istituto religioso mediante «conventio»*, „*Il Diritto ecclesiastico e rassegna di diritto matrimoniale*” 100/I(1989), s. 570-578.
- Palmieri A., *Parishes Entrusted to the Care of Religious: Starting Afresh from Christ*, w: *Canon Law Society of America Proceedings 2002*, Washington DC 2002, s. 209-239.
- Panasiuk A., *Umowa publicznoprawna (próba definicji)*, „*Państwo i Prawo*” (2008), nr 2, s. 18-31, wersja on-line: <http://www.lex.pl/akt/-/akt/umowa-publicznoprawna-proba-definicji>, [dostęp 2014-05-12].
- Podlecki Z., *Niektóre aspekty relacji prawnych między klasztorem a parafią przy klasztor-nym kościele parafialnym*, „*Roczniki Nauk Prawnych*” 9/2(1999), s. 61-71.
- Prawo administracyjne*, J. Boć (red.), [Wrocław] Kolonia Limited 2000.
- Primetshofer B., *Relacje prawne między klasztorem a parafią przy klasztor-nym kościele parafialnym*, w: B.W. Zubert, E. Szczot (red.), *Służba i praca. Materiały II Międzynarodowego Sympozjum Prawa Zakonnego* (Lublin, 17-18 X 1994), Lublin 1996, s. 153-189.
- Radwański Z., *Teoria umów*, Warszawa 1977.
- Radwański Z., *Prawo cywilne – część ogólna*, Warszawa 1993.
- Ramos F., *Le Chiese particolari e i loro raggruppamenti*, Romae 2000.
- Rozwadowski W., *Prawo rzymskie. Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł*, Warszawa 1991.

- Sánchez-Gil A., *Komentarz do kan. 520*, w: A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law: prepared under the responsibility of the Martín de Azpilcueta Institute Faculty of Canon Law University of Navarre*, t. II/2, Montreal-Chicago 2004, s. 1288-1291.
- Schouppe J.-P., *Elementi di diritto patrimoniale canonico*, Milano 2008.
- Skonieczny P., *La buona fama: problematiche inerenti alla sua protezione in base al can. 220 del Codice di Diritto Canonico latino*, Romae 2010.
- Skonieczny P., *I modelli giuridici del procedimento nelle cause per la dispensa dal celibato ecclesiastico*, w: J. Wroceński, M. Stokłosa (red.), *La funzione amministrativa nell'ordinamento canonico. Administrative Function in Canon Law. Administracja w prawie kanonicznym*. XIV Congresso Internazionale di Diritto Canonico. Varsavia 14-18 settembre 2011, Warszawa 2012, t. 1, s. 565-573.
- Skonieczny P., *L'evoluzione della dispensa dal celibato ecclesiastico: alla ricerca dei suoi modelli giuridici*, „*Angelicum*” 89(2012), s. 201-222.
- Skonieczny P., *Kościelny akt administracyjny według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Wprowadzenie dla prawników świeckich*, „*Casus*” 66(2012), s. 17-24, on-line: http://www.kolegium.krakow.pl/_files/Casus_nr_66.pdf [dostęp 10.05.2014].
- Skonieczny P., „*Potestas sacra*” według Klaus Mörzdorfa – założenia teologiczne, struktura, sposób przekazywania i charakter, „*Annales Canonici*” 9(2013), s. 17-38.
- Skonieczny P., *Kim jest proboszcz zakonny? O relacji między przełożonym zakonnym a proboszczem w parafii powierzonej instytutowi zakonnemu*, „*Annales Canonici*” 10(2014), s. 59-80.
- Skonieczny P., *Stosunki majątkowe między parafią zakonną a domem zakonnym*, „*Analecta Cracoviensia*” 45(2013), s. 337-353.
- Sobański R., *Powierzenie parafii zakonnikom wg motu proprio „Ecclesiae Sanctae”*, „*Prawo Kanoniczne*” 11/1-2(1968), s. 61-80.
- Sobański R., *Kościół jako podmiot prawa. Elementy eklezjologii prawnej*, Warszawa 1983.
- Tugwell S., *The Evolution of Dominican Structures of Government: Terminology, Nomenclature and Ordo of Dominican Provinces, V: Words and Names*, „*Archivum Fratrum Praedicatorum*” 75(2005), s. 29-94.

Recenzje

doi: 10.7169/pst.2014.28.19

Jerzy Machnac, *Człowiek – wspólnota – Bóg. Fenomenologia Gerdy Walther*, Papieński Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2012, ss. 281.

Rozważania ks. Jerzego Machnacza od lat koncentrują się wokół fenomenologii. W środowisku naukowym znany jest on jako autor prac poświęconych Jadwidze Conrad-Martius oraz Edycie Stein, takich jak chociażby: *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999, s. 337; *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, Wrocław 1999, s. 152; *Edyta Stein. Św. Teresa Benedykta od Krzyża. Wprowadzenie w życie i twórczość*, Wrocław 2010, s. 138 czy *Wokół myśli Edyty Stein – św. Teresy Benedykty od Krzyża. Szkice filozoficzne*, Wrocław 2012, s. 164. Tym razem ks. J. Machnac prezentuje książkę dotyczącą życia oraz twórczości kolejnej wybitnej przedstawicielki fenomenologii Gerdy Walther, której myśl zarówno w Polsce, jak i za granicą pozostaje wciąż w znacznym stopniu nieznana.

Gerda Walther, należąc do kręgu tzw. monachijczyków, tj. fenomenologów skupiających się wokół osoby Alexandra Pfändera, w historię fenomenologii wpisała się przede wszystkim za sprawą swych rozważań na temat doświadczenia mistycznego, którego pełną koncepcję wyłożyła w dziele pt.: *Phänomenologie der Mystik*. Tego typu zainteresowania fenomenolog mogą zdawać się jednak zaskakujące, gdy przyjrzymy się bliżej jej osobie. Wychowana w duchu marksizmu oraz ateizmu, przez pierwsze lata swej młodości Walther pragnęła walczyć z niesprawiedliwością społeczną oraz wszelkimi fundującymi ją przesadami, w tym również – jak wierzyła – wiarą w istnienie Boga. Dopiero po latach w wyniku zetknięcia się z myślą fenomenologiczną, która otworzyła jej ducha na doświadczenie tego, co absolutne i konieczne, oraz szeregu osobistych przeżyć, w tym doświadczenia mistycznego, Walther stała się gorliwą katoliczką. Przyczyn takiego obrotu sprawy można dopatrywać się jednakże już w samym jej etosie bezwzględnie uczciwej pracy badawczej oraz przedmiocie jej refleksji. Od samego początku swych filozoficznych poszukiwań interesowała się ona bowiem kwestią natury człowieka, a odkrywając wpisana w jego byt przygodność oraz skończoność, a zarazem niewytłumaczalną wyjątkowość i niepowtarzalność, młoda fenomenolog musiała kiedyś zmierzyć się z problemem odpowiedzi na pytanie o istnienie jakiegoś bytu koniecznego.

Stawiam tezę – pisze Machnac – że nienaruszone zarówno pod względem esencjalnym, jak i egzystencjalnym ujęcie bytu człowieka, jakie ma miejsce w fenomenologii Walther, prowadzi do ukazania pełni jego istnienia i istoty, ukazania jego ontycznych głębi, z których „rodzi się” nie tyle możliwość, ile konieczność nawiązania wspólnoty z drugim człowiekiem, a także Bytem Absolutnym [...]¹.

¹ J. Machnac, *Człowiek – wspólnota – Bóg. Fenomenologia Gerdy Walther*, Wrocław 2012, s. 15.

Poza kwestiami dotyczącymi problematyki mistyki Walther jest autorką dzieł z zakresu teorii wspólnoty (*Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften mit einem Anhang zur Phänomenologie der sozialen Gemeinschaft*, Halle 1922) oraz parapsychologii (*Bedeutung der phänomenologischen Methode Edmund Husserls für der Parapsychologie*, *Psychophysikalische Zeitschrift* 1/1955, *Ahnden und Schauen unserer germanischen Verfahren im Lichte der Parapsychologie*, Leipzig, Hummel 1938), w kwestiach której fenomenolog była u początków XX wieku wręcz autorytetem.

Porządek wywodu przyjęty w pracy przez ks. Machnacza wiernie odzwierciedla ewolucję twórczości samej Walther, pozwalając tym samym wniknąć czytelnikowi w sposób jej myślenia. Omawiając najpierw szczegółowo wpływ fenomenologii na osobę Walther, Machnacz przechodzi następnie do analizy jej koncepcji człowieka oraz wspólnoty, by ostatecznie przyjrzeć się bliżej poszczególnym kwestiom z zakresu jej fenomenologii mistyki. Na spójność oraz systematyczność wywodów autora ogromny wpływ ma również tzw. Dodatek, w ramach którego zostały przetłumaczone najważniejsze fragmenty autobiografii Walther (*Zum anderen Ufern. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, Remagen 1960), w świetle których można zrozumieć jeszcze głębiej myśl młodej fenomenolog.

W rozdziale pierwszym *Życie i filozofia Walther. Fenomenologia* autor omawia życiorys filozof, skupiając się przede wszystkim na wpływie na kształt jej myśli takich postaci, jak: Alexander Pfänder, Edmund Husserl oraz Jadwiga Conrad-Martius. W świat fenomenologii jako pierwszy wprowadził Walther A. Pfänder, przekazując jej ideał myślenia ścisłego oraz rzetelnego, które powraca do samej rzeczy, by móc doświadczyć jej prawdy w źródłowym i czystym oglądzie (*Wesensschau*). Za sprawą Pfändera Walther zaczyna również interesować się problematyką antropologiczną, zwłaszcza kwestią struktury bytu ludzkiego, która zgodnie z zamysłem jej nauczyciela miała stanowić trójjedność (*Drei-Einheit*) ciała, rozumianego z jednej strony jako bryła fizyczna (*Körperding*), a z drugiej jako siedlisko życia (*Leibding*) oraz duszy (*Seele*). Wykłady monachijskiego filozofa stały się również inspiracją do podjęcia przez młodą adeptkę fenomenologii problematyki wspólnoty oraz – co najważniejsze – po raz pierwszy skonfrontowały ją z kwestią istnienia Boga, zmuszając już wówczas do podjęcia próby „zawieszenia” swych ateistycznych oraz marksistowskich poglądów. Wpływ E. Husserla oraz J. Conrad-Martius na myśl Walther staje się natomiast widoczny w perspektywie toczącego się pomiędzy Husserlem a monachijczykami sporu dotyczącego jego badań transcendentálnych. W ramach tychże badań twórca fenomenologii pragnął opisywać sposób przejawiania się bytu w ludzkiej świadomości. Z kolei, by to było możliwe, twierdził, że należy wziąć w nawias nie tylko wszelką wiedzę na temat danego bytu, lecz również fakt jego istnienia. Tego typu zabieg metodologiczny spotkał się jednak z głębokim sprzeciwem ze strony monachijczyków, a także wielu bezpośrednich uczniów Husserla, bowiem rozumieli oni go jako rodzaj redukcji, w wyniku której pozbawia się byt tego, co wpisane jest w jego naturę, tzn. bycia (współczesne badania coraz częściej pokazują, że taka ocena poglądów Husserla przez jego uczniów była zbyt pochopna). Natomiast pełen sens rzeczy – jak mawiała Conrad-Martius – możliwy jest do uchwycenia tylko i wyłącznie wówczas, gdy ujmujemy byt wraz z całym jego istotowym uposażeniem, w skład którego wchodzi również realność, tzn. jego ontologiczna samoistność oraz niezależność. To stanowisko Martius podzieli również ostatecznie Walther, wykazując jednocześnie głębokie zrozumienie dla analiz

mistrza i definiując koniec końców fenomenologię w duchu jego badań transcendentalnych, tj. jako naukę badającą treści świadomości, w których dany jest *eidos* rzeczy.

Rozdział drugi pt. *Człowiek ze sobą samym. Fenomenologia człowieka* ks. Machnacza poświęca analizom Walther dotyczącym struktury ludzkiego bytu. Punkt wyjścia dla doświadczenia przez człowieka swego wewnętrznego uposażenia stanowi według fenomenolog doświadczenie własnego Ja – swoistego rdzenia, „przeszywającego” od wewnątrz każdą ze sfer jego bytu. W ten sposób rozumiane Ja odsłania się przed człowiekiem w poszczególnych przeżyciach, które są jego udziałem, pozwalając rozpoznać się mu jako autonomiczny i samodzielny byt, „rzucony” w świat pomiędzy materialne byty, a także inne duchowe osoby. Szczególną moc, którą ma ono, stanowi zdolność do samokreacji, gdyż „Ja określa samo siebie. Ja jest rzeczywistością sobie zadaną, ono jest (*sein*) w tym, że się staje (*werden*). Jego bycie, istnienie jest stawaniem się. Każdy akt Ja stanowi o Ja, o tym, jakie ono jest”². Z kolei wpisana w nie twórczość jest wyrazem wolności i niczym nieograniczonej sprawczości bytu ludzkiego, dzięki czemu ostatecznie stanowi ono „zarodek działania” – punkt wyjścia do urzeczywistniania się jego „istoty podstawy” (*Grundwesen*), którą jest dusza. Analogicznie do struktury bytu człowieka, który stanowi według Walther trójjedność ciała, duszy oraz ducha, „istota podstawy” składa się z trzech integralnie powiązanych ze sobą części, tj. części cielesnej, dusznej oraz duchowej. Pierwsza z nich odsłania się przed podmiotem na dwa różne sposoby, może on bowiem ujmować siebie bądź to pod postacią materialno-fizycznej bryły (*Körper*), bądź jako żywe ciało (*Leib*), mające sobie właściwą siłę oraz dynamikę. Duszna strona duszy odsłania się w nastrojach podmiotu, a także żywionych przez niego uczuciach oraz emocjach. Trzeci i zarazem najgłębszy wymiar duszy stanowi z kolei konieczny warunek doświadczenia wartości, norm oraz wszelkiego sensu, będąc jednocześnie „miejszem” spotkania człowieka z mieszkającym w jego wnętrzu Bogiem.

W rozdziale trzecim noszącym tytuł *Człowiek z drugim człowiekiem. Fenomenologia wspólnoty* zostają omówione konstytutywne – w rozumieniu Walther – momenty powstania wspólnoty. Swoje analizy fenomenolog rozpoczyna od przyjrzenia się sposobom doświadczenia przez podmiot drugiego człowieka, które ma miejsce w aktach wczucia oraz telepatii. O ile istotę pierwszego z aktów stanowi moment ujęcia wewnętrznego życia drugiego człowieka poprzez jego ciało, w którym owo życie nieustannie manifestuje się, o tyle istota telepatii zasadza się na przeżyciu we własnym wnętrzu cudzych przeżyć, które uprzednio w niewyjaśniony sposób do niego „wniknęły”. Tym, co charakterystyczne dla obu aktów, jest występująca między osobami duszno-duchowa granica, wyznaczająca nieprzekraczalną sferę ich Ja, wskutek czego osoby te trwają nadal w swej sobości, żyjąc „obok” siebie. Ten sposób ich bytowania może jednak diametralnie się zmienić, gdy tylko stworzą one wspólnotę. By to było możliwe, po pierwsze, obie muszą mieć ten sam przedmiot działania, odnosząc się do niego we względnie podobny sposób. Po drugie, pierwotnie skierowana przez nie na przedmiot intencja z biegiem czasu musi zmienić swój kierunek, tak by ostatecznie obejmowała sobą nie tyle ów przedmiot, ile współdziałającego w jego osiągnięciu drugiego człowieka, który nagle i nieoczekiwanie okazuje się kimś wyjątkowym oraz niepowtarzalnym. Fascynując „mnie”, powoduje on powolne zbliżanie się „mojej” osoby do jego, która również i w jego oczach staje się jedyna w swoim rodza-

² Tamże, s. 78.

ju. W ten sposób wkrótce połączy „nas” uczucie wewnętrznego zjednoczenia, a „Tam gdzie jest uczucie wewnętrznego zjednoczenia tam też jest uczucie przynależności do siebie (*Zusammengehören*), uczucie bycia zaakceptowanym, przyjętym przez drugi podmiot do jego wnętrza (*Hineingenommenwerden*), uczucie bycia złączonym z drugim, bycia «zrośniętym ze sobą» (*Verwachsensein*)”. Od tej pory „oboje” będziemy prowadzili „podwójne życie”, żyjąc z siebie i zarazem z drugiego, współegzystując oraz współodczuwając jako absolutne My.

Rozdział czwarty *Człowiek z Bogiem. Fenomenologia mistyki* ks. Machnacza poświęca analizom doświadczenia mistycznego oraz unii mistycznej w ujęciu Walther. Wstępny warunek zjednoczenia się bytu skończonego z nieskończonym stanowi – jak pisała fenomenolog – uświadomienie sobie przez człowieka faktu, że rzeczywistość skończona oraz wszelki przypadkowy byt nie pozwalają osiągnąć mu pełni jego własnego istnienia. W wyniku tego odkrycia ogarnia go stopniowo poczucie bezsensu oraz beznadziejności, odnajduje on bowiem zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz siebie jedynie absolutną nicość oraz pustkę. Ogołocony z wszystkiego i pozostawiony sam sobie, jest bliski niemal postradania zmysłów. Nagle jednak – gdy zdawać się mu będzie, że nie udźwignie dalej ciężaru tego doświadczenia – w jego sercu pojawi się niejasne przeczucie, że istnieje mimo wszystko jakaś absolutna wartość, w której może on odnaleźć dla siebie spokój oraz ukojenie. W tym samym momencie poczuje, jak jego wnętrze zaczyna powoli przenikać morze ciepła, światła oraz miłości, gdyż właśnie w tej chwili:

„To coś” wylania się z nieskończonej dali wewnętrznych przestrzeni [jego duszy – M.A.], dociera i osiąga Ja, „obejmuje” Ja, „otacza Ja” ze wszystkich stron, „pochłania” Ja w sobie, „zanurza Ja” w sobie [...]. Nie tylko Ja, ale i jego sobość, jego „dusza”, „duch” i „serce”, i cała totalność człowieka zostają przeniknięte przez niepojęte morze ciepła i światła. Ja jest w tym morzu zanurzone tak, iż przepaść, pustka, nicość, jaką odczuwało na zewnątrz i wewnątrz siebie, zostaje wyparta przez morze nieskończonej miłości i wdzięczności³.

Skryty i zanurzony w ów byt, człowiek staje się z nim jednym, otrzymując nowe życie i istniejąc od tej pory wyłącznie „z” Niego i „w” Nim. Owo doświadczenie, chociaż czysto subiektywne, stworzy jednak natychmiast postawę do obiektywnego ujęcia przez niego bytu, w którym odnalazł swoje wybawienie, i rozpoznania w Nim ostatecznie samego Boga. Co jednak istotne z racji tego, iż nie zawsze możliwe jest, by Bóg objawił się człowiekowi w aż tak bezpośredni sposób – Walther zaznacza – że człowiek musi być świadom, iż zawiązanie relacji między nim a Bogiem może być zapośredniczone przez osobę świadka, tj. tego, kto już spotkał Boga i teraz przemawia w Jego imieniu. Takim świadkiem był Chrystus, którego pośrednictwo było jednak szczególne, ponieważ „Pośrednictwo [to – M.A.] było bezpośrednie: On nie «prowadził» ludzi do Boga, nie «zatrzymywał» ich na sobie, gdyż przed nimi stał cieleśnie sam Bóg. «Cieleśnie» ma tutaj podwójne znaczenie: teologiczne, Jezus jest wcielonym Bogiem i fenomenologiczne, Bóg jest «osobiciście», «we własnej osobie» w Jezusie”⁴.

Pozycja książkowa autorstwa ks. Jerzego Machnacza pt.: *Człowiek – wspólnota – Bóg. Fenomenologia Gerdy Walther* jest pierwszym tego typu dziełem w Polsce poświę-

³ Tamże, s. 164.

⁴ Tamże, s. 175.

conym życiu oraz twórczości fenomenolog. Stanowi ona wierną oraz rzetelną prezentację jej poglądów, opatrzoną dojrzałymi i wnikliwymi przemyśleniami autora. Znaczenie niniejszej rozprawy wzrasta również, gdy weźmiemy pod uwagę, że do tej pory polski czytelnik nie doczekał się tłumaczenia żadnego z dzieł Walther. Jednakże praca ks. Machnacza może być odczytywana jako dzieło nowatorskie nie tylko – jak sądzę – w skali naszego kraju, lecz również w skali światowej, opracowanie bowiem dorobku monachijskich fenomenologów, w tym przede wszystkim myśli Walther, pozostawia wciąż wiele do życzenia. Przysłonięci autorytetem Edmunda Husserla oraz Martina Heideggera, myśliciele ci pozostawali przez długie lata w cieniu, doczekując się dopiero w ostatnich dziesięcioleciach systematycznego wzrostu zainteresowania. W tym świetle rozprawa polskiego filozofa jest istotnym wkładem w rozumienie spuścizny tychże filozofów ze szczególnym uwzględnieniem dorobku Walther.

We wstępie do rozprawy autor wspomina o dwojako ukierunkowanej nadziei, która towarzyszyła mu w trakcie jej pisania. Pierwsza z nich miała charakter naukowy, ponieważ pragnął on wzbogacić oraz poszerzyć wiedzę czytelnika na temat twórczości Gerdy Walther. Druga z kolei miała wymiar egzystencjalny, gdyż „Nadzieja ukierunkowana na życie i praktykę spełni się, kiedy prowadzone tutaj rozważania skłonią czytelnika do zamyślenia o własnym istnieniu i istocie, o spotkaniach z innymi ludźmi i spotkaniu z Bogiem, jako ubogaceniu i poszerzeniu własnego Ja o istnienie ty drugiego i istnienie TY absolutu”⁵. Jak sądzę, obie te nadzieje nie pozostają próżne, ponieważ wnikając w głębie rozważań Walther, czytelnik ma szansę nie tylko zetknąć się z myślą ciekawą i pasjonującą, która mogła pozostawać dla niego do tej pory zupełnie nieznana, lecz również ma szansę wejść w twórczy, duchowy oraz intelektualny dialog z Walther, zagłębiając się coraz bardziej w poruszane przez nią kwestie. W ten sposób owocem tego spotkania nie może być ostatecznie nic innego, jak refleksja nad byciem „z sobą” oraz „dla siebie”, jak również „byciem dla drugiego”, które swą pełnię odnajduje jedynie w odniesieniu się człowieka wobec Absolutu.

MONIKA ADAMCZYK

doi: 10.7169/pst.2014.28.20

Gilles Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Romanek, Dominikańska Biblioteka Teologii, Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, Kraków 2014, ss. 536.

Autor książki jest dominikaninem, znanym i cenionym profesorem teologii dogmatycznej na Uniwersytecie we Fryburgu Szwajcarskim oraz członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej przy Stolicy Apostolskiej. Jego zainteresowania teologią św. Tomasza z Akwinu koncentrują się na tajemnicy Trójcy Świętej, o czym świadczą opublikowane monografie.

⁵ Tamże, s. 18.

Niniejsza pozycja, napisana w języku francuskim, została opublikowana przez Wydawnictwo Cerf w roku 2004. Bardzo szybko doczekała się tłumaczeń na języki obce. Angielską wersję dzieła wydano drukiem w Wielkiej Brytanii (Oxford University Press 2007). W następnym roku pozycja została przetłumaczona na język hiszpański (Salamanca 2008). Edycje obcojęzyczne dzieła, dokonane w okresie zaledwie czterech lat od pierwszego wydania, pozwalają stwierdzić, że książka Gilles'a Emery'ego odniosła sukces wydawniczy, co w przypadku dzieł o charakterze naukowym jest szczególnie rzadkie. Wydaje się zatem, że mamy do czynienia z monografią wyjątkową i niezwykle cenną zarówno dla specjalistów zajmujących się myślą św. Tomasza z Akwinu, jak i dla historyków teologii.

Nasze przypuszczenia potwierdza autor dzieła, który we wstępie stwierdza, że celem niniejszej książki nie było ukazanie kolejnego komentarza do traktatu o Trójcy Świętej Tomasza z Akwinu, lecz przedstawienie syntezy jego nauczania na ten temat. Aby jednak czytelnik mógł poznać niuanse wysublimowanej refleksji Akwinaty, dominikanin z Fryburga wprowadza go stopniowo w meandry Tomaszowej doktryny, wyjaśniając w klarowny sposób kluczowe pojęcia: osoby, relacji czy pochodzenia. Zdefiniowanie powyższych określić pozwoliło na precyzyjną analizę Trójcy *ad intra*: ukazanie osób Ojca, Syna, Ducha Świętego, opisanie ich właściwości oraz wzajemnych wewnętrznych powiązań.

Solidna synteza obrazu Boga Trójjedynego, zawartego w *Summie teologii* Doktora Anielskiego, nie jest jednakże jedyną zaletą książki Emery'ego. Autor, pomimo iż wier nie przedstawia naukę Tomasza, nie ogranicza się jedynie do tego źródła, lecz prezentuje ją w kontekście innych dzieł Tomasza. Na uwagę zasługują liczne odniesienia do komentarzy biblijnych Akwinaty. Z kolei uwzględnienie w badaniach *Catena aurea* pozwoliło uwypuklić zarówno wpływ ojców Kościoła na doktrynę Tomasza, jak również określić oryginalne aspekty trynitarnej refleksji Doktora Anielskiego.

Należy podkreślić, że monografia dominikanina z Fryburga jest świadectwem doskonałej znajomości średniowiecznych traktatów *De Trinitate*. Autor swobodnie porusza się wśród zawiłych kwestii, zawartych w doktrynach Bonawentury, Alberta Wielkiego czy Aleksandra z Hales.

Wymienione powyżej walory sprawiają, że studium Gilles'a Emery'ego należy ocenić niezwykle wysoko, podziwiając erudycję i wybitne kompetencje autora. Pomimo niezwykle pozytywnej ewaluacji monografii nie sposób nie zauważyć pewnego mankamentu, mianowicie braku próby porównania trynitarnej doktryny Akwinaty z osiągnięciami współczesnej teologii, aby w tak zarysowanej perspektywie znaleźć odpowiedź na pytania: jakie wątki z teologii trynitarnej Tomasza pozostają aktualne w naszych czasach, w czym refleksja Akwinaty może ubogacić współczesną doktrynę. Mankament ów jednak nie przekreśla wartości samego dzieła.

Dlatego należy wyrazić słowa podziękowania Fundacji „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii” z Krakowa za podjęcie decyzji o przetłumaczeniu na język polski i edycji dzieła, dzięki czemu polska bibliografia tomistyczna wzbogaciła się o kolejną niezwykle cenną pozycję. Należy przypuszczać, że – podobnie jak w krajach Europy Zachodniej – spotka się ona z pozytywną oceną czytelników również w naszym kraju.

BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ

doi: 10.7169/pst.2014.28.21

Bogdan Poniży, *Księga Mądrości na dziś*, Wydawnictwo WT UAM, Poznań 2014.

Książkę prof. Bogdan Poniży należy do ścisłej elity polskich biblistów i dlatego też każda zapowiedź ukazania się jego nowej monografii oczekiwana jest z dużym zainteresowaniem. Ponad 40 lat jego badań nad literaturą mądrościową, a *Księgą Mądrości* w szczególności, zaowocowało bowiem opracowaniami bardzo dojrzałymi, ujawniającymi głęboką znajomość problematyki, solidność przeprowadzanych analiz oraz mistrzowski warsztat filologiczno-egzegetyczny poznańskiego profesora. Wysoki poziom tych monografii widoczny jest zarówno w pracach ściśle naukowych, jak i w opracowaniach o charakterze popularyzatorskim. Owszem, te ostatnie prace, zdradzające niezwykłą erudycję autora, ujawniają jeszcze jeden wielki atut ks. prof. Poniżego, a mianowicie umiejętność docierania dzięki pięknej szacie językowej z myślą naukową do szerszego grona czytelników. Do tej kategorii monografii należy także opracowanie pod tytułem *Księga Mądrości na dziś*. Przyjęcie popularyzatorskiej formy tej książki jest świadomym wyborem autora, który w króciutkim wstępie podaje bardzo osobiste motywy jej powstania i obrany sposób prezentacji treści. Wyjaśnia w nim, że przekonawszy się ze smutkiem, po krótkim sondażu przeprowadzonym wraz z przyjaciółmi wśród wiernych, o nieznajomości tej Księgi przez wielu z nich, postanowił

wydać książkę, przeznaczoną dla szerszego kręgu odbiorców, która w sposób bardziej przystępny ukaże przesłanie Księgi Mądrości. Tak, aby i współczesny czytelnik znalazł w niej odpowiedzi na podstawowe pytania, które dwa tysiące lat temu i dzisiaj są takie same: kto stworzył świat, czemu na świecie jest zło, dlaczego człowiekowi sprawiedliwemu nie zawsze się wiedzie, czym jest Boża Mądrość i jak mamy się w nią wsłuchiwać, skąd na świecie pojawiła się śmierć, choć stworzeni zostaliśmy do nieśmiertelności...

Autor jasno określa cel tej publikacji: „Celem tej książki – podobnie jak Księgi Mądrości – jest przypomnienie współczesnemu człowiekowi, że Boga zawsze trzeba stawiać na pierwszym miejscu, bo w Nim jest źródło naszego życia. A szukać Go w prostocie serca”. Założenie autora, by napisać książkę „w sposób bardziej przystępny” w moim przekonaniu w pełni się udało. Książkę profesor bowiem nie tylko zatroszczył się o jasny przekaz, ale przyjął bardzo stosowną dla swych zamiarów konwencję prezentacji materiału w formie pytań i odpowiedzi, co nadało całej publikacji pewnej „lekkości” w lekturze i co w naturalny sposób rozbudza w czytelniku ciekawość zapowiadaną tematyką.

Struktura książki jest przejrzysta. Po krótkim, ale ważnym wstępie następuje 12 rozdziałów, których tytuły, poza pierwszym, wprowadzającym, są cytatami z Księgi Mądrości. Ciekawym zabiegiem retorycznym są podtytuły każdego z nich, składające się z zapowiedzi, o czym będzie mowa w danym rozdziale, i z krótkich wniosków ujętych w formie „złotych myśli”, dających czytelnikowi jasne duchowe pouczenia. Na zakończenie każdego rozdziału pojawia się też cytata mający być przesłaniem na dziś.

Godna podziwu jest inwencja autora zadającego mnóstwo interesujących, niebanalnych pytań, na które odpowiedzi mają zarówno zapewnić odpowiednią wiedzę o przesłaniu Księgi Mądrości, jak i powiązać to przesłanie z aktualnymi realiami i problemami nurtującymi współczesnego człowieka. Przyznać należy, że odpowiedzi są satysfakcjonujące,

dobrze uzasadnione i zaprezentowane w sposób klarowny, a przy tym dalekie od abstrakcji, a więc nie są oderwane od życia. Zza opracowania wyłania się sylwetka autora oryginalnie prezentującego głęboko poznany i przemyślany tekst Księgi Mądrości. Z dużą swobodą, a jednocześnie z osobistym, duchowym zaangażowaniem ksiądz profesor kieruje do czytelnika słowa, by

opowiedzieć dzisiejszemu czytelnikowi o Bogu i Jego miłości do ludzi, o tym, że Bóg stworzył nas na swój obraz i podobieństwo, że chciał obdarzyć nas nieśmiertelnością, że dał nam wspaniały świat, w którym czuwa nad nami Jego Opatrzność, a prowadzi Jego Mądrość. I mówi też o miłości człowieka do Boga, czasem nieudolnej, słabej, nadwyrężonej przez grzech, pełnej upadków i powrotów, ale mimo wszystko wiernej, bo miłość człowieka do Stwórcy jest jak gdyby genetycznie zakodowana w sercu człowieka.

Silnym atutem tej publikacji są liczne cytaty z Księgi Mądrości i głębokie analizy zarówno poszczególnych wersetów, jak i wielu ważnych terminów. Autor potrafi zainteresować tą ostatnią księgą Starego Testamentu także dzięki prawdziwym perełkom myśli jej twórcy, czego przykładem może być antologia cytatów poezji gnomicznej czy np. fragment opisujący ducha Mądrości (7,22-23).

Na uznanie zasługuje zebrana i wykorzystana bibliografia, w której nie zauważam żadnych istotnych braków, zarówno co do istniejących opracowań w literaturze polskiej, jak i światowej.

Należy bardzo mocno podkreślić oryginalność tego opracowania. Dotyczy ono zarówno podjętej tematyki (silnego powiązania orędzia Księgi Mądrości ze współczesnością), jak i strony metodologicznej, tzn. nieszablonowego ujęcia podjętej problematyki. Czytelnik ma możliwość spotkania się w tej monografii z raczej rzadko uprawianym przez polskich badaczy sposobem prezentacji trudnych problemów egzegetycznych. Pomimo że od czasu do czasu pojawiają się w literaturze podobnie opracowane publikacje, to z pewnością na polskim rynku brakowało do tej pory tak dojrzałego studium Księgi Mądrości ukazanego w taki właśnie sposób. Autorowi udało się w pełni osiągnąć cel, który sobie wyznaczył, a mianowicie zaaplikować metodologię do wybranych tekstów z Księgi Mądrości i wydobyć z nich oryginalne niuanse znaczeniowe, które mają ogromne znaczenie dla zrozumienia i egzystencjalnej aplikacji jej orędzia w życiu współczesnych ludzi.

Opracowanie pod względem zastosowanej metody badawczej, wyprowadzanych wniosków, podejścia do tekstów biblijnych, ukazało znakomity warsztat naukowy autora, odznaczającego się wnikliwością naukową i osobistym zaangażowaniem w dzieleniu się nie tylko wiedzą, ale i swoją wiarą. Cała książka jest napisana pięknym językiem polskim. Z pewnością znajdzie ona wielu czytelników pragnących zgłębiać orędzie biblijne.

ADAM RYSZARD SIKORA

doi: 10.7169/pst.2014.28.22

Kretków. Właściciele – zabytki – duszpasterze, red. Jan Grzeszczak, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2014, ss. 336.

Myśląc o historii, przywykliśmy myśleć o wielkich wydarzeniach i ich autorach: królach, wodzach, mężach stanu. Wielka historia narodów i państw jest jednak najściślej powiązana z historią ludów, a historia ludów to historia ludzi. Ta wielka historia, zapis wydarzeń zmieniających jej bieg, oddziałuje przecież na życie zwykłych ludzi i ich małych społeczności, bo słusznie stara prawda głosi, że za szaleństwa władców płacą narody, ale przecież i mieszkańcy chat wiejskich, dworów, pałaców nie tylko płacili cenę wielkiej polityki, ale na tę wielką politykę mieli wpływ.

Książka *Kretków. Właściciele – zabytki – duszpasterze* właśnie o tym sprzężeniu zwrotnym opowiada. Przyzwyczajeni do dzieł naukowych, a także publicystyki o najważniejszych dla Polski sprawach, z największą satysfakcją zapoznajemy się z treścią tej książki i z tym, co jej autorzy z perspektywy Kretkowa mają nam do powiedzenia. Redaktorem dzieła jest ks. prof. UAM dr hab. Jan Grzeszczak, także autor *Wprowadzenia* oraz kluczowego dla publikacji artykułu, zatytułowanego *Skórzewscy na Kretkowie. Sto czterdzieści cztery lata z życia wielkopolskiej rodziny ziemiańskiej*, i współautor artykułu na temat zespołu kretkowskich zabytkowych grobowców i nagrobków. W bardzo interesujący i przejrzysty sposób przedstawia dzieje właścicieli Kretkowa, ujęte klamrą dwóch podobnych, ale jakże różnych zdarzeń – pogrzebu wdowy po Michale Skórzewskim Ludwika z Czapskich Skórzewskiej w roku 1799, rok po objęciu Kretkowa przez Skórzewskich, i śmierci ostatniej właścicielki Kretkowa Haliny z Sep-Szarzyńskich Skórzewskiej, wygnanej z Kretkowa przez Niemców w 1939 roku. Jan Grzeszczak przytacza niezwykle interesujący opis, pochodzący z epoki pierwszego z tych dwóch pogrzebów – wspaniałej sarmackiej uroczystości z całym *decorum*, tak charakterystycznym dla obyczajów epoki, oraz smutną śmierć i pogrzeb 143 lata później, kończące tułaczy los ostatniej dziedziczki Kretkowa.

Koncepcji redakcyjnej książki, przewidującej bogaty materiał ikonograficzny i częste powoływanie się na źródła, zawdzięczamy zarówno powyższą relację, jak i przejmujący opis śmierci ostatniej właścicielki autorstwa jej siostrzenicy Ireny Spychałowej.

Informacje genealogiczne przekazane przez autora porządkują w oczach czytelnika relacje rodzinne dwóch linii rodziny Skórzewskich. Otóż nawet pobieżnie interesujący się historią Wielkopolski historycy, a także amatorzy zwiedzający Wielkopolskę musieli słyszeć o dwóch wspaniałych, magnackich rezydencjach rodziny hrabiów Skórzewskich – o pięknym pałacu w Lubostroni i niezwykle reprezentacyjnym pałacu w Czarniejewie. Dzięki autorowi dowiadujemy się o tzw. linii generałskiej Skórzewskich, zapoczątkowanej przez generała Franciszka Skórzewskiego, ważnej osobistości I Rzeczypospolitej; linii, której członkowie byli właścicielami wspaniałej rezydencji lubostrońskiej, i tzw. linii podkomorskiej, wywodzącej się od jego brata Michała Skórzewskiego, piastującego ważny urząd lokalny podkomorzego poznańskiego, którego żona Ludwika z Czapskich kupiła w 1798 roku Kretków. O ile pierwsza linia, dzięki zaradności, a także posażnym wybrankom generała i jego potomków, weszła w szeregi magnackie, uzyskując „po drodze” tytu-

ły hrabiowskie, o tyle przedstawiciele linii podkomorskiej, panowie na Kretkowie, należeli do kategorii zamożnego ziemiaństwa. Na następnych stronach artykułu poznajemy losy kolejnych właścicieli Kretkowa, splecione z losami kraju. W latach 1807-1815 Wielkopolska, a więc i Kretków, należały do utworzonego przez Napoleona Księstwa Warszawskiego. Później, od 1815 r. po decyzjach Kongresu Wiedeńskiego Kretków znalazł się pod władzą pruską w tzw. Wielkim Księstwie Poznańskim, pozostając pod nią aż do roku 1918. W tym czasie kolejnymi właścicielami Kretkowa po śmierci Ludwika z Czapskich byli: jej syn Józef (1757-1809), po którego śmierci, w wyniku działań rodzinnych Kretków przypadł jego synowi Antoniemu Beniaminowi Skórzewskiemu (1803-1855), a po jego śmierci Hipolitowi Skórzewskiemu (1830-1898), wreszcie synowi Hipolita Franciszkowi (1863-1928) i wdowie po nim Halinie z Sęp-Szarzyńskich, ostatniej właścicielce Kretkowa. Poznajemy domowników Skórzewskich, m.in. dobrego ducha dworu w Nekli i Komorzu, typową rezydentkę, niezamężną krewną właścicieli Weronikę Drwęską (1756-1826), która w ciągu 35 lat spędzonych u Skórzewskich poświęcała się opiece nad ich kolejnymi dziećmi. Czasami dowiadujemy się też o egzotycznych zainteresowaniach i modach ludzi tamtego czasu. Na ślubie Antoniego Beniamina Skórzewskiego z Antoniną Czapską w 1826 roku zainteresowanie publiczności w kościele wzbudziła nie para młoda, ale czarnoskóry lokaj jednego z gości, Heliadora Skórzewskiego. Autorowi zawdzięczamy też fotografię pokwitowania rozliczenia posagowego, wystawionego Antoniemu Beniaminowi przez jego zięcia Zygmunta Gliszczyńskiego, ożenionego z córką Antoniego Joanną Skórzewską – ciekawostka warta była odnotowania.

Piąte, ostatnie pokolenie właścicieli Kretkowa z rodziny Skórzewskich reprezentuje Franciszek Skórzewski (1863-1928). Ożenił się on w 1898 roku ze swą dalszą kuzynką Haliną Sęp-Szarzyńską (1874-1942). Halinę z Sęp-Szarzyńskich Skórzewską charakteryzowała niezwykle głęboka religijność. Autor przytacza m.in. jej wierszowaną *Modlitwę do Boga* – przejmujące słowa:

Najlepszy Ojcze ze łzami Cię proszę
O więcej siły i mocy wytrwania,
Tobie cierpienia i łzy me zanoszę,
Żebrząc pomocy, błagam zlitowania.

Małżeństwo Franciszka i Haliny pozostało bezdzietne. Los jednak brutalnie zdezaktualizował problem dziedziczenia Kretkowa, przez blisko półtora wieku pozostającego w rękach rodziny Skórzewskich. Druga wojna światowa zastała Halinę Skórzewską już owdowiałą. Niemcy, realizując zbrodniczą politykę „czyszczenia” z polskości Wielkopolski przyłączonej do Rzeszy, skonfiskowali Kretków, podobnie jak i inne majątki, uwięzili Halinę Skórzewską wraz z innymi ziemianami w obozie w Cerekwicy, skąd wszystkich więźniów wywieziono do tzw. Generalnego Gubernatorstwa. Dach nad głową, wraz ze swą krewną Anielą Niegolewską, znalazła Halina w domu zaprzyjaźnionej rodziny Plateków w Białaczowie koło Opoczna. Halina Skórzewska, chora na serce, zmarła w Białaczowie 22 lipca 1942 roku. Zachował się przejmujący opis jej śmierci, napisany przez jej siostrzenicę Irenę Spychałową, i poruszające do głębi wypowiedziane tuż przed śmiercią słowa: „Już koniec, życie przeszło, a ja nic dobrego dla ludzi nie zrobiłam, a mogłam”. Czy ta ocena była zbyt surowa, nie nam sądzić, ale na pewno wskazywała na głęboko chrześcijański stosunek ostatniej pani na Kretkowie do własnego życia.

O pałacu w Kretkowie pisze Róża Kąsinowska. Tekst poprzedzają dzieje miejscowości do końca XVII wieku. Niezwykle ciekawie autorka przedstawia historię budowy i przebudowy pałacu, a także jego smutne losy aż do ruiny i rozebrania jej resztek w czasach komunistycznych. Barokowa siedziba Radolińskich otrzymała za czasów Skórzewskich na przełomie XVIII i XIX wieku kształt klasycystyczny. Róża Kąsinowska, jedna z najwybitniejszych specjalistek architektury dworów i pałaców tego czasu, prezentuje też bogaty materiał ikonograficzny. Dzięki temu widzimy, jak barokowy pałac przybiera dobrze nam znaną z wielu innych obiektów, tak częstą w Wielkopolsce formę klasycystyczną – tym najbardziej widocznym znamieniem klasycyzmu jest okazały dwukondygnacyjny portyk kolumnowy. Element architektury, który – czy to w podobnych czy pomniejszych rozmiarach – zrosł się w polskiej świadomości z wyglądem pałaców, dworów i dworków polskich i dziejami ich mieszkańców. W tym wypadku są to dzieje najpierw Radolińskich, ale potem przede wszystkim, przez półtora wieku, dzieje rodziny Skórzewskich. Pałacu w Kretkowie już dziś nie ma, ale to właśnie ta książka o Kretkowie i tekst Róży Kąsinowskiej zachowują go dla pamięci potomnych. Wielką zaletą jej tekstu są zdjęcia, rysunki, rekonstrukcja wyglądu pałacu, jego układu architektonicznego i zewnętrznego kształtu.

Rafał Plebański poświęcił swój tekst opisowi zabytków kościoła kretkowskiego – dzięki temu ten stary, niezbyt okazały późnobarokowo-klasycystyczny kościół staje się dla czytelnika pełnym skarbów lokalnym zabytkiem, tych skarbów, które dla parafian Kretkowa odgrywały taką samą rolę religijną i estetyczną, jak dla mieszkańców wielkich miast ich kolegiaty, fary i katedry. To właśnie te kościoły budują krajobraz Polski prowincjonalnej – a może raczej należałoby powiedzieć – Polski lokalnej z jej ciągle żywą tradycją; przecież jeszcze niedawno, bo w 1979 r. zamontowano w kościele kretkowskim witraże z pracowni Michała Kośmickiego z Poznania, na których został przedstawiony m.in. rok wcześniej powołany na Stolicę Apostolską Jan Paweł II. Jak pisze R. Plebański, jest to zapewne najstarszy witraż ukazujący Jana Pawła II, dziś już czczony jako świętego.

Poruszający artykuł Jana Grzeszczaka i Romualda F. Zaręby o zabytkowych grobowcach w Kretkowie przypomina nam dzisiaj, gdy nie ma już pałacu, w którym mieszkali Skórzewscy za życia, miejsce ich wiecznego spoczynku. Niestety, wymagają one pilnej konserwacji. Artykuł jest uzupełniony bogatą ikonografią, zamieszczono w nim liczne nekrologi z prasy ówczesnej, głównie z „Dziennika Poznańskiego”, pamiątkowe obrazki upamiętniające zmarłych z prośbą o modlitwę, fotografie trumien, a także współczesną fotografię nagrobka Józefa i Celestyna Krajewskich i innych spokrewnionych rodzin. Wśród nich znajduje się fotografia pięknego nagrobka Bogumiły z Żychlińskich Krajewskiej i Józefa Krajewskiego, wykonana przez Marizę z Krajewskich Dembińską. Obfity materiał ikonograficzny dotyczy rodzin sąsiedzkich i spokrewnionych: Dobrogoyskich, Unrugów, Szeliskich, Grudzielskich, Krajewskich, Plucińskich, Jerzykiewiczów i Sęp-Szarzyńskich, wielkopolskich ziemian, którzy zapisali się w historii tej ziemi. Szersza historia rodziny Krajewskich jest szczególnie interesująca i poruszająca: przeplatające się losy osobiste z losami narodowymi – narodziny, małżeństwa, śmierci, gospodarowanie na roli w majątkach dzierzawionych i własnych, dzielne matki i wdowy, zmuszone do odpowiedzialności za rodzinę, jak wcześniej owdowiała Bogumiła z Żychlińskich Krajewska, która dzięki zaradności potrafiła wyposażyć w majątki swych synów. Bogumiła Krajewska zmarła w 1879 roku w swym majątku w Skoraczewie, który pozostawał w rękach

rodziny aż do II wojny światowej i którego ostatnim właścicielem był Tadeusz Krajewski, urodzony w 1884 roku i zamordowany przez Rosjan w roku 1945, ojciec m.in. dwóch córek, z których Elżbieta zginęła w Oświęcimiu w 1944 roku, a Halina zmarła w obozie jenieckim Altengrabow w 1944 roku po Powstaniu Warszawskim – obie były żołnierzami AK. W ten sposób losy indywidualnych osób i rodzin splatały się z losami narodu.

Nie byłoby pełnej historii Kretkowa, gdyby nie historia duszpasterzy parafii kretkowskiej. Parafia pod wezwaniem Wszystkich Świętych, erygowana jak większość parafii jeszcze w średniowieczu, istnieje już od końca XIV wieku. Historię tej parafii, a przede wszystkim jej proboszczów, opisuje Przemysław Krzywański. Ci kretkowscy duszpasterze to ks. Kazimierz Pakulski w końcu XVIII wieku, później ks. Euzebiusz Nurkowski, ks. Wawrzyniec Groblewicz, ks. Michał Zbytniewski, ks. Florian Golański, ks. Onufry Ziemkiewicz, ks. Makary Falkiewicz, ks. Szymon Ullin; ten ostatni kapłan duszpasterzował w Kretkowie w bardzo trudnym okresie, najpierw Powstania Styczniowego (1863), kiedy ta nadgraniczna parafia była szczególnie narażona na szykany pruskie, a następnie w okresie kulturkampfu, kiedy musiał stawić czoła atakom na polskość i Kościół, szykanom i karom nakładanym na niego przez władze pruskie. Również w tym czasie troskliwie opiekował się chorymi w czasie epidemii cholery. Gorliwym duszpasterzem w Kretkowie był ks. Marcin Graczyk. Przez szereg lat proboszczem w Kretkowie był ks. Wacław Szalkowski, rozstrzelany przez Niemców w czasie II wojny światowej. Mówi się dziś wiele o społeczeństwie obywatelskim, ale jak prawdziwie obywatelskie było życie tych parafian, które w znacznym stopniu organizowali ich duszpasterze, opierali swoją pracę duszpasterską na ich aktywności, przejawianej w licznych stowarzyszeniach: Stowarzyszeniu Młodzieży Polskiej, Stowarzyszeniu Dzieciątka Jezus czy niezwykle prężnej Akcji Katolickiej. To było pole działalności, na którym zwykli ludzie mieli swój udział w życiu całego narodu. Akcja Katolicka była niezwykle prężną organizacją świeckich pod kierunkiem duchownych, w której każdy członek w najmniejszej parafii uczestniczył w sprawach ogólnonarodowych. Przemysław Krzywański doprowadza historię duszpasterzy kretkowskich aż do czasów dzisiejszych.

Mimo iż II wojna światowa i blisko pół wieku PRL-u zniszczyły dawny układ społeczny wsi, a rozebranie resztek ruin pałacu w Kretkowie zatarło fizyczne pozostałości po dawnych jego właścicielach, których śladów możemy szukać już tylko na cmentarzu, to kościół i parafia mimo prześladowań kulturkampfu, niemieckich prześladowań w czasie II wojny i komunistycznej polityki antykościelnej, przetrwały do dzisiaj.

Szczególnie interesujący jest artykuł Jérémy Fischera o ks. Pochardzie, francuskim emigrancie wygnanym ze swej ojczyzny przez rewolucję 1789 roku. Po różnych perypetiach trafił on do Polski w 1796 roku, a do Kretkowa zajrzał po raz pierwszy w 1810 roku jako wychowawca dzieci ówczesnego właściciela Józefa Skórzewskiego i pozostał jako domownik rodziny Skórzewskich aż do śmierci w 1833 roku. Blisko 40 lat swego pobytu w Polsce, z którą związał się uczuciowo, ten francuski kapłan zawarł w swych pamiętnikach, liczących 1360 stron rękopisu. Jego pracodawcy, dawni jego uczniowie wystawili mu nagrobek na cmentarzu w Kretkowie, pisząc na kamieniu nagrobnym, że ten wygnaniec ze swej ojczyzny znalazł nową ojczyznę w domu Skórzewskich.

Główne teksty książki kończy artykuł Michała Sołomieniuka – jest to przyczynek do biografii barwnej postaci, jaką był ks. Sylwester Balcerowski (1802-1850), kapłan ten tylko krótko związany z parafią kretkowską, w latach czterdziestych XIX wieku. Bez

zgody władzy duchownej uciekł do Powstania Listopadowego, następnie w czasie Wiosny Ludów (1848) brał udział w walkach pod Miłosławiem, był głosicielem gorących patriotycznych kazań, wpisał się w historię Polski, jak wielu jego współczesnych.

Ważnym elementem publikacji są tablice genealogiczne właścicieli Kretkowa od XV do XX wieku opracowane przez Różę Kąsinowską, a także tablica genealogiczna rodziny Krajewskich opracowana przez Jana Grzeszczaka.

Dodajmy, że książka wydana jest bardzo ładnie, a jej wielkim walorem jest ogromna liczba ilustracji i cytatów z autentycznych dokumentów. Szczęgólnego charakteru książce o Kretkowie nadaje wątek osobisty jej współautora i redaktora Jana Grzeszczaka, który jako dziecko i parafianin parafii w Kretkowie czas po lekcjach religii na plebanii kretkowskiej często spędzał na przykościelnym cmentarzu, a także w parku, w którym stały jeszcze rozpadające się mury dziś już nieistniejącego pałacu kretkowskiego. W ten sposób tę książkę, rodzaj monografii Kretkowa, wiąże historia jego właścicieli, duszpasterzy tamtejszej parafii, jej mieszkańców i wreszcie redaktora tej książki z Kretkowa się wywodzącego.

MARCIN LIBICKI