

Wrocławski
PRZEGLĄD
Teologiczny

Wrocław
Theological
REVIEW

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
Pontifical Faculty of Theology in Wrocław



PAPIESKI
WYDZIAŁ
TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU



WROCŁAWSKI
PRZEGLĄD
TEOLOGICZNY

Wrocławski

PRZEGLĄD

Teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XXX 2022 Nr 1

e-ISSN 2544-6460

Year XXX 2022 No. 1

Wrocław

Theological

REVIEW

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

WROCŁAW THEOLOGICAL REVIEW

ISSN 1231-1731

e-ISSN 2544-6460

RADA NAUKOWA / EDITORIAL BOARD

Bp Prof. Dr Hab. Andrzej Siemienieński – przewodniczący / chairman (Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland)

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

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

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

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

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

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

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

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

Rev. Prof. René Roux (Theological Faculty Lugano, Lugano, Switzerland)

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

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

REDAKCJA / EDITORIAL TEAM

Rev. Dr Hab. Sławomir Stasiak – redaktor naczelny / editor-in-chief

Dr Sławomir Zatwardnicki – sekretarz redakcji / secretary

50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9

tel. +48 767 244 165

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

REDAKTORZY DZIAŁÓW / SECTION EDITORS

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

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

Bp Prof. Andrzej Siemienieński – teologia duchowości / Theology of Spirituality

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

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

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

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

Rev. Dr Andrzej Tomko, Associate Professor – nauki pomocniczne teologii / Auxiliary Theological Sciences

REDAKTORZY JĘZYKOWI / LANGUAGE EDITING

Monika Szela – język angielski / English

Jacek Szela – język angielski / English

Piotr Zgondek – język niemiecki / German

KOREKTA / COPY EDITOR

Aleksandra Sitkiewicz

TŁUMACZENIE TEKSTÓW / TEXT TRANSLATION

M.J. Szela Tłumaczenia specjalistyczne

SKŁAD I ŁAMANIE / LAYOUT EDITOR

Studio DTP Academicon | Patrycja Waleczczak

ntp@academicon.pl | ntp.academicon.pl

Wersją pierwotną czasopisma Wrocławski Przegląd Teologiczny jest wersja elektroniczna.

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

Adres strony internetowej czasopisma / Website address of the journal:

www.ojs.academicon.pl/wpt

DRUK / PRINT

Elpil, Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce

W obronie prawdy, pokoju i wiary

In Defence of Truth, Peace and Faith

Do 24 lutego 2022 roku świat wydawał się stabilny pomimo zawirowań związanych z pandemią i wywołanym przez nią kryzysem ekonomicznym. W chwili ataku Rosji na Ukrainę wszyscy stanęliśmy przed zasadniczymi pytaniami dotyczącymi między innym wiary, pokoju i prawdy. Czy człowiek wierzący może rozpocząć wojnę przeciw komukolwiek z jakiegokolwiek powodu? Czy każdy naród ma prawo żyć w pokoju? Czy pokój to jedynie przejściowy czas braku działań wojennych? Co jest fundamentem prawdy? Czy chwilowe zapotrzebowanie na określone korzyści materialne warunkuje rozumienie prawdy? Czy prawda ma charakter obiektywny czy też jej znaczenie zmienia się w zależności od sytuacji? Są to również pytania, na które starają się odpowiedzieć autorzy publikujący w naszym czasopiśmie – jako obrońcy wiary, pokoju i prawdy.

Wiara od początku publicznej działalności Jezusa pozostawała w centrum Jego nauczania: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15). Wiara człowieka jest zatem odpowiedzią na Boże objawienie i pozostaje nierozłączna z nawróceniem. To zaś w czasach Starego Testamentu oznaczało zawrót ze złej drogi postępowania. Wezwanie Jezusa zawiera grecki czasownik *metanoeo*, który oznacza nie tylko nawrócenie jako takie, lecz przede wszystkim zmianę sposobu myślenia. Jeśli zatem człowiek nie zmieni sposobu myślenia, to jego życie nie będzie naznaczone wiarą. Agresor, w jakimkolwiek interesie najeżdżający kogokolwiek, nie może być uznany za człowieka wierzącego, bo nie zmienił swojego sposobu rozumowania z cielesnego na duchowy, jak uczył św. Paweł.

Pokój to nie chwilowy brak wojny, lecz rzeczywistość, o którą nieustannie trzeba dbać. Hebrajczycy pozdrawiali się zwyczajowym: *Šalom!* Nie było to tylko proste życzenie pokoju, lecz przede wszystkim życzenie dbałości króla, ojca, głowy rodziny o stan szczęścia i bezpieczeństwa w państwie, społeczeństwie i rodzinie. Zatem to od głowy rodu i państwa zależał pokój tak w sensie

braku działań wojennych, jak i stanu bezpieczeństwa oraz dobrobytu. Nadto wyciągnijmy jeszcze jeden wniosek: każda społeczność ma prawo do życia w pokoju i nikt nie może go naruszać.

W dobie powszechnego relatywizmu musimy zadać pytanie dotyczące obiektywnego charakteru prawdy. Tłumaczenia dotyczące uprzedzającej interwencji wojsk rosyjskich w Ukrainie nosi znamiona co najmniej subiektywnego pojmowania prawdy. Wbrew pozorom nie tylko tej rzeczywistości dotyczy fakt relatywizowania prawdy. Także w publicznej refleksji nad Kościołem, hierarchią, a nawet nad uprawianiem teologii pojawiają się głosy relatywizujące prawdę, na straży której stoją Kościół i jego instytucje. Jezus stwierdził: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,31–32). Na straży tej właśnie prawdy stoją ci wszyscy, którzy podejmują refleksję nad Ewangelią – nauką Jezusa, dążąc do poznania prawdy. Od trzydziestu lat niepoślednią rolę w przestrzeni dyskusji naukowej wokół Ewangelii w szczególności, a teologii w ogólności pełni Wrocławski Przegląd Teologiczny, którego kolejny numer oddajemy do rąk naszych czytelników.

Ks. Sławomir Stasiak
Redaktor Naczelny

Dominik Tomczyk

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Polska
dt@dominiktomczyk.com
ORCID: 0000-0003-0023-9153

„I zaczęli mówić innymi językami” (Dz 2,4). Glosolalia a ksenoglosja w Dziejach Apostolskich

“And Began to Speak in Other Tongues
as the Spirit Enabled Them” (Acts 2:4):
Glossolalia and Xenoglossy in the Acts of the Apostles

ABSTRACT: The article analyses the expression “to speak in [other] tongues” (λαλεῖν [ἐτέραις] γλώσσαις) as used in the Acts of the Apostles 2:4, 11; 10:46; 19:6. The author places special emphasis on the interpretation of the text from Acts 2:4, which, traditional biblical exegesis treats on a par with the text from Acts 2:6, 8, 11 because of the adjective ἐτέραις. In the author’s opinion, λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις from Acts 2:4 is to be understood as “speaking in languages that are different from the speaker’s own language and not understood by either the speaker or the listener without prior learning” (glossolalia) rather than in the meaning of speaking in a foreign language understood by the listeners but not understood by the speaker without prior learning (xenoglossy). This inference is derived from the lack of the definite article in Acts 2:4 before the word γλώσσαις and the lack of the basic language function, which is the communication between the speaker and the listener. The author believes that the descent of the Holy Spirit described in Acts 10:44–48 and 19:2–7 is identical with the experience of 120 people gathered in the Upper Room on the Day of Pentecost (Acts 2:1–4). These three Lucan passages describe the phenomenon of glossolalia; only Acts 2:6, 8, 11 is an account of xenoglossy.

KEY WORDS: glossolalia, xenoglossy, gift of tongues, speaking in tongues, charisms, Acts of the Apostles, Luke the Evangelist

ABSTRAKT: Artykuł prezentuje analizę wyrażenia „mówić [innymi] językami” (λαλεῖν [ἐτέραις] γλώσσαις) z Dziejów Apostolskich (2,4.11; 10,46; 19,6). Autor kładzie nacisk na interpretację tekstu Dz 2,4, który w tradycji egzegezy biblijnej, ze względu na występujący w tekście przymiotnik ἐτέραις, traktowany jest tożsamo z tekstem z Dz 2,6.8.11. Zdaniem autora λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις w Dz 2,4 należy rozumieć w znaczeniu „mówić innymi językami, które nie są zrozumiałe ani dla mówiącego,

ani dla słuchającego oraz których mówiący wcześniej się nie uczył” (głosolalia), a nie w znaczeniu mówienia w języku obcym, zrozumiałym dla słuchaczy, ale niezrozumiałym dla mówiącego, bez wcześniejszego uczenia się go (ksenoglosja). Przemawia za tym szczególnie brak rodzajnika określonego przy rzeczowniku γλώσσαίς oraz brak podstawowej funkcji języka, jaką jest komunikacja pomiędzy mówiącym a słyszającym. Zdaniem autora artykułu zstąpienie Ducha Świętego opisane w Dz 10,44–48 oraz 19,2–7 jest tożsame z doświadczeniem Zielonych Świąt 120 osób zgromadzonych w Wieczerniku (Dz 2,1–4). Te trzy opisy Łukasza wskazują na fenomenem głosolalii. Z ksenoglosją mamy do czynienia tylko w tekstach Dz 2,6.8.11.

SŁOWA KLUCZOWE: głosolalia, ksenoglosja, dar języków, mówienie językami, charyzmaty, Dzieje Apostolskie, Łukasz Ewangelista

Wprowadzenie

Z czterech Ewangelistów tylko Łukasz kończy swoje pierwsze dzieło opisem powrotu uczniów Pana do Jerozolimy (zob. Łk 24,52–53 vs Mk 16,15–18; Mt 28,18–20; J 19,26) oraz rozpoczyna Dzieje Apostolskie od opisu wydarzenia Wniebowstąpienia Jezusa (zob. Dz 1,1–4). Mistrz z Nazaretu zapowiada im to, co stanie się wkrótce udziałem ich, a następnie wszystkich wierzących w Niego: „Jan chrzczył wodą, ale wy wkrótce zostaniecie ochrzczeni Duchem Świętym. [...] ale gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moi mi świadkami w Jeruzalem, i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,5.8). Duch Święty będzie odtąd odgrywać kluczową rolę w życiu rodzącego się po śmierci Jezusa Kościoła. Nic zatem dziwnego, że Dzieje Apostolskie nazywane są „Księgą Ducha Świętego” czy też „Ewangelią Ducha Świętego”, a samo wydarzenie Zielonych Świąt – „rewolucją Pięćdziesiątnicy”¹.

W tym kontekście Zesłanie Ducha Świętego staje się konstytutywnym wydarzeniem pierwotnego Kościoła, „punktem podparcia” i jednym z kluczowych momentów księgi Dziejów Apostolskich². Jest ono wypełnieniem starotestamentowej obietnicy proroka Joela (zob. Jl 3,1–5), jak i nowotestamentowych słów samego Jezusa: „Oto Ja ześlę na was obietnicę mego Ojca” (Łk 24,49). Odtąd Duch Święty stale towarzyszyć będzie Kościołowi aż do dnia powtórnego przyjścia Oblubieńca. Jan w swojej Apokalipsie łączy Ducha i Kościół w nierozdzielalnym dwugłosie: „Duch i Oblubienica mówią: «Przyjdź!»” (Ap 22,17).

¹ Por. A. Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 29, 35.

² Por. D.L. Bock, *Acts*, serie: *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 2007, s. 92–93.

Bezpośrednie zstąpienie Ducha Świętego na 120 osób w dniu Pięćdziesiątnicy (zob. Dz 1,15) Łukasz opisuje dość lapidarnie: „Ukazały się im też jakby języki ognia, które się rozdzielały, i na każdym z nich spoczął [jeden]. I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi³ językami, tak jak im Duch pozwalał mówić” (Dz 2,3–4).

Zagadnienie „mówienia obcymi [innymi] językami”, które było następstwem działania Ducha Świętego, stało się przedmiotem licznych badań w kontekście tzw. ruchu zielonoświątkowego (pentekostalnego), który od początku XX wieku rozprzestrzenił się w całym chrześcijaństwie bez względu na denominację wierzących⁴. Na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat przeprowadzono wiele różnorodnych analiz „mówienia językami” z punktu widzenia nie tylko teologii, lecz także lingwistyki, antropologii czy psychologii⁵.

Badania glosolalii skupiają się głównie na tekstach Pawła apostoła (por. 1 Kor 12–14)⁶, a problem definiowania tego charyzmatu bądź jako glosolalii, bądź

³ Tak Biblia Tysiąclecia (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2002). Biblia Warszawska greckie ἐτέραις γλώσσαις tłumaczy przez „inne języki” (*Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1975). Celem podkreślenia różnicy obu tłumaczeń, greckie λαλῆν ἐτέραις γλώσσαις w artykule będzie oddawane przez wyrażenie „mówienie obcymi [innymi] językami”.

⁴ Na temat kontekstu, historii i teologii ruchu pentekostalnego zob. V. Synan, *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901–2001*, tłum. M. Wilkosz, seria: *Biblioteka Pentekostalna* 1, Kraków–Szczecin 2006.

⁵ Zob. np.: J.P. Kildahl, *The Psychology of Speaking in Tongues*, New York 1972; V. Scippa, *La glossolalia nel Nuovo Testamento. Ricerca esegetica secondo il metodo storico-critico e analitico-strutturale*, serie: *Biblioteca Teologica Napoletana* 11, Napoli 1982; *Speaking in Tongues: A Guide to Research on Glossolalia*, W.E. Mills (ed.), Grand Rapids 1986 (1150 odnośników bibliograficznych!); M.J. Cartledge, *The Nature and Function of New Testament Glossolalia*, „Evangelical Quarterly” 72/2 (2000), s. 135–150; M.J. Cartledge, *Charismatic Glossolalia: An Empirical-Theological Study*, Aldershot 2002; R. Hogue, *Tongues: A Theological History of Christian Glossolalia*, Mustang 2010; J.K.A. Smith, *Thinking in Tongues: Pentecostal Contributions to Christian Philosophy*, serie: *Pentecostal Manifestos* 1, Grand Rapids 2010; F. Lipparini, *Parlare in lingue. La glossolalia da san Paolo a Lacan*, serie: *Lingue e Letterature Carocci* 134, Roma 2012; M.J. Cartledge, *Speaking in Tongues: Multi-Disciplinary Perspectives*, Eugene 2012; M. Rosik, *Dar języków. Biblia, historia, najpiękniejsze świadectwa*, Kraków 2015; A. Siemieniowski, M. Kiwka, *Języki z ognia. Dar języków w Biblii, historii i we współczesności Kościoła*, Wrocław 2017; G. Guttenberger, *Glossolalie als Dichtung. Sprache und Stimme diesseits von Religion und Theologie*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 111/2 (2020), s. 251–288.

⁶ Por. V.S. Poythress, *The Nature of Corinthian Glossolalia: Possible Options*, „Westminster Theological Journal” 40/1 (1977), s. 130–135; B. Zerhusen, *The Problem Tongues in 1 Cor 14: A Reexamination*, „Biblical Theology Bulletin” 27/4 (1997), s. 139–152; J.-C. Eurell, *The nature of Pauline glossolalia and its early reception*, „Scottish Journal of Theology” 72/2 (2019), s. 182–190.

jako ksenoglosji w Dziejach Apostolskich pozostaje otwarty⁷. Celem artykułu jest zbadanie mówienia językami w całej księdze Dziejów w oparciu o analizy lingwistyczne i semantyczne używanych przez Łukasza określeń, w ramach metody historyczno-krytycznej. Chcemy odpowiedzieć na podstawowe pytania: czy opisane przez niego zjawisko „mówienia obcymi [innymi] językami” (Dz 2,4) jest glosolalią czy ksenoglosją? Czy mamy do czynienia tylko z jedną formą charyzmatu Ducha Świętego, czy też możemy wyróżnić dwa różne charyzmaty, jakie występują w opisie Pięćdziesiątnicy? Czy mówienie językami opisane przez Łukasza w Dz 10,46 i 19,6 jest tożsame z jego tekstami Dz 2,4.11?

Charyzmat daru języków, określany jako glosolalia⁸, omówimy w czterech częściach. W pierwszej kolejności zostaną przeanalizowane trzy główne słowa, jakimi posługuje się Łukasz: czasownik λαλεῖν, przymiotnik ἑτερος oraz rzeczownik γλώσσα (1). Następnie odpowiemy na pytanie, czy tekst Dz 2,4 należy rozumieć jako ksenoglosję czy też jako glosolalię (2). Dokonamy analizy opisów wylania Ducha Świętego w domu Korneliusza (3) oraz na uczniów Jana Chrzciciela w Efezie (4) pod kątem ich korelacji z Dniem Pięćdziesiątnicy. Wszystkie powyższe analizy pomogą nam odpowiedzieć na postawione pytania: które teksty w Dziejach Apostolskich dotyczą daru glosolalii, a które daru ksenoglosji i jaka jest pomiędzy nimi różnica.

Słownictwo Dziejów Apostolskich

W porównaniu do Pawła Apostoła⁹ Łukasz dość skromnie opisuje zjawisko manifestacji Ducha Świętego objawiające się „mówieniem językami”. W Dziejach

⁷ Por. R.P. Menzies, *Empowered for Witness: The Spirit in Luke-Acts*, serie: *Journal of Pentecostal Theology. Supplement Series* 6, Sheffield 2004; R.P. Menzies, *The Role of Glossolalia in Luke-Acts*, „Asian Journal of Pentecostal Studies” 15/1 (2012), s. 47–72; M. Rosik, *Zaczęli mówić rozmaitymi językami (Dz 2,4). Rozumienie daru języków w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008), s. 215–228; M. Kossowski, *Czym jest dar języków? Studium egzegetyczne Dz 2,1–13*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7/2 (2014), s. 123–136; L. Misiarczyk, *Dar języków w czasach apostołskich: glosolalia, ksenoglosja czy jubilacja?*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 14/1 (2021), s. 48–55.

⁸ Termin „glosolalia” jest neologizmem składającym się z rzeczownika γλώσσα („język”) oraz czasownika λαλεῖν („mówić”), zaś wyrażenie „ksenoglosja” (inne określenia to „ksenolalia” bądź „ksenoglosolalia”) to złożenie z przymiotnika ξένος („obcy”) i rzeczownika γλώσσα („język”). Por. R.A. Harrisville, *Speaking in Tongues: A Lexicographical Study*, „Catholic Biblical Quarterly” 38/1 (1976), s. 35–48.

⁹ W Nowym Testamencie (oprócz tekstów Dz) występują jeszcze inne określenia omawianego zagadnienia: Mk 16,17: καιναις γλώσσαις λαλεῖν; 1 Kor 12,10.28: γένη γλωσσῶν; 1 Kor 12,30;

Apostolskich używa on dwóch różnych określeń związanych z omawianym zagadnieniem: 1) „mówić obcymi [innymi] językami” (λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις) oraz 2) „mówić językami” (λαλεῖν γλώσσαις). Zestawienie tekstów biblijnych zawierających te określenia w Dziejach Apostolskich przedstawia tabela nr 1.

Tabela 1

	λαλεῖν ἑτέραις [ἡμετέραις] γλώσσαις		λαλεῖν γλώσσαις
Dz 2,4	„i zaczęli mówić obcymi językami [λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις], tak jak im Duch pozwalał mówić”	Dz 10,46	„Słyszeli bowiem, że mówią językami [λαλοῦντων γλώσσαις] i wielbią Boga”
Dz 2,11	„słyszemy ich głoszących w naszych językach [λαλοῦντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις] wielkie dzieła Boże”	Dz 19,6	„A kiedy Paweł położył na nich ręce, Duch Święty zstąpił na nich. Mówili też językami [ἐλάλουν τε γλώσσαις] i prorokowali”

Łukasz posługuje się trzema słowami: 1) czasownikiem λαλεῖν; 2) przymiotnikiem ἕτερος oraz 3) rzeczownikiem γλώσσα.

Czasownik λαλέω (λαλεῖν) oznacza wydawanie głosu lub artykułowanych dźwięków, a także używanie języka jako aparatu mowy¹⁰. Drugi z omawianych słów, przymiotnik ἕτερος, w odniesieniu do jakości oznacza coś innego, tj. nie tej samej natury ani tego samego rodzaju; po prostu coś różnego¹¹.

14,2.4.5.6.9.13.14.18.19.23.26.27.39: γλώσσαις lub γλώσση λαλεῖν; 1 Kor 13,1: γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων λαλεῖν; 1 Kor 13,8; 14,22: γλώσσαι. Tabelaryczne porównanie Łukaszkowych i Pawłowych tekstów szeroko zaprezentował C.S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary. Introduction and 1:1–2:47*, vol. 1, Grand Rapids 2012, s. 814–815.

¹⁰ Por. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin–New York 1971, col. 915–917; J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tłum. A. Czwojdrak, seria: Prymasowska Seria Biblijna 42, Warszawa 2015, s. 460 {G2980}.

¹¹ Por. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch...*, dz. cyt., col. 623–624; J. Strong, *Grecko-polski słownik...*, dz. cyt., s. 314 {G2087}. Przymiotnik ἕτερος należy do określeń preferowanych przez Łukasza. W swojej Ewangelii wykorzystuje go 33 razy, zaś w Dziejach Apostolskich 17 razy, co daje 51% wszystkich miejsc w Nowym Testamencie. Dla porównania Paweł posługuje się nim 30 razy we wszystkich swoich listach. Zob. R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1958, s. 101.

Najbardziej niejednoznacznym słowem spośród całej trójki jest rzeczownik γλῶσσα. Może on oznaczać 1) język jako część ciała, narząd mowy (zob. Mk 7,33,35; Łk 1,64; 16,24; Dz 2,26; Rz 3,13; 14,11; 1 Kor 14,9; Flp 2,11; Jk 1,26; 3,5.6.8; 1 P 3,10; 1 J 3,18; Ap 16,10), jak również 2) język w rozumieniu mowy bądź dialektu używanego przez jakiś lud, różny od języków innych narodów (zob. Dz 2,11; Ap 5,9; 7,9; 10,11; 11,9; 13,7; 14,6; 17,15), a nawet 3) bliżej nieartykułowaną mowę jako wyraz mistycznej ekstazy (zob. 1 Kor 12,30; 13,1; 14,2.4.5.6.13.18.23.27.39) czy też 4) język jako przedmiot radości (zob. Dz 2,26; 15,9; Flp 2,11)¹².

Zestawienie czterech Łukaszkowych tekstów (tab. 1) wyraźnie wskazuje na różne rodzaje „mówienia językami”. Biorąc pod uwagę greckie brzmienie tekstu, pierwszy rodzaj to teksty o „mówieniu obcymi [innymi] językami” (Dz 2,4. 11), zaś drugi to teksty o „mówieniu językami” (Dz 10,46; 19,6). Możemy postawić pytanie: czy „mówienie obcymi [innymi] językami” (λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις) jest tożsame „mówieniu językami” (λαλεῖν γλώσσαις)? Jak winniśmy rozróżniać jeden rodzaj mówienia od drugiego? A może jest to tylko jeden i ten sam dar Ducha Świętego, który objawia się w różny sposób?

Nie możemy nie zauważyć bardzo ważnego stwierdzenia Łukasza: „i zaczęli mówić [ἤρξαντο λαλεῖν] obcymi [innymi] językami tak jak [καθὼς] im Duch pozwalał mówić” (Dz 2,4). Oznacza to, że żaden z obecnych w Wieczerniku uczniów Pańskich nie robił tego wcześniej. Ta zdolność pojawiała się w nich nagle i była bezpośrednim następstwem napełnienia Duchem Świętym. Użyty przez Łukasza przysłówek „jak” (καθὼς) wskazuje na zakres i sposób, w jaki Duch Święty pozwalał im się wyrażać¹³.

Ponadto zwraca uwagę zastosowany przez niego czasownik ἀποφθέγγομαι, którego Łukasz używa trzykrotnie (Dz 2,4.11; 26,25). Nie musi on oznaczać tylko chrześcijan ekstatycznie pobudzonych¹⁴; wskazywać może również na niecodzienne, dostojne i entuzjastyczne mówienie, a nawet na śpiew

¹² Por. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch...*, dz. cyt., col. 321–322; J. Behm, *glōssa, heteroglōssos*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel (Hg.), Bd. 1, Stuttgart 1938, s. 719–721; J. Strong, *Grecko-polski słownik...*, dz. cyt., s. 162 {Γ1100}. Na temat problemów translacyjnych tego określenia zob. H. Hess, *A Study of Glōssa in the New Testament*, „Biblical Translator” 15/2 (1964), s. 93–96; J. Everts, *Tongues or Languages? Contextual Consistency in the Translation of Acts 2*, „Journal of Pentecostal Theology” 2/4 (1994), s. 71–80.

¹³ Por. J. Kremer, *Pfingtsbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1–13*, Serie: *Stuttgarter Bibel-Studien* 63/64, Stuttgart 1973, s. 122–123.

¹⁴ Por. np. J. Behm, *apoftheggomai*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel (Hg.), Bd. 1, Stuttgart 1938, s. 448: *Im NT nur in Ag sensu bono von geisterfüllten Christen, ekstatisch Erregten* 2, 4 [...] *wie zu prophetischer Rede Begeisterten* 2,14; 26,25.

(zob. Dz 2,11)¹⁵. Tym samym pierwotne doświadczenie zgromadzonych w Wieczerniku było nie tyle ekstatycznym uniesieniem, ile pełnym pokoju Bożego Duchu uwielbieniem Boga. Trafnie opisał je René Laurentin: „Ze stu dwudziestu piersi spontanicznie wznosi się dziękczynienie, nowe, natchnione, śpiewne. To śpiew, który płynie z serca: improwizacja każdego, wsłuchana we wszystkie inne, łączy się spontanicznie w cudowną harmonię”¹⁶.

Zastanawiającym jest również fakt, że Łukasz – jako długoletni towarzysz Pawła Apostoła – nie mówi wprost, że „mówienie językami” jest charyzmatem, co tak mocno podkreślał apostoł (zob. 1 Kor 12–14). W przeciwieństwie do niego (zob. 1 Kor 14,18) nie dzieli się z nami informacją, że korzysta z tego Bożego daru, co nie wyklucza, że go nie posiadał. Nie określa „mówienia językami” ani jako daru Boga, ani daru Jezusa, ani też daru Ducha Świętego. Po prostu posługuje się wyrażeniem: „mówić obcymi [innymi] językami” (λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις) w kontekście działania Ducha Bożego. Być może słusznie zauważył Hans Conzelmann, że Łukasz nie ma jakiejś własnej, dokładnie przemyślanej koncepcji glosolalii, co potwierdzają teksty Dz 10,46 i 19,6, w których posługuje się on prostym określeniem „mówić językami” (λαλεῖν γλώσσαις)¹⁷. Z pewnością

¹⁵ Por. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch...*, dz. cyt., col. 201; J. Strong, *Grecko-polski słownik...*, dz. cyt., s. 97 {G669}. M. Rosik uważa, że czasownik ten wskazuje „na język zrozumiały przez słuchaczy” (M. Rosik, *Zaczęli mówić...*, dz. cyt., s. 220). W kontekście wypowiedzi Pawła w Dz 26,25, gdzie Łukasz również używa tego czasownika, widzimy, że jest on w opozycji do „szaleństwa” czy „szaleńczej mowy”, ale wskazuje na mowę trzeźwą, świadomą, pełną opanowania. Badania współczesnej glosolalii potwierdziły pełną świadomość i opanowanie osoby „mówiącej językami”. Jak wskazuję w innym miejscu, „to mówienie w językach wydaje się bardzo często spokojnym, ciągłym mówieniem, a raczej – ściślej rzecz ujmując – wypowiadaniem pewnych sylab, spółgłosek i samogłosek, które zlewają się w pewną całość lingwistyczną, jako imitację naturalnego ludzkiego języka” (D. Tomczyk, „Modlitwa w Duchu”. *Fenomen glosolalii*, „Collectanea Theologica” 57/4 [1987], s. 31). Uważam, że omawiany czasownik nie musi wskazywać „na język zrozumiały przez słuchaczy” w znaczeniu rzeczywistego obcego języka. Wskazuje on raczej na świadome wypowiadanie słów w sposób normalny, choć niezrozumiały zarówno dla mówiącego, jak i dla słuchających (glosolalia). Dlatego z jednej strony zgadzam się z tezą J. Kudasiewicza, że „apostołowie [...] nie mówili do Boga w ekstatycznej modlitwie”, ale z drugiej strony nie uważam za trafne stwierdzenia, że „apostołowie nie modlili się językami [...], lecz głosili z zapalem Ewangelię” (J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, s. 358). Możemy w tym wypadku mówić o języku fonologicznym, który swym brzmieniem przypomina normalne naturalne języki. Por. W.J. Samarin, *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism*, New York 1972, s. 124–125.

¹⁶ R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1998, s. 162.

¹⁷ Por. H. Conzelmann, *Acts of the Apostles: A Commentary on the Acts of the Apostles*, Philadelphia 1987, s. 15. E. Haenchen uważa, że w narracji Dz 2,1–6 Łukasz mógł korzystać z Wj 19,

jednak Łukasz opisuje sytuację anomalną, szczególną, a najprostszym wyjaśnieniem anomalii jest przypisanie jej autorowi, który opisał historię niemieszczącą się w kategoriach normalnego doświadczenia religijnego¹⁸. Zatem intencją Łukaszowego przekazu mogłoby być podkreślenie mówienia językami jako ostatecznie „nadprzyrodzonego” daru¹⁹.

Być może towarzyszą podróży misyjnych Pawła posługuje się świadomie określeniem „mówić obcymi [innymi] językami”, ponieważ odbiorcy jego pisma wiedzieli, o jakiego rodzaju darze napisał, a może nawet sami go doświadczali. Być może również kwestia tego charyzmatu nie była tak istotna dla jego przekazu, by musiał rozwijać ją szerzej. To, co nam przekazał, jest po prostu opisem tego, co się wydarzyło, w oparciu o źródła, które były dla niego dostępne. Jego podstawowym przesłaniem jest sam fakt zesłania Ducha Świętego, a więc wypełnienie obietnicy Jezusa i rozpoczęcie misji ewangelizacyjnej ówczesnego świata. Tym samym Łukasz wskazuje na początek „ery Ducha” jako kontynuacji misji i dzieła Jezusa Chrystusa. „Era Ducha” inauguruje jednocześnie „erę Kościoła”. Będzie to odtąd nie tylko Kościół Jezusa Chrystusa, ale i Kościół Ducha Świętego – charyzmatyczna wspólnota chrześcijan, pośród której eschatologiczny wymiar Bożego Królestwa objawia się w teraźniejszym Jego działaniu²⁰.

Czy rzeczywiście tylko ksenoglosja? (Dz 2,4.11)

Pomimo że Łukasz wystarczająco jasno przedstawia teologię Pięćdziesiątnicy, to nie wiemy, z jakich źródeł korzystał, opisując to wydarzenie²¹. Nie wiemy też, czy informacje na temat daru „mówienia językami” posiadał z pierwszej czy z drugiej ręki. Być może Łukasz znał jakiś historyczny przekaz tradycji na temat

midraszu opowiadającego o objawieniu się Boga na pustyni Synaj. Glosolalia w Dz 2 to nowy język, w przeciwieństwie do pomieszania języków podczas budowania wieży Babel (zob. Rdz 11,1–9), to cud językowy, „supernaturalne esperanto” (*supernatural Esperanto*). Por. E. Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary*, Philadelphia 1971, s. 173; J. Kremer, *Pfingsbericht...*, dz. cyt., s. 238–253; M. Kossowski, *Czym jest dar...*, dz. cyt., s. 131–134. Przeciwnie R. Laurentin, który sądzi, że „Łukasz jest oswojony z dobrze mu znanym doświadczeniem charyzmatycznym”. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty...*, dz. cyt., s. 162.

¹⁸ Por. R.I. Pervo, *Acts: A Commentary*, serie: *Hermeneia*, Philadelphia 2009, s. 64–65.

¹⁹ Por. M. Dömer, *Das Heil Gottes: Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes*, Serie: *Bonner Biblische Beiträge* 51, Köln–Bonn 1978, s. 151.

²⁰ Por. J.E. Powers, *Missionary Tongues?*, „Journal of Pentecostal Theology” 8/17 (2000), s. 53.

²¹ Na temat różnych redakcji i tradycji związanych z tekstem Dz 2,1–13 zob. A.J.M. Wedderburn, *Traditions and Redaction in Acts 2.1–13*, „Journal for the Study of the New Testament” 17/55 (1994), s. 27–54.

pierwszego tak spektakularnego doświadczenia Ducha Świętego przez uczniów Jezusa w Jerozolimie, które mogło już obejmować kerygmat o Jezusie. Tym samym jego relacja byłaby raczej natury teologicznej niż historycznej. Łukasz relacjonuje to wydarzenie nie w kategorii filmu dokumentalnego, ale w ramach określonego rozumienia wiary, być może opartej na pewnych doświadczeniach²². Oto Duch Święty bezpośrednio kieruje wspólnotą Kościoła jerozolimskiego, a Jego działanie wykracza poza wszelkie granice kultur, języka, krajów i narodów.

Być może towarzysz Pawła przerobił i zinterpretował jakieś nieznanne nam przekazy, tworząc tym samym na nowo własną historię²³. Trudno bowiem przypuszczać, aby wieść o tak wyjątkowym wydarzeniu nie rozszerzała się w codziennym przekazie z domu do domu i z miasta do miasta.

Nie wiemy również, na ile występował powszechnie dar języków w innych chrześcijańskich kościołach poza Koryntem czy Efezem. Możemy jednak tylko przypuszczać, że skoro Duch Święty dotykał bezpośrednio coraz większych rzesz judeochrześcijan oraz nawróconych z pogaństwa wierzących, manifestując swoją obecność podczas chrztu w imię Jezusa (zob. Dz 10,48), to charyzmat ten mógł być dość powszechny w pierwotnym Kościele. Możemy zatem mówić o charyzmatycznych początkach Kościoła, gdzie dar języków był jednym z wielu charyzmatów, za pomocą których Duch Święty manifestował obecność żywego Boga (zob. 1 Kor 12–14).

Sam Łukasz w swoich opisach początków Kościoła dość często mówi o wierzących jako „napełnionych” lub „pełnych” Ducha Świętego (zob. np. Dz 4,8; 6,3; 7,55; 9,17; 11,24; 13,9; zob. także: Łk 1,15.41.67; 4,1). Dlatego bardzo prawdopodobne, że jego rozumienie daru „mówienia językami” jest tożsame, a jeżeli nie tożsame, to bardzo zbliżone do Pawłowej teologii tego charyzmatu. Słusznie zauważył Craig S. Keener, że „jest praktycznie nie do pomyślenia, aby ci dwaj autorzy niezależnie wymyślili to samo niejasne sformułowanie dla dwóch całkowicie różnych zjawisk”²⁴.

Łukaszkowy tekst z Dz 2,6 („każdy słyszał, jak [tamci] przemawiali w jego własnym języku [διὰλέκτω]”) i Dz 2,8 („Jakżeż więc każdy z nas słyszy swój własny język ojczysty [διὰλέκτω]?”) niektórzy interpretują jako tzw. cud słyszenia lub cud uszu²⁵. Miałby on polegać na tym, że apostołowie mówią w swoim ojczystym

²² Por. J. Kremer, *Pfingsbericht...*, dz. cyt., s. 126, 163–166; A. Haenchen, *The Acts...*, dz. cyt., s. 189.

²³ Por. C.S. Keener, *Acts...*, dz. cyt., s. 787–788; C.K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on Acts of the Apostles*, vol. 1, Edinburgh 1994, s. 115–116.

²⁴ C.S. Keener, *Acts...*, dz. cyt., s. 813 (tłum. DT).

²⁵ Do zwolenników tej tezy należą m.in. S. Lyonnet i A. Wikenhauser. Por. M. Kossowski, *Czym jest dar...*, dz. cyt., s. 128. Podobnie J. Kudasiewicz uważa, że w glosolalii

języku, zaś słuchacze rozumieją ich słowa we własnym języku. Wprawdzie dla Boga wszystko jest możliwe (zob. Mk 10,27), ale taka interpretacja nie wydaje się słuszna. Kontekst Łukasowego opowiadania wskazuje bardziej na fakt, że mamy tutaj do czynienia z rzeczywistym mówieniem w obcych, wcześniej nie-nauczonych językach, którymi posługiwali się obecni w Jerozolimie przybysze z całego ówczesnego świata. Moment słyszenia przemawiających apostołów w „obcych językach” został poprzedzony frazą „mówienie obcymi [innymi] językami”, które opisane zostało przez Łukasza jako pierwsze (zob. Dz 2,4 vs 2,6.11). A zatem nie potrzeba było „cudu słyszenia” lub „cudu uszu”, skoro nastąpił wpierw „cud mowy”.

Właśnie ten charyzmatyczny „cud mowy” możemy określić ksenoglosją *sensu stricto*, czyli cudem lingwistycznym (filologicznym)²⁶. Ksenoglosja to mówienie w obcym języku, który jest zrozumiały dla słuchaczy bez jego wcześniejszego uczenia się. Dar ten został udzielony uczniom Jezusa w celu głoszenia i rozprzestrzeniania Ewangelii, a więc możemy go nazwać darem ewangelizacji²⁷. Bez tego szczególnego Bożego działania, bez bezpośredniej ingerencji Ducha Świętego trudno byłoby sobie wyobrazić tak szybkie rozprzestrzenianie się Dobrej Nowiny o zbawieniu w Ukrzyżowanym, ale Zmartwychwstałym Jezusie z Nazaretu. To poprzez charyzmatyczne działanie Ducha Świętego Kościół Pięćdziesiątnicy przestanie być tylko Kościołem jerozolimskim, a stanie się Kościołem powszechnym głoszącym Słowo Boże na całym świecie²⁸. W tym wypadku dar ksenoglosji bezsprzecznie jest jednym z narzędzi, jakimi posługuje się Bóg w realizacji swego planu zbawienia człowieka. Bez względu na

Pięćdziesiątnicy powinniśmy widzieć „podwójny cud: cud mówienia obcymi językami i cud słyszenia tych języków [...]. Z rozważań tych widać, że «mówienie obcymi językami» w Dz 2,1–47 ma inne znaczenie niż w 1 Kor 12–14. Nie oznacza modlitwy inspirowanej Duchem Świętym, lecz cudowny dar mówienia obcymi językami i słuchania tych języków”. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha...*, dz. cyt., s. 359. A. Wikenhauser odnosi opisywane zjawisko do przeżyć mistycznych, podkreślając „cud słyszenia” [*Hörwunder*] po stronie słuchających, bardziej niż „cud mowy” [*Sprachwunder*], ponieważ takowy nie został potwierdzony w mistycyzmie. Zob. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte*, Serie: *Regensburger Neues Testament* 5, Regensburg 1961, s. 39: „Die «Sprachwunder», die von mystisch begnadeten Heiligen berichtet werden [...], können nach den Zeugenaussagen nur Hörwunder gewesen sein. Eigentliche Sprachwunder sind in der echten Mystik bisher nicht nachgewiesen”.

²⁶ Por. J. Behm, *glōssa...*, dz. cyt., s. 724: „Dies philologische Wunder – kein blosses Hörwunder – ist nach dem Bericht der Ag das einzigartige Kennzeichen der pfingstlichen Geistesausgiessung”.

²⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha...*, dz. cyt., s. 353: „Cel tej zrozumiałej mowy jest oczywisty – ewangelizacja”.

²⁸ Por. J.A. Fitzmeyer, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, serie: *The Anchor Bible* 31, New York 1998, s. 233.

to, czy będziemy mówić tutaj o „cudzie słuchu” czy też „cudzie mowy”, istota przesłania tekstu Łukasza jest następująca: „dar Ducha Świętego przekracza wszelkie granice: przesłanie chrześcijańskie ma być niesione ludziom wszystkich języków i kultur”²⁹.

Bóg nie mógł wybrać lepszego momentu niż Święto Pięćdziesiątnicy, kiedy to tak wielkie rzesze religijnych Żydów z różnych stron ówczesnego starożytnego świata Bliskiego Wschodu przybyły do Jerozolimy. Jerozolima była bowiem „centralnym punktem odniesienia żydowskiej wiary i życia” oraz „sercem ziemi Izraela”³⁰. Ci, którzy usłyszeli orędzie Piotra, stali się później głosicielami Dobrej Nowiny o ukrzyżowanym Jezusie, którego Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba uczynił „i Panem, i Mesjaszem” (Dz 2,36). To oni nawrócili się, przyjęli chrzest w imię Jezusa i otrzymali w darze Ducha Świętego – doświadczając tym samym własnej „prawdziwej Pięćdziesiątnicy” (zob. Dz 2,38)³¹. Duch Święty bowiem nie był własnością nielicznych, szczególnie wybranych przez Boga ludzi – apostołów, uczniów Jezusa, Jego licznych zwolenników.

Paweł Apostoł łączy ponadto otrzymanie Ducha Świętego z „pierwocinami” (zob. Rz 8,23), które nawiązuje wprost do Święta Tygodni (Święto Szawuot). Od dnia Pięćdziesiątnicy Duch Boży staje się uniwersalnym doświadczeniem wszystkich tych, którzy otworzyli swoje serce na Dobrą Nowinę o zbawieniu i zaufali Jezusowi, przyjmując chrzest w Jego imię. Dar języków potwierdza prawdziwą tożsamość Kościoła, który objawia się jako wspólnota proroków czasów ostatecznych powołanych i upoważnionych do dawania odważnego świadectwa o zmartwychwstałym Jezusie Chrystusie³². Jest to Kościół eschatologicznej wspólnoty Ducha, która stała się rzeczywistością *tu i teraz*, gdzie Bóg jest żywy, obecny i działający pośród swego ludu³³.

Warto w tym miejscu zbadać jeszcze inną interesującą kwestię. A mianowicie czy λαλῆν ἐτέραις γλώσσαις z Dz 2,4 jest tym samym darem, który słuchający Galilejczyków określili przez τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ (zob. Dz 2,6.8), kiedy wyznali

²⁹ J.A. Fitzmeyer, *The Acts...*, dz. cyt., s. 240 (tłum. DT). J.M. Ireland uważa, że glosolalia okresu Zielonych Świąt stanowi silne wsparcie dla działalności misyjnej Kościoła. Zob. J.M. Ireland, *The Missionary Nature of Tongues in the Book of Acts*, „PentecoStudies” 18/2 (2019), s. 200–223. Podobnie C.S. Keener, *The Spirit and The Mission of the Church in Acts 1–2*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 62/1 (2019), s. 25–45.

³⁰ S. Walton, *Jerozolima*, [w:] *Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii*, J.B. Green, J.K. Brown, N. Perrin (red.), tłum. R. Paprocki, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 44, Warszawa 2017, s. 306.

³¹ Por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha...*, dz. cyt., s. 233, zob. także s. 358–359.

³² Por. R.P. Menzies, *The Role of Glossolalia...*, dz. cyt., s. 49.

³³ Por. J.E. Powers, *Missionary Tongues?*, dz. cyt., s. 55.

zdzumieni: „słyszemy ich głoszących w naszych językach [λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις] wielkie dzieła Boże” (Dz 2,11).

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że oba zjawiska opisane w Dz 2,4.6.11 należy rozpatrywać w ramach tego samego daru (λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις). Uważam jednak, że zmiana perspektywy spojrzenia na to wydarzenie pozwoli zobaczyć je w zupełnie innym świetle. By móc to uczynić, należy odnieść się najpierw do niektórych tekstów Pawła Apostoła.

W 1 Kor 12,10 i 12,28 Paweł wylicza pośród licznych charyzmatów Ducha Świętego „dar języków”, który w tekście greckim występuje w liczbie mnogiej – „rodzaje języków” (γένη γλωσσῶν). Apostoł nie bez znaczenia mówi o różnych rodzajach języków (γένη γλωσσῶν). Pośród wielu sposobów „mówienia językami” wyraźnie rozróżnia taki rodzaj daru, który dopiero wtedy będzie zbudowaniem dla Kościoła, kiedy zostanie przetłumaczony. Tym samym dar języków możemy rozpatrywać albo *indywidualnie*, jako mówienie do Boga i wypowiadanie pod wpływem Ducha rzeczy tajemnych (zob. 1 Kor 14,2), albo *wspólnotowo*, gdy dzięki darowi języków – jego tłumaczeniu – wspólnota Kościoła zostaje ubogacona poprzez Boże objawienie, wiedzę, prorocstwo czy też pouczenie (zob. 1 Kor 14,6). Z pewnością Paweł ma tutaj na myśli glosolalię (λαλεῖν γλώσσαις) jako formę duchowej modlitwy, w której modlący się wyraża „to wszystko, czego nie może wyrazić w swoich ojczystych słowach z powodu ograniczoności ludzkiej mowy”³⁴. Modlitwa „mówienia językami” jednoczy nas z Duchem, jest modlitwą samego Ducha, modlitwą pełną błagań, których „nie można wyrazić słowami” (Rz 8,26).

Wracając do tekstów Łukasza, warto zwrócić uwagę na brak rodzajnika określonego w wyrażeniu λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις w Dz 2,4, gdy w Dz 2,11 „mówienie językami” jest już określone rodzajnikiem ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις. Brak rodzajnika w Dz 2,4 koreluje później z innymi jego tekstami (zob. Dz 10,46 i 19,6).

³⁴ D. Tomczyk, „Modlitwa w Duchu”..., dz. cyt., s. 32. C.K. Barrett wyrażenie „język ludzi” z 1 Kor 13,1 odnosi do zrozumiałej mowy ludzkiej lub prorocstwa, zaś określenie „języki aniołów” do glosolalii. Por. C.K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, serie: *Harper's New Testament Commentaries*, New York 1968, s. 299–300. S.D. Toussaint uważa, że „języki” z 1 Kor 12–14 oraz z Dz 2 były językami ludzkimi i odnosiły się do nadprzyrodzonej zdolności mówienia w języku obcym bez jego nauki i bez zrozumienia tego, co się mówi. Por. S.D. Toussaint, *Rethinking Tongues*, „Bibliotheca Sacra” 72/686 (2015), s. 180–181. Podobnie D.E. Garland sądzi, że nie mamy tutaj do czynienia z niespójną paplaniną w Duchu, ale z „językiem”, który jest najbardziej naturalnym znaczeniem słowa γλώσσα. Por. D.E. Garland, *1 Corinthians*, serie: *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 2003, s. 584.

Mając na uwadze Pawłowe γένη γλωσσών w omawianym tekście Dz 2,4 – bez względu na użycie przez Łukasza przymiotnika ἐτέραις³⁵ – możemy założyć, że dar języków występuje tutaj w rozumieniu indywidualnym, jako osobista modlitwa do Boga i głoszenie Jego tajemnicy (zob. 1 Kor 14,2: λαλεῖ μυστήρια)³⁶. Frazę λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις należy zatem rozumieć w znaczeniu „mówić innymi językami, które nie są zrozumiałe ani dla mówiącego, ani dla słuchającego oraz których mówiący wcześniej się nie uczył”. Jest to zatem fenomen glosolalii³⁷. Nie ma powodów, aby w zamkniętym pomieszczeniu 120 osób mówiło do siebie w rzeczywistych obcych językach. Któż by je wówczas rozumiał i czemu miałoby to służyć? Bardziej należy doszukiwać się tutaj modlitwy w „języku Ducha”, za pomocą którego wszyscy uczniowie wielbili Boga. Natomiast poprzez frazę z rodzajnikiem λαλεῖν ταῖς (ἡμετέραις) γλώσσαις należy rozumieć określony język i dlatego możemy mówić tutaj o zielonoświątkowym cudzie ksenoglosji³⁸. Cud ksenoglosji jest mówieniem w jakimś obcym języku bez wcześniejszego uczenia się go, rozumiałym dla jego słuchaczy, co widzimy w Dz 2,6.8.11³⁹.

³⁵ Na dodanie przez Łukasza przymiotnika ἐτέραις mógł mieć wpływ grecki tekst Iz 28,11: „Zaprawdę, wargami jakałów i językiem obcym [διὰ γλώσσης ἐτέρας] przemawiać będzie do tego narodu”. Ten „język obcy” nie przypomina strukturalnie języka obcego w ścisłym znaczeniu. Bardziej brzmi on jak glosolalia: *saw lasaw, saw lasaw; kaw lakaw, kaw lakaw; zeer szam, zeer szam* (Iz 28,10.13). Tekst Iz 28,11 odnajdujemy w formie parafrazy tekstu z Septuaginty w 1 Kor 14,21: „Przez ludzi obcych języków [ἐτερογλώσσαις] i ust obcych [ἐν χεῖλεσιν ἐτέρων λαλήσω] będę przemawiał do tego ludu”. Por. O. Betz, *Zungenreden und süßer Wein. Zur eschatologischen Exegese von Jesaja 28 in Qumran und im Neuen Testament*, [w:] O. Betz, *Jesus. Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II*, Serie: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 52, Tübingen 1990, s. 55: „Die Stelle Jes. 28,11 hat schliesslich den Namen «Zungenreden» geliefert; dabei ist die Wendung γλώσσαις λαλεῖν verkürzte Wiedergabe eines ἐτέραις γλώσσαις λαλεῖν”.

³⁶ Por. D.J. Williams, *Acts*, serie: *New International Biblical Commentary* 5, Peabody 1990, s. 44–45.

³⁷ Inaczej L. Misiarczyk, *Dar języków...*, dz. cyt., s. 56: „Łukasz w Dziejach 2,4 stosując zwrot λαλεῖν γλώσσαις, wyraźnie wskazuje na język rzeczywisty i zrozumiały”.

³⁸ Por. E.J. Schnabel, *Acts*, serie: *Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 2012, s. 115: „Zjawisko, którego doświadczyli wierzący i obserwujący widzowie, było ksenolalia, cudownym mówieniem w niewyuczonych językach” (tłum. DT). Przeciwnie R. Laurentin, który uważa za nierozsądne twierdzenie, „że każdy z tysięcy słuchaczy przybyłych na święto (Dz 2,7–12) słyszał, jak mówili w jego własnym języku. Byłoby to nie tyle absurdalne, co pozbawione podstaw w dwutysiącletnim doświadczeniu chrześcijańskim”. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty...*, dz. cyt., s. 163.

³⁹ Por. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte...*, dz. cyt., s. 37: „ein geistgewirktes Sprechen, nicht ein gewöhnliches, verstandesmäßiges Reden [...]. Wir können es als ekstatisches Reden bezeichnen, weil es im Zustand der Ekstase, aber einer vom Gottesgeist bewirkten, erfolgt”; J. Kremer, *Pfingsbericht...*, dz. cyt., s. 121: „dass Apg 2,4 auch nur (oder zumindest

W tym kontekście trudno zgodzić się z tezami Christiana Wolffa, że Łukasz w Dziejach Apostolskich „mówienia językami” nie uważa za charyzmat wspólnoty. Zdaniem Wolffa za każdym razem zjawisko „mówienia językami” oznaczało ważny początkowy moment w misyjnej historii pierwotnego chrześcijaństwa, który należy już tylko do przeszłości, a Łukaszkowe λαλεῖν γλώσσαις nie jest niezrozumiałą artykulacją, ale mową w konkretnych językach narodów świata, co wyrażało obrazowo uniwersalne znaczenie Ewangelii, szczególnie w początkowych fazach rozwoju Kościoła⁴⁰. Moim zdaniem analizy tekstów w Dz wyraźnie wskazują na istnienie dwóch rodzajów „mówienia językami”, które określić możemy raz jako ksenogłosję, raz jako glosolalię. Twierdzenie, że λαλεῖν γλώσσαις odnosi się tylko do faktycznych języków człowieka, wydaje się nie do zaakceptowania. W tym bowiem wypadku „mówienie językami” pozbawione zostałoby aspektu osobistego w relacji mówiący–Bóg, na jaką wskazywał Paweł Apostoł (zob. 1 Kor 14,2).

Patrząc na omawiane zjawisko z punktu widzenia współczesnej lingwistyki, należy stwierdzić, że podstawową funkcją każdego języka jest komunikacja. Odbywa się ona w oparciu o prawa fonetyczno-semantyczne oraz określoną strukturę gramatyczną języka. Jeżeli więc komunikacja zakłada wzajemne rozumienie mówiącego i słuchającego, które dokonuje się na poziomie semantycznym, świadczy to o realności języka. I dlatego zjawisko z Dz 2,6.8.11 możemy nazwać ksenogłosją, a więc mówieniem w obcym języku bez wcześniejszego uczenia się go. Jeżeli jednak wypowiedziane słowa pozbawione są znaczenia semantycznego

ursprünglich?) Glossolalie gemeint sei”; R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty...*, dz. cyt., s. 163: „Byłoby nierozsądne dopatrywanie się tu z niemożliwą do przyjęcia dosłownością podwójnego cudu: – że każdy ze stu dwudziestu uczniów mówił obcym językiem (albo jakimś anielskim) z natchnienia Ducha: «innymi językami», według Dziejów (2,4)”. Przeciwnie J.A. Fitzmeyer, *The Acts...*, dz. cyt., s. 236: „*This seems to refer to xenologia, «speaking in foreign tongues», as many patristic commentators understood it, and not glōssolalia, «ecstatic speech»*”; F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*, Grand Rapids 1990, s. 114–115: „*Here the «other tongues» with which the disciples spoke were intelligible languages or dialects, recognized as such by those who were accustomed to speak them, even if they were unintelligible to others*”; D.L. Bock, *Acts...*, dz. cyt., s. 99: „*These disciples begin to speak in ἑτέραις γλώσσαις (heterais glōssais), which refers to other languages, as verse 8 makes clear*”; M. Rosik, *Zaczęli mówić...*, dz. cyt., s. 219: „Nie były to niezrozumiałe dźwięki, lecz realny język”; M. Kossowski, *Czym jest dar języków...*, dz. cyt., s. 125: „Dzieje Apostolskie 2,4 nie zawierają wyrażenia «mówić językami» (λαλεῖν γλώσσαις), lecz «mówić obcymi językami» (λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις), co mogłoby oznaczać posługiwanie się różnorodnymi, ziemskimi językami, których wcześniej się nie uczyło”.

⁴⁰ Por. C. Wolff, *Lalein glōssais in the Acts of the Apostles*, [w:] *Paul, Luke and the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Alexander J.M. Wedderburn*, A. Christophersen, C. Claussen, J. Frey, B. Longenecker (eds.), Sheffield 2002, s. 199.

i nikt ich nie rozumie, a ponadto nie posiadają własnej składni, tym samym nie mogą być językiem w sensie ścisłym, a jedynie jego substytutem. Tym jest właśnie glosolalia⁴¹. Jest wypowiedaniem słów niezrozumiałych zarówno dla samego mówiącego, jak i dla słuchających. Nie oznacza to jednak, że glosolalia jako „mówienie” jest nienormalna, a jedynie co najwyżej anomalna⁴².

⁴¹ Por. W.J. Samarin, *Tongues of Men...*, dz. cyt., s. 81–82, 128.

⁴² Por. W.J. Samarin, *Tongues of Men...*, dz. cyt., s. 228. Trudno zaakceptować tezę, że glosolalia, o jakiej relacjonują nam Łukasz czy Paweł Apostoł, jest identyczna z „glosolalią”, jaką można było spotkać w pogańskich greckich kultach Apollina, Dionizosa czy bogini Kybele (por. A. Siemieniewski, M. Kiwka, *Języki z ognia...*, dz. cyt., s. 28–31; C. Forbes, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*, Serie: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2 Reihe* 75, Tübingen 1995, s. 124–148). Z drugiej strony należy zauważyć, że Koryntianie, którzy nawrócili się z pogaństwa, mogli wnieść ze sobą do społeczności wierzących idee religijnych misteriiów i innych różnych pogańskich kultów. Być może nie potrafili oni rozróżnić i uwolnić się początkowo od ekstatycznej mowy swojej przeszłości w kierunku prawdziwego daru mówienia językami pod wpływem Ducha Świętego. Być może dlatego Paweł Apostoł podjął się delikatnej argumentacji w celu rozpoznania ich starych zachowań i przyjęcia właściwej postawy wobec Bożych charyzmatów (por. H.W. House, *Tongues and the Mystery Religions of Corinth*, „Bibliotheca Sacra” 140/558 [1983], s. 138, 147–148). Na temat „inspirowanej mowy” w pogańskim świecie zob. G. Hovenden, *Speaking in Tongues: The New Testament Evidence in Context*, London 2002, s. 6–30. Także podobieństwo glosolalii do szamańskich pomruków, tajemniczego czy też ekstatycznego „mamrotania” wydaje się powiązane z ekstatycznym postrzeganiem tego fenomenu językowego. Co dziwne, nawet niektóre komentarze biblijne nawiązują do tego typu interpretacji. Dla przykładu J. Murphy-O'Connor w swoim komentarzu do 1 Kor 14 określa glosolalię jako „tajemnicze mamrotanie niezrozumiałych dźwięków” (*Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy [red.], tłum. zbiorowe, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 17, Warszawa 2018, s. 1341). Również C.S. Keener określa glosolalię jako „ekstatyczne mamrotanie”, które „jest zjawiskiem występującym także w niektórych współcześnie istniejących kulturach pogańskich” (C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 16, Warszawa 2017, s. 365). Tym samym – jego zdaniem – Dz 2 w swoim przekazie zachowują prawdziwą tradycję ekstatycznych zjawisk w pierwotnym Kościele (por. C.S. Keener, *Acts...*, dz. cyt., s. 789). Glosolalia nie jest również jakimś „bełkotem”, poprzez który rozumiemy niezrozumiałą, niewyraźną mowę czy „nieartykułowane dźwięki”. Możemy ją przyrównać do instrumentu, na którym gra się bez rozróżniania dźwięków (por. J. Behm, *γλῶσσα...*, dz. cyt., s. 721). Ze względu na brak zapisów nowotestamentowej glosolalii należy zakładać, że współczesne charyzmatyczne doświadczenie Ducha Świętego, które wyraża się w powszechnym „mówieniu językami”, może być bardzo podobne do tego doświadczenia, które opisują Paweł i Łukasz w swoich przekazach. Duch Święty jest tym samym Duchem, który wypełnił zgromadzonych w Wieczerniku, jak również jest tym samym Duchem, który dotyka serc milionów współczesnych chrześcijan w nurcie pentekostalnego duchowego przebudzenia. Tak jak Jezus Chrystus jest „wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8), tak

Wyjście na zewnątrz do przebywających w Jerozolimie mieszkańców i przyjezdnych pielgrzymów pokazuje nam, że mamy do czynienia z innym rodzajem daru języków – z mówieniem w konkretnym obcym języku nieznanym mówiącemu (ksenoglosja). Podczas gdy pierwszy z darów został udzielony wszystkim (πάντες) zgromadzonym w Wieczerniku, to dar mówienia w obcym języku (ksenoglosja) bez wcześniejszej jego nauki zostaje udzielony tylko tym, którzy będą przemawiać do zgromadzonych i w ten sposób ogłaszać „wielkie dzieła Boże” (Dz 2,11)⁴³. Z jednej strony dar „mówienia językami” (λαλεῖν γλώσσαις) jako glosolalia jest powszechny, dotyczy wszystkich zgromadzonych w danym miejscu i czasie oraz ma wymiar pionowy (relacja człowiek–Bóg), z drugiej strony dar „mówienia obcymi [innymi] językami” (λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις) jako ksenoglosja jest dodatkowym, indywidualnym, innym charyzmatem, którego zadanie określone jest w wymiarze poziomym (człowiek–człowiek), jako misja głoszenia Dobrej Nowiny o Jezusie Mesjaszu. Craig Keener mówi w tym wypadku o tzw. wielojęzycznym paradygmacie: nie jest możliwe oderwanie

i Duch Święty jest „wczoraj i dziś, ten sam także na wieki”. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby Jego działanie, tak bardzo zjawiskowe w pierwotnym Kościele, urzeczywistniało się w podobny sposób na naszych oczach. Dlatego należy zgodzić się z tezą J. Kremera oraz D. Tomczyka, że nie ma żadnego powodu, aby zaprzeczać jakiegokolwiek relacji lub nawet równości współczesnej glosolalii z glosolalią opisaną przez Pawła Apostoła, a tym samym przez Łukasza. Por. J. Kremer, *Pfingsbericht...*, dz. cyt., s. 62; D. Tomczyk, *Dar języków w ruchu charyzmatycznym. Aspekt filozoficzno-teologiczny*, „Ateneum Kapłańskie” 79/1 (1987), s. 91.

⁴³ Łukasz nie wyjaśnia nam bliżej, co oznacza użyte przez niego określenie τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ. Nie wiemy zatem, jak należy właściwie rozumieć, czym były te wielkie dzieła. Rację ma Haenchen, gdy zachowuje pewną powściągliwość, pisząc: „«Potężne dzieła Boże» pozostają abstrakcyjne, ponieważ konkretne przymioty uwielbienia – posłanie i wywyższenie Jezusa – są zarezerwowane jako przedmiot nadchodzącej mowy Piotra” (E. Haenchen, *The Acts...*, dz. cyt., s. 171). Jak zauważa on dalej w swoim komentarzu, mało prawdopodobne, aby treść τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ była Ewangelią jako taką, ponieważ jest nią kazanie Piotra, a ono nastąpiło bezpośrednio po mówieniu językami. Gdyby bowiem słuchacze „mówienia językami” słyszeli już głoszoną Ewangelię, całe wystąpienie Piotra byłyby nieco zbędne (por. E. Haenchen, *The Acts...*, dz. cyt., s. 171). Można wyciągnąć wniosek, że ogłaszanie „wielkich dzieł Bożych” ma charakter ogólny, potwierdzony przez późniejsze wydarzenie w domu Korneliusza (zob. Dz 10,46). Wyrażenie λαλεῖν (= μεγαλύνειν τὸν θεόν z Dz 10,46) było w powszechnym użyciu wśród Żydów i chrześcijan (por. E. Haenchen, *The Acts...*, dz. cyt., s. 171, nota 2). Przeciwnie E.J. Schnabel, który argumentuje, że τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ „ogłaszają nową interwencję Boga w historii – potężne zbawienie przez życie, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Jezusa, Mesjasza Izraela” (E.J. Schnabel, *Acts*, dz. cyt., s. 120). Podobnie C. Wolff, *Lalein glōssais...*, dz. cyt., s. 190.

posługiwania się „mówieniem językami” w Dziejach od misji międzykulturowej, która została zapowiedziana w Dz 2,5–13⁴⁴.

Biorąc pod uwagę pewne różnice pomiędzy teologią Pawła a teologią Łukasza, można jednak założyć, że w dużej mierze teologia Dziejów Apostolskich jest kontynuacją teologii i myśli Pawła Apostoła zawartych w jego pismach. Pomimo że Łukasz nie korzysta wprost z jego Listów, to w Dz mógł korzystać z ustnej lub pisemnej tradycji paulińskiej, jak i z różnych tradycji o samym Pawle⁴⁵. Przede wszystkim jednak, jako towarzysz Pawła podczas jego drugiej wyprawy misyjnej w Troadzie i w Filippi, a także podczas drogi ku Jerozolimie oraz Rzymowi (zob. Kol 4,14; Flm 24; 2 Tm 4,11), mógł posiadać wiedzę bezpośrednio od niego. Mogli ze sobą omawiać wiele zagadnień, dyskutować na temat różnych problemów, jakie docierały do nich z ówczesnych gmin chrześcijańskich. Dlatego też można domniemywać, że pozbawione rodzajnika określonego λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις z Dz 2,4 jest po prostu λαλεῖν γλώσσαις, zaś przymiotnik ἐτέραις wskazuje jedynie na coś innego, różnego od języka Galilejczyków. Nie byłaby to ksenoglosja, ale glosolalia, podobna do tej z domu Korneliusza i uczniów Janowych z Efezu (zob. Dz 10,46; 19,6).

Warto zwrócić uwagę jeszcze na jeden ważny fakt, a mianowicie że żaden z autorów pism Nowego Testamentu poza Łukaszem (to tylko w Dziejach Apostolskich; zob. Dz 1,19; 2,6.8; 21,40; 22,2; 26,14) nie posługuje się rzeczownikiem διάλεκτος. Oznacza on tyle co mowę, język, który jest właściwy dla jakiegoś ludu⁴⁶.

Autor Dziejów Apostolskich podkreśla to poprzez stwierdzenie zdumionych przybyszów w dwóch tekstach: „każdy z nas słyszy swój własny język ojczysty?” (Dz 2,8) oraz „słyszemy ich głoszących w naszych językach” (Dz 2,11). Występujący w obu wersetach czasownik ἀκούω podkreśla ponadnaturalny, cudowny wręcz charakter całego zajścia: zgromadzeni nie tylko słyszą głoszących, ale słyszą głoszony kerygmat w swoim własnym języku (ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις). „Nie ma żadnej różnicy pomiędzy τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ a ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις

⁴⁴ Por. C.S. Keener, *Why does Luke Use Tongues as a Sign of the Spirit's Empowerment?*, „Journal of Pentecostal Theology” 15/2 (2007), s. 183. W swoim komentarzu C.S. Keener sugeruje, że „mówienie językami” jest dowodem na to, że „Łukasz kładzie szczególny nacisk na Ducha Świętego, który daje moc do międzykulturowego proroczego świadectwa (Dz 1,8), i nic nie może lepiej symbolizować upoważnienia do przekraczania tych barier niż umiejętność mówienia pod natchnieniem Ducha w językach, których się nie nauczyło”, C.S. Keener, *Acts...*, dz. cyt., s. 804–805.

⁴⁵ Por. P. Bobgen, *Von Paulus zu Lukas*, „Studia Theologica – Nordic Journal of Theology” 20/1 (1966), s. 156; F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles...*, dz. cyt., s. 46–47.

⁴⁶ Por. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch...*, dz. cyt., col. 368–369; J. Strong, *Grecko-polski słownik...*, dz. cyt., s. 187 {G1258}.

(choć mogą pochodzić z różnych źródeł)⁴⁷. Teksty Dz 2,6.8.11 są zatem tożsame i dotyczą obcego języka w zakresie lingwistycznym, fonetycznym i semantycznym.

Można założyć, że wiele narodów mówiło w tamtym czasie podobnymi językami. Skoro jednak Łukasz świadomie używa rzeczownika *διὰλεκτος* w swoim dziele, to czyni to z pewnością w celu podkreślenia odrębności językowej tych, którzy słyszeli i rozumieli to, co głosili apostołowie w ich dialekcie (języku).

Dla Łukasza jest to bez wątpienia ponadnaturalny dar, którego bezpośrednim źródłem był Duch Święty. Jest to charyzmatyczna ksenoglosja nie tyle w sensie technicznym, ile rzeczywistym, w całym tego słowa znaczeniu. Dzięki temu „zapora językowa upadła: Duch Święty otwiera wszystkim Kościół Powszechny”⁴⁸.

Łukaszowe teksty Dz 2,6.8.11 należy jednoznacznie uznać za ponadnaturalną zdolność do mówienia w obcym języku, którego wcześniej nikt się nie uczył, zgodnym z zasadami gramatycznymi danego języka i zakresem słownictwa, który bez jakichkolwiek problemów był rozumiany przez słuchaczy. Nie dziwi zatem fakt, że temu niecodziennemu zjawisku towarzyszy zatrwożenie, zdumienie i zdziwienie, a nawet lekka pogarda, gdyż niektórzy podejrzewali uczniów Jezusa o upicie się młodym winem (zob. Dz 2,13). Jeżeli zatem apostołowie, którzy doświadczyli bezpośredniego działania Ducha Świętego, uważani byli za „pijanych” czy też „szalonych” (por. Dz 2,15; 1 Kor 14,23), to reakcja tłumu potwierdza fakt, że nie mamy tutaj do czynienia z jakimś zjawiskiem ekstazy, podczas którego świadomość mówiącego pozostaje wyłączona. Piotr Apostoł aż nazbyt dobrze rozumiał to, co się wokół niego działo, i do jakiej służby został uzdolniony poprzez „moc z wysoka” (Łk 24,49). Łukasz składa o tym następujące świadectwo:

Wtedy stanął Piotr razem z Jedenastoma i przemówił do nich donośnym głosem: „Mężowie Judejczycy i wszyscy mieszkańcy Jeruzalem, przyjmijcie do wiadomości i posłuchajcie uważnie mych słów! Ci ludzie nie są pijani, jak przypuszczacie, bo jest dopiero trzecia godzina dnia, ale spełnia się właśnie to, co powiedział prorok Joel” (Dz 2,14–16).

⁴⁷ C.K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary...*, dz. cyt., s. 124 (tłum. DT); por. F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles...*, dz. cyt., s. 116: *The present phrase has the same sense as ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις in v. 11. Our distinction between “languages” and “dialects” is irrelevant here.*

⁴⁸ A. Jankowski, *Duch Dokonawca. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, seria: *Attende Lectioni* 8, Katowice 1983, s. 37.

„Mała Pięćdziesiątnica” w domu Korneliusza (Dz 10,44–48)

W przypadku Łukaszwego tekstu Dz 10,46 mamy do czynienia z objawieniem się Boga poganom w osobie pobożnego i „bojącego się Boga” setnika kohorty rzymskiej w Cezarei o imieniu Korneliusz, wraz z całym jego domem (zob. Dz 10,1–2). Do niego poprzez objawienie został wysłany Piotr z orędziem zbawienia skierowanym do pogan ze względu na „sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą” (Dz 10,38). Łukasz relacjonuje to wydarzenie w ten sposób:

Kiedy Piotr jeszcze mówił o tym, Duch Święty zstąpił na wszystkich, którzy słuchali nauki. I zdumieli się wierni pochodzenia żydowskiego, którzy przybyli z Piotrem, że dar Ducha Świętego wylany został także na pogan. Słyszeli bowiem, że mówią [dosł. mówiących] językami [λαλούντων γλώσσαις] i wielbią Boga. Wtedy odezwał się Piotr: „Któż może odmówić chrztu tym, którzy otrzymali Ducha Świętego tak samo jak my?”. I rozkazał ochrzcić ich w imię Jezusa Chrystusa (Dz 10,44–48).

To wydarzenie określane jest mianem tzw. Małej Pięćdziesiątnicy albo Pięćdziesiątnicy świata pogan⁴⁹. Łukasz nie posługuje się tutaj typowym dla siebie czasownikiem πλήθω – „napełniać” (zob. Dz 1,23; 2,4.6.21.22; 3,10; 4,28.31; 5,17.26; 6,11; 13,45), ale ἐκχέω, który spotykamy tylko w tym miejscu oraz u Pawła w Rz 5,5. Użyte przez Łukasza w wersecie 45. ἐκκέχυται znaczy dosłownie „jest rozlewany”, co podkreśla ciągły charakter działania Bożego Ducha. Oto dar Ducha Świętego, zapowiedziany przez proroka Joela: „I wyleję [LXX: ἐκχεῶ] potem Ducha mego na wszelkie ciało” (1 J 3,1), urzeczywistnia się na oczach Żydów wobec pogan. Jest to potwierdzenie czasu mesjańskiego i eschatologicznego zarazem. Tym samym „uniwersalizm zapowiedzi prorockich o powszechnym wylaniu Ducha stał się rzeczywistością”⁵⁰, a obecność Ducha Świętego – jako dar dla ludu Bożego w eonie czasów ostatecznych – objawia się poprzez widzialne i słyszalne przejawy Jego działania⁵¹. Dla Łukasza ów „dar Ducha Świętego” (Dz 10,45) rozumiany jest jako początek ery Ducha i Jego działania także wobec pogan. „Kościół Ducha” stał się Kościołem uniwersalnym, powszechnym i otwartym dla wszystkich.

⁴⁹ Por. F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles...*, dz. cyt., s. 264; K. Pilarczyk, „Pięćdziesiątnica pogan” w ujęciu *Dziejów Apostolskich* (Dz 10, 1–11, 18). *Casus Korneliusza i jego domu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 71/3 (2018), s. 257–272.

⁵⁰ A. Jankowski, *Duch Dokonawca...*, dz. cyt., s. 39.

⁵¹ Por. C.K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary...*, dz. cyt., s. 108.

Łukasz łączy wylanie Ducha Świętego (w. 45) z „mówieniem językami” i wielbieniem Boga (w. 46). Owe *μεγαλυνόντων τὸν Θεόν* koresponduje z *λαλούντων τὰ μεγαλῆα τοῦ Θεοῦ* z Dz 2,11. Glosolalia w domu Korneliusza pokazuje uniwersalny charakter działania Ducha. Oto teraz Bóg jest wielbiony w każdym języku, ludzie i narodie. Oto teraz nadeszła godzina, aby Jego czciele „oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie” (por. J 4,24).

Należy zatem postrzegać to charyzmatyczne zjawisko jako indywidualną modlitwę do Boga w ramach osobistego religijnego, duchowego doświadczenia, które jest wyraźnie eklezjalne, tzn. zostało dane „Piotrowi i judeo-chrześcijanom, by ukazać działanie Boga dla dobra pogan”⁵². Co ciekawe, otrzymanie Ducha Świętego nastąpiło przed chrztem w imię Jezusa Chrystusa (Dz 10,47). Możemy zatem mówić tutaj o tzw. chrzcie Duchem Świętym jako niezależnym wydarzeniu działania Bożego Ducha⁵³.

„Chrzest Duchem Świętym” nie był konsekwencją kolejnego kroku wiary ze strony Korneliusza. On miał już świadomość, kim jest Bóg. Był bowiem człowiekiem sprawiedliwym i bogobożnym (zob. Dz 10,22), którego życie nacechowane było udzielaniem jałmużny potrzebującym (zob. Dz 10,2), o czym mogła zaświadczyć cała ówczesna ludność żydowska. Jednak dopiero przyjęcie orędzia Piotra o konieczności zawierzenia Jezusowi, który jest „Panem wszystkim” (Dz 10,36), zaowocowało otrzymaniem daru Ducha Świętego i dołączeniem do wspólnoty wierzących pierwotnego Kościoła.

Czy zatem dla Łukasza manifestacja Ducha w domu Korneliusza była wydarzeniem jednorazowym związanym tylko z inicjacją chrztu?⁵⁴ Raczej nie, ponieważ chrzest nastąpił po wylaniu Ducha Świętego na słuchających

⁵² L. Misiarczyk, *Dar języków...*, dz. cyt., s. 59.

⁵³ Zagadnienie „chrztu Duchem Świętym” należy do kluczowych w teologii pentekostalnej. Por. W. Vondey, *Pentecostal Theology: Living the Full Gospel*, serie: *Systematic Pentecostal and Charismatic Theology*, London 2017, s. 83–105; J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: Yet Once More – Again*, „Journal of Pentecostal Theology” 19/1 (2010), s. 32–43; F. Macchia, *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology*, Grand Rapids, 2006; D. Tomczyk, „Doświadczenie Ducha” a „chrzest Duchem” w odnowie charyzmatycznej, „Collectanea Theologica” 54/4 (1984), s. 60–63. Nie oznacza to jednak, że „mówienie językami” jest dowodem na „chrzest w Duchu Świętym”. Na pięć fragmentów w Dz opisujących fakt napełnienia Duchem Świętym lub otrzymania Ducha Świętego, w trzech przypadkach mówienie językami opisane zostało jako bezpośrednie następstwo napełnienia Duchem Świętym (zob. Dz 2,1–4; 10,44–48; 19,1–7), zaś w dwóch pozostałych brak wzmianki o tym fenomenie (zob. Dz 8,14–19; 9,17–19). Por. L. Hurtado, *Normal but Not a Norm: „Initial Evidence” in the New Testament*, [w:] *Initial Evidence: Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*, G.B. McGee (ed.), Eugene 2007, s. 193–195; S.D. Toussaint, *Rethinking Tongues...*, dz. cyt., s. 183.

⁵⁴ Zob. R.I. Pervo, *Acts...*, dz. cyt., s. 281.

Piotra. A więc doświadczenie charyzmatyczne Ducha Świętego związane było z głoszeniem Słowa, z ewangelizacją pogan. Tym samym nie powinniśmy zawężać działania Ducha Świętego tylko do samego aktu inicjacji, pomijając inne możliwości aktywnego Bożego działania.

Wydarzenie „wylania Ducha Świętego” lub „napełnienia Duchem Świętym” zawiera w sobie zasadniczy element chrześcijańskiego doświadczenia, jakim jest nawrócenie. „Wylanie Ducha” jako konsekwencja przyjęcia Bożego kerygmatu o zbawieniu w Jezusie Chrystusie stanowi znak wejścia w mesjańską epokę zbawienia⁵⁵. „Boża postawa jest równoznaczna z brakiem dyskryminacji; wylanie Ducha było zarówno Jego świadectwem w imieniu Korneliusza względem Piotra, jak i Jego zniesieniem różnicy pomiędzy Piotrem a Korneliuszem”⁵⁶.

Czy można zatem mówić o identycznym doświadczeniu napełnienia Bożym Duchem w Dz 2,4 i 10,46? Apostoł Piotr stwierdza: „Któż może odmówić chrztu tym, którzy otrzymali Ducha Świętego tak samo jak my?” (Dz 10,47). Użyte przez Łukasza *ὡς καὶ ἡμεῖς* („jak i my”) nie mówi o identyczności doświadczenia Ducha Świętego. Wskazuje jednak, że zarówno apostołowie, jak i domownicy Korneliusza otrzymali tego samego Ducha Świętego. Tym, co łączy te wydarzenia, jest *λαλεῖν γλώσσαις* (Dz 10,46). Jeżeli przyjmujemy założenie, że przymiotnik *ἐτέραις* w *λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις* z Dz 2,4 winniśmy rozumieć w znaczeniu „inny”, a nie „obcy” język, zrozumiały dla słuchaczy, wówczas *ὡς καὶ ἡμεῖς* z Dz 10,46 wskazywałoby na tożsamość doświadczenia obu wydarzeń. Tym samym mówienie językami i wielbienie Boga przez domowników Korneliusza połączyło tamtejszych pogan z mówieniem językami i wielbieniem Boga w Wieczerniku przez 120 uczniów Pana.

Uczniowie Jana Chrzciciela w Efezie (Dz 19,2–7)

Łukasz w Dz 19 opisuje działalność Pawła w Efezie, rozpoczynając od jego dialogu z napotkanymi tam uczniami Jana:

Zapytał ich: „Czy otrzymaliście Ducha Świętego, gdy przyjęliście wiarę?”. A oni do niego: „Nawet nie słyszeliśmy, że istnieje Duch Święty”. „Jaki więc chrzest przyjęliście?” – zapytał. A oni odpowiedzieli: „Chrzest Janowy”. „Jan udzielał

⁵⁵ Por. J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching of the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, Philadelphia 1970, s. 80–81, 226; A. Jankowski, *Zarys pneumatologii...*, dz. cyt., s. 34–35.

⁵⁶ J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination...*, dz. cyt., s. 81 (tłum. DT).

chrztu nawrócenia, przemawiając do ludu, aby uwierzyli w Tego, który za nim idzie, to jest Jezusa” – powiedział Paweł. Gdy to usłyszeli, przyjęli chrzest w imię Pana Jezusa. A kiedy Paweł włożył na nich ręce, Duch Święty zstąpił na nich. Mówili też językami [ἐλάλουν τε γλώσσαις] i prorokowali. Wszystkich ich było około dwunastu mężczyzn (Dz 19,2–7).

Towarzysz Pawła opisuje tutaj konsekwencje otrzymania Ducha Świętego. Są nimi tzw. dary epifanijne: mówienie językami oraz prorokowanie. Tym razem jednak doświadczenie charyzmatyczne Ducha Bożego stało się udziałem uczniów, którzy przyjęli chrzest Janowy. Nie dziwi zatem fakt, że nawet nie słyszeli o istnieniu i działaniu Ducha Świętego (zob. Dz 19,2).

Łukasz informuje nas, że koniecznym kryterium głównego nurtu pierwotnego Kościoła był warunek otrzymania Ducha Świętego. I dlatego podstawowe chrześcijańskie doświadczenie jest doświadczeniem Ducha⁵⁷, zaś jednym z zewnętrznych jego przejawów były różne charyzmaty, w tym mówienie językami i prorokowanie⁵⁸.

Łukasz omawiając to wydarzenie, przekazuje nam ważną chronologię otrzymania Ducha Świętego. Gdy w przypadku objawienia się Ducha Bożego w domu Korneliusza słuchający Piotra zostali napełnieni Duchem przed chrztem w imię Jezusa, to w przypadku uczniów Jana w Efezie Duch Święty zstąpił na nich zaraz po otrzymaniu chrztu. Tym samym chrzest łączy się ściśle z podstawowym chrześcijańskim doświadczeniem. „Chrzest Duchem Świętym” może być następstwem chrześcijańskiego chrztu wodnego, zaś w przypadku otrzymania Ducha Świętego przed chrztem doświadczenie Ducha prowadzi do przyjęcia chrztu „w imię Jezusa Chrystusa” (Dz 10,48). Duch Święty prowadzi wszystkich wierzących ku wyznaniu, że Jezus jest i Panem, i Mesjaszem (zob. 1 Kor 12,3; Dz 2,36).

Zakończenie

Zapowiedź Jezusa „wy wkrótce zostaniecie ochrzczeni Duchem Świętym” (Dz 1,5), wydarzenie napełnienia Duchem Świętym zgromadzonych w Wieczerniku pierwotnego Kościoła (zob. Dz 2,4) czy też „chrzest Duchem Świętym”

⁵⁷ Por. J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination...*, dz. cyt., s. 89; D. Tomczyk, „Doświadczenie Ducha”..., dz. cyt., s. 52–60.

⁵⁸ Nie oznacza to jednak, że glosolalia jest szczególnego rodzaju mową prorocką. Zob. R.P. Menzies, *The Role of Glossolalia...*, dz. cyt., s. 72–73. Mówienie językami oraz prorocтво są odrębnymi charyzmatami Ducha Świętego i charakteryzują się inną funkcją.

w domu Korneliusza (zob. Dz 10,44–48) oraz uczniów Janowych w Efezie (zob. Dz 19,3–6) możemy uznać za synonimy tego samego działania Ducha Świętego w całej rozciągłości. Wszystkie czasowniki, jakimi posługuje się Łukasz, opisując te wydarzenia (Dz 2,4: *πλήθω*; Dz 10,44: *ἐπιπίπτω*; Dz 19,6: *ἔρχομαι*), winny być traktowane jako synonimy jednej, nadprzyrodzonej rzeczywistości łaski i objawienia Ducha Ojca i Syna (por. 1 Kor 12,7)⁵⁹.

Podsumowując nasze dotychczasowe analizy czterech głównych tekstów Łukasza w Dziejach Apostolskich (2,4. 11; 10,46; 19,6), należy podkreślić następujące tezy:

1. Pięćdziesiątnica, jako napełnienie Duchem Świętym, rozpoczyna „erę Ducha”, która inauguruje jednocześnie „erę Kościoła” o charakterze powszechnym.
2. „Mówienie językami” w Dziejach Apostolskich należy rozpatrywać w kategorii daru – charyzmatu udzielonego człowiekowi przez Ducha Świętego. Skoro ma on charakter ponadnaturalny, to wszelkie analizy lingwistyczne i antropologiczne jedynie w sposób ogólny mogą przybliżyć nam jego fenomen.
3. Głosolalia nie jest ani zjawiskiem ekstatycznym, ani „bełkotem” czy też tajemniczym „mamrotaniem”. Jako „język Ducha” służy bezpośredniej komunikacji człowieka z Bogiem w ramach osobistej modlitwy: „Ten bowiem, kto mówi językiem, nie ludziom mówi, lecz Bogu” (1 Kor 14,2).
4. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby współczesne zjawisko głosolalii w ruchu pentekostalnym stawiać na równi z głosolalią opisaną w tekstach Nowego Testamentu.
5. Łukasz w Dziejach Apostolskich wyraźnie rozróżnia „mówienie obcymi [innymi] językami” (*λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις*) od „mówienia językami” (*λαλεῖν γλώσσαις*).
6. Tekst Dz 2,4: *λαλεῖν ἐτέραις γλώσσαις* nie powinien być rozumiany jako mówienie w jakimś obcym, konkretnym języku, który byłby zrozumiały dla słuchaczy, a którego mówiący wcześniej się nie uczył. Byłaby to wówczas ksenoglosja. Tekst ten winniśmy rozumieć raczej w znaczeniu „mówić innymi językami, które są niezrozumiałe zarówno dla mówiącego, jak i dla słuchającego, a których wcześniej mówiący się nie uczył”. Określamy to jako głosolalia. Wskazuje na to brak rodzajnika określonego oraz funkcji semantycznej języka. Wydaje się, że właśnie cecha komunikacji pomiędzy mówiącym a słuchającym oraz cecha znaczenia semantycznego wypowiedzianych sylab lub słów są jednymi z najważniejszych, gdy chodzi o rozróżnienie zjawiska ksenoglosji od głosolalii.

⁵⁹ Por. D.L. Bock, *Acts...*, dz. cyt., s. 99.

7. Wyrażenia τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ oraz ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις (Dz 2,6.8.11) potwierdzają cud ksenoglosji i dotyczą mówienia w obcym języku w sensie ścisłym w zakresie lingwistycznym, fonetycznym i semantycznym, którego wcześniej nie uczyli się głoszący Słowo Boże.
8. Głosolalia w ujęciu Łukasza łączy się z natchnieniem Ducha Świętego i pojawia się w kontekście wielbienia Boga (Dz 10,46) oraz prorokowania (Dz 19,6).
9. Doświadczenie Ducha Świętego, jako kryterium przynależności do pierwotnego Kościoła, stało się udziałem całego domu Korneliusza (Dz 10,44–48) oraz uczniów Jana Chrzciciela (Dz 19,2–7) i jest tożsame z doświadczeniem Zielonych Świąt 120 osób zgromadzonych w Wieczerniku na wspólnej modlitwie (Dz 2,1–4).
10. Głoszenie kerygmatu o Jezusie Chrystusie jako Zbawicielu otworzyło drogę zarówno Żydom, jak i poganom do doświadczenia Ducha poprzez tzw. chrzest Duchem Świętym.

Bibliografia

- Barrett C.K., *A Critical and Exegetical Commentary on Acts of the Apostles*, vol. 1, Edinburgh 1994.
- Barrett C.K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, serie: *Harper's New Testament Commentaries*, New York 1968.
- Bauer W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin–New York 1971.
- Behm J., *apoftheggomai*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel (ed.), Bd. 1, Stuttgart 1938, s. 448.
- Behm J., *glōssa, heteroglōssos*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel (Hg.), Bd. 1, Stuttgart 1938, s. 719–726.
- Betz O., *Jesus. Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II*, Serie: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 52, Tübingen 1990.
- Betz O., *Zungenreden und süßer Wein. Zur eschatologischen Exegese von Jesaja 28 in Qumran und im Neuen Testamen*, [w:] O. Betz, *Jesus. Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II*, Serie: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 52, Tübingen 1990, s. 49–65.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa 1975.
- Bobgen P., *Von Paulus zu Lukas*, „*Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*” 20/1 (1966), s. 140–157.
- Bock Darrell L., *Acts*, serie: *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 2007.
- Bruce F.F., *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*, Grand Rapids 1990.

- Busenitz N., *Are Tongues Real Foreign Languages? A Response to Four Continuationist Arguments*, „The Master’s Seminar Journal” 25/2 (2014), s. 63–84.
- Cartledge M.J., *Charismatic Glossolalia: An Empirical-Theological Study*, Aldershot 2002.
- Cartledge M.J., *Speaking in Tongues: Multi-Disciplinary Perspectives*, Eugene 2012.
- Cartledge M.J., *The Nature and Function of New Testament Glossolalia*, „Evangelical Quarterly” 72/2 (2000), s. 135–150.
- Conzelmann H., *Acts of the Apostles: A Commentary on the Acts of the Apostles*, Philadelphia 1987.
- Dömer M., *Das Heil Gottes: Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes*, Serie: *Bonner Biblische Beiträge* 51, Köln–Bonn 1978.
- Dunn J.D.G., *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching of the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, Philadelphia 1970.
- Dunn J.D.G., *Baptism in the Holy Spirit: Yet Once More – Again*, „Journal of Pentecostal Theology” 19/1 (2010), s. 32–43.
- Eurell J.-C., *The nature of Pauline glossolalia and its early reception*, „Scottish Journal of Theology” 72/2 (2019), s. 182–190.
- Everts J., *Tongues or Languages? Contextual Consistency in the Translation of Acts 2*, „Journal of Pentecostal Theology” 2/4 (1994), s. 71–80.
- Fitzmeyer J.A., *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, serie: *The Anchor Bible* 31, New York 1998.
- Forbes C., *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*, Serie: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2 Reihe* 75, Tübingen 1995.
- Garland D.E., *1 Corinthians*, serie: *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 2003.
- Guttenberger G., *Glossolalie als Dichtung. Sprache und Stimme diesseits von Religion und Theologie*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 111/2 (2020), s. 251–288.
- Haenchen E., *The Acts of the Apostles: A Commentary*, Philadelphia 1971.
- Harrisville R.A., *Speaking in Tongues: A Lexicographical Study*, „Catholic Biblical Quarterly” 38/1 (1976), s. 35–48.
- Hess H., *A Study of Glōssa in the New Testament*, „Biblical Translator” 15/2 (1964), s. 93–96.
- Hogue R., *Tongues: A Theological History of Christian Glossolalia*, Mustang 2010.
- House H.W., *Tongues and the Mystery Religions of Corinth*, „Bibliotheca Sacra” 140/558 (1983), s. 134–148.
- Hovenden G., *Speaking in Tongues: The New Testament Evidence in Context*, London 2002.
- Hurtado L., *Normal but Not a Norm: „Initial Evidence” in the New Testament*, [w:] *Initial Evidence: Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*, G.B. McGee (ed.), Eugene 2007, s. 189–201.
- Initial Evidence: Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*, G.B. McGee (ed.), Eugene 2007.
- Ireland J.M., *The Missionary Nature of Tongues in the Book of Acts*, „PentecoStudies” 18/2 (2019), s. 200–223.
- Jankowski A., *Duch Dokonawca. Nowy Testament o postannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, seria: *Attende Lectioni* 8, Katowice 1983.
- Jankowski A., *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982.

- Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), tłum. zbiorowe, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 17, Warszawa 2018.
- Keener C.S., *Acts: An Exegetical Commentary. Introduction and 1:1–2:47*, vol. 1, Grand Rapids 2012.
- Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 16, Warszawa 2017.
- Keener C.S., *The Spirit and the Mission of the Church in Acts 1–2*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 62/1 (2019), s. 25–45.
- Keener C.S., *Why does Luke Use Tongues as a Sign of the Spirit’s Empowerment?*, „Journal of Pentecostal Theology” 15/2 (2007), s. 177–184.
- Kildahl J.P., *The Psychology of Speaking in Tongues*, New York 1972.
- Kossowski M., *Czym jest dar języków? Studium egzegetyczne Dz 2,1–13*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7/2 (2014), s. 123–136.
- Kremer J., *Pfingsbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1–13*, Serie: *Stuttgarter Bibel-Studien* 63/64, Stuttgart 1973.
- Kudasiewicz J., *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998.
- Laurentin R., *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1998.
- Lipparini F., *Parlare in lingue. La glossolalia da san Paolo a Lacan*, serie: *Lingue e Letterature Carocci* 134, Roma 2012.
- Macchia F., *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology*, Grand Rapids 2006.
- Menzies R.P., *Empowered for Witness: The Spirit in Luke-Acts*, serie: *Journal of Pentecostal Theology. Supplement Series* 6, Sheffield 2004.
- Menzies R.P., *The Role of Glossolalia in Luke-Acts*, „Asian Journal of Pentecostal Studies” 15/1 (2012), s. 47–72.
- Misiarczyk L., *Dar języków w czasach apostołskich: glosolalia, ksenoglosja czy jubilacja?*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 14/1 (2021), s. 41–64.
- Morgenthaler R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1958.
- Paul, *Luke and the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Alexander J.M. Wedderburn*, A. Christophersen, C. Claussen, J. Frey, B. Longenecker (eds.), Sheffield 2002.
- Pervo R.I., *Acts: A Commentary*, serie: *Hermeneia*, Philadelphia 2009.
- Pilarczyk K., *„Pięćdziesiątnica pogan” w ujęciu Dziejów Apostolskich (Dz 10, 1–11, 18). Casus Korneliusza i jego domu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 71/3 (2018), s. 257–272.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2002.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2002.
- Powers J.E., *Missionary Tongues?*, „Journal of Pentecostal Theology” 8/17 (2000), s. 39–55.
- Poythress V.S., *The Nature of Corinthian Glossolalia: Possible Options*, „Westminster Theological Journal” 40/1 (1977), s. 130–135.
- Rosik M., *Dar języków. Biblia, historia, najpiękniejsze świadectwa*, Kraków 2015.
- Rosik M., *Zaczęli mówić rozmaitymi językami (Dz 2,4). Rozumienie daru języków w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 1 (2008), s. 215–228.
- Samarin W.J., *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism*, New York 1972.
- Schnabel E.J., *Acts*, serie: *Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 2012.

- Scippa V., *La glossolalia nel Nuovo Testamento. Ricerca esegetica secondo il metodo storico-critico e analitico-strutturale*, serie: *Biblioteca Teologica Napoletana* 11, Napoli 1982.
- Siemieniewski A., Kiwka M., *Języki z ognia. Dar języków w Biblii, historii i we współczesności Kościoła*, Wrocław 2017.
- Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii*, J.B. Green, J.K. Brown, N. Perrin (red.), tłum. R. Paprocki, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 44, Warszawa 2017.
- Smith J.K.A., *Thinking in Tongues: Pentecostal Contributions to Christian Philosophy*, serie: *Pentecostal Manifestos* 1, Grand Rapids 2010.
- Speaking in Tongues: A Guide to Research on Glossolalia*, W.E. Mills (ed.), Grand Rapids 1986.
- Strong J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tłum. A. Czwojdrak, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 42, Warszawa 2015.
- Synan V., *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901–2001*, tłum. M. Wilkosz, seria: *Biblioteka Pentekostalna* 1, Kraków–Szczecin 2006.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel (Hg.), Bd. 1, Stuttgart 1938.
- Tomczyk D., *Dar języków w ruchu charyzmatycznym. Aspekt filozoficzno-teologiczny*, „Ateneum Kapłańskie” 79/1 (1987), s. 83–91.
- Tomczyk D., „Doświadczenie Ducha” a „chrzest Duchem” w odnowie charyzmatycznej, „Collectanea Theologica” 54/4 (1984), s. 51–67.
- Tomczyk D., „Modlitwa w Duchu”. Fenomen glosolalii, „Collectanea Theologica” 57/4 (1987), s. 27–38.
- Toussaint S.D., *Rethinking Tongues*, „Bibliotheca Sacra” 72/686 (2015), s. 173–186.
- Vondey W., *Pentecostal Theology: Living the Full Gospel*, serie: *Systematic Pentecostal and Charismatic Theology*, London 2017.
- Walton S., *Jerozolima*, [w:] *Słownik nauczania Jezusa oraz tematów czterech Ewangelii*, J.B. Green, J.K. Brown, N. Perrin (red.), tłum. R. Paprocki, seria: *Prymasowska Seria Biblijna* 44, Warszawa 2017, s. 305–311.
- Wedderburn A.J.M., *Traditions and Redaction in Acts 2.1–13*, „Journal for the Study of the New Testament” 17/55 (1994), 27–54.
- Wikenhauser A., *Die Apostelgeschichte*, Serie: *Regensburger Neues Testament* 5, Regensburg 1961.
- Williams D.J., *Acts*, serie: *New International Biblical Commentary* 5, Peabody 1990.
- Wolff C., *Lalein glössais in the Acts of the Apostles*, [w:] *Paul, Luke and the Graeco-Roman World. Essays in Honour of Alecander J.M. Wedderburn*, A. Christophersen, C. Claussen, J. Frey, B. Longenecker (eds.), Sheffield 2002, s. 189–199.
- Zerhusen B., *The Problem Tongues in 1 Cor 14: A Reexamination*, „Biblical Theology Bulletin” 27/4 (1997), s. 139–152.

DOMINIK TOMCZYK (DR) – doktor teologii w zakresie teologii biblijnej. Obronił pracę doktorską *Ho apostolos a to charisma w Corpus Paulinum* na Wydziale Teologicznym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Obszary badań naukowych: pojęcie apostołatu i charyzmatów w Listach Pawła oraz zagadnienie pentekostalizmu.

Pablo Blanco-Sarto

University of Navarra, Spain
pblanco@unav.es
ORCID: 0000-0001-9497-1649

Thomistic Themes in Joseph Ratzinger/Benedict XVI's Theology

Wątki tomistyczne w teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI

ABSTRACT: Among many other sources, Ratzinger received his formation from the “three great masters” – Augustine, Bonaventure and Thomas Aquinas. While rejecting an unpersonal and essentialist scholasticism, he recognizes the authority of Aquinas – seen through an “Augustinian Thomism” – in anthropology, the doctrine of grace and creation, as well as in the nature of the act of faith and the method of theology. The German theologian tries to make the ontological perspective compatible with the historical-salvific perspective, the personalist perspective with the metaphysical point of view. In the synthesis between faith and reason, philosophy and theology, Ratzinger finds in Aquinas a good model, which is based not only on the order of grace but also on the order of creation.

KEY WORDS: anthropology, gnoseology, knowledge of God, theological method, relations between faith and reason, act of faith

ABSTRAKT: Spośród wielu autorytetów Ratzinger otrzymał swoją formację od „trzech wielkich mistrzów”: Augustyna, Bonawentury i Tomasza z Akwinu. Odrzucając nieosobową i esencjalistyczną scholastykę, uznaje on autorytet Akwinaty – postrzegany poprzez „tomizm augustiański” – w antropologii, doktrynie o łasce i stworzeniu, a także w naturze aktu wiary i metodzie teologicznej. Niemiecki teolog stara się pogodzić perspektywę ontologiczną z perspektywą historyczno-zbawczą, perspektywę personalistyczną z metafizyczną. Na potrzeby syntezy wiary i rozumu, filozofii i teologii Ratzinger znajduje u Akwinaty dobry model, który opiera się nie tylko na porządku łaski, ale także na porządku stworzenia.

SŁOWA KLUCZOWE: antropologia, gnoseologia, poznanie Boga, metoda teologiczna, relacje między wiarą i rozumem, akt wiary

Along with the diversity of sources of J. Ratzinger's theology, we can appreciate that love, truth and beauty are in turn linked to the concepts of person

and existence, as can also be found in the best classical theology formulated by the Fathers of the Church and the medieval masters. This is a constant in Ratzinger's thought. In his formative years in Freising he did a lot of readings in those years: the novels of Dostoevsky and Gertrude von Le Fort, the French literature of the time represented by Claudel and Bernanos, while also maintaining a great interest in the scientific theories of Einstein or Heisenberg, to give just a few examples. Moreover, "in the domain of theology and philosophy, the voices that moved us most directly were those of Romano Guardini, Josef Pieper, [or the later Catholics] Theodor Häcker, and Peter Wust."¹ He also approached other philosophers of the time: apart from the "philosophy of dialogue" of Ferdinand Ebner and Martin Buber, "I was very interested in [the existentialism of] Jaspers and Heidegger, and personalism as a whole. [...] This was key for me. And as a counterpart, I was passionate – also from the beginning – about Thomas Aquinas and St Augustine,"² without renouncing the nihilism of Nietzsche, the spiritualism of Bergson or the thought of many other philosophers.³ The fruit of a broad erudition, art, science and philosophy has always remained sources of inspiration for Ratzinger theologian.

The problem of the supernatural

Joseph Ratzinger's theology will always be a "con-theology," a theology in continuous dialogue with the faith of the Church and with other authors, both classical and modern. In his formative years – and not only, as can be seen in his extensive work – what his teacher Gottlieb Söhngen (1892–1971) called the "three great masters" – Augustine, Thomas and Bonaventure, were of special relevance. Söhngen motto was: "with St Thomas, beyond St Thomas; with Augustine, beyond Augustine."⁴ In an interview during his pontificate, when asked how the pope prayed, he responded by alluding to these three masters: "I am

¹ J. Ratzinger, *Milestones. Memoirs (1927–1977)*, San Francisco 1998, pp. 42–43. Unless otherwise noted, all English translations are by P.B.-S.

² J. Ratzinger, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*, Madrid 1997, p. 66; cf. A. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte*, Augsburg 2006, pp. 45–51.

³ Cf. A. Läpple, *Benedikt XVI...*, op. cit., pp. 28–51. About this topic can be seen the Läpple's article: *Theologie als Krisis und Wagnis des Theologen*, "Die Besinnung" 1–2 (1947), pp. 52–60.

⁴ Cf. J. Ratzinger, *Convocados en el camino de la fe*, Madrid 2004, p. 27; G. Valente, *El profesor Ratzinger (1946–1977). Los años dedicados al estudio y a la docencia en el recuerdo de sus compañeros y alumnos*, Madrid 2011, p. 46.

friends with Augustine, with Bonaventure, with Thomas Aquinas. Those saints are asked: 'Help me!'"⁵ However, with respect to Aquinas he points out elsewhere his initial difficulties with a certain type of scholasticism: "I had difficulties in penetrating the thought of Thomas Aquinas – Ratzinger continued recalling his seminary years – whose crystal-clear logic seemed to me to be too closed in on itself, too impersonal and ready-made."⁶ According to Rossi, Ratzinger's theology has "a harmonious architecture of simple lines that, when traced with conceptual rigor, composed a rather complicated design, but clear in its luminosity."⁷ It would have something of that simple nobility of Gothic cathedrals.

He missed, however, that personal and intimate depth that he saw in the writings of St Augustine. But in spite of a translation of the treatise on love in the Angelic Doctor that left a deep impression on him, he was not able to find it in his writings,⁸ an initial distance between Thomas and Bonaventure constituted a starting point in the thinking of the young Bavarian scholar. His initial reservations towards scholasticism are also well known, when he referred to his teacher, Arnold Wilmsen, who taught them "a rigid, neoscholastic Thomism that was simply far afield from my own questions."⁹ Ratzinger is usually considered as a follower of the Augustinian-Bonaventurian line – which he really is – but there is also an influence of Thomas Aquinas that could go unnoticed; it really appears in his texts, as we will try to show in these pages, especially in the unity between reflection, spirituality and pastoral purpose.¹⁰ We will do this through four major themes that we have found in his writings: a) the problem of the supernatural, b) the knowledge of God and c) the doctrine of creation and ideas about the nature of the act of faith and d) the method of theological science. A genetic and chronological methodology will also serve to trace this possible influence.

That scholasticism seemed to Ratzinger to be a too essentialist and impersonal approach, we said. However, alluding to *Surnaturel* of De Lubac, he affirmed: "I admired a new interpretation of St Thomas Aquinas, very different from the neo-scholastic philosophy that we had studied up to that moment." On the

⁵ Benedicto XVI, P. Seewald, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y el signo de los tiempos*, transl. R.H. Bernet, Barcelona 2010, p. 30.

⁶ J. Ratzinger, *Milestones...*, op. cit., p. 44; cf. J. Ratzinger, *La sal de la tierra...*, op. cit., p. 67; T.P. Rausch, *Pope Benedict XVI: An Introduction to His Theological Vision*, New York–Mahwah 2009, pp. 47–49.

⁷ M. Rossi, T. Rossi, T.F. Rossi, *L'anima tomista di Benedetto XVI. L'impronta di san Tommaso nei temi chiave di Papa Ratzinger: un'eredità per la chiesa del futuro*, Roma 2013, p. 239.

⁸ Cf. A. Läpple, *Benedikt XVI...*, op. cit., p. 55; E. Gaál, *The Theology of Benedict XVI: The Christocentric Shift*, New York 2010, p. 31.

⁹ J. Ratzinger, *Milestones...*, op. cit., p. 56.

¹⁰ Cf. M. Rossi, T. Rossi, T.F. Rossi, *L'anima tomista di Benedetto XVI...*, op. cit., pp. 12–13.

other hand, he affirmed of his *Doktorvater*, his director of the doctoral and habilitation work, Söhngen:

He belonged to that dynamic current in Thomism that took from Thomas the passion for truth and the habit of asking unrelenting questions about the foundation and the goal of the real; but all of this he consciously placed in relation to the questions that the philosophy asks today.¹¹

In fact, the German theologian will find his points of inspiration in the thought of Aquinas. Dorothea Kaes states that

Ratzinger finds confirmation of his position in Thomas insofar as he has emphasized the reference of theology to the faith experience of the saints, without the former losing its relation to reality. In particular, Augustine's and Bonaventure's exposition of the simple seems to him to be related to Thomas' affirmation that love is the eye that lets man see.¹²

It thus combines both perspectives. Tracey Rowland, winner of the 2020 Ratzinger Prize and a connoisseur of 20th century neo-scholasticism, considers that "throughout his work he refers to the position of St Thomas: whenever he finds in it a valuable intuition."¹³

¹¹ J. Ratzinger, *Milestones...*, op. cit., p. 55.

¹² D. Kaes, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit*, St Ottilien 1997, pp. 187–188; cf. J. Stern, *Le futur Benoît XVI et Henri de Lubac*, "Bulletin de la Association Internationale Cardinal Henri de Lubac" 7/8 (2005), pp. 7–8.

¹³ T. Rowland, *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*, Granada 2008, p. 24. See also: G. Bachanek, *Šv. Tomas Akviniets Josepho Ratzingerio (Benedikto XVI) apmąstymuose*, "Logos" 65 (2010), pp. 29–40; and specially M.A. Correas Mazuecos, *Los 'pensadores de la fe' de Joseph Ratzinger. Tradición y diálogos teológicos*, "Excerpta e dissertationibus in sacra theologia. Cuadernos doctorales de la facultad de teología" 67 (2018), pp. 159–217. Rowland maintains that this is a non-Manichaean Augustinianism, very different from that of other authors, such as Luther himself (cf. T. Rowland, *La fe de Ratzinger...*, op. cit., p. 263). In turn, this Augustinianism would not imply an opposition to Thomism without more, but rather to the "transcendental Thomism of Karl Rahner." We would thus find ourselves before an "Augustinian Thomism" of Henri de Lubac, combined with the theology of history of von Balthasar" (T. Rowland, *La fe de Ratzinger...*, op. cit., p. 265). See also: H. Verweyen, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, pp. 106–107. Kaes is of the same opinion, although with some more nuance about the importance of love: "Bei Thomas findet Ratzinger insofern eine Bestätigung seiner Position, als dieser die bleibende Hinordnung der Theologie auf die Glaubenserfahrung der Heiligen betont habe, ohne die erstere ihren Wirklichkeitsbezug

In his doctoral thesis on Augustinian ecclesiology, there are four mentions to the *Summa theologiae*, in which he appreciates a different relationship between natural and supernatural, as well as in what refers to the proofs of the existence of God: while Augustine proposed an interior way of access to God, Aquinas does it through the sensible things and using the concept of causality in a purely metaphysical sense.¹⁴ Thus, Ratzinger points out that between the two there is a different conception of being and knowledge, although he does not accept the dichotomy proposed by Max Scheler between Augustinian-religious knowledge and Thomistic-metaphysical knowledge. For Augustine, in reality, the two are intimately united.¹⁵ As a point of confluence between the two authors, Thomas Aquinas “sees the *res sacramenti* of the Eucharist in the *unitas corporis mystici*,”¹⁶ the fruit of the sacrament of sacraments.

Also in his writings on St Bonaventure, Ratzinger made some other approaches to the thought of St Thomas. Here the differences are reflected in the gnoseology, which give rise to the ontological orientation of Thomism and the historical-salvific orientation of Bonaventure, respectively. Thus, we will find differences in the doctrine on revelation, in theological anthropology or in the doctrine of grace, which are mainly the three great themes that Ratzinger will take from Thomas Aquinas, according to Schenk.¹⁷ In turn, throughout his 1955 habilitation thesis he insists that both perspectives are complementary, since neither of them exhausts all the richness of Christian truth. Bonaventure also made a synthesis between the Augustinian theory of interior illumination and

verlöre. Insbesondere aber scheint ihm die Heraustellung des Einfachen durch Augustinus und Bonaventura mit jener Aussage des Thomas verwandt, die Liebe sei das Auge, das den Menschen sehen läßt” (D. Kaes, *Theologie im Anspruch...*, op. cit., pp. 187–188).

¹⁴ Cf. P.C. Sicouly, *Fe y razón en la lectura del pensamiento patristico y medieval de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: una mirada a sus primeras obras (1951-1962)*, “Ciencia Tomista” 138 (2011), p. 127.

¹⁵ Cf. J. Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (hereafter: JRGS I), Freiburg 2011, pp. 552–560; Thomas Aquinas, *De veritate*, q. 10 a. 6; A. Bellandi, *Fede cristiana come «Stare e comprendere»*. *La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger*, Roma 1996, p. 138, note 11.

¹⁶ JRGS I, p. 293, note 88; cf. STh III, q. 80 a. 4c; q. 60 s.c.; it can be seen also: J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Barcelona 1972, pp. 99–100; P. Martuccelli, *Origine e natura della chiesa: la prospettiva storico-dogmatica di Joseph Ratzinger*, Frankfurt am Main 2001, p. 254.

¹⁷ Cf. M. Rossi, T. Rossi, T.F. Rossi, *L'anima tomista di Benedetto XVI...*, op. cit., pp. 152–158; R. Schenk, *Bonaventura als Klassiker der analogia fidei. Zur Rezeption der theologischen Programmatik Gottlieb Söhngens im Frühwerk Joseph Ratzingers*, [in:] *Gegenwart der Offenbarung*, M. Schlosser, F.-X. Heibl (Hg.), Serie: *Ratzinger Studien* 2, Regensburg 2011, pp. 37–44.

that of Aristotle's abstraction, while, on the contrary, Aquinas opted unilaterally for the Aristotelian one: "According to him, one can only speak of divine illumination because that light proper to human reason has been created by God and, in that sense, is a participation in the light of God" (1 Cor 2:1).¹⁸ Therefore, also for Thomas, there is no internal revelation, because "like all knowledge, revelation also comes from outside: it is a complete fact, concluded once and for all." He also notes the paradox that "he has granted to the historical event the rank of positive origin in the salvific event."¹⁹ The meaning of *revelatio* will not be for Thomas Aquinas subjective but objective – thus passing to an objectivization of the relational act of revelation – although he clearly distinguishes between faith and revelation, unlike the Seraphic Doctor.²⁰

Both Thomas and Bonaventure participated in the preparation of the Second Unionist Council of Lyons (1274), assisting Urban IV, the true inspirer of that event, and they both held that the *Filioque* was a dogma, although each saw it from his own ontological or salvific-historical perspective, respectively. Thomas defined in STh I q. 36 a. 2 "the right and even the duty [of the Church] to define her faith more precisely." There is then the paradox that heresies contribute to the organic development of dogma, to make it more concrete and explicit, and in this process, papal authority is decisive.²¹ Less concurring, however, will be the developments in anthropology and, more specifically, on the theme of the relationship between the natural and the supernatural. Ratzinger points out that the abstraction of the concept of nature can lead to a certain anthropological dualism, such as could be derived from the Bonaventurian conception.²² In this sense, Aquinas' metaphysical thought had something liberating about it, for

before God every creature is 'nature,' whether it is the spirit, the body or the inanimate things of the world. The metaphysical concept of human nature was

¹⁸ J. Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien* (hereafter: JRGS II), Freiburg 2009, p. 728; cf. R. Voderholzer, *Offenbarung und Kirche. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Tragweite*, [in:] *Gegenwart der Offenbarung*, op. cit., p. 59.

¹⁹ JRGS II, pp. 141, 108.

²⁰ Cf. JRGS II, pp. 111, 221, there is mentioned STh I q. 1; H. Verweyen, *Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie*, Regensburg 2010, p. 46. Ratzinger notes the Copernican shift from allegorical interpretation to literal interpretation (cf. J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, trad. M.V. Salas, Barcelona 1985, p. 215).

²¹ Cf. JRGS II, pp. 184–185.

²² Cf. JRGS II, pp. 288–289; H. Verweyen, *Ein unbekannter Ratzinger...*, op. cit., pp. 61–66.

necessary to renew the Pauline spirit (cf. Rom 3:23). However, by reducing the concept of grace to the salvific grace obtained in Jesus Christ, the grace of creation fell into oblivion. With this 'nature' is relegated to a certain metaphysical neutrality in which its necessary dependence on grace and its irreducible metaphysical character are no longer sufficiently clear.²³

Moreover, "the separation of nature and spirit can be an expression of a truly Christian reality to which Thomism does not do justice." In any case, Ratzinger once again insists on the complementarity of the Thomistic and Bonaventurian conceptions.²⁴

Thus, the Thomistic concept of *supernaturalis* prevailed in Catholic theology. Ratzinger relates it to the Bonaventurian concept of *desiderium naturalis*, contrary to what was thought at the time: he thus places Bonaventure "in the line of spiritual evolution that had logically led to Thomas Aquinas."²⁵ However, he insists that the Thomistic concept of *supernaturalis* carried the danger of overlooking the immediate openness of the creature to the Creator. In contrast, the Bonaventurian concept of *supernaturalis* reflects better the relational character of grace.²⁶ Similarly, Thomas and Bonaventure did not understand the person seen as *imago Dei* in the same way, according to the respective "dynamic-actual" and "static-substantial" conceptions. While Bonaventure addressed the question in the knowledge of God, Aquinas dealt with it in anthropology. According to Ratzinger, Thomas Aquinas was more concerned with the spiritual nature of the person than with *actualitas*; thus, "in Thomas everything shifts: the question of the act and the object becomes, for the first time, separable."²⁷ The Angelic Doctor based the doctrine of grace on his concept of the supernatural, in order to make it comprehensible to Aristotelian ontology. This was his great achievement, but Aristotelianism had already been replaced by other philosophical systems at the beginning of the twentieth century in theology, so a new theological synthesis was necessary.²⁸ Thomas spoke of supernature as elevated, transformed and divinized nature: he placed special emphasis on the axiom *gratia praesupponit naturam*. At the

²³ JRGS II, pp. 288–289, cf. p. 685; M. Rossi, T. Rossi, T.F. Rossi, *L'anima tomista di Benedetto XVI...*, op. cit., pp. 32–33, 207–212, 240, which is in relation with the *prima pars* of the *Summa Theologiae*.

²⁴ JRGS II, p. 289.

²⁵ JRGS II, p. 304; H. Verweyen, *Ein unbekannter Ratzinger...*, op. cit., pp. 66–72.

²⁶ Cf. JRGS II, p. 312.

²⁷ JRGS II, pp. 326, 329, 340.

²⁸ Cf. JRGS II, pp. 339–340.

same time, however, “he was relegating to the background the historical-salvific distinctions,” Ratzinger argued, “but at the same time he was relegating to the background the historical-salvific distinctions.”²⁹

The Knowledge of God

This leads us to rethink the relationship between philosophy and theology. For Ratzinger, Thomas represents the line of theology understood as *philosophia supernaturalis*, proper to the objective-metaphysical approach, while Bonaventure sees it as a practical science nearer to a historical-concrete perspective. The Angelic Doctor grounded theology in scientific knowledge and “precisely in this activity by which the intellect draws conclusions [from the articles of faith,] the true essence of theological science is seen.”³⁰ This will be understood above all as thought faith, as *fides quaerens intellectum*. Against the theory of the double truth proposed in the 13th century by Siger of Brabant (1240–1280), Aquinas suggested a subtle formula of reconciliation between faith and reason, much more elaborate than that of Bonaventure. The problem consisted in understanding the unity and difference between philosophy and theology, without separation between the two disciplines. The Seraphic Doctor elaborated from 1267 onwards an anti-Aristotelianism that was not “anti-Thomasian.”³¹ For his part, Ratzinger always denied – with Thomas – the cosistic or essentialist character of theology. In a later conference in 1979, he affirmed that “if I am not mistaken, it was Thomas who was the first to reach, without hesitation, the consequence of the concept of theology: the object of this science – Thomas Aquinas even speaks of ‘subject’ – is God.” And he concluded with the following words: “theology deals with God, but it interrogates in the manner of philosophy.”³²

There is, however, an old text that appeared in 1960, dated on the feast of St Thomas the previous year and dedicated to his father, who had recently passed away. It was one of his first publications. It is the inaugural lecture on the occasion of his taking up the chair of fundamental theology at the

²⁹ Cf. JRGS II, pp. 278, 304; G. Valente, *El profesor Ratzinger...*, op. cit., p. 236. All these considerations were explained and deepened in specific seminars on Thomas in the first half of 1956 in Munich and on Bonaventure in Bonn in the first half of 1962.

³⁰ JRGS II, p. 204, cf. p. 384.

³¹ Cf. JRGS II, pp. 263–264, 614–615, 801–802; P. Hofmann, *Offenbarung und Geschichte. Joseph Ratzingers Kommentar zu Gaudium et spes als angewandte Bonaventura-Rezeption*, [in:] *Gegenwart der Offenbarung*, op. cit., p. 88.

³² J. Ratzinger, *Teoría de los principios...*, op. cit., pp. 381–385.

University of Bonn, entitled *The God of Faith and the God of the Philosophers*.³³ He stated there that the problem is as old as “faith and philosophy being side by side,”³⁴ and then recalled the famous Memorial of Blaise Pascal, sewn into the lining of his jacket and discovered on the night of November 23–24, 1654, at the death of the French scientist and thinker: “Fire. God of Abraham, God of Isaac, God of Jacob, not the God of philosophers and wise men.” In this regard, the young theologian affirmed:

The mathematician and philosopher Pascal had experienced the living God, the God of faith, and in such a living encounter with the you of God, he understood – with manifestly joyful and startled amazement – how different was the irruption of the reality of God in comparison with what mathematical philosophy (of a Descartes, for example) knew how to say about God.³⁵

If the philosophy of that time – of Descartes, especially – is a philosophy from the *esprit de la géométrie*, Pascal’s *Pensées* seeks to be a philosophy [elaborated] from the *esprit de la finesse*, from the understanding of the whole of reality, which penetrates it more honestly than mathematical abstraction.³⁶ It

³³ It will nevertheless be an important text, as it will be included in the anthology prepared by his disciples in 1997: cfr. J. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*, many editions; V. Pfnür, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, Freiburg–Basel–Wien 1997, pp. 40–59. There says Pfnür, pointing to two antagonical views: “Auf der einen Seite das Auseinanderfallen zwischen Weltengrund und verehrten Göttern, auf der anderen Seite das Wagnis, ‘das Absolute selbst als den Absoluten anzusprechen, als Gott, der zugleich das Absolute an sich und des Menschen Gott ist’” (V. Pfnür, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, op. cit., pp. 19–20; the Ratzinger’s quotation is from the page 10 in the original text). However, we have not found reviews and commentaries in the German-language theological journals of the time on this work of his youth: cf. P. Blanco-Sarto, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Madrid 2005, pp. 58–64.

³⁴ J. Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, trad. J. Aguirre, Madrid 1962, p. 11.

³⁵ J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., p. 12.

³⁶ J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., p. 12; here is quoted R. Guardini, *Pascal*, Brescia 1972, where for example is said: “C’è dunque una via logica dal mondo a Dio. Ma perché tal via venga rettamente intesa e porti al senso esatto ci dev’essere l’occhio conveniente. Ad ogni particolare oggetto di conoscenza s’appartiene una particolare vue. La semplice osservazione della natura scopre nel migliore dei casi un Essere metafisico assoluto. Se si deve veder di più, cioè il Dio vivente, [...] Dio deve rivelarsi. [...] È l’antica posizione agostiniana. E come Agostino giunse a vedere chiaramente questo fatto solo quando ebbe trovato la fede e si trovò nella situazione di poter giudicare dal piano conoscitivo dal piano conoscitivo più alto le possibilità del piano inferiore, così fu l’avvenimento del Memoriale a dare a Pascal,

consisted, therefore, in overcoming mere mathematical reason in search of an “open reason,” as our theologian would later repeat time and again.³⁷

To address this controversial question, Ratzinger then developed a historical contrast between Thomas Aquinas and the Swiss evangelical theologian Emil Brunner (1884–1976), an early companion of Karl Barth (1886–1968). He summarized the thought of Aquinas as follows:

for Thomas, the God of religion and the God of the philosophers are perfectly compatible with each other; on the contrary, the God of faith and the God of philosophy are partially distinguished: the God of faith surpasses the God of the philosophers, adds something to him.³⁸

This position went directly against the rejection of the *analogia entis* by the theologian of Basel, who considered philosophy as lesser. Indeed, “outside of Christian faith, philosophy is – according to Thomas – the highest possibility of the human spirit in general.”³⁹ Philosophy thus becomes the queen of the

con l'esperienza dello stato conoscitivo della fede, anche il giudizio sulle capacità e i limiti di quello precedente” (pp. 154–155).

³⁷ About this topic, P. Blanco-Sarto, *Joseph Ratzinger...*, op. cit., passim. However, Ratzinger continues, “Western thought exaggerated this contrast between reason and heart, *esprit de la géometrie* and *esprit de la finesse*. The demolition of speculative metaphysics by Kant, and the transfer of the religious to the sphere of pure sentiment alien to reason and metaphysics, [carried out] by Schleiermacher, brought Pascalian thought into the picture in a definitive way and led, only then, to the aggravation of the problem: for the first time an unbridgeable gulf now opens up between metaphysics and religion. Metaphysics, that is, theoretical reason, has no access to God. Religion has no place in the space of ratio. [...] This has an ultimate consequence: religion, which is not rationalizable, cannot be dogmatic either (if dogma is to be, on the other hand, a rational declaration about religious contents). Thus, the concretely experienced contrast between the God of faith and the God of philosophers is finally generalized as the contrast between the God of religion and the God of philosophers. Religion is experience; philosophy is theory; as a consequence, the God of religion is living and personal; the God of philosophers, empty and rigid” (J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., pp. 13–14; the reference to the critic part comes from G. Söhngen, *Die Neubegründung der Metaphysik und die Gottesserkenntnis*, [in:] G. Söhngen, *Probleme der Gotterkenntnis*, Münster 1928, pp. 1–55).

³⁸ J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., pp. 17–18.

³⁹ J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., p. 18; it is referred to STh. I, q. 1, a. 1., where it is spoken about the differences between philosophy and theology, Natural and Christian theology. See, for example: STh I q. 1, a. 1, s. c.: “*Sed contra est quod dicitur II ad Tim. III, omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad iustitiam. Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quae sunt secundum rationem humanam inventae. Utile igitur est, praeter*

human sciences, above all because of the breadth of its knowledge, although it is true that faith “seeks to give a new image of God, higher than philosophical reason could ever set and think.”⁴⁰ For this reason, faith does not contradict the philosophical doctrine of God either, and in order to illuminate its relationship with it, one would rather let the formula *gratia non destruit, sed elevat et perficit naturam* be applied, and with meaning. Christian faith in God accepts in itself the philosophical doctrine of God and consummates it.

In short: the God of Aristotle and the God of Jesus Christ are one and the same. Aristotle has known the true God, which we can know more deeply and profoundly thanks to faith, just as in the vision of God in the hereafter we will know the divine essence more closely and with greater intimacy.⁴¹

And so he concludes: “these are three degrees of the same path.”⁴² Philosophical knowledge, knowledge by faith and direct vision of God in eternal beatitude are different phases of the same itinerary, which contain and imply each other, as Aquinas also states.⁴³

philosophicas disciplinas, esse aliam scientiam divinitus inspiratam.” “*Respondeo dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur*” (STh I q. 1 a. 1 co). “*Ad secundum dicendum quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda, sed astrologus per medium mathematicum, idest a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur*” (STh I q. 1, a. 1 ad 2). About the Swiss theologian, can be seen: P. Blanco-Sarto, *Analogia entis, analogia fidei. Karl Barth dialoga con teólogos católicos*, “Scripta Theologica” 51/1 (2019), pp. 67–95.

⁴⁰ J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., p. 18.

⁴¹ J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., p. 19; the quotation is from STh q. 2, a. 2 ad 1.

⁴² J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., p. 19.

⁴³ When addressing Emil Brunner’s thesis – although it is “a desire of Reformed theology in general” – Ratzinger recalls that the Swiss theologian “ties his doctrine of God to the surprising fact that God in the Bible has a name” (J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., pp. 19–20; he refers above all to *Die christliche Lehre von Gott*, in the first volume of the *Dogmatik*, Zürich 1953). Indeed, that which bears a name is particular: next to it there are equals; but philosophy goes in search of the concept which, as a designation of the universal, is the exact opposite of the name. “But the biblical God has a name,” Brunner concludes, “and it is a particular one, a determinate one, and not ‘the Absolute’” (J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., p. 20). Further on he interpreted these words: “What does it mean, then,

In the face of Brunner's criticism, which is harsh and categorical, Ratzinger then tried to get to the heart of the matter, to the basic issues at stake: "Here it becomes a question about the essence of Christianity in general; a question about the legitimacy of the concrete synthesis between Greek and biblical thought that gives form to Christianity."⁴⁴ It is the question about the legitimacy of the coexistence of faith and philosophy, and about the validity of the *analogia entis* as a positive relationship between knowledge by reason and knowledge by faith, between natural and supernatural being. In short, he puts us in the position of "deciding between the Catholic and Protestant understanding of Christianity." Here then is the heart of the matter at hand: "whether there is *analogia entis* and the possibility of a meeting (or, on the contrary, an abyss) between faith and reason, the natural and the supernatural, God and man in short."⁴⁵

that God has a name? The name is not an expression of the knowledge of the essence, but something that makes it appealable [capable of being called...]. If God gives himself a name among men, he does not thereby properly express his being, but – rather – establishes appealability: he makes himself accessible to man" (p. 21). This would be the personalistic but anti-philosophical position of Brunner and of a large part of Reformed theology: God has a name, is particular and therefore cannot be universalizable, with which philosophy thus remains out of place. Ratzinger later developed this idea a bit further, summarizing Brunner's thought. "God is appealable only if He allows Himself to be appealed to; His name is known only if He Himself makes it known" (p. 22). In all this there is a clear contrast with the God of Greek philosophy: in philosophy it is man who – from himself – seeks God; in biblical faith it is God himself, and God alone, who establishes with full creative freedom the God-man relationship. Thus, "the opposition between the name of God and the concept of God, the God of faith and the God of philosophers, becomes clearer and more determined. The 'God of the philosophers' is the God to whom one does not pray: with whom one achieves a unity [...], but not a community that is founded by God himself" (ibid.). While the philosopher seeks God, the believer allows himself to be found by Him, one could say in a somewhat summary way. From these premises, the conclusion seems clear: "The God of revelation is cognizable only in revelation. The God thought outside of revelation is another; he is someone thought; therefore, he is not the personal [God]: he is not the one whose essence is to communicate" (ibid.).

⁴⁴ J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., p. 26.

⁴⁵ J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., p. 26; there is a reference to Ratzinger's master, G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie*, München 1952. On this, see also: G.L. Prestige, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca 1975, pp. 18–19. After the exposition, Ratzinger proposes an "attempt at a solution." "The problem is serious and grave," he affirms. "One can approach it only if one investigates – in an exact and profound way – both concepts of God, in order to know what is essential to them" (J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., p. 27). The newly appointed professor in Bonn then turns to the concept of natural theology as understood by the Stoics, in which – after a detailed analysis – he comes to the conclusion that the contrast between the God of faith and the God of the philosophers is already apparent there (cf. p. 27). "Ultimately, the whole distinction is

It is therefore an old problem that predates Pascal and the modern age, and Ratzinger concludes as follows:

the fearful risk of monotheism is to call the Absolute – the “God of philosophers” and the God of man – the God of Abraham, Isaac and Jacob, [to confuse] one with the other. From the point of view of monotheism, the link that Augustine established between “neoplatonic ontology and biblical knowledge of God” – as Brunner affirmed – is perfectly legitimate, the concrete way in which for him the link between the God of the philosophers and the God of faith must be presented. “Moreover, with the realization that the mute and unappealable God of the philosophers has become – in Jesus Christ – a God who speaks and listens, he has fully realized the inner demand of biblical faith.”⁴⁶

reduced to theological metaphysics on the one hand, and cultic religion on the other. Civil theology has, after all, no God, but only ‘religion;’ natural theology has no religion at all, but only divinity” (p. 31; there is a reference to his doctoral dissertation *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, München 1954, p. 270).

⁴⁶ J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., pp. 33–34. He then continues along these lines in search of the meeting point between faith and reason. “The extraordinary scope of such a statement sheds much light.” Therefore, if this is correct, it means that the synthesis made by the Fathers of the Church between biblical faith and the Hellenic spirit (as representative at that time of the philosophical spirit in general) was not only legitimate, but necessary to fully attain the interior requirement and the complete seriousness of biblical faith. This requirement is supported by the fact that there is a nexus of union with the philosophical concept of God. Which in turn means that philosophical truth, in a certain sense, belongs constitutively to the Christian faith, and this in turn indicates that the *analogia entis* is a necessary dimension of the Christian faith, and to eliminate it would mean to suppress a requirement proper to Christianity” (pp. 34–35). The final affirmation would be categorical and problematic in terms of relations with renewed evangelical thought (remember that Karl Barth refused to become Catholic precisely because of the *analogia entis*...). After having faced a new exegetical excursus (this time from Is 40:12–18), the professor of Bonn concluded: “If Israel designates its God before the pagans as the God of heaven, this means that it does not know any God of the peoples in the usual sense of the term, but that its God is the only lord of the world – ‘the Absolute’ – by whom it knows it is called and to whom in truth all peoples are subject” (p. 36). It is thus a confession of monotheism, of the existence of a single God. Something similar happens with the divine attributes: “Concepts such as eternity, omnipotence, unity, truth, goodness and holiness of God do not, of course, indicate the same thing in the Bible and in philosophy; but neither can we ignore certain approximations and approximations between the two [which are] worthy of consideration. The intention to refer to the original power that moves the world, above all intramundane powers, is common to both” (p. 38; there is a mention of the article W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, “Zeitschrift für Kirchengeschichte” 70 (1959), pp. 1–45). It can be seen also: M. Rossi, T. Rossi, T.F. Rossi, *L’anima tomista di Benedetto XVI...*, op. cit., pp. 228–237.

Therefore, the abyss between faith and philosophy should not be as deep as some had suggested. The attempted solution offered by Ratzinger will be the following, even though it might sound like a real provocation in the theological environment to which we alluded earlier. "The appropriation of philosophy, as carried out by the apologists, was nothing other than the necessary interior function that complements the external process of the missionary preaching of the gospel to the peoples of the world." If it is essential to the Christian message not to be an esoteric and secret doctrine, addressed exclusively to a small group of initiates, but a message from God to all, then it is also essential to Christianity to interpret it outwardly, within the general language of human reason. "The true requirement of the Christian faith cannot become visible in its magnitude and seriousness except through this link of union with what man has grasped – in some way already beforehand – as absolute."⁴⁷ If Christianity rejects Gnosticism and Hermetic thought, then it clearly opts for reason and universality, just as the Angelic Doctor had done in his time.

In this way, the relations between faith and philosophy will choose the path of ultimate harmony, despite their evident differences and divergences, and in this he will recall the harmony between the two that Thomas Aquinas had proposed.

For it is clear: if faith grasps the philosophical concept of God and says: "the Absolute – of which you knew something in some way – is the Absolute of which Jesus Christ speaks (who is the 'Word') and to whom it is possible to speak," nevertheless this does not simply abolish the difference between faith and philosophy, much less transform into faith what was hitherto philosophy.⁴⁸

Philosophy remains rather something else with its own entity, to which faith refers "in order to express itself in it as that other thing and thus to be able to make itself comprehensible."⁴⁹ Distinction and harmony between both, therefore. The God of Abraham, Isaac and Jacob will be an appealable God, at the same time that can be accessed – perhaps in a more distant but real way – through reason and knowledge. There is thus no abyss, but a bridge (perhaps quite long and somewhat risky to cross, but a bridge nonetheless). The divine

⁴⁷ J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., p. 39; new references to the mentioned article of Pannenberg.

⁴⁸ J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., p. 40.

⁴⁹ J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., p. 40.

Logos wants to reckon with the human *logos*. However, the young professor from Bonn also proceeded to a timid approach to Brunner's position:

In any case, it can and must be said here: although the appropriation of the philosophical concept of God by the apologists and the Fathers was undoubtedly legitimate (indeed, essentially necessary), it should also not be argued that this appropriation has not always been carried out with sufficient criticism.⁵⁰

The critique therefore moves from personalist instances, for

the knowledge that God is person – a self that goes out to meet a you – demands a revision of philosophical statements, a rethinking of them in a way that has not yet been conveniently realized. In this task of appropriating a deeper concept of God, Catholic and Protestant theology – coming from different places – can meet again.⁵¹

He then proposes to take into account the Augustinian principle of *quaerite faciem eius semper*,⁵² perfectly compatible with the aforementioned *crede ut intelligas, intellige ut credas*.⁵³ “The task of theology remains unfinished at this precise moment in the world. It consists in always asking for the face of God “until He comes” and He Himself is the answer to every question.”⁵⁴ The personalist tone of Ratzinger's theology has been recalled by Tura, Krieg, and Bellandi⁵⁵ and, in fact, Ratzinger further attempts to realize this philosophical synthesis between personalism and metaphysical thought.

⁵⁰ J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., p. 41; cf. M. Rossi, T. Rossi, T.F. Rossi, *L'anima tomista di Benedetto XVI...*, op. cit., pp. 27, 207–212, 241, related with the *tertia pars* of the *Summa Theologiae*.

⁵¹ J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., p. 42.

⁵² Cf. Aurelius Augustinus, *Enarrationes in psalmos* 104, 3: serie: *Corpus christianorum Series Latina* 40, Turnhout 1956, 1537.

⁵³ Cf. *Sermones* XLIII, 9: PL 38, 257–258.

⁵⁴ J. Ratzinger, *El Dios de la fe...*, op. cit., pp. 42–43.

⁵⁵ About the importance of the phenomenological and personalist thought in Ratzinger, Krieg remembers “*die vorgefaßte Meinung vom Begriff der Person und von Jesus als der vollkommenen Person*” (R.A. Krieg, *Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie*, “Theologische Quartalschrift” 160 [1980], p. 111). According to Bellandi, this personalism comes from the doctrine of incarnation: “*L’insistenza di Ratzinger sulla dimensione personale-cristologica del credere si fonda essenzialmente sulla centralità dell’evento dell’incarnazione, che costituisce infatti il segno distintivo e paradossale dell’annuncio cristiano di tutti i tempi*” (A. Bellandi, *Fede cristiana...*, op. cit., p. 188). The dual nature of Christ as God and man, Logos and flesh, would find its correlate in the Christian concept

“Thomas of the Creator”

Together with this, Ratzinger will make a brief approach to spirituality, to the spiritual and sapiential dimension of theology. In *The Church in the Piety of St Augustine* (1961), Ratzinger shows that the usual contrast between the active and contemplative life, represented in the figures of Martha and Mary, which Thomas supposedly takes from Augustine, is not so. This doctrine will influence the theology of the ministry, which Aquinas interprets in accordance with the order of the estates of the Middle Ages. The Bavarian professor was critical and distant this time about the Thomistic interpretation: on the contrary, and following the interpretation of Gregory the Great (540–604), Ratzinger concludes that “such facts prevent an excessive devaluation of the active life. The great pope insists that no one can be perfect in contemplation if he does not come from the work of the active life.”⁵⁶ However, in 1975 Ratzinger referred again to the actuality and complementarity between Thomas and Bonaventure, since “they were esteemed as much in their differences as in the aspects in which they coincided. The debate proper to scholasticism must be kept alive.” Indeed, “it is worth discussing some aspects. All the differences of approaches and temperaments unite to form a single unity, which unites and redirects the present questions to the questions raised already in the thirteenth century.”⁵⁷ The complementarity of the two perspectives can serve to enrich each other, while at the same time revealing facets perhaps unknown to the other.

During his years in Münster, the young professor of theology became good friends with his admired Josef Pieper (1904–1997), a well-known and atypical

of person. It can also be seen: R. Tura, *La teologia di J. Ratzinger. Saggio introduttivo*, “Studia Patavina” 1974, pp. 154, 158–161. There he concludes: “L’essenza del Cristianesimo è e rimane la persona di Cristo, il Dio fatto uomo, cioè il fatto di un ‘Tu’ vissuto in Palestina che era Dio” (R. Tura, *La teologia...*, op. cit., pp. 160–161).

⁵⁶ J. Ratzinger, *Obras completas* (hereafter: JROC), vol. 1: *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*, Madrid 2014, p. 427; cf. p. 425. Already in a 1957 review, Ratzinger had detected – with respect to the doctrine of evolution in St Augustine – that, without wishing to contradict the *doctor gratiae*, he had assimilated his doctrine of evolution to Aristotle’s doctrine of generation (cf. idem, p. 616).

⁵⁷ *Vorwort*, [in:] *Aktualität der Scholastik?*, J. Ratzinger (Hg.), Regensburg 1975, p. 5. The complementarity and necessity of both perspectives were part of the same theological pluralism present also in the Middle Ages. The Dominican Aidan Nichols establishes the following verdict in this regard: “Ratzinger’s sympathy for Bonaventure and the Franciscan school should not be regarded as anti-Thomistic. Indeed, Ratzinger has expressed himself on the subject of Thomas with a good deal more warmth than a formal ceremony requires” (A. Nichols, *The Theology of Joseph Ratzinger: An Introductory Study*, Edinburgh 1988, p. 62).

Thomist: “he met – says a chronicler of those years – every Saturday afternoon with Bishop Volk, Lausberg the Romanist, and Beckmann, the Latinist, and I also became a member of the club.”⁵⁸ To which Benedict XVI himself adds a personal assessment: “Then Pieper, like me, considered himself a progressive. Someone who was looking for something new, for example, with an interpretation of Thomas Aquinas. In his lectures he captivated the audience. He was in Münster what Guardini was in Munich.”⁵⁹ Indeed, his lectures were attended by crowds of students and professionals, laymen and experts, believers and non-believers. Pieper made good friends with Ratzinger and they collaborated together in the Ecumenical Working Circle, which is linked to the Johann Adam Möhler Institute in Paderborn. In a 2009 letter, the German pope recalled that “Josef Pieper’s books on the cardinal virtues were my first philosophical readings when I began my studies in 1946. They awakened in me a taste for philosophical thought, the joy of a rational search on the great questions of our life.”⁶⁰ The scholar of Thomas Aquinas knew how to season philosophical problems and questions with topical elements and with an approachable style. Ratzinger also recalls how in those years he got to know him personally, and that since then he has always enjoyed his friendship, “for which I can only be grateful.”⁶¹

Later on, a new Thomistic theme would come up: in a lecture delivered in Salzburg, also on the occasion of the feast of St Thomas and entitled *Consequences of the Doctrine of Creation* (1979), he started from the Thomistic doctrine on the origin of the world. There he spoke of the title *Thomas a Creatore*, given to the *Doctor communis* by the English writer Gilbert Keith Chesterton (1874–1936), because “Creator and creation constitute the core of his theological thought,” which indicates that “Christian reflection on the ancient heritage only

⁵⁸ P. Seewald, *Benedikt XVI. Ein Leben*, München 2020, p. 457.

⁵⁹ J. Ratzinger, P. Seewald, *Ultime conversazioni*, trad. C. Galli, Milano 2016, p. 138.

⁶⁰ J. Ratzinger, P. Seewald, *Ultime conversazioni*, op. cit., p. 138.

⁶¹ Benedikt XVI, *Zur Gründung der Josef Pieper Arbeitsstelle an der Theologischen Fakultät Paderborn* (25.04.2009), “Theologie und Glaube Testament” 100 (2010), pp. 377–378. On Saturday afternoons, together with the Latinist Franz Beckmann and the Romanist Heinrich Lausberg, they would take long walks and hold philosophical conversations. Later, in 1989, Ratzinger dedicated to him his book entitled *To Look on Christ*, in which the theologian traces faith, hope and charity, closely following the philosopher’s views on the theological virtues. In those years, the young professor also befriended Hilde Schürk-Frisch (1915–2008), a slightly older sculptor with a deep Christian spirituality, who also made religious art. Occasionally he and Pieper would visit her studio to see what new works she was making (cf. M. Schlögl, *Joseph Ratzinger in Münster (1963–1966)*, Regensburg 2014, pp. 116–119).

reached its goal with the full intellectual understanding of faith in creation.”⁶² Also in a homily on the occasion of the feast of January 28, 1987, delivered at the Angelicum University in Rome,⁶³ Cardinal Ratzinger referred to what he considered to be the core of Aquinas’ thought: “Consecrate them to the truth. St Thomas summed up his whole life in these words of the Lord. His was a life in the truth, for the truth. The humble and constant service of the truth was his mission, his priestly ministry.”⁶⁴ Once again the “question of truth” reappeared, to which the theme of creation is joined, and he alluded there again to the Chestertonian qualification when he called St Thomas “of the Creator,” for presenting the correlate between God and *logos*, that is, the inner truth of creatures. As a consequence, “Philosophy thus becomes a necessity for theology: respect for autonomy is implied in faith, because truth consecrates. The courage of truth is the consequence of faith in God the Creator.”⁶⁵

The Faith and the Theology

But in addition to the themes of truth and creation, Ratzinger turned to Thomas to address theological methodology. In a 1993 text delivered on the occasion of a congress in Rome on the teachings of the then Blessed Josemaría Escrivá (1902–1975), Ratzinger recalled the scientific and sapiential character of

⁶² J. Ratzinger, *En el principio creó Dios. Consecuencias de la fe en la creación. Cuatro sermones de cuaresma sobre la creación y el pecado*, Valencia 2001, p. 101; cf. J. Rodríguez Mas, *La Doctrina sobre la creación y el pecado original en la teología de Joseph Ratzinger. El valor de la categoría de relación*, Roma 2013, pp. 72–76.

⁶³ Cf. J. Ratzinger, *Omelia in occasione della festa di S. Tommaso d’Aquino*, “Angelicum” 64 (1987), pp. 189–192.

⁶⁴ J. Ratzinger, *Omelia in occasione...*, op. cit., p. 189.

⁶⁵ J. Ratzinger, *Omelia in occasione...*, op. cit., pp. 189–190. To which he added the following words: “The creature is like a powerful horn that speaks to us of God, says St Gregory of Nyssa. St Thomas was an attentive listener to this horn and his philosophy is a permanent invitation to open the ears of our spirit, to go beyond the pure use of things to the point where they are not just things, but creatures of God; to the point where things offer us the sacred bath of truth.” It is a matter of arriving at that inner truth of things, already present from the very moment of creation. Overcoming beforehand the criticism formulated against a supposed essentialist approach, scholastic theology recalled that truth is person, the very Person of Christ, as well as the unity existing between love and truth. “Love of truth and love of Jesus are one and the same thing in the spiritual figure of St Thomas. In loving Christ, one loves the truth; in seeking an ever deeper relationship with Christ, one receives the strength that consecrates truth itself” (p. 191). On this topic, see: M. Rossi, T. Rossi, T.F. Rossi, *L’anima tomista di Benedetto XVI...*, op. cit., pp. 101–104.

theology: "Theology, science in the full sense of the word, is in fact the exercise of scientific reason."⁶⁶ However, it was also opportune to speak of the "reality of heaven;" indeed, it is necessary, for only in this way can theology be understood. "Thomas Aquinas repeated it in a famous and widely repeated formula: theology is the science subordinate to the science of God and the blessed."⁶⁷ The theologian must be a man of science, but also – as a theologian – a "man of prayer": he must be attentive to the succession of history and the progress of science, but also – even more so – to the testimony of those who, having traveled to the end the path of prayer, "have reached – already on earth – the high summits of divine intimacy; to the testimony, in short, of those whom we are accustomed to call saints."⁶⁸ This is not a pious recommendation but a methodological requirement; after a long and arduous journey, science culminates in the vision that others already possess in a more direct way, as a gift received directly from God. Wisdom and holiness are thus at the very heart of theology, which is conceived as a science subordinate to the wisdom of God and of the saints. This "also implies a reference to the vital union with God," which is already possible on earth for those who, opening themselves in faith to the divine word, embrace it not only with their intelligence, but also with their whole heart. "For God is at once and inseparably truth, goodness and beauty, and the unitive power of love leads not only to allowing oneself to be transfixed by his goodness, but also to a deepening of his truth."⁶⁹

⁶⁶ *Messaggio inaugurale*, [in:] M. Belda, J. Escudero, J.L. Illanes, P. O'Callaghan, *Santità e mondo. Atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá*, Roma 1994, p. 19.

⁶⁷ *Messaggio inaugurale*, op. cit., p. 19.

⁶⁸ *Messaggio inaugurale*, op. cit., p. 20.

⁶⁹ *Messaggio inaugurale*, op. cit., p. 21. The scientific, sapiential and spiritual dimensions of theology will thus be presented as intimately united, as was foreseeable in the integrating perspective of our author. The German cardinal then makes an inevitable historical reference: "Overcoming the split between 'theologians' and 'spirituals' produced at the beginning of the modern age and – in a more radical way – the intellectualism that constitutes one of the limits of the Enlightenment position, contemporary theology proclaims the intimate union between theology and spirituality, thus introducing itself into the great Christian tradition" (*Messaggio inaugurale*, p. 20). The consequence is clear: "It is opportune – and even necessary – that as theologians we listen to the words of the saints in order to discover their message: a multi-form message (since the saints are many and each one has received his particular charism) and at the same time unitary, since the saints refer to the one Christ, to whom they are united and in whose richness they help us to penetrate. In this multiple and unitary melody [...], as Möhler would say, consists the Christian tradition" (*Messaggio inaugurale*, p. 22). The symphony of truth is manifested in a privileged way among the saints

Similarly, on the occasion of the awarding of an honorary doctorate in 2000 at the University of Wrocław/Breslau, in present-day Poland, the theologian-prefect made a new approach to the question of faith as rational knowledge, which could well serve as a summary of the present section. He started from the usual language when one says, for example: "I believe that tomorrow the weather will be fine;" or: "I believe that this or that news does not tell the truth," when the word "belief" here is equivalent to think, to give an opinion: "it expresses an imperfect form of knowledge." We speak here of faith where it has not attained the status of certain and rigorous knowledge. In fact, "many people think that this meaning of faith is also valid in the religious sphere and that, therefore, the contents of Christian faith are a prior [and] imperfect level of knowledge."⁷⁰ However, this is not the usual meaning of the main word we repeat in the creed:

In reality, for Christian believers, the expression 'I believe' indicates an absolutely peculiar certainty, in some respects greater than that of science; but, of course, it also carries within itself a moment of 'shadow and image,' a moment of 'not yet.'⁷¹

and the different charisms they have received. The theologian must listen to this privileged melody. On this topic, see also: P. Blanco-Sarto, *Joseph Ratzinger...*, op. cit., pp. 95–97.

⁷⁰ J. Ratzinger, *Convocados en el camino de la fe...*, op. cit., p. 18.

⁷¹ J. Ratzinger, *Convocados en el camino de la fe...*, op. cit., p. 18. That is to say, is faith a certainty or is it only a promise, a maybe? Is faith outside of scientific knowledge? Ratzinger answers these questions, trying to go beyond experimental science. "Just as man comes to be certain of the love of another, without being able to submit it to the verification of the methods of the natural sciences, in the same way there is a certainty of the relationship between man and God, in a way totally distinct from the evidence of objectifying thought." We do not live faith as a mere hypothesis, but as a certainty that sustains our life, for if two people consider their love only as a hypothesis that can always be verified, they eliminate love. "God cannot be objectified in any way, as if he were something in our midst, which we can manipulate with our own hands and include in our objects of use; but, as St Bonaventure says, his light is capable of 'consolidating our affection and enlightening our intellect'" (p. 20; the quotation is from St Bonaventure, *Sententiarum*, I.III d.23 a.1 q.5, [in:] Collegium S. Bonaventurae, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, vol. 3, Paris 1887, p. 484; cf. also: J. Ratzinger, *Fede e teologia*, "Sacra Doctrina" 38 [1993], where the same text of St Bonaventure seems to be quoted). Faith is a light, not a thing to be possessed and known; and that light is received only by those who give and receive at the same time a certain trust, thus avoiding the danger of an objectifying and depersonalized knowledge. About this topic, see: M. Rossi, T. Rossi, T.F. Rossi, *L'anima tomista di Benedetto XVI...*, op. cit., pp. 53–57, 96–99, 105–118. Moreover, faith unites thought with assent. He quotes on this occasion Thomas Aquinas, who holds that in faith reflection and will, assent and thought are united *ex aequo*, at the same time. "What does this mean," he asks. "First of all, that in the act of faith assent arises in a different way from what happens

Thought and assent at the same time, intelligence and will, knowledge and freedom duly integrated, in short, as Aquinas maintained.

Assent is caused by the will, not by the direct understanding of the understanding: in this consists the particular form of free will in the decision by faith. *Cetera potest homo nolens, credere non nisi volens*, St Thomas quotes St Augustine for this: everything else man can do without willing it, [but] faith can only attain it voluntarily.⁷²

This statement now shows the particular spiritual structure of faith, which is not only an act of the intellect, but in which all the spiritual powers of the person converge. "Moreover: man carries out faith in his own self, and never outside of it; it has a dialogical character by nature," thus emphasizing the relational character of the act of faith. It is only because the foundation of the soul, the heart, is touched by God that the whole structure of the spiritual powers is set in motion and converges in the "yes" of faith. "When the heart comes into contact with the Logos of God, with the incarnate Word, it touches that intimate point of its existence." The theology of the Logos that Ratzinger develops makes its appearance here once again. Knowledge by faith thus proceeds from the prior trust that one places in the one who can make him worthy of a higher knowledge. That is, a relationship that increases my knowledge: if one accepts and trusts in the Logos, one's own logos will be profoundly enriched.⁷³

in the act of knowledge: not by evidence (in which the reflective dynamism concludes), but by an act of the will, in which the reflective movement remains open and on the way." Evidence does not achieve that thinking becomes assent, but that the will commands assent, even if thinking remains still on the way. "In this sense, the 'will' [in the broad sense, as he has explained] always precedes knowledge in some way: it is its condition, all the more so the greater and more extensive the reality to be known. We can arrive at the assent of faith because the will, the heart, is touched by God, 'made' by him. By this touch our heart knows that what is not evident to the understanding is true in the same way" (J. Ratzinger, *Convocados en el camino de la fe...*, op. cit., pp. 22–23; cf. Thomas Aquinas, *De veritate*, q. 14, a. 1, co.: "*In scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum, et ad eundem terminatur per viam resolutionis; et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex aequo: sed cogitatio inducit ad assensum, et assensus cogitationem quietat. Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo*"). Believing also comes from willing: freedom precedes knowledge, without substituting or suppressing it.

⁷² J. Ratzinger, *Convocados en el camino de la fe...*, op. cit., p. 18.

⁷³ Cf. P. Blanco-Sarto, *Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra*, "Límite" 14/1 (2006), pp. 57–86.

After assent it comes the inescapable task of thought, we said.

The 'will' (the heart), therefore, first enlightens the understanding and introduces it with it into assent. This is how thought also begins to see, through love; this is why faith does not arise from understanding but from hearing (*fides ex auditu*: Rom 10:17). Thinking has not yet reached its end, nor has it yet found its stillness. Contemplation always comes at the end of a strenuous effort. Here it is shown in a totally peculiar way that faith is a pilgrimage of thought that is still on the way.

From this, St Thomas also concludes that, in faith, despite the firmness of assent

a contrary movement *motus e contrario* can arise: it remains a thought that struggles and questions, that has to seek its light again and again from the essential light that shines in the heart through the word of God. Assent and reflective movement are 'somehow' *quasi* balanced, *ex aequo*.⁷⁴

Assent and reflection, trust and knowledge remain on equal footing in the act of faith, which is at once firm and uncertain. At no time does the will override the understanding, but rather poses new challenges to it. Hence this continuous character of pilgrimage in faith, which will succeed in overcoming doubt and lead the believer to the faith given by Jesus Christ and guarded in the Church.

Theologians find a very useful reference in the common faith of the Church. The German cardinal proposed to unite this with theology, also in its interior analogy: "The essence of theology," he continued in 2000 in Breslau, "can only be understood from the essence of faith."⁷⁵ The faith of the whole Church predisposes us to theology and "anticipates what we cannot yet see or have. This

⁷⁴ J. Ratzinger, *Convocados en el camino de la fe...*, op. cit., p. 25; the quotation remains from Thomas Aquinas, *De veritate*, q. 14 a.1 co., that makes reference to 2 Co 10:5: "*Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis. II Corinth. X, 5: in captivitatem redigentes omnem intellectum et cetera. Inde est etiam quod in credente potest insurgere motus de contrario eius quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente. Sic igitur per assensum separatur credere ab operatione qua intellectus inspicit formas simplices quidditates, et a dubitatione, et opinione; per cogitationem vero ab intellectu; sed per hoc quod habet assensum et cogitationem quasi ex aequo et simul a scientia.*" About the rationality of the faith and the moral, see: J. Ratzinger, *Una mirada a Europa*, Madrid 1993, pp. 58–63, 136–145. There it is said, for example: "Christian faith [...] does not mean a paralysis of reason. On the contrary, it creates around reason itself a vital space in which it can develop all its potentialities" (p. 61).

⁷⁵ J. Ratzinger, *Convocados en el camino de la fe...*, op. cit., p. 21.

pre-vision sets us in motion, for we must go after it. As assent and trust go before it, thought must try to reach it, and it must also overcome the contrary movement, the *motus de contrario*.⁷⁶ This is the situation of faith, since man finds himself in history. "That is why all history must give rise to theology; the task of theology in history remains unfinished. Thought remains on pilgrimage, as we ourselves are on pilgrimage. And we do not really go on pilgrimage if our thought does not go on pilgrimage."⁷⁷ Faith is the goal toward which theology journeys. It starts from faith, but it is up to it to continue this whole rational and historical itinerary, which must always lead it back to the faith of the Church. Together with the inalienable personal dimension of faith, Ratzinger recalls the ecclesial dimension. In this way, reason, history and theology will also find themselves intimately united in the Church. Häring, on the other hand, does not seem to agree with the proposed balance between Church and theology, and accuses our author of lacking an understanding of the historical-critical background of all theology.⁷⁸

⁷⁶ J. Ratzinger, *Convocados en el camino de la fe...*, op. cit., p. 22.

⁷⁷ J. Ratzinger, *Convocados en el camino de la fe...*, op. cit., p. 26.

⁷⁸ "Für Ratzinger reflektiert und interpretiert der Theologe letztlich das hier und jetzt unfehlbar gültige Dogma der Kirche. Wenn aber das Dogma die letzte Norm der Theologie ist, kann den Ergebnissen der historisch-kritischen Forschung nur noch der Rang von 'Vorgewißenheiten' eingeräumt werden. Die Quellen sind von der Gewißheit des Dogmas her zu lesen; konkreter gesagt: der kirchlich verbindliche Glaube sammt seiner Auslegung bleibt gegenüber historisch-kritischen Aussagen prinzipiell immun. [...] Die Frage an Ratzinger dagegen muß lauten: Warum weicht er dem von Küng gestellten Problem auf unsachgemäße Weise aus?" (H. Häring, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf 2001, p. 301). See also: M. Rossi, T. Rossi, T.F. Rossi, *L'anima tomista di Benedetto XVI...*, op. cit., pp. 57–67. In an opposite point of view is A. Bellandi, *Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia*, "Vivens homo" 6 (1995) pp. 56–62. There, for example, it can be read: "Il legame della teologia alla Chiesa –puntualizza ancora una volta Ratzinger– non costituisce assolutamente, quindi, un ultimo retaggio della sorpassata mentalità medievale, né un rifiuto pregiudiziale della forza di convinzione basata sugli argomenti; esso sprime, altresì, la profonda convinzione che solamente nel contesto del 'noi' dei credenti, nel noi della Chiesa, la fede sviluppa la sua logica, la sua forma organica. È all'interno di questo 'noi' vivente che la riflessione teologica può adeguatamente sorgere e svilupparsi" (A. Bellandi, *Considerazioni...*, op. cit., p. 57). "Occorre anzitutto riaffermare sempre la 'precedenza' della verità su ogni pensiero e agire dell'uomo, verità che viene sì donata da Dio alla sua Chiesa, ma che non può mai totalmente essere da quest'ultima posseduta, al punto da identificarsi tout court con essa. [...] Attualmente, però, il rischio più frequente sembra essere – secondo l'Autore – quello di esaltare una concezione 'individualistica' della teologia, che riconosce nel valore probativo degli argomenti l'unica istanza autorevole cui obbedire, mostrandosi, in tal modo, 'pienamente alla altezza dell'imperativo della ragione positivista'" (p. 59). Cf. also: B. Forte, *Una teologia ecclesiale*, [in:] *Alla ricerca della verità: i settanta anni di Joseph Ratzinger*, J. Clemens, A. Tarzia (eds.), San Paolo 1997, p. 66.

The practical repercussions of these affirmations for theology will be great. Theology deals with God, but interrogates in the manner of philosophy, we said. “In this metaphysical (ontological) commitment of theology there is not – contrary to what we have been fearing for a long time – a betrayal of salvation history;” quite the contrary: if theology wants to be faithful to its historical starting point (to the salvific event in Christ witnessed in the Bible) it must go beyond history and dedicate itself, in the last analysis, to God. If it wants to prove its fidelity to the practical content of the Gospel-the salvation of man-it must first of all be *scientia speculativa* and cannot be directly a *scientia practica*. “It must postulate the primacy of truth, of a truth that rests on itself and for whose very being it must first ask itself, before [even] assessing its practical usefulness for human endeavors.”⁷⁹ Theology must recover the primacy of *logos* over *ethos*, of orthodoxy over orthopraxis, and this position, he concludes, is found in Thomas Aquinas as well as in Bonaventure.⁸⁰

Conclusions

As successor of Peter, Benedict XVI dedicated three catecheses to Aquinas in his general audiences. These will serve as a synthesis and summary of some of the ideas presented so far. In the first of these, on June 2, 2010, and after an

⁷⁹ J. Ratzinger, *Teoría de los principios...*, op. cit., p. 385.

⁸⁰ Ratzinger goes deeper into the concept of reason and theology of St Bonaventure, who “fully shares the central thesis of Aquinas. Bonaventure also expressly declares that the subject of theology, to which all other things refer, is God himself. But he linked this idea – the enormous importance of which Thomas more than anyone else realized – to a very nuanced theory of human reason. Bonaventure knows a *violencia rationis* that is not adequate to personal reality. [...] From the *Itinerarium mentis in Deum* (that is, from the year 1259), we can perceive a slow shift in the significance of the concept of theology, because, at that time, he began to read the works of Pseudo-Dionysius. [...] Consequently, in the late Bonaventure we find that synthesis that Bonaventure of the first period had been seeking, when he affirmed the ontological character of theology (and, therefore, the very rank of the theoretical); but, at the same time, he called for the necessary self-overcoming of contemplation to be inserted in the practice of the faith” (J. Ratzinger, *Teoría de los principios...*, op. cit., pp. 385–387). Finally, we find another allusion to St Thomas in the presentation of a liturgy conference in 2001: “I believe that St Thomas Aquinas is both a theologian who opens the door to a new vision of theology, with the integration of Aristotelianism, and a perfectly patristic theologian.” The continuity between Augustine, Bonaventure – the object of his research – and Thomas Aquinas seems to be a constant in his thought; thus we find references to Aquinas in his writings on St Augustine (J. Ratzinger, *Obras completas*, vol. 11: *Teología de la liturgia*, Madrid 2012, p. 500).

initial biographical sketch, he recalled the harmony between faith and reason, based on the assumption of Aristotelian philosophy:

Thomas Aquinas showed that a natural harmony exists between Christian faith and reason. And this was the great achievement of Thomas who, at that time of clashes between two cultures that time when it seemed that faith would have to give in to reason showed that they go hand in hand, that insofar as reason appeared incompatible with faith it was not reason, and so what appeared to be faith was not faith, since it was in opposition to true rationality; thus he created a new synthesis which formed the culture of the centuries to come.⁸¹

The catechesis of June 16 returned to the dynamics of the act of faith, the method of theology and its new synthesis and distinction between philosophy and theology, and explained how the Fathers of the Church confronted Platonism and elaborated a complete vision of reality, starting from faith and using elements of this philosophy. And he followed on June 19: "For St Thomas the encounter with the pre-Christian philosophy of Aristotle (who died in about 322 B.C.) opened up a new perspective."⁸² Aristotelian philosophy was, obviously, an explanation of the world without revelation, by reason alone, catechetically explicit. The relationship between faith and reason, philosophy and theology leads to mutual collaboration and legitimate autonomy.⁸³

⁸¹ Benedict XVI, *General Audience*, Saint Peter's Square Wednesday, 2 June 2010.

⁸² Benedict XVI, *General Audience*, op. cit.

⁸³ Benedict XVI, *General Audience*, op. cit. He thus returned to one of his favorite themes on the occasion of Thomas, in which this rationality was convincing and left behind the old form of "philosophy" elaborated by the Fathers: "It was necessary to rethink the relationship between philosophy and theology, between faith and reason," Benedict XVI concluded. "Elements that affirmed the incompatibility of these two worlds were not lacking, but St Thomas was firmly convinced of their compatibility indeed that philosophy worked out without the knowledge of Christ was awaiting, as it were, the light of Jesus to be complete." That was the big "surprise" of St Thomas, that compromised his way as thinker: "Showing this independence of philosophy and theology and, at the same time, their reciprocal relationality was the historic mission of the great teacher," concluded accordingly with the developments before his pontificate. "Faith consolidates, integrates and illumines the heritage of truth that human reason acquires. The trust with which St Thomas endows these two instruments of knowledge faith and reason may be traced back to the conviction that both stem from the one source of all truth, the divine Logos, which is active in both contexts, that of Creation and that of redemption." "Together with the agreement between reason and faith, we must recognize on the other hand that they avail themselves of different cognitive procedures. Reason receives a truth by virtue of its intrinsic evidence, mediated or unmediated; faith, on the contrary, accepts a truth on the

This distinction guarantees the autonomy of both the human sciences and the theological sciences, “it is not equivalent to separation but, rather, implies a reciprocal and advantageous collaboration.” In fact, faith protects reason from

any temptation to distrust its own abilities, stimulates it to be open to ever broader horizons, keeps alive in it the search for foundations and, when reason itself is applied to the supernatural sphere of the relationship between God and man, faith enriches his work.⁸⁴

According to Thomas, for example, human reason can arrive at the affirmation of the existence of one God, but “only faith, which receives the divine Revelation, is able to draw from the mystery of the Love of the Triune God.” On the other hand, it is not only faith that helps reason, for reason can also render a triple service that Thomas summarizes in the prologue of his commentary on Boethius’ *De Trinitate*:

demonstrating those truths that are preambles of the faith; giving a clearer notion, by certain similitudes, of the truths of the faith; resisting those who speak against the faith, either by showing that their statements are false, or by showing that they are not necessarily true (q. 2, a. 2).⁸⁵

The whole history of theology is, at bottom, “the exercise of this endeavor of the intelligence,” which shows the intelligibility of the faith, its internal articulation and harmony, its reasonableness and its capacity to promote the good of the person. Theology is faith thought. “The correctness of theological reasoning and its real cognitive meaning is based on the value of theological language which, in St Thomas’ opinion, is principally an analogical language,”⁸⁶ based on the analogy of being. The distance between God the Creator and the being of his creatures is infinite, while the dissimilarity is always greater than

basis of the authority of the Word of God that is revealed.” And he quoted this text: “We must bear in mind that there are two kinds of sciences. There are some which proceed from a principle known by the natural light of the intelligence, such as arithmetic and geometry and the like. There are some which proceed from principles known by the light of a higher science: thus the science of perspective proceeds from principles established by geometry, and music from principles established by arithmetic. So it is that sacred doctrine is a science, because it proceeds from principles established by the light of a higher science, namely, the science of God and the blessed” (STh I, q. 1, a. 2).

⁸⁴ Benedict XVI, *General Audience*, op. cit.

⁸⁵ Benedict XVI, *General Audience*, op. cit.

⁸⁶ Benedict XVI, *General Audience*, op. cit.

the similarity.⁸⁷ “Nevertheless in the whole difference between Creator and creatures an analogy exists between the created being and the being of the Creator, which enables us to speak about God with human words.”⁸⁸

In the light of this teaching of Thomas, theology affirms that, although limited, religious language is “endowed with sense because we touch being like an arrow aimed at the reality it signifies.” This harmony between human reason and Christian faith can be seen in another fundamental principle of Aquinas’ thought: “divine Grace does not annihilate but presupposes and perfects human nature.”⁸⁹ After having analyzed the relationship between faith and reason and the possibilities of Christian theology, he then tackles the question of the supernatural, as he had done before. In fact, human nature, even after sin, is not completely corrupted, but wounded and weakened:

Grace, lavished upon us by God and communicated through the Mystery of the Incarnate Word, is an absolutely free gift with which nature is healed, strengthened and assisted in pursuing the innate desire for happiness in the heart of every man and of every woman.

All the faculties of the human being are thus purified, transformed and elevated by grace: “An important application of this relationship between nature and Grace is recognized in the moral theology of St Thomas Aquinas, which proves to be of great timeliness.” With a profoundly evangelical outlook, he insists that this law is the grace of the Spirit granted to all who believe in

⁸⁷ Cf. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Breisgau 2009, no. 806.

⁸⁸ Benedict XVI, *General Audience*, op. cit. Thomas Aquinas not only founded the doctrine of analogy on his exquisitely philosophical arguments, but also on the fact that with revelation God himself has spoken to us and, therefore, has authorized us to speak of him. “I consider it important to recall this doctrine. In fact, it helps us get the better of certain objections of contemporary atheism which denies that religious language is provided with an objective meaning and instead maintains that it has solely a subjective or merely emotional value.” This objection results from positivism, which is convinced that man does not know being but only phenomena and appearances. “With St Thomas and with the great philosophical tradition we are convinced that, in reality, man does not only know the functions, the object of the natural sciences, but also knows something of being itself for example, he knows the person, the You of the other, and not only the physical and biological aspect of his being” (Benedict XVI, *General Audience*, op. cit.). On the language and style of Pope Ratzinger and his attunement with Thomas Aquinas, see also: M. Rossi, T. Rossi, T.F. Rossi, *L’anima tomista di Benedetto XVI...*, op. cit., pp. 29–37.

⁸⁹ STh I, 1, 8 ad 2.

Christ. Thomas, underlining the fundamental role, in the moral life, of the action of the Spirit, of grace, from which the theological and moral virtues spring, makes it clear that every Christian can reach the lofty goals of the Sermon on the Mount “if they live an authentic relationship of faith in Christ, if they are open to the action of his Holy Spirit.”⁹⁰

“To conclude, Thomas presents to us a broad and confident concept of human reason”: “broad” because it is not limited to the achievements of the so-called mathematical or calculating, “empirical-scientific” reason, but is “open” to the whole being and therefore also to the fundamental and unrenounceable questions of human living; and “confident” because human reason, especially if it welcomes the inspirations of the Christian faith, promotes a civilization that recognizes “the dignity of the person, the intangibility of his rights and the cogency of his or her duties.” It thus recognizes that the doctrine on the dignity of the person, fundamental for the recognition of the inviolability of human rights, has matured in environments of thought that took up the legacy of Thomas Aquinas, who had a very high concept of the human creature. He defined it, with his rigorously philosophical language, as “what is most perfect to be found in all nature – that is, a subsistent individual of a rational nature.”⁹¹ And he ended with a consideration on piety, necessary for the theologian:

The depth of St Thomas Aquinas’ thought let us never forget it flows from his living faith and fervent piety, which he expressed in inspired prayers such as this one in which he asks God: ‘Grant me, O Lord my God, a mind to know you, a heart to seek you, wisdom to find you, conduct pleasing to you, faithful perseverance in waiting for you, and a hope of finally embracing you.’⁹²

⁹⁰ Benedict XVI, *General Audience*, op. cit. But, Aquinas adds, “although Grace is more efficacious than nature, yet nature is more essential to man, and therefore more enduring” (STh I-II, q. 94, a. 6, ad 2), so that, in the Christian moral perspective, there is a place for reason, which is capable of discerning the natural moral law. Reason can recognize it by considering what is to be done and what is to be avoided in order to attain that happiness which each one seeks, and which also imposes a responsibility towards others, and thus the pursuit of the common good. “In other words, the human, theological and moral virtues are rooted in human nature. Divine Grace accompanies, sustains and impels ethical commitment but, according to St Thomas, all human beings, believers and non-believers alike, are called to recognize the needs of human nature expressed in natural law and to draw inspiration from it in the formulation of positive laws, namely those issued by the civil and political authorities to regulate human coexistence.”

⁹¹ STh I, q. 29, a. 3.

⁹² Benedict XVI, *General Audience*, op. cit. Faith and reason, the unity between theology and prayer, as well as the nature and method of theology reappear in these interventions

Finally, in the address that in the end did not take place at La Sapienza University in Rome – due to a *boycott* by those who demanded tolerance – Benedict XVI once again quoted Aquinas with the following words: “theology and philosophy in this regard form a strange pair of twins, in which neither of the two can be totally separated from the other, and yet each must preserve its own task and its own identity.”⁹³ And he sought to do historical justice by drawing a parallel:

I would say that St Thomas’ idea of the relationship between philosophy and theology could be expressed in the formula found by the Council of Chalcedon for Christology: philosophy and theology must relate to each other “without confusion and without separation. ‘Without confusion’ means that each of the two must preserve its own identity.”

The comparison with the Christological faith of Chalcedon is not without its audacity, while at the same time offering profound suggestions to the philosopher and theologian. Philosophy must truly remain a search for reason; theology “Theology must continue to draw upon a treasury of knowledge that it did not invent.” But along with “without confusion” he advocated “without separation”: “philosophy does not start again from zero with every thinking subject in total isolation, but takes its place within the great dialogue of historical wisdom, which it continually accepts and develops in a manner both critical and docile.” Theology can be mistaken but, at the same time, “the history of the saints, the history of the humanism that has grown out of the

on the Common Doctor. Finally, in the Audience of June 23, 2010, Benedict XVI made an overview of the three parts of the *Summa Theologiae*, with its three parts dedicated to God, man and Christ, while recalling the unity between theology and preaching: “All that St Thomas described with scientific rigour in his major theological works, such as, precisely, the *Summa Theologiae*, and the *Summa contra gentiles*, was also explained in his preaching, both to his students and to the faithful.” And he concluded by returning to the rationality of faith: “It is thus reasonable to believe in God, who reveals himself, and to the testimony of the Apostles: they were few, simple and poor, grief-stricken by the Crucifixion of their Teacher.” He thus ended this catechesis on Aquinas by considering the person of Jesus Christ, in his incarnation and in his paschal mystery.” charity is revived because there is no more obvious sign of God’s love for us than the sight of the Creator of the universe making himself a creature, one of us.” And he adds a simple and effective comparison of Aquinas: “If the brother of a king were to be far away, he would certainly long to live beside him. Well, Christ is a brother to us; we must therefore long for his company and become of one heart with him” (J. Ratzinger, *Opuscoli teologico-spirituali*, Rome 1976, p. 64).

⁹³ Benedict XVI, *General Audience*, op. cit.

Christian faith, demonstrates the truth of this faith in its essential nucleus, thereby giving it a claim upon public reason.”⁹⁴ Finally, he quoted the comprehensive religious doctrine of John Rawls (1921–2002), but going beyond these approaches, he appealed to “a purifying force for reason, helping it to be more fully itself.” The Christian message, by virtue of its origin, should always be a stimulus to truth and, thus, a refuge against totalitarian power. The teachings of Aquinas thus became useful again today. The Thomasian themes of creation, and the relationship between natural and supernatural, faith and reason, theology and prayer had reappeared in his pontifical magisterium.⁹⁵

References

- Aurelius Augustinus, *Enarrationes in psalmos*, serie: *Corpus christianorum Series Latina* 40, Turnhout 1956.
- Aktualität der Scholastik?, J. Ratzinger (Hg.), Regensburg 1975.
- Bachanek G., *Šv. Tomas Akviniets Josepho Ratzingerio (Benedikto XVI) apmąstymuose*, “Logos” 65 (2010), pp. 29–40.
- Belda M., Escudero J., Illanes J.L., O’Callaghan P., *Santità e mondo. Atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá*, Roma 1994.
- Bellandi A., *Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia*, “Vivens homo” 6 (1995) pp. 56–62.
- Bellandi A., *Fede cristiana come «Stare e comprendere»*. *La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger*, Roma 1996.
- Benedicto XVI, P. Seewald, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y el signo de los tiempos*, transl. R.H. Bernet, Barcelona 2010.
- Benedict XVI, *General Audience*, Saint Peter’s Square Wednesday, 2 June 2010.
- Benedikt XVI, *Zur Gründung der Josef Pieper Arbeitsstelle an der Theologischen Fakultät Paderborn* (25.04.2009), “Theologie und Glaube Testament” 100 (2010), pp. 377–378.
- Blanco-Sarto P., *Analogia entis, analogia fidei. Karl Barth dialoga con teólogos católicos*, “Scripta Theologica” 51/1 (2019), pp. 67–95.
- Blanco-Sarto P., *Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra*, “Límite” 14/1 (2006), pp. 57–86.
- Blanco-Sarto P., *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Madrid 2005.
- Correas Mazuecos M.A., *Los ‘pensadores de la fe’ de Joseph Ratzinger. Tradición y diálogos teológicos*, “Excerpta e dissertationibus in sacra theologia. Cuadernos doctorales de la facultad de teología” 67 (2018), pp. 159–217.
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg im Breisgau 2009.

⁹⁴ *Lecture by the Holy Father Benedict XVI at the University of Rome La Sapienza*, January 17, 2008.

⁹⁵ *Lecture by the Holy Father...*, op. cit.

- Forté B., *Una teologia ecclesiale*, [in:] *Alla ricerca della verità: i settanta anni di Joseph Ratzinger*, J. Clemens, A. Tarzia (eds.), San Paolo 1997, pp. 66–83.
- Gaál E., *The Theology of Benedict XVI: The Christocentric Shift*, New York 2010.
- Guardini R., *Pascal*, Brescia 1972.
- Häring H., *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf 2001.
- Hofmann P., *Offenbarung und Geschichte. Joseph Ratzingers Kommentar zu Gaudium et spes als angewandte Bonaventura-Rezeption*, [in:] *Gegenwart der Offenbarung*, M. Schlosser, F.-X. Heibl (Hg.), Serie: *Ratzinger Studien* 2, Regensburg 2011, pp. 74–103.
- Kaes D., *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit*, St Ottilien 1997.
- Krieg R.A., *Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie*, “Theologische Quartalschrift” 160 (1980), pp. 111–124.
- Läpplé A., *Benedikt XVI. und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte*, Augsburg 2006.
- Läpplé A., *Theologie als Krisis und Wagnis des Theologen*, “Die Besinnung” 1–2 (1947), pp. 52–60.
- Lecture by the Holy Father Benedict XVI at the University of Rome La Sapienza*, January 17, 2008.
- Martuccelli P., *Origine e natura della chiesa: la prospettiva storico-dogmatica di Joseph Ratzinger*, Frankfurt am Main 2001.
- Nichols A., *The Theology of Joseph Ratzinger: An Introductory Study*, Edinburgh 1988.
- Pannenberg W., *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, “Zeitschrift für Kirchengeschichte” 70 (1959), pp. 1–45.
- Pfnür V., *Vom Wiederauffinden der Mitte*, Freiburg–Basel–Wien 1997.
- Prestige G.L., *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca 1975.
- Ratzinger J., *Convocados en el camino de la fe*, Madrid 2004.
- Ratzinger J., *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*, many editions.
- Ratzinger J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, trad. J. Aguirre, Madrid 1962.
- Ratzinger J., *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Barcelona 1972.
- Ratzinger J., *En el principio creó Dios. Consecuencias de la fe en la creación. Cuatro sermones de cuaresma sobre la creación y el pecado*, Valencia 2001.
- Ratzinger J., *Fede e teologia*, “Sacra Doctrina” 38 (1993), pp. 8–12.
- Ratzinger J., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Freiburg 2011.
- Ratzinger J., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien*, Freiburg 2009.
- Ratzinger J., *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio*, Madrid 1997.
- Ratzinger J., *Milestones. Memoirs (1927–1977)*, San Francisco 1998.
- Ratzinger J., *Obras completas*, vol. 1: *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*, Madrid 2014.
- Ratzinger J., *Obras completas*, vol. 11: *Teología de la liturgia*, Madrid 2012.
- Ratzinger J., *Omelia in occasione della festa di S. Tommaso d'Aquino*, “Angelicum” 64 (1987), pp. 189–192.
- Ratzinger J., *Opuscoli teologico-spirituali*, Rome 1976.
- Ratzinger J., Seewald P., *Ultime conversazioni*, trad. C. Galli, Milano 2016.
- Ratzinger J., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, trad. M.V. Salas, Barcelona 1985.

- Ratzinger J., *Una mirada a Europa*, Madrid 1993.
- Ratzinger J., *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, München 1954.
- Rausch T.P., *Pope Benedict XVI: An Introduction to His Theological Vision*, New York–Mahwah 2009.
- Rodríguez Mas J., *La Doctrina sobre la creación y el pecado original en la teología de Joseph Ratzinger. El valor de la categoría de relación*, Roma 2013.
- Rossi M., Rossi T., Rossi T.F., *L'anima tomista di Benedetto XVI. L'impronta di san Tommaso nei temi chiave di Papa Ratzinger: un'eredità per la chiesa del futuro*, Roma 2013.
- Rowland T., *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*, Granada 2008.
- Schenk R., *Bonaventura als Klassiker der analogia fidei. Zur Rezeption der theologischen Programmatik Gottlieb Söhngens im Frühwerk Joseph Ratzingers*, [in:] *Gegenwart der Offenbarung*, M. Schlosser, F.-X. Heibl (Hg.), Serie: *Ratzinger Studien* 2, Regensburg 2011, pp. 37–44.
- Schlögl M., *Joseph Ratzinger in Münster (1963-1966)*, Regensburg 2014.
- Seewald P., *Benedikt XVI. Ein Leben*, München 2020.
- Sicouly P.C., *Fe y razón en la lectura del pensamiento patrístico y medieval de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: una mirada a sus primeras obras (1951-1962)*, “Ciencia Tomista” 138 (2011), pp. 107–132.
- Söhngen G., *Die Einheit in der Theologie*, München 1952.
- Söhngen G., *Die Neubegründung der Metaphysik und die Gottesserkenntnis*, [in:] G. Söhngen, *Probleme der Gotterkenntnis*, Münster 1928, pp. 1–55.
- St Bonaventure, *Sententiarum*, [in:] Collegium S. Bonaventurae, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, vol. 3, Paris 1887.
- Stern J., *Le futur Benoît XVI et Henri de Lubac*, “Bulletin de la Association Internationale Cardinal Henri de Lubac” 7/8 (2005), pp. 7–8.
- Thomas Aquinas, *De veritate*.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*.
- Tura R., *La teología di J. Ratzinger. Saggio introduttivo*, “Studia Patavina” 1974, pp. 150–161.
- Valente G., *El profesor Ratzinger (1946-1977). Los años dedicados al estudio y a la docencia en el recuerdo de sus compañeros y alumnos*, Madrid 2011.
- Verweyen H., *Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie*, Regensburg 2010.
- Verweyen H., *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007.
- Voderholzer R., *Offenbarung und Kirche. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsschrift (1955/2009) und seine theologische Tragweite*, [in:] *Gegenwart der Offenbarung*, M. Schlosser, F.-X. Heibl (Hg.), Serie: *Ratzinger Studien* 2, Regensburg 2011, pp. 50–73.

PABLO BLANCO-SARTO (PROF.) – professor of dogmatic theology at the Faculty of Theology of the University of Navarra in Pamplona (Spain), author of several publications on Joseph Ratzinger's theology and his biography. He deals with the doctrine of the Second Vatican Council, sacramentology and ecumenism. His recent publications concern Catholic-Lutheran dialogue (the most recent: *The Lutheran-Catholic Dialogue: Justification, Ministry, Eucharist*, Norderstedt 2020).

Roman Słupek

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
rs1971@op.pl
ORCID: 0000-0002-3802-4118

Rabinacka reorganizacja judaizmu biblijnego i jej znaczenie dla formułowania argumentu skrypturystycznego w teologii fundamentalnej

The Rabbinic Reorganization of Biblical Judaism and its Relevance to the Formulation of the Scriptural Argument in Fundamental Theology

ABSTRACT: One of the classic arguments used in fundamental theology is the scriptural argument. It aims at showing that in the historical person of Jesus of Nazareth the messianic prophecies and salvific promises of the Old Testament were fulfilled. For this reason, it is also sometimes called biblical or prophetic. An important background, without which it is impossible to properly refer to this argument, is the complex historical and theological reality in which the gradual divergence of the ways of the Church and the Synagogue took place. Of key importance here is the capture and destruction of Jerusalem in 70 CE and the subsequent rabbinic reorganization of biblical Judaism. The primary purpose of this paper is to point out the prominent features of this reorganization and its significance for the formulation of the scriptural argument in fundamental theology. This issue has not yet been widely debated in the literature on the subject. In pursuit of the stated aim, the consequences of the destruction of Jerusalem have been pointed out first. Next, the author discusses the meaning of the Septuagint (LXX) and the fact of its rejection by rabbinic Judaism, and points to the specificity of the Masoretic vocalization of the text of the Hebrew Bible. The final section points to the important inspirations for fundamental theology that flow from the contents discussed. In this way the scriptural argument gains in its significance and can still be helpful in substantiating the person and work of Jesus of Nazareth.

KEY WORDS: fundamental theology, scriptural argument, biblical Judaism, rabbinic Judaism, Jerusalem, Septuagint, Hebrew Bible

ABSTRAKT: Jednym z klasycznych argumentów stosowanych w teologii fundamentalnej jest argument skrypturystyczny. Chodzi w nim o wykazanie, że w historycznej osobie Jezusa z Nazaretu zrealizowały się mesjańskie proroctwa i zbawcze obietnice

Starego Testamentu. Z tego też względu bywa również nazywany biblijnym lub z prorocstw. Istotne tło, bez którego nie sposób właściwie odwoływać się do tego argumentu, stanowią złożone realia historyczno-teologiczne, w jakich następowało stopniowe rozchodzenie się dróg Kościoła i Synagogi. Kluczowe znaczenia ma tu zdobycie i zniszczenie Jerozolimy w 70 roku oraz następująca po tym rabinacka reorganizacja judaizmu biblijnego. Zasadniczym celem niniejszego opracowania jest wskazanie istotnych cech tej reorganizacji i jej znaczenia dla formułowania argumentu skrypturystycznego w teologii fundamentalnej. Kwestia ta nie doczekała się jak dotąd szerszego omówienia w literaturze przedmiotu. Realizując przyjęty cel, wskazano najpierw na konsekwencje płynące z faktu zburzenia Jerozolimy. Omówiono następnie znaczenie Septuaginty (LXX) i fakt jej odrzucenia przez judaizm rabiniczny oraz wskazano na specyfikę masoreckiej wokalizacji tekstu Biblii hebrajskiej. W końcowej części zwrócono uwagę na płynące z omówionych treści istotne inspiracje dla teologii fundamentalnej. Dzięki temu argument skrypturystyczny zyskuje w swej wymowie i może ciągle być pomocny na drodze uwiarygodniania osoby i dzieła Jezusa z Nazaretu.

SŁOWA KLUCZOWE: teologia fundamentalna, argument skrypturystyczny, judaizm biblijny, judaizm rabiniczny, Jerozolima, Septuaginta, Biblia hebrajska

Wśród klasycznych argumentów stosowanych w teologii fundamentalnej istotne miejsce zajmuje argument skrypturystyczny, zwany też biblijnym lub z prorocstw. Choć dla poszerzenia bazy argumentacyjnej i wszechstronniejszego uwiarygodnienia chrześcijaństwa formułowane są również nowe¹, nie oznacza to, że te klasyczne nie wymagają odnowionego i pogłębionego spojrzenia. Uwaga ta dotyczy również argumentu skrypturystycznego, który w konfrontacji z nowożytnym racjonalizmem i historycyzmem pozbawiony został w znacznej mierze swego tradycyjnego historiozbawczego wymiaru. Ważne dla odnowy tegoż argumentu, choć jak dotąd słabo zauważane, mogą być choćby inspiracje płynące z dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*².

Dla właściwego rozumienia i wykorzystania we współczesnej teologii fundamentalnej argumentu biblijnego istotne znaczenie ma między innymi także

¹ Zob. więcej: M. Rusecki, *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010.

² Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002. W dokumencie tym zwraca się wielokrotnie uwagę na istotne aspekty relacji między Starym a Nowym Testamentem, które są kluczowe dla właściwej odnowy argumentu z prorocstw. Wskazuje się też na właściwe pojmowanie misji prorockiej. Pierwszorzędnym celem działalności proroka było „umożliwić współczesnym mu ludziom zrozumienie z Bożego punktu widzenia wydarzeń jego czasów”. Stąd też, jak czytamy dalej w tym dokumencie, „nie należy zatem kłaść przesadnie nacisku, charakterystycznego dla pewnej apologetyki, na wartość dowodową przypisywaną spełnieniu się prorocstw” (nr 21).

świadomość złożonych realiów historyczno-teologicznych, w jakich następowało stopniowe rozchodzenie się dróg Kościoła i Synagogi. Nie chodzi w tym miejscu o całościowe dokładne ich przedstawienie (istnieje na ten temat bogata literatura)³, a jedynie o przybliżenie istotnych dla argumentacji skrypturystycznej konsekwencji płynących z dokonanej po 70 roku rabinackiej reorganizacji judaizmu biblijnego. Wzajemna korelacja tych dwóch aspektów nie była jak dotąd szerzej omawiana w literaturze przedmiotu. Zasluguje choćby z tego względu na wstępny zarys, jaki jest możliwy w ramach artykułu, a w przyszłości nawet na bardziej dogłębne ujęcie.

W opracowaniu podjęte zostały najpierw trzy zasadnicze kwestie związane z rabinacką reorganizacją judaizmu biblijnego. Dotyczą one: zburzenia Jerozolimy i jego konsekwencji (1), Septuaginty (LXX) i jej odrzucenia przez judaizm rabiniczny (2) oraz znaczenia masoreckiej wokalizacji tekstu Biblii hebrajskiej (3). Całość została zwieńczona kilkoma inspiracjami istotnymi dla skrypturystycznej argumentacji teologiczno-fundamentalnej (4).

Zburzenie Jerozolimy i jego konsekwencje

Judaizm biblijny początku I wieku był zjawiskiem złożonym i wielopostaciowym. Radykalna zmiana nastąpiła w kontekście życia i nauczania Jezusa z Nazaretu, u którego część Żydów uznała godność mesjańską i boską, oraz pewnych wydarzeń historycznych przełomu I i II wieku w Palestynie. Zasadnicze z nich to, zakończone ostatecznie klęską, żydowskie powstanie przeciwko Rzymianom z 66 roku. Najtragiczniejszym skutkiem tego zrywu było oblężenie, zdobycie i zniszczenie Jerozolimy w 70 roku. Szczególnie bolesne dla Żydów i brzemienne w skutkach było zburzenie świątyni jerozolimskiej. W gruzach legła najważniejsza instytucja biblijnego Izraela, która przez około tysiąc lat stanowiła zwornik jego tożsamości⁴. W tych nowych okolicznościach – przy braku świątyni – ustały również kult ofiarniczy oraz instytucja kapłanów. Stworzyło

³ Zob. więcej np.: M. Rosik, *Kościół a Synagoga (30–313 po Chr.) na rozdrożu*, Wrocław 2016.

⁴ Podobny los spotkał świątynię jerozolimską w roku 587 przed Chr., gdy Jerozolima została zdobyta przez Babilończyków. Wtedy jednak, jak zauważa W. Chrostowski (zob. *Księga Kapłańska w judaizmie rabinicznym*, „Collectanea Theologica” 80/4 [2010], s. 35), nawiązując do pewnych aluzji rozproszonych w kilku księgach biblijnych, na gruzach świątyni nadal składano ofiary. Istniała także osobna klasa kapłańska, której członkowie oczekiwali wznowienia kultu. Gdy za aprobatą Persów świątynia została odbudowana i poświęcona (515 rok), bez trudu wznowiono sprawowanie kultu, którego trzon stanowiło składanie ofiar.

to istotną wyrwę w żydowskim życiu religijnym, która domagała się stosownej reakcji; decyzji o tym, jakie oblicze będzie miał teraz judaizm.

Z powstania najmniej poturbowane wyszło stronnictwo faryzeuszów. To znawcy Tory – rabini – wywodzący się z tego kręgu stali się autorami i wykonawcami zasadniczej reorientacji judaizmu biblijnego, który przyjął ostatecznie formę judaizmu rabinicznego (talmudycznego). Już w pierwszej połowie I wieku liczba rabinów gwałtownie wzrosła. Ich autorytet tak zyskał, że same narodziny rabinizmu zaczęto wiązać z objawieniem otrzymanym przez Mojżesza na Synaju. Wszyscy rabini byli uważani za jego spadkobierców, a on sam określany mianem Mosze Rabbenu – „nasz Nauczyciel (Rabbi) Mojżesz”. Przysługiwały im szczególne przywileje i otaczał szacunek ludu (por. Mt 23,6–7; Mk 12,38–39; Łk 11,43; 20,46). Jeszcze w trakcie trwania powstania żydowskiego jeden z nich, Rabban Johanan ben Zakkai, otworzył specjalną szkołę kształcącą nauczycieli Prawa w nadmorskim mieście Yavne (Jamnia). Na przełomie I i II wieku Yavne i okolice stały się centrum fundamentalnej reorganizacji judaizmu⁵.

Wobec ogromnej klęski roku 70 i jednocześnie by ocalić żydowską tożsamość od całkowitego unicestwienia, odpowiedzialność za życie narodowe i religijne przejęli więc rabini. Przeprowadzona przez nich radykalna przebudowa życia żydowskiego (rabinizacja judaizmu) dokonała się stosunkowo szybko (zakończyła się w połowie II wieku po Chr.). Jedną z istotnych cech tej transformacji było odcinanie się od chrześcijaństwa i związane z tym zabarwienie apologetyczne i polemiczne⁶. Schematycznie rzecz ujmując, można stwierdzić, że przebudowa ta poszła w trzech zasadniczych kierunkach.

Pierwszy dotyczył świątyni jerozolimskiej. W związku ze zburzeniem świątyni, która była w biblijnym Izraelu najważniejszym i w zasadzie jedynym ośrodkiem centralizacji kultu, nastąpiło podniesienie rangi synagog, które istniały zarówno w Palestynie, jak i w różnych zamieszkałych przez Żydów obszarach imperium rzymskiego.

Drugi kierunek dotyczył ofiar składanych w świątyni. Różnego rodzaju ofiary (indywidualne i wspólnotowe, dobrowolne i obowiązkowe) zostały zastąpione przez lekturę i objaśnianie Tory. Miało to charakter zarówno prywatny, jak i publiczny (szczególnie istotne było czytanie podejmowane we wspólnocie tworzącej, tzw. *minyān*, wymagające obecności co najmniej dziesięciu mężczyzn).

⁵ Zob. więcej: W. Chrostowski, *Rabini żydowscy – prehistoria i początki*, „Przegląd Po-wszechny” 9 (1987), s. 277–294.

⁶ Por. W. Chrostowski, *Nowy Testament a judaizm – możliwości i wyzwania*, „Collectanea Theologica” 64/2 (1994), s. 13. To polemiczne i apologetyczne zabarwienie było charakterystyczne także dla wczesnego chrześcijaństwa, które w ten sposób eksponowało swoją odrębność w relacji do judaizmu rabinicznego.

Trzeci kierunek dotyczył funkcji kapłańskiej. W biblijnym Izraelu kapłanom przysługiwała wyłączność na składanie ofiar w świątyni. Wobec przeobrażeń dotyczących świątyni i ofiar także ich rola stała się bezprzedmiotowa. Zostali oni zastąpieni przez rabinów jako wykwalifikowanych i uprawnionych znawców i nauczycieli Tory⁷.

W ten sposób judaizm rabiniczny z religii miejsca (świątynia, kult, ofiary), którą był przed pamiętnymi wydarzeniami roku 70, stał się religią czasu⁸. W zawiązku z powyższym trzeba wskazać na kolejne istotne konsekwencje, ważne także dla rozważań prowadzonych w ramach teologii fundamentalnej.

Pierwszą z nich jest fakt daleko posuniętej unifikacji wielobarwnego dotąd judaizmu. Przestał on być fenomenem wielopostaciowym. Zdominowany przez orientację rabiniczną, taką też przyjął ostatecznie formę. Rugowano inne, równouprawnione wcześniej elementy tożsamości biblijnego Izraela, szczególnie te, które mogły być otwarte na chrześcijaństwo. Narzucone arbitralnie przez rabinów ujednolicenie nie wyrażało pełni bogactwa żydowskiego dynamizmu religijnego okresu sprzed 70 roku. W ten sposób w jakiejś mierze została zachwiana ciągłość tożsamości żydowskiej. Judaizm rabiniczny wyraźnie kontrastował z wielopostaciowym bogactwem judaizmu biblijnego Izraela. Różnobarwna mozaika jego orientacji i zapatrywań została zastąpiona jednością osiągniętą przez forsowanie jednorodności⁹.

Istotę tego procesu Waldemar Chrostowski charakteryzuje następująco:

Jednym ze składników wszechstronnej przebudowy, jakiej pod koniec I w. po Chrystusie dokonali rabini, było odniesienie się do wcześniejszej bogatej tradycji żydowskiej. Z jednej strony zdawali oni sobie sprawę, że jest to kluczowy moment, gdy przez spisanie i zredagowanie Tradycji można ją uchronić dla przyszłych pokoleń, natomiast z drugiej w nowych warunkach jej złożoność i wielopostaciowość postrzegali jako zagrożenie. Jeżeli przedtem traktowano ją jak bogactwo i budowano jedność w różnorodności, w sytuacji odcinania się od chrześcijaństwa stała się niepożądana, a nawet groźna dla ortodoksji, którą reprezentował ich nurt, utożsamiony przez nich z judaizmem jako takim. Rościli

⁷ Por. W. Chrostowski, *Księga Kapłańska...*, dz. cyt., s. 36–37.

⁸ Por. *Bóg, Biblia, Mesjasz. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Warszawa 2007, s. 400.

⁹ Por. *Bóg, Biblia, Mesjasz...*, dz. cyt., s. 363–365, 370–371. „Po okresie starożytności, jak zauważa W. Chrostowski, w zmienionych warunkach politycznych i społecznych, a przede wszystkim na skutek nowych migracji i wyłonienia się nowych ośrodków, ustalana przez kilka stuleci monolityczność zelżała. Co więcej, była wielokrotnie kwestionowana przez rozmaite tendencje odśrodkowe” (s. 364).

pretensje do bycia jedynymi prawowitymi spadkobiercami życia religijnego biblijnego Izraela. Rabin, spisując i przeformułując wielowiekowy dorobek, z jednej strony pragnęli jak najwięcej z niego zachować, z drugiej wiele przemilczeli, okryli zapomnieniem bądź przesunęli na dalszy plan. [...] z biblijnej tradycji przedchrześcijańskiej usuwano, przemilczano bądź objaśniano na nowo przede wszystkim te aspekty, które mogłyby w jakikolwiek sposób naprowadzać na wiarę w Jezusa Chrystusa, umożliwiać ją albo uzasadniać, czyli byłyby otwarte na chrystologiczną, to znaczy chrześcijańską, interpretację Biblii Hebrajskiej. [...] Rabin posunęli się dalej niż do zwyczajnego opowiedzenia się za jakimś jednym nurtem, bo wybierając określone poglądy i postawy, charakterystyczne dla nurtu faryzejskiego, uczynili to kosztem pozostałych, równie czcigodnych nurtów Tradycji. Stało się to zwłaszcza kosztem tego nurtu interpretacji Objawienia, który był otwarty na orędzie chrześcijaństwa¹⁰.

Ważnym wnioskiem stąd wypływającym jest więc prawda, że judaizm rabiniczny nie jest ani prostym, ani też jedynym przedłużeniem wiary biblijnego Izraela. Na fundamencie wiary, pobożności i historii biblijnego Izraela wyrosły dwie, zbratane w obustronnym odcinaniu się od siebie, religie – judaizm rabiniczny oraz chrześcijaństwo¹¹. Radykalna nowość związana z wiarą w Jezusa Chrystusa w chrześcijaństwie oraz głęboka i wszechstronna przebudowa judaizmu biblijnego, która zaowocowała judaizmem rabinicznym, pozwalają w przypadku obu tych religii stwierdzić, że mamy do czynienia, jednocześnie w różnych aspektach, z ciągłością, brakiem ciągłości oraz radykalną nowością względem religii i pobożności czasów Starego Testamentu.

¹⁰ *Bóg, Biblia, Mesjasz...*, dz. cyt., s. 368–370.

¹¹ W tym kontekście warto wskazać na pewne nieporozumienia pojawiające się w polskiej teologii, a związane z wypowiedzią Jana Pawła II z rzymskiej Synagogi Większej (13.04.1986) o Żydach jako naszych „starszych braciach”. Wynikają one z błędnego tłumaczenia podanego w polskim wydaniu „L'Osservatore Romano”, powielanego później w innych wydaniach przemówień papieskich – zob. np. Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie. 9, cz. 1, 1986 (styczeń–czerwiec)*, przygotowali E. Weron, A. Jaroch, seria: *Dzieła wszystkie Jana Pawła II*, Poznań 2005, s. 519. Prawidłowe tłumaczenie brzmi: „Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i w pewien sposób można by powiedzieć, naszymi starszymi braćmi”. W polskich wydaniach pominięto wyrażenie „w pewien sposób”. O okolicznościach oraz istotnych konsekwencjach, także natury teologicznej, tego błędu zob. więcej: *Kościół, Żydzi, Polska. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Warszawa 2009, s. 493–497; *Prawda, Chrystus, Judaizm. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Warszawa 2018, s. 61–78.

Judaizm rabiniczny, będący w dużej mierze odpowiedzią na fakt powstania i rozwijania się wspólnoty wyznawców Jezusa Chrystusa, jest więc chronologicznie późniejszy niż chrześcijaństwo. Pierwsi chrześcijanie nie wyznawali judaizmu rabinicznego, lecz byli zakorzenieni w wierze biblijnego Izraela. Do zburzenia świątyni żydowscy wyznawcy Jezusa byli traktowani jako integralna część wielonurtowego judaizmu, choć widoczne są napięcia pojawiające się w związku z wyznawaniem Go i głoszeniem Jego Ewangelii. W tym okresie dokonywał się stopniowo dwuaspektowy proces. Z jednej strony chrześcijaństwo pod wpływem różnych czynników powoli odcinało się od judaizmu, z drugiej zaś wcielało żydowską tradycję profetyczną i teologiczną w swoją tożsamość¹².

Znaczenie Septuaginty (LXX) i jej odrzucenie przez judaizm rabiniczny

W związku z procesem unifikacji judaizmu, dokonującym się między innymi w reakcji na rozwój chrześcijaństwa, trzeba jeszcze wskazać na pewne istotne aspekty tego procesu, które należy mieć na uwadze dla właściwego ujęcia w teologii fundamentalnej argumentu skrypturystycznego. Jednym z nich jest odrzucenie przez judaizm rabiniczny Septuaginty (LXX), czyli greckiego tłumaczenia Biblii hebrajskiej dokonanego na przełomie III/II wieku przed Chr. w Aleksandrii. Warto na ten aspekt zwrócić większą uwagę w kontekście pojawiających się coraz częściej postulatów formułowanych przez biblistów, aby pogłębiać studia nad LXX i lepiej ujmować jej relację do Biblii hebrajskiej.

Wielu wyznawców judaizmu epoki międzytestamentowej, zwłaszcza tych żyjących w diasporze, znało jedynie LXX, czyli Biblię Hebrajczyków mówiących po grecku. Nie był to dla nich jedynie zwykły przekład, lecz prawdziwie jednorodny tekst święty, za którym stały wiara, praktyka życia i autorytet judaizmu hellenistycznego. Żydzi mówiący po grecku uznawali ją za swoją Biblię w podobny sposób jak Żydzi palestyńscy tę w języku hebrajskim. Była to, jak stwierdza Roger Le Déaut, „Biblia grecka, a nie tylko Biblia przetłumaczona na język grecki”¹³. LXX utrwalała określone rozumienie Biblii hebrajskiej osadzone w uznawanej i szanowanej interpretacji aleksandryjskiej diaspory żydowskiej.

¹² Por. W. Chrostowski, *Kościół a Izrael*, „Collectanea Theologica” 73/1 (2003), s. 73–75, 90–92; *Bóg, Biblia, Mesjasz...*, dz. cyt., s. 396–397; M.S. Wróbel, *Jezus i chrześcijaństwo w Talmudzie*, [w:] *Historia – Wiara – Nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, P. Artemiuk (red.), Płock 2018, s. 173.

¹³ R. Le Déaut, *Septuaginta – Biblia zapoznana*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37/6 (1984), s. 458.

Tak też postrzegali ją pierwsi chrześcijanie, zarówno pochodzenia żydowskiego, jak i pogańskiego. Stała się ona ich Biblią, o czym świadczą obecne w Nowym Testamencie liczne cytaty i aluzje zaczerpnięte z LXX. Traktowali ją jako „natchnioną i pożyteczną do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości” (2 Tm 3,16). Czyniono to między innymi z tego względu, że ułatwiała ona chrystologiczną lekturę Prawa, Proroków i Pism¹⁴. Było to możliwe dzięki obecnej w niej bardziej rozwiniętej świadomości oczekiwania mesjańskich¹⁵.

W ramach wielopostaciowego judaizmu epoki międzytestamentowej nie było konfliktu między Biblią hebrajską a Biblią grecką. Podejmowano wprawdzie próby rewizji LXX pod kątem jej zgodności z oryginałem hebrajskim, ale nie było większych wahań lub rezerwy autorytetów żydowskich wobec jej tekstu i autorytetu. Z czasem okazało się, co potwierdziły też odkrycia w Qumran, że greccy tłumacze LXX musieli posługiwać się inną hebrajską wersją niż ta, która w przyszłości została przyjęta przez oficjalny judaizm i opracowana przez masoretów. Pod koniec epoki przedchrześcijańskiej istniały więc co najmniej dwa równoległe typy hebrajskiego tekstu biblijnego. Pluralizm wyrażający się w wielości tradycji był czymś normalnym; teksty wzajemnie na siebie oddziaływały. Tradycję interpretacyjną, jaka znalazła wyraz w LXX, uznawano za tak samo normatywną dla wiary jak równoległe zapatrywania i objaśnienia podawane w trakcie sporządzania przekładów aramejskich (targumów) i lektury hebrajskiego oryginału ksiąg świętych. Konflikt na tym tle zrodził się później w reakcji na rozwój chrześcijaństwa¹⁶.

W ramach reorganizacji judaizmu po roku 70 rabini najpierw zrezygnowali z LXX, a wkrótce potem zakazali posługiwania się nią w środowiskach żydowskich. Urzędowo pozostawili ją chrześcijanom¹⁷. Zasadniczym powodem tego zakazu był fakt, że LXX nie przystawała do głębokiej ewolucji, jaka dokonała się w rabinicznej interpretacji ksiąg świętych, oraz przede wszystkim to, że stała się ona Biblią rodzącego się Kościoła. W ciągu II wieku po Chr. w środowiskach żydowskich powstały trzy równoległe przekłady na grecki: Akwili, Symmachusa i Teodocjana. Pierwszy z nich stał się oficjalną i normatywną wersją dla hellenistycznej diaspory żydowskiej. Wyparł on ostatecznie LXX, jednak nie ze względów merytorycznych,

¹⁴ Por. W. Chrostowski, *Literatura targumiczna a Septuaginta*, „Collectanea Theologica” 63/3 (1993), s. 57–59.

¹⁵ Por. M. Wilk, *Biblia Pawła i Kościoła*, „W drodze” 12 (2021), s. 115.

¹⁶ Por. W. Chrostowski, *Qumran – 40 lat później (II)*, „Przegląd Powszechny” 12 (1987), s. 382–383; W. Chrostowski, *Literatura targumiczna...*, dz. cyt., s. 58–59, 64–65; K. Mielcarek, *Ku nowej koncepcji natchnienia LXX*, „Roczniki Teologiczne” 48/1 (2001), s. 12–13.

¹⁷ Por. R. Le Déaut, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 458–459.

lecz urzędowych¹⁸. Z biegiem czasu LXX, która – jak zauważa Chrostowski – przez kilka pokoleń była dla Żydów przedmiotem dumy i ich Biblią, stała się kamieniem obrazy, wspomnianym z nieukrywaną niechęcią i zażenowaniem¹⁹.

W ten sposób judaizm rabiniczny zakwestionował, cieszące się aprobatą i autorytetem, pełnowartościowe elementy tworzące wielobarwne bogactwo żydowskiego życia z epoki przedchrześcijańskiej. Elementami tymi były na przykład (1) utrwalone w LXX i akceptowane przez kilka pokoleń przodków specyficznie żydowskie tradycje egzegetyczne, (2) księgi deuterokanoniczne, które wchodząc w skład LXX, wyrażały przede wszystkim wiarę wyznawców judaizmu z diaspory, ale oddziaływały również na judaizm palestyński, (3) otwarcie na pogan zainteresowanych zasadami judaizmu (prozelici i tzw. bojący się Boga), co stymulowała dostępna dla nich w języku greckim LXX. I, co znamienne, to właśnie chrześcijanie przez przyjęcie LXX i odwoływanie się do niej, jako do integralnej części żydowskiej Tradycji, ocalili znaczną część bogactwa międzytestamentowej teologii żydowskiej²⁰.

Masorecka wokalizacja tekstu Biblii hebrajskiej

Dla właściwego pojmowania i stosowania argumentu skrypturystycznego ważna jest także świadomość znaczenia masoreckiej formalizacji (wokalizacji) tekstu Biblii hebrajskiej dokonującej się od połowy pierwszego tysiąclecia. W procesie tym doszła do głosu specyficznie rabiniczna tradycja. I tak usamogłoskowanie tekstu oraz dodanie znaków interpunkcyjnych i not marginalnych utrwaliło sposób czytania i rozumienia tekstu charakterystyczny dla środowiska judaizmu rabinicznego. Nie jest więc on absolutnie wiernym odzwierciedleniem i prostą kontynuacją czytania i rozumienia spółgłoskowego przedmasoreckiego zapisu Biblii hebrajskiej²¹. Potwierdzają to także odkrycia w Qumran, dzięki którym, jak twierdzi Le Déaut, widać wyraźnie, że Biblia masorecka (TM) nie może być po prostu utożsamiana z Biblią palestyńską I wieku. Ta ostatnia wydaje się często bliższą formie tekstu zachowanego w LXX²².

¹⁸ Por. W. Chrostowski, *Literatura targumiczna...*, dz. cyt., s. 59–60.

¹⁹ Por. W. Chrostowski, *Literatura targumiczna...*, dz. cyt., s. 61–62. W III wieku i później pojawiają się nawet teksty w kręgach rabinackich, które traktują dzień pojawienia się LXX tak jak ów nieszczęsny dla Izraela dzień, w którym sporządzono złotego cielca.

²⁰ Por. *Prawda, Chrystus, Judaizm...*, dz. cyt., s. 157–174; W. Chrostowski, *Księga Kapłańska...*, dz. cyt., s. 36; W. Chrostowski, *Literatura targumiczna...*, dz. cyt., s. 64.

²¹ Por. *Prawda, Chrystus, Judaizm...*, dz. cyt., s. 397–407.

²² Por. R. Le Déaut, *Septuaginta...*, dz. cyt., s. 468.

Piętno odcisnięte przez judaizm rabiniczny na tekście masoreckim widać w tych fragmentach Starego Testamentu, które były przez chrześcijan interpretowane chrystologicznie. Zauważyć to można chociażby w psalmie 22, który jako modlitwa biblijnego Izraela stał się jednocześnie modlitwą umierającego na krzyżu Jezusa. Chrostowski odnosząc się do tego psalmu, zwłaszcza do jego siedemnastego wersetu, stwierdza, że rabini – nastwieni polemicznie do chrześcijaństwa – w czasie procesu wokalizacji tekstu, korzystając z możliwości, jakie proces ten stwarzał, posuwali się do świadomych ingerencji w sam tekst ksiąg świętych; dokonywali mało widocznych, lecz zasadniczych zmian, które miały osłabić, podkreślany przez chrześcijan, mesjański dynamizm ksiąg świętych biblijnego Izraela²³. Wydaje się – jak uważa również Antoni Tronina – że tekst masorecki świadomie zaciera mesjański sens psalmu²⁴.

W przypadku Ps 22,17 obecnej w LXX wersji: „Bo [sfora] psów mnie opada, osacza mnie zgraja złoczyńców. Przebodli ręce i nogi moje” odpowiada następujący masorecki wariant tekstu: „Psy mnie otoczyły, osacza mnie zgraja złoczyńców. Jak lew [zgnietli] moje ręce i nogi”. Tekst ten, w wersji z LXX, zawiera nawiązanie do przebicia rąk i nóg, charakterystycznego dla kary krzyżowania. Znamienne jednak, że praktyki te nie były znane Żydom do czasu zajęcia przez Rzymian Palestyny w I wieku przed Chr. Przez około pięć wieków, od czasu powstania tego psalmu do śmierci krzyżowej Jezusa, słowa o przebicciu rąk i nóg były owiane tajemnicą. Dopiero przebieg męki i śmierci Jezusa sprawił, że zyskały właściwą sobie wymowę, którą tak właśnie odczytali świadkowie Jego pasji. Wersja masorecka, w której obecnemu w LXX słowu „przebodli” (gr. *ōryxan*) odpowiada mało zrozumiały w całym kontekście zwrot „jak lew” (hebr. *kāri*), byłaby więc owocem świadomego, dokonanego na użytek Żydów, którzy nie uwierzyli w Jezusa, zabiegu osłabiającego jednoznaczne skojarzenia z Jego śmiercią krzyżową²⁵. Skojarzenia te jednak pozostawały mimo wszystko

²³ Por. *Prawda, Chrystus, Judaizm...*, dz. cyt., s. 415, 418.

²⁴ Por. A. Tronina, *Chrystologiczna lektura Ps 22*, „Roczniki Teologiczne” 40/1 (1993), s. 63.

²⁵ W. Chrostowski (*Tekst i interpretacja Psalmu 22,17c. Przyczynek do historii masoreckiego tekstu Biblii Hebrajskiej*, [w:] tegoż, *Kiedy Bóg płacze... oraz inne studia*, seria: *Rozprawy i Studia Biblijne* 50, Warszawa 2018, s. 264–270; *Prawda, Chrystus, Judaizm...*, dz. cyt., s. 408–420) wyjaśnia tę zmianę, odwołując się do zasad języka hebrajskiego, i wskazuje na wymowną bliskość brzmieniową zwrotu „jak lew” (*kāri*) i „przebili” (*kāru*). Zauważa jednocześnie, że ważne starożytne świadectwa (np. hebrajski fragment tegoż psalmu odnaleziony w tzw. Grocie Listów w Nachal Hever, na południe od Qumran, czy też podobny fragment odnaleziony w IV. grocie qumrańskiej) wskazują, iż to wersja obecna w LXX, a nie przyjęta w judaizmie rabinicznym, rzeczywiście odzwierciedla wersję przedmasorecką psalmu 22,17. W ten sposób traci rację bytu zarzut, że to chrześcijaństwo, szukając w tekstach Starego Testamentu aluzji do męki i śmierci Jezusa, dokonali korekt w tekście greckim.

w kontekście treści całego psalmu, gdyż żadna inna postać z historii Izraela nie przystawała do wizerunku opisanego w tym psalmie tak wyrażnie jak właśnie Jezus z Nazaretu²⁶.

Także w kontekście innych motywów starotestamentowych, interpretowanych przez chrześcijan w perspektywie chrystologicznej, pojawiały się późniejsze alternatywne ujęcia. Przykładem może być chociażby, zrodzona wśród Żydów średniowiecznych w celach polemicznych z chrześcijaństwem, kolektywna interpretacja pieśni o słudze Jahwe. Sługą miałby być Izrael. Tłumaczono to faktem, że w mentalności hebrajskiej często przedstawia się społeczność jako indywiduum, a granice wyrażen określających jednostkę i wspólnotę są płynne²⁷.

Krytyczne ostrze rabinicznej perspektywy interpretacyjnej, która znalazła swój wyraz w procesie wokalizacji tekstu Biblii hebrajskiej, nie było skierowane wyłącznie w kierunku chrześcijan i ich chrystologicznej interpretacji tekstu. Ingerencje masoretów, czasami dość radykalne, dotyczyły także tekstów opisujących stan relacji zachodzących między różnymi pokoleniami izraelskimi. Wymownym tego przykładem jest choćby masorecki sposób ujęcia konfliktu wokół odbudowy świątyni jerozolimskiej po niewoli babilońskiej (Ezd 4,1–5)²⁸. Świadcstwa przedmasoreckiego tekstu Biblii (LXX, Wulgata) w odniesieniu do tegoż fragmentu księgi Ezdrasza pokazują – jak określa to Chrostowski – że „proceder masoretów idzie po linii wielowiekowego, zapoczątkowanego na długo przed wygnaniem babilońskim, odcinania się mieszkańców Judy od ludności mieszkającej na północy kraju”²⁹.

Tekst hebrajski zaś będąc pod kuratelą rabinów, miałby uniknąć takiej właśnie interwencji. Tekst z Nachal Hever nie ma jednak żadnego związku z chrześcijaństwem, a mimo to jest zgodny z czasownikową wersją podaną w LXX, a nie rzeczownikową wersją masorecką.

²⁶ Por. W. Chrostowski, *Tekst i interpretacja Psalmu...*, dz. cyt., s. 256–257; W. Chrostowski, *Konferencje biblijne 2006/2007–2016/2017*, http://wch-biblijne.pl/akademia/books/Konferencje_biblijne_2006-2017braz.pdf [dostęp: 16.02.2021], s. 761–770.

²⁷ Por. T. Brzegowy, *Jezus wypełnieniem zapowiedzi Deutero-Izajasza*, [w:] *Dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (Kol 1,24). Księga Pamiątkowa Księdza Profesora Antoniego Paciorka z okazji Złotego Jubileuszu Kapłaństwa*, G.M. Baran (red.), Częstochowa 2019, s. 107, 117–118. Wobec tych interpretacji warto zauważyć, że jednak już pierwsze pokolenie uczniów Jezusa, wpisujące się w wiarę biblijnego Izraela, tak rozumiało motyw cierpiącego sługi Jahwe, że odniosło je do konkretnej jednostki – Jezusa z Nazaretu. Sam zaś Izrael nie odpowiada cechom przypisanym słudze Jahwe (wierność, cierpienie wynagradzające za wszystkich).

²⁸ Por. W. Chrostowski, *Konflikt wokół odbudowy świątyni (Ezd 4,1–5). Przyczynek do transformacji religii biblijnego Izraela i narodzin judaizmu*, „Collectanea Theologica” 89/3 (2019), s. 43, 48–49, 60–61.

²⁹ W. Chrostowski, *Konflikt wokół odbudowy...*, dz. cyt., s. 60–61.

Inspiracje dla teologii fundamentalnej

Świadomość natury i znaczenia LXX w okresie judaizmu biblijnego oraz złożoności procesu kształtowania się TM pozwalają głębiej rozumieć sam proces argumentowania skrypturystycznego na kartach Nowego Testamentu. Można w tym kontekście wskazać kilka prawd ważnych również dla współczesnej teologicznofundamentalnej argumentacji skrypturystycznej:

1. Tekst LXX leży u podstaw większości cytatów przytaczanych ze Starego Testamentu w Nowym. Wpływ LXX na Nowy Testament nie ograniczał się jednak tylko do warstwy tekstualnej. Widać go także w warstwie językowej (obecność semityzmów leksykalnych i syntaktycznych w grece nowotestamentowej) i w warstwie treściowej, gdzie jest najbardziej zróżnicowany i szeroki³⁰.
2. Wyrażna dominacja LXX nad innymi wariantami starotestamentowych cytatów biblijnych pokazuje jej duży autorytet i powszechne używanie w epoce międzytestamentowej. Obecność także innych wersji źródeł obrazuje jednak wielopostaciowość judaizmu tego okresu. Widać to przykładowo w kontekście listów św. Pawła, w których można doszukać się około stu cytatów i nawiązań do tekstu Starego Testamentu. Można pogrupować je w cztery kategorie. Apostoł narodów czerpał cytaty głównie z LXX. Te są w większości tożsame z tekstem masoreckim – TM (1. Paweł = LXX = TM), ale także – w niewielu przypadkach – różnią się od TM (2. Paweł = LXX ≠ TM). Są ponadto nieliczne cytaty wzięte z TM różniące się od LXX (3. Paweł = TM ≠ LXX). Mniej więcej w jednej trzeciej cytatów zachodzą różnice zarówno z LXX, jak i z TM (4. Paweł ≠ TM ≠ LXX)³¹.
3. Przywoływane starotestamentalne teksty, w tym wskazanym powyżej bogatym zróżnicowaniu źródłowym, nie są zwykłym mechanicznym przeniesieniem w nowe miejsce. Oprócz dokładnych cytatów pojawiają się również, i to częściej, aluzje i nawiązania do tekstów starotestamentowych. Można stwierdzić, że starotestamentowe teksty były nierzadko raczej pewnego rodzaju literackim tworzywem, z którego korzystano dla stworzenia kompozycji niosącej w sobie chrystologiczne przesłanie. Przykładem może być sytuacja, gdy Jezus w synagodze w Nazarecie czytał podaną Mu księgę proroka Izajasza. W rzeczywistości wersja czytanych przez Jezusa słów, przekazana w Ewangelii (Łk 4,18–19), jest przeróbką dwóch niezależnych cytatów:

³⁰ Por. K. Mielcarek, *Język Septuaginty i jego wpływ na autora trzeciej Ewangelii*, „Roczniki Teologiczne” 49/1 (2002), s. 40, 46; A. Malina, *Czy Nowy Testament mógłby powstać bez Septuaginty?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35/1 (2016), s. 147.

³¹ Por. G. Rafiński, *Odniesienia do Starego Testamentu w Listach św. Pawła*, „Studia Gdańskie” 42 (2018), s. 24–28; A. Malina, *Czy Nowy Testament...*, dz. cyt., s. 147.

Iz 61,1–2 oraz Iz 58,6³². Podobny mechanizm można zaobserwować w przypadku księgi psalmów, która jest najczęściej cytowaną starotestamentową księgą w Nowym Testamencie. Podczas gdy w całym Nowym Testamencie znajduje się około 300 tekstów cytowanych ze Starego, to połowę z tego stanowią psalmy (w Ewangeliach ok. 60 razy). Zarówno u synoptyków, jak i u św. Jana (tu częściej) spotkać można cytaty psalmów w zmienionej formie, która nie występuje w żadnej ze znanych postaci tekstu, i w ten sposób jest dostosowana do toku dowodzenia. Dla Ewangelisty najważniejsza jest bowiem sama treść tekstu zawierającego ukrytą dotąd myśl chrystologiczną. Drugorzędne znaczenie ma zaś dosłowne przytoczenie całego tekstu czy poszczególnych wyrażen, co odgrywało jednak znaczną rolę we współczesnym egzegezie judaistycznej³³.

4. Wielkie uznanie wobec LXX, jakie było widać u przedstawicieli helleńskiej diaspory żydowskiej, znalazło swoją naturalną kontynuację w pierwotnym Kościele. Z czasem jednak LXX, która stała się Biblią pierwszych chrześcijan, została zmarginalizowana przez judaizm rabiniczny. Jedną z pierwszych kwestii podejmowanych w dyskusji ze światem żydowskim w okresie apologetów wczesnochrześcijańskich była zatem sprawa różnic tekstowych między żydowskimi księgami świętymi w wersji hebrajskiej i greckiej. Samo więc przywoływanie argumentu skrypturystycznego było w rękach strony chrześcijańskiej silnie uwarunkowane kształtem dyskusji nad zasadnością wyboru takiej czy innej wersji tekstu starotestamentowego, którego kanon ostatecznie wtedy dopiero się kształtował, zarówno po stronie chrześcijańskiej, jak i żydowskiej. Na pierwszy plan niejednokrotnie wysuwała się kwestia nie tyle zasadności mesjańskich roszczeń Jezusa z Nazaretu poświadczonych konkretnymi żydowskimi tekstami świętymi, co pytanie o kryteria wyboru właściwego zakresu tych tekstów i ich wersji. Widać to wyraźnie chociażby u św. Justyna czy św. Ireneusza w przypadku ich odwoływania się do słynnego proroctwa z Księgi Izajasza (7,14) dotyczącego Emmanuela³⁴.

³² Por. K. Mielcarek, *Język Septuaginty...*, dz. cyt., s. 40.

³³ Por. A. Sikora, *Relektura cytatów z Księgi Psalmów w Ewangelii według św. Jana*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 24 (2010), s. 121–138; D. Adamczyk, *Relektura psalmów cytowanych w Ewangeliach synoptycznych*, „Studia Gnesnensia” 23 (2009), s. 5–53.

³⁴ Por. J. Królikowski, *Początki chrześcijańskiego tekstu Pisma Świętego*, „Vox Patrum” 67 (2017), s. 261–271; K. Mielcarek, *Ku nowej koncepcji...*, dz. cyt., s. 13–16. Na temat tej ostatniej kwestii cenne światło rzuca chociażby A. Strus, *Rozwój proroctwa o Emmanuelu jako przykład hermeneutyki w Starym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 39/3 (1983), s. 197–211.

5. Mimo tych wskazanych uwarunkowań sama argumentacja skrypturystyczna pozostaje w pierwszych wiekach chrześcijaństwa ważnym orężem w uzasadnianiu boskiej i mesjańskiej tożsamości Jezusa z Nazaretu. Współczesne badania biblijne i patrystyczne potwierdzają, że chrześcijanie pierwszych wieków (pisma nowotestamentowe i patrystyczne) wykorzystywali w tym celu te same fragmenty Starego Testamentu jako *dicta probantia*. Choć kwestią otwartą pozostaje odpowiedź na pytanie, czy istniały już w pierwszych dwóch wiekach spisane zbiory w formie księgi cytatów starotestamentowych (tzw. *Testimonia*), które chrześcijanie pochodzenia żydowskiego wykorzystywaliby w dyskusji ze swoimi rodakami, to nie ulega wątpliwości, że powszechne było odwoływanie się do argumentu skrypturystycznego. Zestawy tych tekstów, istniejące przynajmniej w formie ustnego przekazu, w polemice z judaizmem stały się również z czasem przydatne chrześcijanom pochodzenia pogańskiego, którzy nie znali tak dobrze Starego Testamentu i potrzebowali odpowiedniej pomocy. W formie księgi takowe *Testimonia* pojawiły się już w połowie III wieku wśród pism św. Cypriana z Kartaginy, a wiek później u św. Grzegorza z Nyssy. Pierwszy z nich w traktacie adresowanym do niejakiego Kwiryniusza (*Ad Quirinum*) przytacza, ułożone w formie trzech tematycznych ksiąg, same tylko teksty biblijne bez jakiegokolwiek szerszego komentarza teologicznego. Taki prosty oręż miał być użyteczną pomocą w polemice z Żydami na określone tematy³⁵. W ten sposób wiara chrześcijańska nie bazuje więc tylko na samych wydarzeniach, ale na zgodności tych wydarzeń z objawieniem zawartym w Pismach narodu żydowskiego, przez co uzyskuje swe uwiarygodnienie³⁶.

* * *

Złożone realia historyczno-teologiczne, w jakich następowało rozchodzenie się dróg Kościoła i Synagogi, stanowią ważny kontekst dla zrozumienia istoty argumentacji biblijnej za wiarygodnością chrześcijaństwa. Uwaga ta dotyczy zarówno jej formułowania w początkach chrześcijaństwa, jak i współczesnego zastosowania. Rabinacka reorganizacja judaizmu biblijnego nie tylko wpłynęła na kształt wiary wspólnoty żydowskiej, lecz również odcisnęła swe piętno na kształt rodzącego się chrześcijaństwa. Świadomość istotnych aspektów tej reorganizacji, zwłaszcza tych szerzej ukazanych w artykule, pozwala lepiej rozumieć

³⁵ Por. L. Misiarczyk, *Polemika z Żydami i judaizmem w Ad Quirinum (liber primus) Cypriana z Kartaginy*, „Vox Patrum” 72 (2019), s. 79–96.

³⁶ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski...*, dz. cyt., nr 7.

także naturę argumentu skrypturystycznego. Wskazane zaś inspiracje dla teologii fundamentalnej mogą być pomocne, by w sposób bardziej pogłębiony odwoływać się do niego. Argument ten może być więc ciągle, mimo upływu już tylu wieków, pomocny na drodze uwiarygodniania osoby i dzieła Jezusa z Nazaretu.

Bibliografia

- Adamczyk D., *Relektura psalmów cytowanych w Ewangeliach synoptycznych*, „Studia Gnesnensia” 23 (2009), s. 5–53.
- Bóg, Biblia, Mesjasz. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy, Warszawa 2007.
- Brzegowy T., *Jezus wypełnieniem zapowiedzi Deutero-Izajasza*, [w:] *Dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (Kol 1,24)*. Księga Pamiątkowa Księdza Profesora Antoniego Paciorka z okazji Złotego Jubileuszu Kapłaństwa, G.M. Baran (red.), Częstochowa 2019, s. 103–134.
- Chrostowski W., *Kiedy Bóg płacze... oraz inne studia*, seria: *Rozprawy i Studia Biblijne* 50, Warszawa 2018.
- Chrostowski W., *Konferencje biblijne 2006/2007–2016/2017*, http://wch-biblijne.pl/akademia/books/Konferencje_biblijne_2006-2017braz.pdf [dostęp: 16.02.2021].
- Chrostowski W., *Konflikt wokół odbudowy świątyni (Ezd 4,1-5)*. Przyczynek do transformacji religii biblijnego Izraela i narodzin judaizmu, „Collectanea Theologica” 89/3 (2019), s. 43–84.
- Chrostowski W., *Kościół a Izrael*, „Collectanea Theologica” 73/1 (2003), s. 73–94.
- Chrostowski W., *Księga Kapłańska w judaizmie rabinicznym*, „Collectanea Theologica” 80/4 (2010), s. 33–66.
- Chrostowski W., *Literatura targumiczna a Septuaginta*, „Collectanea Theologica” 63/3 (1993), s. 49–68.
- Chrostowski W., *Nowy Testament a judaizm – możliwości i wyzwania*, „Collectanea Theologica” 64/2 (1994), s. 11–23.
- Chrostowski W., *Qumran – 40 lat później (II)*, „Przegląd Powszechny” 12 (1987), s. 377–396.
- Chrostowski W., *Rabini żydowscy – prehistoria i początki*, „Przegląd Powszechny” 9 (1987), s. 277–294.
- Chrostowski W., *Tekst i interpretacja Psalmu 22,17c*. Przyczynek do historii masoreckiego tekstu Biblii Hebrajskiej, [w:] tegoż, *Kiedy Bóg płacze... oraz inne studia*, seria: *Rozprawy i Studia Biblijne* 50, Warszawa 2018, s. s. 249–270.
- Dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (Kol 1,24)*. Księga Pamiątkowa Księdza Profesora Antoniego Paciorka z okazji Złotego Jubileuszu Kapłaństwa, G.M. Baran (red.), Częstochowa 2019.
- Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*. 9, cz. 1, 1986 (styczeń–czerwiec), przygotowali E. Weron, A. Jaroch, seria: *Dzieła wszystkie Jana Pawła II*, Poznań 2005.
- Konferencje biblijne 2006/2007–2016/2017 ks. prof. W. Chrostowskiego, <http://wch-biblijne.pl/index.php/176-konferencje-biblijne-ks-prof-w-chrostowskiego-interaktywny-spis-wyk%C5%82ad%C3%B3w> [dostęp: 16.02.2021], s. 761–770.
- Kościół, Żydzi, Polska*. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy, Warszawa 2009.

- Królikowski J., *Początki chrześcijańskiego tekstu Pisma Świętego*, „Vox Patrum” 67 (2017), s. 259–276.
- Le Déaut R., *Septuaginta – Biblia zapoznana*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37/6 (1984), s. 454–470.
- Malina A., *Czy Nowy Testament mógłby powstać bez Septuaginty?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35/1 (2016), s. 147–160.
- Mielcarek K., *Język Septuaginty i jego wpływ na autora trzeciej Ewangelii*, „Roczniki Teologiczne” 49/1 (2002), s. 33–47.
- Mielcarek K., *Ku nowej koncepcji natchnienia LXX*, „Roczniki Teologiczne” 48/1 (2001), s. 5–25.
- Misiarczyk L., *Polemika z Żydami i judaizmem w Ad Quirinum (liber primus) Cypriana z Kartaginy*, „Vox Patrum” 72 (2019), s. 79–96.
- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego święte pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.
- Prawda, Chrystus, Judaizm. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Warszawa 2018.
- Rafiński G., *Odniesienia do Starego Testamentu w Listach św. Pawła*, „Studia Gdańskie” 42 (2018), s. 17–38.
- Rosik M., *Kościół a Synagoga (30–313 po Chr.) na rozdrożu*, Wrocław 2016.
- Rusecki M., *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?*, Lublin 2010.
- Sikora A., *Relektura cytatów z Księgi Psalmów w Ewangelii według św. Jana*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 24 (2010), s. 121–138.
- Strus A., *Rozwój prorocstwa o Emmanuelu jako przykład hermeneutyki w Starym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 39/3 (1983), s. 197–211.
- Tronina A., *Chrystologiczna lektura Ps 22*, „Roczniki Teologiczne” 40/1 (1993), s. 61–68.
- Wilk M., *Biblia Pawła i Kościoła*, „W drodze” 12 (2021), s. 112–119.
- Wróbel M.S., *Jezus i chrześcijanie w Talmudzie*, [w:] *Historia – Wiara – Nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa*, P. Artemiuk (red.), Płock 2018, s. 167–184.

ROMAN ŚTUPEK (DR HAB., PROF. PWT) – kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Religiofilologii w Instytucie Teologii Systematycznej i Duchowości PWT we Wrocławiu; rektor WSD Salwatorianów w Bagnie (od 2018); redaktor naczelny czasopisma naukowego „Studia Salvatoriana Polonica” (od 2021); obszary zainteresowań naukowych: eklezjologia, teologia wiary, teologia religii. Autor pięciu książek oraz trzydziestu artykułów naukowych. Ostatnio opublikował m.in.: *Wiem, komu uwierzyłem. Zarys teologii wiary* (Kraków 2018), *Współczesne debaty o Kościele. Ich historyczne uwarunkowania i perspektywy* (Wrocław 2019).

Sławomir Zatwardnicki

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

Czy wszystko, co twierdzą autorzy natchnieni, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego? Konieczność pogłębionej interpretacji nr 11 *Dei verbum*

Should Everything that the Inspired Authors Affirm be Regarded
as Affirmed by the Holy Spirit? The Need for a Deeper Interpretation
of *Dei verbum* 11

ABSTRACT: Paragraph eleven of *Dei verbum*, the Dogmatic Constitution on Divine Revelation, contains a formulation: “everything asserted by the inspired authors or sacred writers must be held to be asserted by the Holy Spirit.” The article presents the reasons for the necessity of undertaking a deeper interpretation of this passage. From among the numerous reasons justifying the reinterpretation, those that result from reading the quoted passage in the context of the whole of paragraph eleven and the whole of the conciliar document have been selected. The first part of the article points out the need to consider the different ways of understanding the phrase that the Holy Spirit “consigned to writing everything and only those things which He wanted” through human authors. The difference between the speech of God in a single passage and in the whole canon is then presented. Significant conclusions are also drawn from the relationship between inspiration and biblical truth. In the second part of the text, the Council fathers follow the incarnational analogy to justify on this basis the need to move from the humble form of the word of God to its exaltation, and the difference between the incarnate Word and the words he speaks, and the rest of the biblical words is taken into account. The principles of biblical interpretation given in DV 12 shed additional light on the search for what it pleased the Holy Spirit to utter through the hagiographers. The last part of the material highlights the fact that God’s revelation reaches God’s people in history, which is one more reason for the reinterpretation of DV 11.

KEYWORDS: reinterpretation of *Dei verbum*, the Holy Spirit’s speech, the word of God, the Logos incarnate, inspiration, divine revelation, biblical truth, incarnational

analogy, humiliation of the word of God, exaltation of the word of God, history of revelation, biblical hermeneutics, canonical exegesis, living Tradition of the Church

ABSTRAKT: W numerze jedenastym Konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei verbum* znalazło się sformułowanie: „wszystko to, co autorzy natchnieni, czyli hagiografowie, twierdzą, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego”. W artykule ukazane zostały racje konieczności podjęcia pogłębionej interpretacji tego fragmentu. Spośród licznych przesłanek uzasadniających reinterpretację zostały wybrane te, które wynikają z odczytania cytowanego ustępu w kontekście całego numeru jedenastego i całego dokumentu soborowego. W pierwszej części artykułu wskazano najpierw na potrzebę uwzględnienia różnych możliwości rozumienia frazy, że Duch Święty „wszystko i tylko to, co sam chciał” przekazał przez ludzkich autorów. Następnie zaprezentowano różnicę między mową Boga w pojedynczym fragmencie oraz w całym kanonie. Znaczące wnioski wynikają również ze związku natchnienia z prawdą biblijną. W drugiej części tekstu za ojcami soboru odwołano się do analogii inkarnacyjnej, by na tej podstawie uzasadnić potrzebę przejścia od uniżonej formy słowa Bożego do jego wywyższenia, a także wzięto pod uwagę różnicę między Słowem Wcielonym i wypowiedzianymi przez Niego słowami a pozostałymi słowami biblijnymi. Podane w DV 12 zasady interpretacji Biblii rzucają dodatkowe światło na poszukiwanie tego, co spodobało się Duchowi Świętemu wypowiedzieć przez hagiografów. W ostatniej partii materiału wyeksponowano fakt, że objawienie Boże dociera do Ludu Bożego w historii, co stanowi jeszcze jeden powód dla reinterpretacji DV 11.

SŁOWA KLUCZOWE: reinterpretacja *Dei verbum*, mowa Ducha Świętego, Logos Wcielony, słowo Boże, natchnienie, objawienie Boże, prawda biblijna, analogia inkarnacyjna, uniżenie słowa Bożego, wywyższenie słowa Bożego, historia objawienia, hermeneutyka biblijna, egzegeza kanoniczna, żywa Tradycja Kościoła

Wstęp

Ojcowie soboru w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym utrzymują, że natchnione pisma „w sposób pewny, wiernie i bez błędu (*firmiter, fideliter et sine errore*) uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia”¹. Ta właściwość miałaby wynikać z tego, że „wszystko to, co autorzy natchnieni, czyli hagiografowie, twierdzą, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego”². To oznajmienie domaga się jednak właściwej interpretacji. Gdyby chcieć odczytać je w sposób radykalnie

¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (dalej: DV), nr 11.

² Łac. *Cum ergo omne id, quod auctores inspirati seu hagiographi asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto*. Ten fragment w dalszej części artykułu oznaczam skrótem DVint.

dosłowny, a zwłaszcza abstrahując od związku z kolejnym zdaniem³, prowadziłyby to do zrównania słów hagiografa z twierdzeniami Ducha Świętego. W ten sposób Bogu przypisane zostałyby ludzka ograniczoność, niepełne poznanie czy wręcz omylność.

Jeśli w literaturze teologicznej toczyły się burzliwe dyskusje na temat tego, jak należy rozumieć prawdę biblijną ze względu na podkreślony w *Dei verbum* jej związek ze zbawieniem⁴, to z kolei pierwsza część wypowiedzi (DVint.), traktowana raczej jako jedynie przesłanka wyjściowa uzasadniająca prawdę biblijną, nie znalazła się w centrum pogłębionej refleksji. Na pewno nie stanowiła dotąd głównego przedmiotu badań zmierzających do wyjaśnienia, jak na tle całej konstytucji należy ją interpretować⁵. Naturalnie nie musi z tego wynikać, że uczeni przyjmują soborowe stwierdzenie bezrefleksyjnie, na pewno jednak uporządkowany namysł wpłynąłby pozytywnie na ich działalność badawczą.

Racja pogłębionej interpretacji DVint. leży również w tym, że Konstytucja o Objawieniu Bożym, sama w sobie będąca owocem długich zmagania, nie tylko nie jest ostatecznym, ale wręcz jest niewystarczającym rozstrzygnięciem istotnych teologicznych kwestii⁶. „Chociaż *Dei verbum* zawiera tylko jedno

³ Por. D. Farkasfalvy, *A Theology of the Christian Bible: Revelation – Inspiration – Canon*, Washington 2018, s. 94: „Paragraph no. 11 sounded extremely simplistic [...]. By itself, this sentence sounds extremely severe, but the Council could not afford to skip it, for, after all, it had been pronounced on the highest level of authority. However, the Council tried and succeeded in softening its apparent harshness (the implication that in every biblical statement human and divine authority coincide)”.

⁴ Znamienne, że ostateczne brzmienie DV 11 zostało wypracowane w toku gorących debat soborowych, a choć przyjęto je jako rozwiązanie mające w zamiarze ojców soboru oddalać ryzyko niewłaściwego rozumienia, w okresie posoborowym stało się kością niezgody; przy czym kontrowersje dotyczyły dokładnie tego samego, czemu sprzeciwiono się w czasie soboru, tj. rozumienia związku prawdy ze zbawieniem, a ściślej – kwestii, czy można ograniczać prawdę do prawd zbawczych. To zresztą był jeden z powodów zwrócenia się przez ojców synodu poświęconego słowu Bożemu do Kongregacji Nauki Wiary z prośbą o oficjalną wykładnię tekstu soborowego – por. D. Farkasfalvy, *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington 2010, s. 229–230, 237–238; D. Farkasfalvy, *A Theology of the Christian Bible...*, dz. cyt., s. 94–95. Por. również: Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2014 (dalej: NPP), nr 63; B.W. Harrison, *The Truth and Salvific Purpose of Sacred Scripture According to Dei Verbum, Article 11*, <http://www.rtforum.org/lt/lt59.html> [dostęp: 22.04.2022].

⁵ Bodaj najwięcej odwołań do DVint. znaleźć można w godnej polecenia publikacji zbiorowej: *Letter & Spirit*, vol. 6: *For the Sake of Our Salvation: The Truth and Humility of God's Word*, S. Hahn (ed.), Steubenville 2011. W polskiej literaturze nie znajdują opracowań podejmujących tę kwestię.

⁶ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration...*, dz. cyt., s. 168.

zdanie na temat prawdy Biblii, jego zawila gramatyka i historia wielokrotnych redakcji ujawniają szereg problemów, z których nie wszystkie zostały ostatecznie rozwiązane⁷ – zauważa Denis Farkasfalvy. Można domniemywać, że jak jedni teologowie ograniczają prawdę biblijną do *veritates salutares*, w ten sposób rozdzielając niektóre twierdzenia pisarzy natchnionych od twierdzeń Ducha Świętego, tak z kolei inni mieszają jedno z drugimi.

Podjęty w niniejszym tekście problem nie jest zresztą tylko czysto akademicką kwestią; jego rozpracowanie domaga się również potrzeba duszpasterska. Ożywieniu zainteresowania Biblią oraz licznym kontaktom ekumenicznym towarzyszy często wiara nieszukająca zrozumienia tego, czym jest słowo Boże spisane w Piśmie Świętym pod natchnieniem Ducha Świętego. Nie należą do wyjątków sytuacje, gdy członkowie katolickich wspólnot nieświadomie naśladują fundamentalistyczne podejście do Pisma Świętego abstrahujące od tego, że „w Piśmie świętym Bóg przemówił przez ludzi na sposób ludzki” (DV 12)⁸. Często widzi się też zakłopotanie u wiernych, którzy zetknąwszy się z niektórymi epizodami Starego Testamentu, nie potrafią w nich dosłyszeć głosu Bożego⁹.

W niniejszym artykule wskazane zostaną racje uzasadniające potrzebę pogłębionej teologicznie interpretacji DVint., a o adekwatnym pojmowaniu sensu wypowiedzi ojców soboru wspominać się będzie o tyle, o ile samo wskazanie powodów uzasadniających konieczność reinterpretacji jednocześnie wskazuje kierunek poszukiwania rozwiązania postawionej w tytule kwestii. Z kolei spośród licznych przesłanek uzasadniających reinterpretację DVint. zostają wybrane

⁷ D. Farkasfalvy, *Inspiration...*, dz. cyt., s. 226 (tłum. SZ). Cysterski teolog odnotowuje, że ojcowie soboru z jednej strony odnowili teologię natchnienia przez to, że namysł nad *inspiratio* ułokowali na szerszym tle teologii objawienia, z drugiej jednak zaproponowana ogólnikowa synteza okazuje się dopiero oczekiwać na ostateczne opracowanie, głównie z tego powodu, że odnowiona teologia objawienia została zestawiona z praktycznie niezmienioną tradycyjną doktryną natchnienia – por. tamże, s. 168, 173, 178.

⁸ Peter S. Williamson pośród 20 zasad charakteryzujących katolicką interpretację Pisma Świętego jako zasadę podstawową wymienia: „słowo Boże w ludzkim języku” – por. P.S. Williamson, *Catholic Principles for Interpreting Scripture*, „The Catholic Biblical Quarterly” 65 (2003), s. 331–332. O fundamentalistach pisał Jan Paweł II: „Mają oni tendencję wierzyć, że ponieważ Bóg jest bytem absolutnym, każde z Jego słów ma wartość absolutną, niezależnie od wszelkich uwarunkowań ludzkiego języka” – por. Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, seria: *Rozprawy i Studia Biblijne* 4, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 14.

⁹ W pewnym sensie jest to pokusa marcioniska – por. P. Grech, *Further Reflections on Biblical Inspiration and Truth*, „Biblical Theology Bulletin” 42/2 (2012), s. 88: „Whatever is to be said about Marcion, many Christians today feel a certain discomfort when reading the Old Testament”.

jedynie te, które wprost wynikają z odczytania tego passusu w kontekście całego *Dei verbum*. Interesujący nas passus odsłoni na tle dokumentu zupełnie inne znaczenie niż to, które narzuca się w pierwszej nieprzerefleksyjnej dogłębnie lekturze.

Kontekst bliższy – *Dei verbum* nr 11

„Wszystko i tylko to, co sam chciał”

Skoro więc wszystko to, co autorzy natchnieni, czyli hagiografowie, twierdzą, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego, to z całą mocą należy też wyznaczyć, że księgi Pisma w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia

– czytamy w DV 11¹⁰. Wniosek ten w przekonaniu ojców soboru wynikać ma z dwóch przesłanek: ze spisania pod natchnieniem Ducha Świętego ksiąg Starego i Nowego Testamentu oraz z tego, że do ich napisania Bóg wybrał ludzi, „którymi posłużył się, tak aby działając w nich i przez nich, to wszystko i tylko to, co sam chciał, przekazali na piśmie jako prawdziwi autorzy” (DV 11)¹¹. Jak widać, z natchnienia ekstrapolowany zostaje daleko idący wniosek sugerujący jakiegoś rodzaju odpowiedniość między wypowiedzią hagiografów a wypowiedzią samego Ducha Świętego: to, co pisarze natchnieni twierdzą (*asserunt*), jest stwierdzone (*assertum*) przez Ducha (łac. *asserto* = twierdzić, podawać coś za prawdę). Przejście od jednego do drugiego domagało się ognia pośredniego,

¹⁰ Leon XIII w swojej encyklice dotyczącej studium Pisma Świętego przywołał poglądy Augustyna oraz Grzegorza Wielkiego. Według biskupa Hippony przez świętych pisarzy pisał sam Bóg (bo pisali oni to, co On im powiedział; byli członkami Ciała – rękami piszącymi to, co dyktowała im Głowa – i w tym sensie można w Ewangelii dostrzegać wręcz Pana piszącego własną ręką). Święty Grzegorz zaś uważał za autora Ducha Świętego, który inspirował czy wręcz dyktował to, co ma być napisane; w tym ujęciu hagiograf był jedynie piórem dla listu pisanego przez Boga – por. Leon XIII, Encyklika *Providentissimus Deus* (dalej: PD); L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Kraków 1993, s. 43–44. Również w pneumatologii rabinistycznej podkreślano, że słowa biblijne są wypowiedziane przez samego Ducha Świętego – por. B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, tłum. P. Lisak, Kraków 1999, s. 41–42.

¹¹ Por. R. Bieringer, *Biblical Revelation and Exegetical Interpretation According to Dei Verbum 12*, [w:] *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, serie: A, 27, A. Fuchs (Hg.), Linz 1999, s. 13; K. Oakes, *Scripture, Tradition, and Creeds*, [w:] *The Oxford Handbook of Divine Revelation*, B.M. Mezei, F.A. Murphy, K. Oakes (eds.), Oxford 2021, s. 27.

które miałyby znajdować się w owym „wszystko i tylko to” chcianym przez Ducha Świętego. Rodzi się jednak pytanie o to, czego naprawdę chciał Duch i skąd możemy o tym wiedzieć. Nie można przecież zgodzić się z asumpcją, jakoby autor w sposób świadomy mógł wyrazić wszystkie zamierzenia Ducha Świętego, ani też że Duch Święty mówi „to wszystko i tylko to”, co twierdzą hagiografowie w każdej pojedynczej wypowiedzi i zawsze w ten sam sposób.

Krzysztof Bardski zwrócił uwagę, że

o ile starożytność skłonna była żywić przekonanie, że intencja hagiografa została niejako wchłonięta przez intencję Boga, o tyle współcześni badacze często sprawiają wrażenie odwrócenia tej relacji, jakoby to intencja Boga została wchłonięta przez intencję hagiografa¹².

Tymczasem Bóg z pewnością chce i może powiedzieć więcej, niż sam pisarz natchniony w sposób świadomy chciał wypowiedzieć. Dlatego ma rację Farkasfalvy, gdy pisze, że

choć zarówno Magisterium, jak i starożytna tradycja stwierdzają, że „wszystko to, co autorzy natchnieni, czyli hagiografowie, twierdzą, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego” [...], odwrotność nie jest prawdziwa: nie wszystko, co Duch Święty twierdzi, jest również stwierdzone (jako świadomie zrozumiana i w pełni przyswojona myśl) przez ludzkich pisarzy. Jedynie Bóg zna pełne znaczenie tekstu¹³.

Dlatego DVint. należałoby interpretować „od tyłu”: to Duch zechciał coś wyrazić i udało mu się to uczynić przez autora natchnionego. W takim razie wyjściowa konstatacja (stwierdzone przez hagiografa = stwierdzone przez Ducha) musi być pojmowana bardzo elastycznie – na tyle, że sama w sobie niewiele mówi prócz tego, że po pierwsze, cała Biblia i każda jej część posiada podwójne autorstwo (Boskie i ludzkie) oraz po drugie, że Duch Święty związał się na tyle ze słowami świętych pisarzy, iż jego zamiarów należy szukać nie poza, lecz w tym, co oni napisali. Ale przecież ze względu na ograniczenia ludzkiego

¹² K. Bardski, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016, s. 19.

¹³ D. Farkasfalvy, *A Theology of the Christian Bible...*, dz. cyt., s. 37 (tłum. SZ). Podobnie wypowiada się Bieringer: „*In the Scriptures human words are God's way of self-expression. But God's word is always more and cannot be reduced to human words. [...] even though God's intention is not expressed independently of the human intention, it cannot be reduced to the human intention*” – R. Bieringer, *Biblical Revelation...*, dz. cyt., s. 14.

autora – Duch posługuje się ich „umiejętnościami i siłami” (DV 11) – jednocześnie mówi więcęj i mówi różnie przez różnych hagiografów¹⁴.

W podwójnym autorstwie Bosko-ludzkim, zauważał Norbert Lohfink, nie sposób wyznaczyć linii demarkacyjnej wkładu Boga i człowieka, a każda księga biblijna jest cała od Boga i cała od człowieka: „właśnie dlatego, że Księga jest tak bardzo dziełem Boga, jest ona także i najzupełniej dziełem człowieka, który ją pisał. Właśnie dlatego wolność i właściwości tego człowieka doszły w pełni do głosu przy tworzeniu Księgi”¹⁵. *Veri auctores* poddani inspirującemu oddziaływaniu Ducha Świętego używali przy pisaniu „własnych umiejętności i sił”¹⁶. Z jednej strony oddalone zostaje w tym stanowisku przedmiotowe traktowanie człowieka i teorie mechanicznego dyktatu¹⁷, z drugiej zostaje założony na tyle

¹⁴ Gerald O’Collins pisze w związku z tym o „analogii natchnienia” – por. G. O’Collins, *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018, s. 16, 114–117, 161.

¹⁵ N. Lohfink, *Jak rozumieć Pismo Święte*, tłum. A. Morawska, [w:] *Biblia dzisiaj*, J. Kudasiwicz (red.), Kraków 1969, s. 30–31 (dot. cytatu i poprzedzającej parafrazy). Por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda, zbawienie*, Poznań 2020, s. 19: „Według wiary katolickiej i apostołskiej całe Pismo święte i wszystkie jego księgi bez wyjątku są jednocześnie dziełem Boga i człowieka. Mają bosko-ludzki charakter”. Za daleko w rozróżnieniu autorów Boskiego i ludzkiego idzie Karl Rahner – por. L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione...*, dz. cyt., s. 61: „Rahner używa terminu *Verfasser* w szczególnym znaczeniu: Bóg jest autorem Ksiąg świętych, ponieważ On ustanawia z góry, że Kościół w akcie konstytuowania się wyraża się wobec siebie samego; autorem literackim tego wyrażania się jest także człowiek. Obaj Bóg i człowiek, są w różny sposób przyczyną tego samego skutku, Pisma świętego: Bóg przez fakt, że Kościół wyraża się przed samym sobą, człowiek przez nadanie temu wyrażaniu siebie formy literackiej. Według Rahnera nieścisłym jest powiedzenie, że Bóg pisze list do Filemona”.

¹⁶ Por. także: Pius XII, Encyklika *Divino Afflante Spiritu*, [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa (red.), Poznań 2007 (dalej: DAS), s. 387. Papież podkreśla, że „pisarz natchniony w kompozycji księgi biblijnej jest «organem», czyli narzędziem Ducha Świętego, a mianowicie narzędziem ożywionym i rozumnym”. Oznacza to, że hagiografowie „pod wpływem Bożym siły swoje i zdolności tak zużytkowują, że w księdze, będącej dziełem jego pracy, «łatwo można poznać właściwość i tzw. charakterystyczne oznaki i rysy ludzkiego pisarza»” – cyt. za: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/divino_afflante_30091943.html [dostęp: 12.06.2022].

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, tłum. W. Szymona, seria: *Opera omnia* 7/1, Lublin 2016, s. 128, 150, 213; J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, tłum. E. Grzesiuk, seria: *Opera omnia* 7/2, Lublin 2016, s. 667; G. O’Collins, *Inspiration...*, dz. cyt., s. 15–16, 18, 110–112; K. Rahner, *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, tłum. A. Morawska, [w:] *Biblia dzisiaj*, dz. cyt., s. 191; L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione...*, dz. cyt., s. 69: „Działanie Ducha nie może być dyktowaniem, nie może być mechaniczną czynnością”. John Webster zwracał uwagę, że teorie dyktatu przekreślają wymiar historyczny tekstu

przemozny wpływ Ducha Świętego na hagiografów¹⁸, że mieliby oni pisać *ea omnia eaque sola, quae Ipse vellet*¹⁹. Zapewne włącza to również w jakimś stopniu *suggestio verborum*²⁰, tak że, pomimo iż większość uczonych odrzuca teorie pełnego natchnienia werbalnego²¹, jakąś formę natchnienia werbalnego należałoby utrzymywać²². W przeciwnym razie musielibyśmy uznać w duchu barthiańskim, że Duch Święty włącza pisma natchnione na służbę objawienia, posługując się nimi w cudownym wydarzeniu oświecenia²³, które byłoby ważniejsze od samego natchnienia.

biblijnego oraz zastępują Boga jako najwyższą przyczynę jedyną przyczynowością Boga – por. J. Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, Cambridge 2003, s. 39.

¹⁸ Guy Mansini pisze o pierwszeństwie tego, co Boskie, nad ludzkim autorstwem – por. G. Mansini, *Fundamental Theology*, Washington 2018, s. 102.

¹⁹ Użyta fraza sugeruje większą otwartość na pojmowanie sposobu, w jaki mogło się to dokonać, w porównaniu z dosyć sztywnymi zapisami Leona XIII w PD: „Albowiem On sam tak ich Swą nadprzyrodzoną mocą pobudził i poruszył do pisania, tak piszącym towarzyszył, że to wszystko i to tylko, co w ten sposób polecił (*ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet*), i dobrze rozumem pojęli i wiernie napisać chcieli, i właściwie z nieomylną prawdą wyrazili; w przeciwnym razie sam Bóg nie byłby Autorem całego Pisma św.”.

²⁰ Webster, anglikański teolog, zwraca uwagę, że związek między objawieniową obecnością Boga a słowami Pisma nie jest jedynie akcydentalny. Impuls Ducha Świętego pociąga za sobą *suggestio verborum*, ponieważ natchniona jest nie jedynie rzecz (*res*), ale również forma (*forma*). Nie oznacza to z kolei zawieszenia „stworzoneści” (*creatureliness*) hagiografów, ich aktywność umysłowa i wolitywna nie została stłumiona przez bycie poruszonymi przez Ducha Świętego – por. J. Webster, *Holy Scripture...*, dz. cyt., s. 38; J. Webster, *Hypo pneumatosis hagiou feromenoi elalesan apo Theou anthropoi: On the Inspiration of Holy Scripture*, [w:] *Conception, Reception, and the Spirit: Essays in Honour of Andrew T. Lincoln*, J.G. McConville, L.K. Pietersen (eds.), Cambridge 2016, s. 246.

²¹ Por. R.F. Collins, *Natchnienie biblijne*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), tłum. K. Bardski i in., Warszawa 2004, s. 1583.

²² Por. G. Mansini, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 80; J. Barton, *Verbal Inspiration*, [w:] *A Dictionary of Biblical Interpretation*, R.J. Coggins, J.L. Houlden (eds.), London–Philadelphia 1990, s. 721. Farkasfalvy uznaje, że *Dei verbum* pozostawiło nierozwiązanym problem natchnienia werbalnego – por. D. Farkasfalvy, *Inspiration...*, dz. cyt., s. 184.

²³ Por. T. Work, *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002, s. 81–82; według Bartha i neoortodoksji protestanckiej „natchnienie nie jest cechą tekstu biblijnego jako takiego, lecz potwierdzeniem boskiej zdolności używania Pisma do przekazywania objawienia” – R.F. Collins, *Natchnienie biblijne...*, dz. cyt., s. 1587. Należałoby tutaj zachować równowagę między natchnieniem a dynamicznym wymiarem słowa Bożego, na który zresztą ojcowie soboru wskazują – por. DV 8: „W ten sposób [dzięki Tradycji – SZ] Bóg, który niegdyś przemówił, bezustannie rozmawia z Oblubienicą swego umiłowanego Syna, a Duch Święty, dzięki któremu żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie, doprowadza wierzących do całej prawdy i sprawia, że słowo Chrystusa przebywa w nich obficie (por. Kol 3,16)”; DV 21: „[...] natchnione przez Boga i spisane raz

Frazę „to wszystko i tylko to” należy wyjaśniać w taki sposób, że ludzcy autorzy ani nie pominęli niczego chcianego przez Ducha, ani nie napisali czegoś, czego On nie chciał, by napisali. Przy czym owo „chcenie” (łac. *velle* = chcieć, pragnąć, mieć zamiar czy mieć cel) również domaga się interpretacji – można pytać, czy chodzi np. o aktywne chcenie (chciał właśnie tego i to im przekazać), czy też dopuszcza się tutaj dopust Boży (ze względu na pedagogię Bożą na danym etapie dopuścił takie, a nie inne stwierdzenia, które wykorzysta w historii zbawienia, zwłaszcza gdy osiągnie ona swoją kulminację²⁴), a może nawet uwzględnić i taką sytuację, że Bóg mógłby chcieć „wydać” słowo Boże na śmierć (np. przez niedoskonałe jego wyrażenie, zniekształcenie czy wręcz odrzucenie), by dopiero potem, wraz z Nowym Przymierzem, zostało ono „wywyższone” (podobnie jak w odwiecznym zamiarze przeznaczył Chrystusa na ukrzyżowanie – chciał tego nie dla samego Krzyża, ale ze względu na zmartwychwstanie i zbawienie ludzi).

W tym świetle należy rozumieć interesującą nas kwestię: nie ma w tym, co twierdzą hagiografowie, czegoś, czego nie można by w jakiś sposób przypisać Duchowi Świętemu. Rozróżnienie sugerowane przez Farkasfalvy’ego jest nie do przyjęcia – według uczonego Duchowi Świętemu można by przypisywać jedynie to spośród wypowiedzi hagiografa, co należy uznać za stwierdzone przez niego (*hagiographi asserunt* z DVint.)²⁵. Należy uznawać w każdym przypadku „bez rozdzielania” słów ludzkich od natchnienia i stojącego za nim Ducha. Jednak relację twierdzeń hagiografów i Ducha Świętego należy rozpatrywać również z perspektywy „bez zmieszania”. Czyli, innymi słowy, należy pytać o to, jak twierdzenia autorów ludzkich mają się do twierdzeń Ducha Świętego w każdym pojedynczym przypadku.

na zawsze, niezmiennie przekazują Boże słowo i sprawiają, że w wypowiedziach Apostołów i proroków rozbrzmiewa głos Ducha Świętego. [...] W świętych bowiem księgach Ojciec, który jest w niebie, z wielką miłością wychodzi swoim dzieciom na przeciw i rozmawia z nimi”. Należy jednak pamiętać, że „czytaniu Pisma świętego powinna towarzyszyć modlitwa, aby stało się ono rozmową pomiędzy Bogiem a człowiekiem” (DV 25).

²⁴ Przykładem mogą być np. Księga Przysłów, Pieśń nad Pieśniami i Księga Koheleta, które według Hansa Ursa von Balthasara są pisane przez człowieka będącego obrazem Boga, bytem-ze-świata przed Bogiem, który korzysta z przydzielonej mu wolności jako trzymający przez Stwórcę na „długiej smyczy”; ostatecznie okaże się, że wszystko to prowadzi ku doświadczeniu marności i otwarciu na łaskę – por. H.U. von Balthasar, *Teologia*, cz. 1: *Stary Testament*, seria: *Chwała. Estetyka teologiczna* 3/2, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2010, s. 106–123.

²⁵ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration...*, dz. cyt., s. 227.

Wypowiedź Ducha w całości kanonu

Znaczącą rolę posiada również przekonanie ojców soborowych, zresztą zgodne z wcześniejszymi wypowiedziami Magisterium, że „księgi zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu święta Matka Kościół na podstawie wiary apostoelskiej uznaje w całości, ze wszystkimi ich częściami, za święte i kanoniczne, dlatego że spisane pod natchnieniem Ducha Świętego”²⁶. Chodzi tutaj w oczywisty sposób o uniknięcie ryzyka wyłączenia pewnych fragmentów Pisma Świętego z zakresu natchnienia, a także o oddalenie błędnego poglądu, jakoby to dopiero akt kanonizacyjny sprawiał świętość i kanoniczność pism i w tym sensie decydował o ich natchnieniu. Wyraźniej wybrzmiało to na Soborze Watykańskim I: Kościół uważa księgi Starego i Nowego Testamentu

za święte i kanoniczne, ale nie dlatego, jakoby zostały ułożone tylko przez ludzi, a następnie jego [Kościół] autorytetem zaakceptowane, i również nie dlatego, że zawierają objawienie wolne od błędu, lecz przede wszystkim dlatego, że jako spisane pod natchnieniem Ducha Świętego, Boga mają za autora i jako takie zostały przekazane Kościołowi²⁷.

Nie powaga Kościoła rozstrzyga o świętości i kanoniczności ksiąg Pisma, a zatem również nie sam akt kanonizacyjny jest decydujący, ale uprzednie względem niego natchnienie. Duch Święty był już zaangażowany w genezę ksiąg, przez które/w których się wypowiadał, a nie dopiero przez ich zebranie w całość

²⁶ DV 11; por. NPP 63. Brant Pitre podkreśla, że DV 11 nie może być odczytywane, jak to czynili niektórzy teologowie, w duchu „hermeneutyki zerwania”; lektura dokumentu winna dokonywać się w duchu postulowanej przez Benedykta XVI „hermeneutyki reformy” niezrywającej ciągłości – por. B. Pitre, *The Mystery of God’s Word: Inspiration, Inerrancy, and the Interpretation of Scripture*, „Letter & Spirit” 6 (2010), s. 49, 54–56.

²⁷ Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, tłum. A. Baron, M. Karas, J.D. Szczurek, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4/2: *Lateran V, Trydent, Watykan I (1511–1870)*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 897. Por. Sobór Trydencki, *Przyjęcie Ksiąg świętych i Tradycji apostoelskich*, tłum. M. Karas, A. Maniecka, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4/1: *Lateran V, Trydent, Watykan I (1511–1870)*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 213. PD prócz soborów Watykańskiego I i Trydenckiego odsyła dodatkowo do Soboru Florenckiego. Henryk Muszyński uznaje, iż „stwierdzenie, że wszystkie księgi kanoniczne w całości i ze wszystkimi częściami [...] są natchnione, można uważać za powszechną naukę katolicką” – H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, J. Szlaga (red.), Poznań 2008, s. 57.

„przyznawał” się do nich i zaczynał przez nie działać (co z kolei nie wyklucza, że mógł chcieć poszczególnych części ze względu na przyszłą całość).

Zauważmy, że tego rodzaju twierdzenia nie przesądzają jednak kwestii, czy te „części” całości Pisma, które były święte i kanoniczne już wcześniej, a nie dopiero w ramach całości, pozwalają na tyle wypowiedzieć się Duchowi Świętemu, że mogą uczyć prawdy zapisanej dla naszego zbawienia, nim dokonał się akt kanonizacyjny. Ojcowie soboru cytują 2 Tm 3,16–17, gdzie z jednej strony autor natchniony pisze o „wszelkim Piśmie” w sensie każdego pisma z osobna²⁸, z drugiej jednak adresatowi epistoły nie proponuje przecież ani wyrywkowej lektury pojedynczych ksiąg, ani nawet lektury całościowej w duchu *sola Scriptura* ograniczonej do Starego Testamentu; wprost twierdzi się, że święte pisma mogą „nauczyć mądrości wiodącej ku zbawieniu przez wiarę w Chrystusie Jezusie” (w. 15), a zatem dopiero z perspektywy Nowego Przymierza. Jeśli dopiero wiara w Chrystusa pozwala pismom pełnić rolę soteriologiczną, to znaczy, że bez Nowego Przymierza pisma te nie mogłyby uczyć prawdy *propter nostram salutem*; albo, nieco łagodząc to stwierdzenie, że mogą jedynie kierować ku temu zbawieniu i do niego przygotowywać.

Jest oczywiste, że ten sam Duch, który stoi tak za natchnieniem poszczególnej księgi, jak i całego Pisma, w inny sposób czy w różnym stopniu może się wypowiedzieć w pojedynczej księdze, a w inny przez jej włączenie w kanon. Zatem w twierdzeniu poszczególnego hagiografa wypowiada się Duch Święty w sposób pełny dopiero w kanonicznej perspektywie²⁹; zasadne byłoby postawienie pytania, czy w ogóle można coś stwierdzić „połowicznie”, gdy nie ma jeszcze możliwości wypowiedzenia się „do końca”. W pewnych sprawach tak, bo np. Bóg okazuje już miłosierdzie, a Lud Boży wciąż grzeszy (choć ani miłosierdzie, ani tragedia grzechu nie są odsłonięte w pełni – odbijają się one dopiero w „zwierciadle” Chrystusowego Krzyża), w innych nie – albo jedynie na zasadzie błędnych odpowiedzi, np. mrzonki o politycznym królestwie, które miałyby rozwiązać problem Izraela. W każdym razie Duch Święty może chcieć każdego fragmentu Pisma, ale przede wszystkim ze względu na przyszłą całość, a w konkretnym momencie dziejowym o tyle, o ile służy to pojętej jako

²⁸ Por. P. Leks, „Słowo Twoje jest prawdą...” (J 17,17). *Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997, s. 85, 150. Oczywiście chodzi tutaj o pisma żydowskie, choć niepodobna mówić na podstawie samego tego tekstu, jakie księgi autor miał na myśli – por. J. Barton, *Kanon*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, R.J. Coggins, J.L. Houlden (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), tłum. B. Widła, Warszawa 2005, s. 370.

²⁹ Por. P.S. Williamson, *Catholic Principles...*, dz. cyt., s. 333 – autor powtarza za Papieską Komisją Biblijną: „*It is the canonical text in its final stage which is the expression of the word of God*”.

całość historii zbawienia. Klasyczna koncepcja „pedagogii Bożej” okazuje się całkiem na miejscu.

Na przykład o Księdze Przysłów pisał Hans Urs von Balthasar, że „nie przedstawia nauki prowadzącej do zbawienia, lecz ogranicza się wewnątrznie do nauk dotyczących zachowania i osiągania sukcesu”. Szwajcarski teolog wyprowadza z tego wniosek, że „Bóg Stwórca nie zataja i nie odrzuca wysiłków swego stworzenia pragnącego zrozumieć swoje życie i znaleźć właściwy stosunek do swego pochodzenia od Boga, lecz dopełnia je i przewyższa (*gratia non destruit naturam, sed elevat et perficit*)”. Można zatem powiedzieć, że Duch Święty dopuszcza ten rodzaj mądrości wewnątrzświatowej o tyle, o ile będzie musiała ona być włączona, a w dużym stopniu zakwestionowana, przez mądrość nie z tego świata: „przecucia i podejmowane przez naturę próby prowadzące do mądrości muszą powtórnie stać się głupstwem, aby mogły być wprowadzone w zupełnie odmienną mądrość Boga (1 Kor 1,18–31)”³⁰.

Potwierdzeniem tego, co powiedzieliśmy, mogą być również te fragmenty Pisma, do których odsyłają ojcowie soboru. Rzeczywiście Bóg wypowiadał się „przez nich” – przez proroków (por. 2 Sm 23,2; Mt 1,22; Hbr 4,7) i hagiografów Starego Testamentu, ale ostatecznie przemówił przez Syna: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1–2a)³¹. Określenie „wielokrotnie” (*polymeros*) wskazuje poszczególne etapy przemawiania Boga, a „różne sposoby” (*polytropos*) oznaczają także różnorodność treściową pism³². Objawienie zostaje tutaj podzielone na dwa główne i wyraźnie rozgraniczone stadia, co zostaje oddane także formą gramatyczną: w pierwszej części pojawia się imiesłów *lalesas* (dosł. przemówiwszy), a w drugim tryb oznajmujący *elalesen* (przemówił). Przede wszystkim jednak różnica polega na tym, że dawno (*palai*) Bóg mówił „w prorokach”, a teraz wypowiedział się bezpośrednio „w Synu”³³.

Już gdy Bóg sprzymierzał się z Izraelem, utożsamiał się z rzeczywistością z tego świata, teraz jednak, we Wcieleniu, Bóg utożsamił się z Jezusem jako

³⁰ H.U. von Balthasar, *Teologia*, dz. cyt., s. 113.

³¹ Por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, Kraków 1997, s. 55–56: „Tym samym Sobór podkreśla również ciągłość i zarazem kontrast pomiędzy objawieniem Syna a wszystkimi wcześniejszymi objawieniami, które je przygotowały. [...] Sam Jezus powiedział, iż przybył «wypełnić» (Mt 5,17). To wypełnienie jest przekroczeniem, zjednoczenie – zarazem zmianą. [...] Tradycja nigdy nie zaprzestała rozważać tej ciągłości w kontraście i kontrastu w ciągłości”.

³² Por. *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp i komentarz ks. Antoni Paciorek*, Lublin 1998, s. 24.

³³ A. Malina, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2018, s. 105.

rzeczywistością tego świata w taki sposób, że stał się z tą rzeczywistością identyczny – pisze Richard Bauckham. Bóg nie identyfikuje się przez relację z Jezusem (jak w przypadku proroków), lecz Bóg jest ludzki na sposób Jezusa. Dlatego równie unikalne stają się narracje świadczące o tym³⁴. Jest to jakościowo różna mowa Boga, bo z obietnicy przeszliśmy do realizacji³⁵, z punktu widzenia której wszystko, co do tej pory zostało powiedziane, nabiera nowego znaczenia – zostaje zrelatywizowane i, paradoksalnie, zabsolutyzowane³⁶, ale przez związek z kulminacyjnym Słowem Boga „księgi Starego Testamentu, w całości dołączone do ewangelicznego orędzia, osiągają i ukazują w Nowym Testamencie pełne swoje znaczenie [...], a zarazem Nowy Testament oświeclają i objaśniają”³⁷.

William Kurz proponuje w związku z tym „analogię powieści kryminalnej” (*the analogy of a mystery novel*). Kiedy czytelnik wie już, co się naprawdę wydarzyło, przy drugiej lekturze nie jest już w stanie czytać kryminału w taki sposób jak za pierwszym razem. Zwraca uwagę na poszczególne wątki istotne dla rozwiązania zagadki. Analogicznie Nowe Przymierze sprawia, że Stary Testament jest teraz odczytywany inaczej niż w okresie Starego Przymierza. Niektóre wątki okazują się jedynie przejściowe czy wręcz nie odpowiadają Bożemu planowi (np. polityczno-wojenne wyzwolenie), inne zaś motywy (choćby cierpiącego Sługi Pańskiego) nabierają pierwszorzędного znaczenia³⁸. Dodajmy, że świętych pisarzy Nowego Testamentu należy raczej wiązać z tą mową „przez Syna” niż z mową „przez proroków” (czyli przez postaci ważne dla Starego Przymierza) – jeśli jakościowa różnica związana z „wydarzeniem Chrystusa” ma zostać zachowana. Zatem o tym, co „stwierdzone przez Ducha”, dowiadujemy się dopiero po wydarzeniu Chrystusa i zesłaniu Ducha, w głoszeniu nowotestamentowego Kościoła, następnie spisanych w księgach wspólnoty zgromadzonej w Chrystusie.

³⁴ Por. R. Bauckham, *Jesus the Revelation of God*, [w:] *Divine Revelation*, P. Avis (ed.), Eugene 1997, s. 190, 192, 194–195.

³⁵ Por. NPP 43.

³⁶ Por. DV 14: „Ta zaś ekonomia zbawienia zapowiedziana, oznajmiona i wyjaśniona przez świętych autorów, zawiera się w księgach Starego Testamentu jako prawdziwe słowo Boże. Z tego powodu owe księgi jako natchnione przez Boga na zawsze zachowują znaczenie”.

³⁷ DV 16.

³⁸ Por. W. Kurz, *Dei Verbum: Sacred Scripture since Vatican II*, [w:] *After Forty Years: Vatican Council II's Diverse Legacy*, K.D. Whitehead (ed.), South Bend 2007, s. 189–190.

Związek natchnienia z prawdą

Z konstatacji „to, co autorzy natchnieni, czyli hagiografowie, twierdzą, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego” wyprowadza się również wniosek na temat prawdy biblijnej: „z całą mocą należy też wyznaczyć, że księgi Pisma w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia”³⁹. W takim razie należy omawianą przez nas kwestię widzieć również w relacji do prawdy, tę z kolei pojmując w DV soteriologicznie⁴⁰. Właśnie ze względu na fakt, że to, co twierdzą hagiografowie, można uznać za stwierdzone przez Ducha, natchnione pisma uczą prawdy z woli Boga zapisanej w nich dla naszego zbawienia. Trzeba przyznać, że z natchnienia został tutaj wyprowadzony wniosek radykalny (pewna, wierna i bez błędu nauka prawdy zapisanej dla zbawienia ludzi). Wywołuje to znów pytanie, czy dotyczy to całości Pisma czy każdej jego części.

Powiedzieliśmy wyżej, że ojcowie soboru cytują w tym miejscu Drugi List do Tymoteusza (3,16–17), którego jednak nie można nie odczytywać w szerszym kontekście. Adresatowi poleca się najpierw iść śladem apostoelskiej nauki i sposobu życia (2 Tm 3,10–11) i pamiętać, od kogo się nauczył tego, co mu powierzono (w. 14), następnie przypomina się, że pisma święte mogą uczyć mądrości prowadzącej do zbawienia przez wiarę w Chrystusie (w. 15). Zatem Pismo może nauczać i wieść ku zbawieniu jedynie z związku z Tradycją apostoelską, w której rodzi się Nowy Testament. „Wszelkie Pismo” musi być czytane nie tylko w kontekście całości (egzegeza kanoniczna), ale również w żywej Tradycji Kościoła. To zaś każe reinterpretować deklarację, że to, co stwierdzone przez świętych pisarzy, jest stwierdzone przez Ducha Świętego. Wróćmy do tego w dalszej części.

Relekturę dokonaną w *Dei verbum* widać wyraźniej, gdy zestawimy DVint. z wcześniejszymi wypowiedziami Magisterium. Na przykład Leon XIII sprzeciwiał się ograniczaniu natchnienia do niektórych części Pisma Świętego albo

³⁹ DV 11. Por. KKK 136. Augustyn Jankowski podkreśla, że ojcowie soboru „nie wprowadzając żadnych ograniczeń w materialnym zakresie prawd objętych wpływem natchnienia”, zaproponowali „nowe, na wskroś biblijne, ujęcie samej prawdy. Duch Święty jako główny autor Pisma świętego zamierza za jego pośrednictwem nauczyć tylko prawdy zbawczej” – A. Jankowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 346.

⁴⁰ Por. NPP 63; H. Witczyk, *Natchnienie...*, dz. cyt., s. 116: „[...] księgi Pisma świętego – wraz z ich wszystkimi częściami – jako natchnione przez Ducha Świętego i mające Boga za autora, mają za zadanie komunikować prawdę, ponieważ pozostaje ona w relacji do naszego zbawienia [...], co zresztą jest jej celem, dla którego Bóg się objawia”.

jedynie do spraw wiary i obyczajów⁴¹. Papież utrzymywał, że „ci, co sądzą, iż w ustępach autentycznych Ksiąg świętych może znajdować się jakiś błąd, ci z pewnością albo zniekształcają katolickie pojęcie Bożego natchnienia, albo samego Boga czynią sprawcą błędu”⁴². Pius XII uznawał za

niedopuszczalne, aby natchnienie ograniczyć do niektórych części Pisma św. lub przypuszczać, że pisarz biblijny się myli, gdyż boskie natchnienie nie tylko wyklucza wszelki błąd, ale to wykluczenie i odrzucenie jest tak konieczne, jak koniecznym jest, że Bóg, Prawda najwyższa, nie może być sprawcą jakiegokolwiek błędu⁴³.

Na tym tle należy odczytywać sens wyrażenia: „księgi Pisma [...] uczą prawdy, jaka z woli Boga została zapisana w księgach świętych dla naszego zbawienia”. Zdaniem Papieskiej Komisji Biblijnej opiera się on na tym, że księgi Pisma „mają za zadanie komunikować prawdę na tyle, na ile jest ona związana z naszym zbawieniem, co zresztą jest celem, dla którego Bóg się objawia”⁴⁴.

Andrzej Oczachowski odnotowuje, że ojcowie Vaticanum Secundum odeszli od ujęcia prawdy objawionej jako przedmiotu materialnego na rzecz przedmiotu formalnego, jakim jest zbawienie. Właśnie ono „wyznacza drogę poszukiwania tego, co w Biblii jest bezbłędne, i co można by uznać za «przedmiot materialny objawienia» (który nie został określony wprost, lecz który należy przez rzetelne prace egzegetyczne poszukiwać i określać)”. Zatem „prawdy przez Boga objawione (*Divinitus revelata*)” oznaczają te sprawy, które zostały przekazane ze względu na zbawienie ludzi (nie tylko pouczają o zbawieniu, ale też ukierunkowują na nie, przyczyniają się do wyrażenia prawdy służącej zbawieniu, artykułują w różny sposób jego potrzebę itp.), i tylko one cieszą się przywilejem bezbłędności⁴⁵.

Soborowe rozumienie prawdy każe wyprowadzić jeszcze jeden wniosek dotyczący interpretacji DVint. Otóż o tyle twierdzenia hagiografa interferują z twierdzeniami Ducha Świętego, o ile (i w tym) uczą prawdy podanej „ze

⁴¹ Por. PD.

⁴² PD.

⁴³ DAS.

⁴⁴ NPP 63. Por. P. Grech, *Further Reflections...*, dz. cyt., s. 86. Por. także interesujące spostrzeżenie na kolejnej stronie: „*The limitation is qualitative, not quantitative; that is, biblical texts are inspired in whole and in part, but are true only in so far as they mean to contribute to our salvation rather than to our historical or scientific curiosity*”.

⁴⁵ A. Oczachowski, *Objawienie. Natchnienie. Biblia*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 15 (2010), s. 240 (dot. cytatu i parafrazy). Por. B.W. Harrison, *The Truth...*, dz. cyt.

względu na nasze zbawienie”⁴⁶. Sobór zatem „w sposób pozytywny stwierdza bezbłądność Pisma jako bezpośrednią konsekwencję natchnienia”, ale zarazem „uściśla, że prawda Biblii skierowana jest zawsze ku zbawieniu człowieka”⁴⁷. Pytać należy zatem, co hagiograf twierdzi ze względu na sprawę zbawienia; zasadne jest założyć, że może się również mylić – i w tej pomyłce potwierdzać potrzebę zbawienia i przez to również wypowiadać prawdę – w przewrotny, aczkolwiek dopuszczony przez Ducha Świętego sposób.

Odpowiedzi domaga się pytanie, czy w ogóle (i ewentualnie jak) można przekazać prawdę człowiekowi, który dopiero potrzebuje zbawienia. Przykład proroków uświęconych do mówienia w imieniu Boga wskazywałby, że jest możliwe nawet na etapie Starego Przymierza przekazanie słowa Bożego przez człowieka dopiero oczekującego na zbawienie. Apostołowie o tyle głoszą słowo Boże, o ile głoszą Dobrą Nowinę o Chrystusie i zbawieniu w Nim. A jeśli rozpoznają realizację zamysłu Bożego i wypełnienie Starego Testamentu w Nowym Przymierzu, to jedynie dzięki zesłaniu Ducha Świętego jako owocu Chrystusowej Paschy. Hagiografowie Starego Testamentu – pozwólmy sobie na pewne uproszczenie – w dużej mierze pozwalają się wypowiedzieć Duchowi Świętemu właśnie przez to, że zaświadczały o niemożności usłyszenia słowa Bożego i zapowiadają czas zbawienia. Trudno zakładać, by święci pisarze byli wyłączeni ze swojego ludu i etapu zbawienia i pod wpływem natchnienia mogli mówić o sprawach objawionych dopiero wraz z Chrystusem i nierozłącznych od zbawienia w Nim⁴⁸: „Lecz szczęśliwe oczy wasze, że widzą, i uszy wasze, że słyszą. Bo zaprawdę, powiadam wam: Wielu proroków i sprawiedliwych pragnęło ujrzeć to, na co wy patrzycie, a nie ujrzeli; i usłyszeć to, co wy słyszcicie, a nie usłyszeli” (Mt 13,16–17). Jeszcze w życiu ówczesnych Jezusowi, tych, co nie zostali Jego uczniami, spełniała się przepowiednia Izajasza:

Śłuchać będziecie, a nie zrozumiecie, patrzeć będziecie, a nie zobaczycie. Bo stwardniało serce tego ludu, ich uszy stępiły i oczy swe zamknęli, żeby oczami nie widzieli ani uszami nie słyszeli, ani swym sercem nie rozumieli: i nie nawrócili się, abym ich uzdrowił (Mt 13,14–15).

⁴⁶ Tłum. Pawła Leksa – por. „*Słowo Twoje jest prawdą...*”, dz. cyt., s. 15.

⁴⁷ P. Borto, J. Kudasiewicz, *Aktualność teologiczno-pastoralna Konstytucji o Objawieniu Bożym*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 5 (2006), s. 386; H. Muszyński, *Charyzmat natchnienia biblijnego*, dz. cyt., s. 63–64.

⁴⁸ Nierozdzielność zbawienia i objawienia, także w nawiązaniu do DV, podkreślał wielokrotnie Gerald O’Collins – por. np. jego publikację poświęconą objawieniu: *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016, s. 12, 23, 29–30, 36–38, 111, 115, 177, 183.

Wydaje się, że ma rację James Prothro, który twierdzi, iż soborowa wypowiedź na temat tekstów bezbłędnie komunikujących prawdę ze względu na zbawienie ludzi nie musi oznaczać koniecznie uznania, że Pismo jako tekst jest bezbłędne⁴⁹. Guy Mansini utrzymuje, że rozpatrywana pojedynczo, biblijna wypowiedź może być niezbłędna, gdyż uzyskuje właściwy wydźwięk dopiero wraz z ukonstytuowaniem się całości Pisma⁵⁰. Norbert Lohfink tłumaczy to analogią dialogu Boga z ludźmi w Piśmie Świętym do ludzkiej konwersacji: „W rozmowie nie wypowiada się przecież wyłącznie orzeczeń ostatecznych. Czasem stawia się tylko pytanie albo wysuwa się jakiś prowokujący pogląd i czeka się, czy zdoła się on w rozmowie wybronić”. Uczony dodaje, że „słowo Boga stało się tak bardzo słowem ludzkim, że pozwala się dzielić, przez co służy różnym twierdzeniom częściowo uzupełniających się partnerów rozmowy”⁵¹. Nawet zwolennicy werbalnego natchnienia nie muszą utrzymywać, dodaje John Barton, że Pismo Święte jest doskonałe, wolne od błędów, nieomyłne we wszystkich kwestiach doktrynalnych⁵². Nieco łagodniej wypowiadają się ojcowie soborowi, ale i oni przyznają, że księgi Starego Przymierza zawierają sprawy niedoskonałe⁵³.

Jeśli z natchnienia biblijnego wynika prawda, można też zaproponować kierunek odwrotny. Waldemar Linke wyraża przekonanie, że właściwe ujęcie natchnienia wynika z koncepcji prawdy: „tekst biblijny musi cechować się pewnym właściwym sobie typem prawdy, aby można mu było przypisać cechę natchnienia”. Toteż „rozumienie natchnienia musi opierać się na pewnej definicji prawdy teologicznej, prawdy objawienia. Bez niej nie da się powiedzieć, czym jest natchnienie. Te dwa pojęcia pozostają w ścisłym, organicznym związku”⁵⁴. Możemy przyjąć, że jeśli w pismach należy poszukiwać (jedynie czy aż) prawdy spisanej ze względu na zbawienie adresata słowa Bożego, to temu, co stwierdzone przez Ducha Świętego, przyświeca ten sam cel. Wynika z tego konieczność odróżnienia twierdzeń hagiografa i Ducha Świętego, a przede wszystkim każdorazowego poszukiwania w wypowiedziach ludzkiego autora „wypowiedzi” Ducha Świętego służącej zbawieniu człowieka. To zaś zakłada namysł nad tym, co w kwestii zbawienia rzeczywiście wyraził hagiograf, a nie

⁴⁹ Por. J.B. Prothro, *The Christological Analogy and Theological Interpretation: Its Limits and Use*, „Journal of Theological Interpretation” 14/1 (2020), s. 117, przyp. 49.

⁵⁰ Por. G. Mansini, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 109–110.

⁵¹ N. Lohfink, *Jak rozumieć Pismo Święte*, dz. cyt., s. 37.

⁵² Por. J. Barton, *Verbal Inspiration*, dz. cyt., s. 722.

⁵³ Por. DV 15.

⁵⁴ W. Linke, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Od Dei Verbum do Evangelii gaudium*, [w:] *Natchnienie Pisma Świętego. W świetle świadectwa tekstów o nich samych*, seria: *Analecta Biblica Lublinensia* 15, M. Wróbel, S. Szymik, K. Napora (red.), Lublin 2017, s. 21.

jedynie co zamierzał powiedzieć, bo zamiary pisarza natchnionego i Ducha Świętego mogą się rozchodzić. Zauważmy ponadto, że prawda jest wyrażana w Biblii w różnorodny sposób⁵⁵, a propozycyjalne stwierdzenia nie są najbardziej znaczące ilościowo i nierzadko także jakościowo⁵⁶.

Kontekst dalszy soborowej konstytucji

Wywyższenie uniżonego słowa Bożego

Poważne potraktowanie przedmiotu formalnego biblijnej prawdy (zbawienie), ludzkiego autorstwa („prawdziwi autorzy”) oraz tego, że wybrani przez Boga pisarze używali „własnych umiejętności i sił”, odsyła nas do kwestii dostosowania się Boga do poziomu ludzkiego, jego „uprzystępniania się” (gr. *synkatabasis*) w słowie ludzkim⁵⁷. W związku z tym ojcowie Vaticanum Secundum odwołali się do analogii inkarnacyjnej:

Tak więc w Piśmie świętym objawia się, bez żadnego jednak uszczerbku dla prawdy i świętości Boga, przedziwne „zniżanie się” (łac. *condescensio*) wiecznej Mądrości, „abyśmy dowiedzieli się o niewystowionej łaskawości Boga oraz o tym, jak bardzo w swej trosce i staraniu dostosował do nas sposób przemawiania”. Boże bowiem słowa wyrażone ludzkimi językami upodobniły się do ludzkiej mowy, podobnie jak niegdyś Słowo Wiekuistego Ojca, przyjąwszy słabe ludzkie ciało, upodobniło się do ludzi⁵⁸.

⁵⁵ Luis Alonso Schökel wyróżniał: Logos jako Prawdę, prawdę literacką, prawdę poprzez świadectwo, prawdę w dialogu, prawdę logiczną i prawdę nieomylną – por. L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione...*, dz. cyt., s. 236–251.

⁵⁶ W związku z tym wciąż ma wartość klasyczna już pozycja: J.L. Austin, *How to Do Things with Words: The Williams James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, London 1962.

⁵⁷ Por. R.F. Collins, *Natchnienie biblijne*, dz. cyt., s. 1581; P. Grech, *Further Reflections...*, dz. cyt., s. 83, por. także s. 87: „*God’s mystery cannot be encapsulated by the human mind into one totally coherent system, as Job teaches us. This too, is Scripture’s «condescension»*”.

⁵⁸ DV 13. Por. Jan Chryzostom, *In Gen.*, Hom. 17, 1 (PG 53, 134). Znamienne, że ojcowie soborowi dokonali pewnej zmiany (dot. bezbłędności) względem encykliki Piusa XII – por. DAS: „Bo jak współistotne Słowo Boże stało się podobne ludziom we wszystkim «prócz grzechu», tak i słowa Boże wyrażone są ludzkim językiem, podobne we wszystkim do ludzkiej mowy, wyjąwszy błąd. To z Bożej Opatrzności pochodzące «nachylenie» (Boga ku człowiekowi) wysławiał już św. Jan Chryzostom, znajdując je raz po raz w księgach świętych”.

Ta „śmiała patrystycznego pochodzenia analogia między Wcieleniem Słowa Przedwiecznego przez naturę ludzką w Jezusie a wcieleniem słów Bożych w literę Pisma”⁵⁹ została przywołana i rozwinięta również przez Benedykta XVI⁶⁰. Analogia inkarnacyjna uzasadnia katolickie przekonanie, że całe Pismo Święte jest słowem Bożym, a nie że jedynie zawiera słowo Boże⁶¹. Mimo że pozwala ona zastosować chalcedońskie „bez zmieszania i bez rozdzielania” do całego Pisma i każdej jego poszczególnej wypowiedzi, to jednak nie wyjaśnia, w jaki sposób w każdym przypadku unia słowa ludzkiego ze słowem Boga się realizuje.

Mansini podkreśla, że prawda Pisma Świętego jest prawdą teologiczną; wynika ona z wiary w to, czym jest Pismo Święte. Bezblędność Pisma wiąże się z udzielanym ludziom objawieniem Bożym przekazywanym przez Pismo Święte rozpatrywane w jego jedności. Jest nieomyślne i absolutnie prawdziwe w tym, że prowadzi ku Słowu Wcielonemu (nie głosi „innego Jezusa” – por. 2 Kor 11,4). Teolog pisze w związku z tym o korelacji między nieskazitelnością Chrystusa a bezblędnością Pisma⁶². Jednak przykład wyznawców „innej ewangelii” (por. Ga 1,6–7) ukazuje, że autorzy natchnieni wypowiedzieli się w taki sposób, który dopiero w Chrystusie może służyć wyrażeniu Dobrej Nowiny. Joseph Ratzinger w czasie debat soborowych krytykował twierdzenia o obowiązującym chrześcijan autorytecie Starego Testamentu jako mówiące „zbyt mało, a jednocześnie zbyt wiele”. Dopiero rozpatrywany w całości, a nie w poszczególnych fragmentach, mówi Stary Testament o Chrystusie, przy czym „również ten chrystologiczny wymiar całego Starego Testamentu nie wynika sam z siebie, lecz ma podstawę w Chrystusie, zmierza do Chrystusa, i On dopiero zdejmuje zasłonę zakrywającą twarz Mojżesza (por. 2 Kor 3,12–18)”⁶³.

Ojcowie soborowi zakładają oczywistą różnicę (w jedności) między Starym i Nowym Testamentem⁶⁴, ale również wewnątrz Nowego Testamentu wprowadzają pewne rozróżnienie, wymieniając na pierwszym miejscu Ewangelie⁶⁵. „Powszechnie wiadomo, że pośród wszystkich Pism, także pośród ksiąg Nowego Testamentu, Ewangelie słusznie zajmują najważniejsze miejsce, ponieważ

⁵⁹ A. Jankowski, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 347.

⁶⁰ Por. Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini* (dalej: VD), nr 18–19.

⁶¹ Por. L. Scheffczyk, *Sacred Scripture: God's Word and the Church's Word*, „Communio” English Edition 1 (2001) s. 37. Por. także KKK 135 („Pismo święte zawiera słowo Boże, a ponieważ jest natchnione, jest prawdziwie słowem Bożym”) i DV 24 („Święte Pisma zawierają bowiem słowo Boga, a jako natchnione rzeczywiście są słowem Boga”).

⁶² Por. G. Mansini, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 102.

⁶³ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru...*, dz. cyt., s. 153.

⁶⁴ Por. DV 16.

⁶⁵ Por. D. Farkasfalvy, *Inspiration...*, dz. cyt., s. 194.

stanowią główne świadectwo o życiu i nauczaniu Wcielonego Słowa, naszego Zbawiciela⁶⁶, który „mówi słowa Boże” (J 3, 34; DV 4) i „który sam jeden ma słowa życia wiecznego”⁶⁷. Przekazują one bowiem „wiernie to wszystko, co Jezus, Syn Boga, żyjąc wśród ludzi, dla ich wiecznego zbawienia rzeczywiście uczynił i czego uczył”⁶⁸. Implikuje to rozróżnienie na słowo Boże wypowiedziane wprost przez Słowo Wcielone oraz pozostałe słowa biblijne będące w jakiś inny sposób słowem Chrystusa. Przy czym jedno i drugie może być usłyszane jedynie dzięki zesłanemu Parakletowi: „Apostołowie bowiem po wniebowstąpieniu Pana to, co On mówił i czynił, przekazali słuchaczom w pełniejszym zrozumieniu [...], którym cieszyli się pouczeni chwalebnymi wydarzeniami Chrystusa i oświeceni światłem Ducha prawdy (por. J 14,26; 16,13)”⁶⁹.

Wszystko to raz jeszcze uzasadnia konieczność poprawnej interpretacji DVint. Jeśli to, co Duch Święty twierdzi, dociera do nas w „uniżonych” twierdzeniach hagiografów, potrzeba „wywyższenia” słowa Bożego, by dotrzeć do tego, co Duchowi Świętemu rzeczywiście spodobało się przez nich wyrazić. Z analogii inkarnacyjnej wynika, że stwierdzenie Ducha jest rzeczywiście dostępne „w” twierdzeniach hagiografa (przeciw nestorianizmowi), ale nie na sposób monofizycki (ostatnie stwierdzenie suponuje konieczność diachronicznego ujęcia). Telford Work w swojej znakomitej monografii *Living and Active* zaproponował reinterpretację analogii inkarnacyjnej (u niego: analogii Słowa) w oparciu o wzajemny związek chrystologii Słowa i chrystologii Ducha (chrystologiczno-pneumatologiczna ontologia Pisma). Uczony łączy soteriologiczną moc natchnionych pism z namaszczeniem subsystującym na stałe w biblijnych kenotycznych słowach – słabości uniżonego słowa towarzyszy moc Ducha Świętego⁷⁰. Gdyby pójść tym tropem – wtedy DVint. można by rozumieć właśnie w taki sposób, że dopiero „wywyższenie” słowa dzięki Duchowi Świętemu pozwala zrównać twierdzenie hagiografa z twierdzeniem Ducha Świętego. Ostatecznie, jeśli Wcielenie widzieć w całej rozciągłości – od poczęcia po uwielbienie w chwale – należałoby założyć eschatologiczne ukierunkowanie Pisma i z tej perspektywy pojmować to, co stwierdzone przez Ducha Świętego jako wypowiedziane przez Zmartwychwstałego i kierujące ku Niemu⁷¹.

⁶⁶ DV 18.

⁶⁷ DV 17.

⁶⁸ DV 19.

⁶⁹ DV 19. Dopiero dzięki Duchowi Świętemu stało się możliwe, by Apostołowie podzielili się „z nami nieskażoną prawdą o Jezusie” – DV 19.

⁷⁰ Por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 121.

⁷¹ Według Ratzingera prawda jest obecna jedynie w Chrystusie Zmartwychwstałym, dlatego trzeba jej szukać nie w jednym momencie historii, lecz w całości dziejów wiary i w napięciu,

Przy okazji byłoby to dowartościowaniem klasycznej koncepcji poczwórnego sensu, zwłaszcza alegorycznego oraz anagogicznego. Właśnie kenotyczny charakter słowa Bożego w Piśmie pozwala, paradoksalnie, Duchowi Świętemu stwierdzić więcej, niż zamierzał wyrazić autor natchniony⁷². Joseph Ratzinger pisał o „naddatku sensu” wynikającym z tego, że objawienie (jako mowa i działanie Boga) wykracza poza możliwości wypowiedzenia w ludzkich słowach. Konsekwentnie trzeba powiedzieć, że w tym, co wypowiedziane przez hagiografów, Duch Święty przekazuje również to, co niewypowiedziane – a zatem co musi być odkrywane w dalszej historii⁷³. Mamy tutaj do czynienia z jeszcze jednym paradoksem kenozy: słowo Boże daje się usłyszeć dopiero, gdy wypowiedź Ducha Świętego zostaje doprowadzona do końca, z drugiej strony jednak Duch Święty w jakiś sposób wypowiadać się musiał na każdym etapie historii zbawienia i objawienia, „unizając” się w słowie, które nie było ostatecznym, ale które do niego w jakiś (wieloraki) sposób prowadziło (wyrazem tego jest np. typologia biblijna czy ukryty na wcześniejszym etapie historii zbawienia sens duchowy⁷⁴).

które wykracza poza tę historię – por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, seria: *Opera omnia* 9/1, Lublin 2018, s. 162–164.

⁷² Por. J. Goldingay, *Natchnienie*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, dz. cyt., s. 611: „Za ludzkim autorem kryje się inicjatywa i aktywność Boża, które nadają jego słowom odniesienie sięgające dalej – poza granice jego poznania”.

⁷³ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, seria: *Opera omnia* 9/2, Lublin 2018, s. 718; J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru...*, dz. cyt., s. 667.

⁷⁴ Por. DV 15; DAS, s. 386: „Bóg tak mądrze rozrządził, że nauki i fakty w Starym Testamencie, chociaż minione, w duchowy sposób oznaczały te, które miały się spełnić dopiero w nowym przymierzu łaski. Jak więc egzegeta ma odszukać i wytłumaczyć dosłowny sens słów zamierzony i ujawniony przez pisarza natchnionego, tak winien on również odszukać i sens mistyczny, byleby tylko było słusznie wiadomo, że taki został nadany przez Boga. Tylko bowiem jeden Bóg mógł znać ten sens i nam go objawić”. Ważne jest, że „sens duchowy jest sensem, którego nie przewidywał hagiograf, natomiast zamierzony został przez Boga, uznawanego za pierwszorzędnego autora Biblii” – K. Bardski, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja...*, dz. cyt., s. 28. Bardski preferuje określenie „interpretacja ponaddosłowna”, przez które rozumie wykraczającą „poza poszukiwanie sensu bezpośrednio zamierzonego przez hagiografa i przekazanego w zapisanych przez niego słowach” – tamże, s. 11. W tego rodzaju interpretacji uwzględnia się także intencję Ducha Świętego działającego poprzez tekst biblijny „tu i teraz” na życie interpretatora – por. tamże, s. 20, 23.

Słowo Wcielone a słowa Wcielonego

Należy tutaj podkreślić chrystocentryzm znaczący Konstytucję dogmatyczną o Objawieniu Bożym⁷⁵. W numerze drugim dokumentu jest mowa o tym, że przez Chrystusa – Słowo, które stało się ciałem – ludzie otrzymują dostęp do Ojca w Duchu Świętym, a także że „najgłębsza prawda zarówno o Bogu, jak i o zbawieniu ludzi jaśniej dla nas w Chrystusie, który jest zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia”. Pięć numerów dalej o Słowie Wcielonym pisze się, że w Nim „całe objawienie Najwyższego Boga znajduje swoją pełnię”. Dlatego Ratzinger podkreślał mocno, że objawienia nie można sprowadzać do pewnej liczby twierdzeń, gdyż objawieniem jest sam Chrystus. Bawarski teolog zauważał, że Logos jest „wszechogarniającym Słowem, w którym Bóg wypowiada samego siebie” i który „ukazał się nam wprawdzie w normatywnych słowach, w których ukazuje nam, kim właściwie jest”, jednak przecież „Słowo jest zawsze większe niż słowa i w tych słowach nigdy nie wypowiada się wyczerpująco”. Albo, od drugiej strony: „słowa uczestniczą w niewyczerpalności Słowa, odsłaniają coś z Niego i wzrastają niejako w spotkaniu z wszystkimi pokoleniami” oraz „z tymi, którzy je czytają – mówi Grzegorz Wielki”⁷⁶.

Pojawia się tutaj pytanie o to, czy Ratzinger w ten sposób nie rozdziela Jezusa „samego w sobie” od Jego publicznych wypowiedzi (i, szerzej, Słowa od słów). Mats Wahlberg podsumowując myśl Ratzingera, pisze, że chodzi o akcent na Osobę, która nie może być sprowadzona do wypowiadanych stwierdzeń, z drugiej jednak strony nauczanie Chrystusa jest częścią Chrystusa (nierozdzielność słów od Logosu)⁷⁷. Podobnie nie należy rozdzielać wszystkich słów biblijnych od Słowa, ale z drugiej strony rozróżnienie na słowa Logosu i pozostałe słowa

⁷⁵ Por. DV 1, 2, 4, 7, 15–17, 24–25.

⁷⁶ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. W. Szymona, seria: *Opera omnia* 6/2, Lublin 2015, s. 681. Por. VD 30; Grzegorz Wielki, *Homiliae in Ezechielem*, I, VII, 8 (PL 76, 843 D) (pol. tłum.: *Homilie na Księgę Ezechiela*, cz. 1, tłum. i red. nauk. A. Wilczyński, Kraków 2019); H.U. von Balthasar, *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, tłum. W. Szymona, Poznań 1998, s. 20: „Jak wykazał Henri de Lubac, cała teologiczna egzegeza Pisma, od początku aż po czasy nowożytne, polegała na nieustannym transponowaniu «słowa» Starego Przymierza na nowość «zdania» – Jezusa Chrystusa”. Sam de Lubac pisał m.in.: „Wszystkie słowa Pisma odsyłają ostatecznie do jedynego Słowa, stąd bierze się jednolity charakter Księgi, a zwłaszcza nierozdzielna jedność obydwu Testamentów” – H. de Lubac, *Słowo Boga...*, dz. cyt., s. 104. Chrzęścianie nie są religią Księgi, lecz „Słowa «żywego i skutecznego», jedynego i osobowego, jednoczącego w sobie wszystkie słowa natchnione, które dają o Nim świadectwo” – tamże, s. 105–106.

⁷⁷ Por. M. Wahlberg, *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study*, Grand Rapids 2014, s. 16–17.

też powinno być utrzymane⁷⁸. Oznacza to, że DVint. należy odczytywać z tej perspektywy – hagiograf nie wypowiada wszystkiego od początku, nie jest zatem całą wypowiedzią Ducha Świętego, niemniej Duch Święty naprawdę mówi przez hagiografa, a wszystkie słowa natchnione mają jakiś związek z Logosem i są słowem Bożym. Ostatecznie to osoba Jezusa Chrystusa, przypominał Benedykt XVI, stanowi o jedności wszystkich pism natchnionych – bo całe Pismo mówi o Chrystusie oraz wypełnia się w Nim⁷⁹. Ważne jest tutaj dopowiedzenie, że „pojęcie wypełnienia się Pism jest złożone, ponieważ zawiera trzy wymiary: podstawowy aspekt ciągłości w stosunku do Objawienia Starego Testamentu, aspekt zerwania oraz aspekt spełnienia i przewyższania”⁸⁰. Oznacza to ni mniej, ni więcej, że nowotestamentowa wypowiedź Ducha Świętego pozostaje w analogicznym stosunku względem twierdzeń starotestamentowych hagiografów, tyle że dodatkowo w ich słowach Duch Święty rzeczywiście musiał wypowiedzieć również i to, co niemożliwe do usłyszenia na etapie Starego Testamentu, a w Nowym Przymierzu mogło zostać wreszcie usłyszane⁸¹.

Możemy przywołać tutaj Hansa Ursa von Balthasara optującego za „tożsamością w kontraście” między Pismem i Jezusem jako dwoma formami słowa Bożego. Jedno Słowo Boga jest obecne w inny sposób w osobowym Ciele niż w niosobowym słowie⁸². Jednak temu „bez zmieszania” musi towarzyszyć „bez rozdzielania” – Pismo jest enhipostazowane w Osobie Logosu wraz z ludzką naturą, w której Pan się wypowiedział (bezpośrednio jako Wcielony i pośrednio przez hagiografów). Unia hipostatyczna obejmuje zatem również unię

⁷⁸ Henryk Witczyk przywołuje fakt, że w liturgii słowa po odczytaniu fragmentów Pisma wiernym oznajmia się uroczyscie: „Oto słowo Boże” lub, po Ewangelii, „Oto Słowo Pańskie”. Ta liturgiczna aklamacja ma zdaniem polskiego biblisty podwójne znaczenie: raz wskazuje, iż odczytane słowo pochodzi od Boga, dwa mówi o Bogu; tylko słowo pochodzące od Boga może o Nim mówić, bo tylko Bóg zna Boga – por. H. Witczyk, *Natchnienie, prawda...*, dz. cyt., s. 30, 129; NPP 3. Por. także: G. Mansini, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 102: „Or to put it another way, insofar as Scripture renders the Word made flesh for us in its many words, then of course it must have the absolute truth of the Truth of God himself. In this respect, the inerrancy of Scripture is correlative to the impeccability of Christ. The questions raised by the message and the strategies by which the individual hagiographers contribute to that end are necessary, but secondary”.

⁷⁹ Por. VD 39–40; Hugon ze św. Wiktora, *De arca Noe Morali*, 2, 8 (PL 176, 642 C-D); S. Szymik, *Benedykta XVI hermeneutyka wiary*, „The Biblical Annals” 2/1 (2012), s. 223.

⁸⁰ VD 40.

⁸¹ Por. VD 40: „Misterium Paschalne Chrystusa jest w pełni zgodne – jednakże w sposób, który był nie do przewidzenia – z prorocstwami i aspektem prefiguracywnym Pism; jednakże zawiera wyraźne aspekty braku ciągłości względem instytucji Starego Testamentu”.

⁸² Por. T. Work, *Living and Active*, dz. cyt., s. 101–104.

słowa ludzkiego z Logosem⁸³. Ludzka wola Wcielonego wyraziła się w słowach (i czynach) ludzkich, z kolei właśnie za pośrednictwem tej woli zbawienie było chciane przez Osobę Syna (przełożenie chrystologii ontologicznej Soboru Chalcedońskiego na chrystologię funkcjonalną na Soborze Konstantynopolańskim III)⁸⁴. Oczywiście, że niecała Biblia jest w tym samym sensie słowem żywego Słowa, niemniej na różne sposoby (por. Hbr 1,1) każde słowo zostało przez Niego przyjęte, jeśli Pismo o Nim ma świadczyć i w Nim się wypełniać⁸⁵, o czym z kolei będzie zaświadczał Duch Prawdy, Paraklet (por. J 15,26: „On zaświadczy o Mnie”).

Papież senior pisał, że na mocy natchnienia Pismo Święte jest dziełem „Ducha Świętego, w którym możemy usłyszeć głos Pana i poznać Jego obecność w historii”⁸⁶. Ten głos będzie jednak słyszany *polytropos*, „na wiele sposobów” (por. Hbr 1,1), choć wszystkie one będą związane z tym, że „w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (w. 2). Głos Pański może być dostępny słuchaczowi wprost w słowach Wcielonego, ale w przeważającej części będzie docierał pośrednio: a to w prorockich zapowiedziach, a to w apostoelskim przepowiadaniu, a to w świadectwie *logoi kai erga* historii zbawienia czy w końcu przez pełniejsze objaśnianie „wydarzenia Chrystusa”⁸⁷. Słowo Pana będzie dochodziło do słuchacza także w ludzkiej odpowiedzi na to słowo, czy poprzez stawianie pytań i dialogowanie z Bogiem, a nawet, na zasadzie negatywu, poprzez grzech wołający o zbawienie czy wręcz w odrzuceniu słowa Bożego⁸⁸. Jeśli całe zatem Pismo służy sprawie wypowiedzenia się słowa Bożego, to w każdym przypadku Bóg wypowiada się w różny sposób. Potrzeba zatem dalszych badań nad różnymi

⁸³ Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu...*, *Opera omnia* 6/2, dz. cyt., s. 653: „Logos uniża się tak bardzo, że przyjmuje ludzką wolę i wraz z Ja tego człowieka mówi do Ojca”.

⁸⁴ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), II, 7, tłum. J. Bielecki, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, J. Królikowski (red.), Kraków 2000; C. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia*, współpr. M. Konrad, H.P. Weber, tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 214; A. Riches, *After Chalcedon: The Oneness of Christ and the Dyothelite Mediation of his Theandric Unity*, „Modern Theology” 24/2 (2008), s. 200–201, 207; J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu...*, *Opera omnia* 6/2, dz. cyt., s. 650–651.

⁸⁵ Cały Stary Testament, zwłaszcza w jego wielkich tematach i najgłębszym sensie, znajduje swój telos w Chrystusie – por. P. Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids 2015, s. 110, 122–124, 144, 160, 167–168.

⁸⁶ VD 19.

⁸⁷ Pod. DV 20.

⁸⁸ Antywyznanie Piotra też jest przecieź, zgodnie z DVint., stwierdzone przez Ducha Świętego – ale Duch twierdzi co innego niż Apostoł – por. T. Work, *Living and Active...*, dz. cyt., s. 208–209.

możliwościami mowy Boga przez człowieka, dla których punktem odniesienia mogłaby być monografia Nicholasa Wolterstorffa *Divine Discourse*⁸⁹.

Słowo Boże a hermeneutyka biblijna

Tym samym dochodzimy do związku pism natchnionych z ich interpretacją⁹⁰. Żeby rozpoznać, co zostało stwierdzone przez Ducha Świętego, potrzeba zarówno dociekania, „co hagiografowie rzeczywiście zamierzali powiedzieć i co przez ich słowa spodobało się Bogu ujawnić”⁹¹, jak i uwzględnienia tzw. zasad teologicznych⁹².

A zatem należy – najpierw, przy czym już na tym etapie uwzględnione zostaje przecież natchnienie, jeśli metoda historyczno-krytyczna nie ma wyrugować pierwiastka Boskiego z historii⁹³ – dojść do tego, co naprawdę zostało stwierdzone przez pisarza natchnionego. Odkryciu zamiarów hagiografa służyć ma m.in. uwzględnienie gatunków literackich – w różnych rodzajach wypowiedzi niejednakowo jest bowiem podana i wyrażona prawda Boża (zatem, dopowiedzmy, niejednakowo Duch Święty się wypowiada)⁹⁴. Nie chodzi jedynie o możliwe

⁸⁹ Por. N. Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge 1995. Na szczególną uwagę zasługuje rozdział *The many modes of discourse* (s. 37–57), do którego odwołuje się z kolei Mats Wahlberg w swojej publikacji *Revelation as Testimony...*, dz. cyt., s. 110–123. Z refleksji Wolterstorffa należy korzystać krytycznie, uważając na to, by filozoficzne kategorie nie usunęły z pola widzenia teologicznych – por. C.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture: The Significance of a Two-Testament Bible*, Grand Rapids 2011, s. 80.

⁹⁰ Zwracał na to uwagę m.in. Harrison: „*Since Vatican II makes a point of teaching that it is only what the inspired writers assert or affirm (asserunt) that is guaranteed to be «without error,» then of course the question becomes crucially important as to how one is to decide what is in fact truly affirmed or asserted (assertum) in Scripture, and what is not*” – por. B.W. Harrison, *The Truth and Salvific Purpose...*, dz. cyt. Także Mansini podkreśla, że zagadnienie bezbłędności należy wiązać z kwestią hermeneutyki – por. G. Mansini, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 107–108.

⁹¹ DV 12.

⁹² Por. DV 12. Bieringer wręcz sprowadza stosunek intencji ludzkiego i Boskiego autorstwa do relacji między metodologiami historyczno-krytyczną a teologiczną – por. R. Bieringer, *Biblical Revelation...*, dz. cyt., s. 32.

⁹³ Przed rugowaniem opatrnościowego zarządzania przez Boga historią, które to wykluczenie jest jedną z pokus współczesnej egzegezy, przestrzega Matthew Levering w swoich publikacjach: *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame 2008; *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014, s. 220.

⁹⁴ DV 12. Por. N. Lohfink, *Jak rozumieć Pismo Święte*, dz. cyt., s. 33: „W Biblii nie ma jakiejś szczególnej «mowy boskiej» ani też szczególnego «boskiego stylu». Każda księga przekazuje język i styl ludzkiego autora”.

do wyliczenia *genera literaria*, ale również o różne rodzaje wypowiedzi (*dicendi generibus*) związane z różnymi funkcjami języka, które nie dają się zaklasyfikować do typowych gatunków literackich, w ogóle bowiem są mało podatne na szufladkowanie. Ojcowie soboru utrzymują, że należy zrozumieć, co naprawdę autor natchniony chciał wyrazić i rzeczywiście wyraził – chodzi tutaj o wciąż zakładane przekonanie, że słowo Boże wyraża się przez słowo ludzkie. Ale przecież nie sprowadza się do niego – zatem zamiar Boskiego autora wykracza poza intencję hagiografa. W takim razie Duch Święty nie twierdzi tylko tego, co autor natchniony chciał wyrazić (a nieraz w ogóle mówi coś innego), ale przecież jednocześnie w jego słowie i przez niego wypowiada coś więcej (coś innego), niż pisarz był świadomy („spodobało się Bogu ujawnić”).

W celu odczytania i objaśnienia „w tym samym duchu, w którym zostało spisane”, należy „z nie mniejszą pieczołowitością” uwzględnić tzw. wielkie zasady interpretacji wskazane w *Dei verbum* i, choć nie zawsze stosowane w praktyce, to przywoływane w literaturze. Na przykład Stefan Szymik pisze: „Konstytucja wymienia trzy zasady pozwalające odczytać Boży wymiar Pisma Świętego, którymi są: treść i jedność Pisma Świętego, żywa Tradycja całego Kościoła i analogia wiary”⁹⁵. Wydaje się, że intencją ojców soborowych było wskazanie na wzajemny związek zasad, a przede wszystkim na to, że treść i jedność Pism (pierwsza zasada) mogą być odnalezione tylko, gdy weźmie się pod uwagę pozostałe dwie zasady: „celem odszukania właściwego znaczenia tekstów świętych [...] należy uwzględnić treść i jedność całego Pisma, mając na uwadze (*ratione habita*) żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary”⁹⁶. Na pierwszy plan wysunięto zatem interpretację kanoniczną Pisma⁹⁷, która z kolei nie jest

⁹⁵ S. Szymik, *Benedykta XVI hermeneutyka wiary*, dz. cyt., s. 223. Por. DV 12; VD 34; J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. M. Górecka, W. Szymona, seria: *Opera omnia* 6/1, Lublin 2015, s. 124, 382; P.S. Williamson, *Catholic Principles...*, dz. cyt., s. 331–332, 336–340; K. Bardski, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja...*, dz. cyt., s. 135, 179; S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, seria: *Bibliotheca Biblica*, Wrocław 2014, s. 109, 123–174. Por. R. Bieringer, *Biblical Revelation...*, dz. cyt., s. 8: „The conciliar Statements concerning biblical interpretation in DV 12 must be understood in the context of Dei Verbum as a whole, esp. in the perspective of the theology of revelation in DV 1–6”.

⁹⁶ DV 12. Por. łac. brzmienie: „Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit, ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, non minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae, ratione habita vivae totius Ecclesiae Traditionis et analogiae fidei”.

⁹⁷ Por. W. Kurz, *Dei Verbum...*, dz. cyt., s. 181: „Patristic authors [...] read individual books and passages of Scripture in the context of the overarching story of the Bible. They almost universally agreed that Scripture's teachings and revelation are fundamentally grounded in a unifying and overarching story of God's saving providence. This story of God's providence

możliwa bez uwzględnienia *Traditio* oraz *analogia fidei*. Egzegeza kanoniczna jest zasadą teologiczną, a zatem musi polegać na czymś więcej niż zwyczajnym fakcie, że interpretacja części zawsze musi dokonywać się w kontekście całości; chodzi tutaj o to, z czego – z jakiej prawdy teologicznej – ta całość wynika. Analogia wiary bazuje na analogii doświadczenia tego samego Boga przez innych ludzi w różnym czasie, i także dzięki temu Duch Święty może mówić więcej, niż pozwalała na to ograniczona recepcja hagiografa. Dlatego jedność Pisma jest możliwa tylko dzięki trwającemu w czasie podmiotowi historycznemu – Ludowi Bożemu⁹⁸.

Jeśli wcześniej powiedzieliśmy o konieczności poszukiwania tego, co autorzy natchnieni zamierzali wyrazić „i co przez ich słowa spodobało się Bogu ujawnić”, to teraz można już napisać, że rozpoznanie intencji hagiografa nie oznacza poznania tego, co Bóg przez ich słowa zechciał ujawnić. Stwierdzenie Ducha Świętego jest dostępne jedynie w całości Pisma Świętego, a nawet nie w samym Piśmie – to bowiem potrzebuje właściwej interpretacji – lecz w Piśmie istniejącym w kontekście Kościoła: „Wszystko bowiem, co dotyczy wyjaśniania Pisma, podlega ostatecznie osądowi Kościoła, który od Boga otrzymał nakaz i posługę strzeżenia i objaśniania Bożego słowa”⁹⁹. Innymi słowy, bez Kościoła nie wiedzielibyśmy ani, co stwierdził hagiograf, ani co przez jego słowa mówi Duch Święty. (Oczywiście nie chodzi tutaj o to, że Urząd Nauczycielski Kościoła miałby sprawować rolę „nadzorcy egzegetów”, lecz o to, że interpretacji Pisma nie wolno sprowadzać jedynie do egzegezy, z pominięciem życia Kościoła, bez którego Pismo pozostaje zakryte). Stąd DVint. należy pojmować jako zachętę do poważnego poszukiwania znaczenia tego, co Duchowi Świętemu spodobało się wyrazić przez autora ludzkiego, a nie zaprzestania interpretacji z powodu utożsamienia stwierdzeń hagiografa z twierdzeniami Boskiego Autora.

W *Dei verbum* przywołano metaforę zwierciadła, w którym można kontemplować Boga – tym zwierciadłem jest „święta Tradycja i Pismo Święte obydwu Testamentów”¹⁰⁰. To właśnie „dzięki tej Tradycji Kościół poznaje cały kanon ksiąg świętych, w niej także samo Pismo święte pełniej jest rozumiane i nieustannie skutecznie oddziałuje”¹⁰¹. Kościół „swoją pewność odnośnie do

proceeded from creation through the fall and divine attempts to rescue and reconcile God's people to himself”.

⁹⁸ Por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...*, dz. cyt., s. 700–701.

⁹⁹ DV 12. Jak dar natchnienia – ze względu na związek hagiografów z Apostołami – można porównać bardziej do urzędu niż samego tylko charyzmatu, tak również można by mówić o „urzędzie” Pisma jako nierozłącznym od urzędu Apostołów i ich następców.

¹⁰⁰ DV 7.

¹⁰¹ DV 8.

wszystkich spraw objawionych czerpie nie z samego tylko Pisma świętego¹⁰². A zatem księgi Pisma nie uczą w sposób pewny bez świętej Tradycji, w której Pismo żyje. Konsekwentnie należy powiedzieć również, że twierdzenie Ducha Świętego może być dostępne jedynie w Piśmie pozostającym w łączności z Tradycją.

Pisma te w połączeniu ze świętą Tradycją uważał i uważa za najwyższą regułę swej wiary, ponieważ natchnione przez Boga i spisane raz na zawsze, niezmiennie przekazują Boże słowo i sprawiają, że w wypowiedziach Apostołów i proroków rozbrzmiewa głos Ducha Świętego (DV 21).

To stanowisko ojców soborowych, w którym dostrzec można owoc kompromisów (dowartościowanie słowa Bożego spisanego, a zarazem podtrzymanie wcześniejszych wypowiedzi Magisterium o roli Tradycji), raz jeszcze wskazuje na Tradycję jako *ratio* reinterpretacji DVint.

Nowotestamentowi „mężowie apostołscy” (DV 7, 18) świadczą nie tylko o słowie i czynie Boga, ale również o recepcji objawienia przez wspólnotę wierzących. Innymi słowy: natchnione pisma zawierają również Tradycję apostołską, jaka zrodziła się pod wpływem wydarzenia Chrystusa i zesłania Ducha Świętego. Powiedzmy to tak: spodobało się Duchowi Świętemu wyrazić przez nich istnienie i konstytutywne składowe apostołskiej Tradycji. Sama jednak Tradycja nie miała – nie mogła – ulec „wcieleniu” w księgi natchnione, te zaś odsyłają do Tradycji, której istotną częścią jest Pismo Święte. W ten sposób Bóg może być kontemplowany w zwierciadłach wzajemnie się pogłębiających, w Piśmie i Tradycji¹⁰³. Tradycja zaś wzrasta, jak przyznają autorzy konstytucji *Dei verbum*¹⁰⁴, dlatego wzrastać musi również zrozumienie tego, co Duch Święty mówi przez autorów natchnionych.

¹⁰² DV 9.

¹⁰³ O Piśmie i Tradycji jako zasadach poznania objawienia – zob. S. Zatwardnicki, *One Source of Revelation and Two Currents of the Revelation Transmission and Cognition: The Apological Dimension of Joseph Ratzinger's Theology*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 28/2 (2020), s. 63–93.

¹⁰⁴ Por. DV 8.

Objawienie w historii Ludu Bożego

Kolejna racja wskazująca na konieczność reinterpretacji DVint. wynika z faktu, że Boże objawienie dociera do ludzkości w historii¹⁰⁵. Ojcowie soboru w arcy-skrótowej prezentacji historii zbawienia zwrócili uwagę między innymi na to, że Bóg w konkretnym czasie powołał Abrahama, a następnie naród wybrany wychowywał za pośrednictwem Mojżesza i proroków¹⁰⁶. Bóg oczywiście działał w całej zmierzającej ku „wydarzeniu Chrystusa” historii zbawienia i objawienia, jednak musi ona być postrzegana niejako „pod prąd” płynącego czasu, zatem z perspektywy wypełnienia w Chrystusie. Z tego punktu widzenia ukazuje się zarazem prowizoryczność, jak i absolutność (ze względu na związek z Chrystusem i trwałe znaczenie w Kościele) wcześniejszych ingerencji Boga.

W Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym, zgodnie z intencją przyświecającą całemu soborowi, podkreślono przede wszystkim pozytywny aspekt:

Księgi zaś Starego Testamentu, na miarę położenia ludzkości przed dokonaniem przez Chrystusa zbawieniem, dają wszystkim możliwość poznania Boga i człowieka, a także ukazują sposób, w jaki sprawiedliwy i miłosierny Bóg postępuje z ludźmi. Księgi te, choć zawierają także rzeczy niedoskonałe i przejściowe, ujawniają jednak prawdziwą Bożą pedagogię¹⁰⁷.

Niemniej nie powinno nam to przesłaniać właśnie owej prowizoryczności i niemożliwości wypowiedzenia przez Boga ostatecznego słowa, a nade wszystko niedoskonałości twierdzeń pisarzy natchnionych (o czym świadczą „mroczne” karty Biblii¹⁰⁸).

Rodzi się w związku z tym kwestia: w jaki sposób jest możliwe, że „w Piśmie świętym objawia się, bez żadnego jednak uszczerbku dla prawdy i świętości Boga, przedziwne «zniżanie się» wiecznej Mądrości”¹⁰⁹? Zarazem w tym pytaniu kryje się już odpowiedź: właśnie kenoza sugeruje specyficzne rozumienie świętości Boga i prawdy. Chodzi o Boga, który оголаca się, wypowiadając swoje słowo, które jako takie potrzebuje przyszłego (a ostatecznie wręcz eschatologicznego) wywyższenia w Duchu Świętym. Zostało to podkreślone w *Dei verbum*:

¹⁰⁵ Por. VD 42; P.S. Williamson, *Catholic Principles...*, dz. cyt., s. 333–334.

¹⁰⁶ Por. DV 3.

¹⁰⁷ DV 15.

¹⁰⁸ Por. VD 42; NPP 125–131.

¹⁰⁹ DV 13.

Tajemnica ta nie była ujawniona wcześniejszym pokoleniom, tak jak teraz w Duchu Świętym została objawiona Jego świętym Apostołom i prorokom (por. Ef 3,4–6 gr.), aby głosili Ewangelię, budzili wiarę w Jezusa jako Chrystusa i Pana oraz gromadzili Kościół. Pisma Nowego Testamentu są Bożym i trwałym tego świadectwem¹¹⁰.

Eschatologiczne zgromadzenie Ludu Bożego wokół Chrystusa¹¹¹ (czy raczej w Chrystusie) oznacza, że twierdzenia Ducha Świętego zostają wyrażone w głoszeniu Dobrej Nowiny przez Apostołów i mężów apostołskich, którzy najpierw przepowiadali ustnie, a następnie „pod natchnieniem tegoż Ducha Świętego na piśmie utrwaliли orędzie zbawienia”¹¹². Ten wspólnotowy wymiar powinien zostać dowartościowany w reinterpretacji DVint. – co spodobało się Duchowi wyrazić przez hagiografów Starego Testamentu, jest możliwe do rozpoznania jedynie we wspólnocie zjednoczonej z Chrystusem i napełnionej Duchem Świętym.

Z tej perspektywy możemy również spojrzeć na zamiar pisarza natchnionego, który nie był autonomicznym autorem, ale członkiem wędrującej przez czas wspólnoty, której doświadczenie w relacji z Bogiem wyrażał. Ratzinger dawał do zrozumienia, że należy przyjąć potrójne autorstwo Biblii: pojedynczy autorzy (ew. grupy osób), Lud Boży, w imieniu którego i dla którego pełnili rolę, oraz Bóg prowadzący swój lud. Dar natchnienia według Ratzingera należałoby lokować właśnie w procesie przekraczania pojedynczego autorstwa i wzrostu słowa w toku kolejnych relektur¹¹³. Nie tyle należałoby zatem zwracać uwagę na zamiar indywidualnego autora, ile raczej na sam tekst rozumiany przez Lud Boży, do którego hagiograf należał¹¹⁴. Lud Boży zaś należy postrzegać diachronicznie, w łączności z „Eklezją Bożą” (1 Kor 1,2; 15,9; 2 Kor 1,1; Ga 1,13)¹¹⁵ – dopiero wtedy jest możliwe pełniejsze dosłyszenie głosu Ducha Świętego w natchnionych przez Niego pismach.

¹¹⁰ DV 17.

¹¹¹ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 603–604; W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 224, 331.

¹¹² DV 7.

¹¹³ Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu...*, *Opera omnia* 6/1, dz. cyt., s. 126; J. Ratzinger, *Wiara w Pismo i Tradycję...*, dz. cyt., s. 942.

¹¹⁴ Por. G. Mansini, *Fundamental Theology*, dz. cyt., s. 107–108.

¹¹⁵ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 170–171; G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 588, 597.

Zakończenie

Z konstatacji, że hagiografowie przekazali na piśmie „to wszystko i tylko to”, co Bóg chciał, wynika niewiele ponad to, że Duchowi Świętemu udało się wypowiedzieć przez autora natchnionego swoje zamiary, których należy szukać nie poza, lecz w tym, co ludzcy autorzy napisali (natchnienie werbalne). To jednak, co rzeczywiście chciał stwierdzić Duch Święty, pozostaje przedmiotem poszukiwania, które z kolei domaga się uwzględnienia różnych interpretacji owego „chcienia” (łac. *velle*) przez Ducha Świętego: od aktywnego pragnienia przez dopust Boży aż po „wydanie” się Boga w słowie analogiczne do śmierci krzyżowej.

Kościół podkreśla, że nie akt kanonizacyjny, lecz uprzednie względem niego natchnienie decyduje o świętości i kanoniczności całego Pisma oraz wszystkich ksiąg biblijnych. Jednak ten sam Duch Święty stojący za natchnieniem inaczej wypowiada się w pojedynczej księdze, a inaczej przez jej włączenie w kanon. Duch Święty w ramach „pedagogii Bożej” mówi przez każdy fragment Pisma, ale w sposób pełniejszy dopiero w ramach całości. Historia objawienia dzieli się na dwa etapy: wielokrotnie i na różne sposoby przemawiający Bóg w sposób ostateczny mówi jednak przez Syna. Wyrazem tej jakościowej różnicy jest Nowy Testament.

Ze związku natchnienia z prawdą zapisaną w księgach biblijnych ze względu na zbawienie ludzi wynika, że w twierdzeniach hagiografa należy poszukiwać tego, co Duch Święty zechciał przez niego wypowiedzieć właśnie ze względu na zbawczy zamiar. Otwiera to pole do szerokiego rozumienia DV II, włączając w to sytuację, gdy autor natchniony mógłby się mylić, a pomimo tego (w tym?) Duch Święty przekazywałby prawdę soteriologiczną. W każdym razie przykład „proroków” wskazuje, że słowo Boże może zostać wypowiedziane również przez ludzi dopiero oczekujących na zbawienie. Nawet nie będąc bezbłędnym w każdej poszczególniej wypowiedzi hagiografa, może Pismo komunikować prawdę w sposób nieomylny, a przede wszystkim prowadzić ku Słowu Wcielonemu.

Słowa Boże zostały wyrażone w kenotycznej formie ludzkiego języka. Analogia inkarnacyjna stanowi uzasadnienie przekonania, że w całym Piśmie Świętym mamy do czynienia ze słowem Bożym. Jednak unia słowa ludzkiego i słowa Bożego, choć zawsze chalcedońskie „bez zmieszania i bez rozdzielania” zostaje zachowane, inaczej się realizuje w każdym przypadku. Zwłaszcza istotna jest różnica między słowem wypowiadany wprost przez Wcielonego a innymi słowami biblijnymi będącymi w inny sposób słowami Chrystusa. Ponieważ stwierdzenia Ducha Świętego docierają w uniżonej postaci, potrzeba wywyższenia słowa Bożego, by usłyszeć wypowiedź Boga; to zaś każe uwzględnić

diachroniczną perspektywę w interpretacji Pisma. Kenotyczny charakter słowa Bożego pozwala Duchowi Świętemu wypowiedzieć więcej, niż twierdził autor natchniony.

Z chrystocentryzmu objawienia Bożego wynika, że żywe Słowo nie wypowiada się w słowach biblijnych wyczerpująco albo, od drugiej strony: że wszystkie słowa uczestniczą w niewyczerpalności Logosu. Choć Duch Święty wypowiada się przez hagiografa, ten nie mógł wypowiedzieć wszystkiego „od razu”; jednak wszystkie słowa natchnione mają związek z Logosem, który stanowi o jedności Pisma Świętego. W pojęciu wypełnienia się Starego Testamentu w Nowym zawierają się wymiary ciągłości, zerwania i przewyższenia. W podobnym stosunku do twierdzeń starotestamentowych pozostaje nowotestamentowa wypowiedź Ducha Świętego.

Rozpoznanie tego, co Duch Święty twierdzi w słowach ludzkiego autora, domaga się właściwej hermeneutyki natchnionych tekstów. Zwłaszcza zasady teologiczne pełnią tutaj niezbędną rolę, by Pismo czytać „w tym samym duchu, w którym zostało spisane”¹¹⁶. Chodzi przede wszystkim o egzegezę kanoniczną uwzględniającą rozumianą teologicznie jedność Pisma Świętego (jeden Boski autor, chrystocentryzm Biblii, jedna historia objawienia Bożego), gdyż pełna wypowiedź Ducha jest dostępna jedynie w całości Pisma. Interpretacja ksiąg natchnionych dokonuje się przy uwzględnieniu analogii wiary, dzięki której Duch Święty jest w stanie powiedzieć więcej, niż ograniczona recepcja objawienia i doświadczenia pozwalała wyrazić samemu hagiografowi. Z kolei wzięcie pod uwagę nierozzerwalnego związku Pisma i świętej Tradycji prowadzi do konkluzji, że twierdzenie Ducha Świętego jest możliwe nie w samym Piśmie, lecz w Piśmie w łączności z Tradycją, i to wzrastającą¹¹⁷.

Ostatnią wskazaną w artykule racją uzasadniającą konieczność reinterpretacji DVint. jest fakt, iż objawienie Boże zostaje udzielone Ludowi Bożemu w historii. Ze względu na jej zmierzanie ku Chrystusowi wcześniejsze słowa okazują się zarówno prowizoryczne, jak i absolutne, ale jedynie przez związek z Chrystusem i ustanowionym przez Niego Kościołem. Oznacza to, że należy uwzględniać niedoskonałość twierdzeń pisarzy natchnionych Starego Testamentu, a stwierdzeń Ducha Świętego poszukiwać w interpretacji Pisma dokonującej się we wspólnocie Kościoła jako eschatologicznego zgromadzenia Ludu Bożego zjednoczonego z Panem i napełnionego Jego Duchem.

Oczywiście w niniejszym artykule nie wyczerpaliśmy wszystkich racji uzasadniających potrzebę wypracowania właściwego rozumienia DVint.

¹¹⁶ DV 12.

¹¹⁷ Por. DV 8.

W ogóle nie został podjęty na przykład nierozzerwalny związek słów i czynów w ekonomii objawienia¹¹⁸ oraz w życiu Wcielonego Słowa¹¹⁹ – nie jest możliwe dociekanie tego, co stwierdzone przez Ducha, bez odniesienia słowa Bożego do dzieł Bożych. Nie odwołaliśmy się również do świętej liturgii jako właściwej przestrzeni rozumienia pism natchnionych¹²⁰, a przecież to właśnie „akustyka liturgiczna” pozwala wybrzmieć głosowi Ducha Świętego, i to do tego stopnia, że w czytanim i głoszonym słowie Bożym przemawia sam żywy Chrystus¹²¹.

Bibliografia

- Alonso Schökel L., *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Kraków 1993.
- Austin J.L., *How to Do Things with Words: The Williams James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, London 1962.
- Balthasar von H.U., *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, tłum. W. Szymona, Poznań 1998.
- Balthasar von H.U., *Teologia*, cz. 1: *Stary Testament*, seria: *Chwała. Estetyka teologiczna* 3/2, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2010.
- Bardski K., *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016.
- Barton J., *Kanon*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, R.J. Coggins, J.L. Houlden (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), tłum. B. Widła, Warszawa 2005, s. 370–375.
- Barton J., *Verbal Inspiration*, [w:] *A Dictionary of Biblical Interpretation*, R.J. Coggins, J.L. Houlden (eds.), London–Philadelphia 1990, s. 719–722.
- Bauckham R., *Jesus the Revelation of God*, [w:] *Divine Revelation*, P. Avis (eds.), Eugene 1997, s. 174–200.
- Benedykt XVI, *Adhortacja Verbum Domini*.
- Bieringer R., *Biblical Revelation and Exegetical Interpretation According to Dei Verbum 12*, [w:] *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Serie: A 27, A. Fuchs (Hg.), Linz 1999, s. 5–40.
- Borto P., Kudasiewicz J., *Aktualność teologiczno-pastoralna Konstytucji o Objawieniu Bożym*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 5 (2006), s. 371–402.
- Collins R.F., *Natchnienie biblijne*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), tłum. K. Bardski i in., seria: *Prymasowska Seria Biblijna*, Warszawa 2004, s. 1575–1590.
- Enns P., *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids 2015.
- Farkasfalvy D., *A Theology of the Christian Bible: Revelation – Inspiration – Canon*, Washington 2018.

¹¹⁸ Por. DV 2.

¹¹⁹ Por. DV 4, 7.

¹²⁰ Por. DV 23.

¹²¹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, nr 7, 33.

- Farkasfalvy D., *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Washington 2010.
- Goldingay J., *Natchnienie*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, R.J. Coggins, J.L. Houlden (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), tłum. B. Widła, Warszawa 2005, s. 611–613.
- Grech P., *Further Reflections on Biblical Inspiration and Truth*, „Biblical Theology Bulletin” 42/2 (2012), s. 81–89.
- Grzegorz Wielki, *Homiliae in Ezechielem*, [w:] *Patrologia Latina*, vol. 76, col. 785–1072.
- Grzegorz Wielki, *Homilie na Księgę Ezechiela*, cz. 1, tłum. i red. A. Wilczyński, Kraków 2019.
- Harrison B.W., *The Truth and Salvific Purpose of Sacred Scripture According to Dei Verbum, Article 11*, <http://www.rtforum.org/lt/lt59.html> [dostęp: 22.04.2022].
- Hugon ze św. Wiktora, *De arca Noe morali*, [w:] *Patrologia Latina*, vol. 176, col. 631–704.
- Jan Chryzostom, *In Gen.*, Hom. 17, [w:] *Patrologia Graeca*, vol. 53, col. 134–148.
- Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, seria: *Rozprawy i Studia Biblijne* 4, Warszawa 1999, s. 9–20.
- Jankowski A., *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 341–349.
- Kasper W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2009.
- Kurz W., *Dei Verbum: Sacred Scripture since Vatican II*, [w:] *After Forty Years: Vatican Council II's Diverse Legacy*, K.D. Whitehead (ed.), South Bend 2007, s. 175–200.
- Leks P., „Słowo Twoje jest prawdą...” (J 17,17). *Charyzmat natchnienia biblijnego*, Katowice 1997.
- Letter and Spirit*, vol. 6: *For the Sake of Our Salvation: The Truth and Humility of God's Word*, S. Hahn (ed.), Steubenville 2011.
- Leon XIII, Encyklika *Providentissimus Deus*.
- Levering M., *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame 2008.
- Levering M., *Engaging the Doctrine of Revelation: The Mediation of the Gospel through Church and Scripture*, Grand Rapids 2014.
- Linke W., *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Od Dei Verbum do Evangelii gaudium*, [w:] *Natchnienie Pisma Świętego. W świetle świadectwa tekstów o nich samych*, seria: *Analecta Biblica Lublinensia* 15, M. Wróbel, S. Szymik, K. Napora (red.), Lublin 2017, s. 21–44.
- List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp i komentarz ks. Antoni Paciorek*, Lublin 1998.
- Lohfink N., *Jak rozumieć Pismo Święte*, tłum. A. Morawska, [w:] *Biblia dzisiaj*, J. Kudasiewicz (red.), Kraków 1969, s. 29–59.
- Lubac H. de, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, Kraków 1997.
- Malina A., *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, seria: *Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament* 15, Częstochowa 2018.
- Mansini G., *Fundamental Theology*, Washington 2018.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii* (1979), tłum. J. Bielecki, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, J. Królikowski (red.), Kraków 2000, s. 111–132.
- Muszyński H., *Charyzmat natchnienia biblijnego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, J. Szłaga (red.), Poznań 2008, s. 17–68.

- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- Oakes K., *Scripture, Tradition, and Creeds*, [w:] *The Oxford Handbook of Divine Revelation*, B.M. Mezei, F.A. Murphy, K. Oakes (eds.), Oxford 2021, s. 21–34.
- O'Collins G., *Inspiration: Towards a Christian Interpretation of Biblical Inspiration*, Oxford 2018.
- O'Collins G., *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God's Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016.
- Oczachowski A., *Objawienie. Natchnienie. Biblia*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 15 (2010), s. 237–245.
- Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, tłum. H. Witczyk, Kielce 2014.
- Pitre B., *The Mystery of God's Word: Inspiration, Inerrancy, and the Interpretation of Scripture*, „Letter & Spirit” 6 (2010), s. 47–66.
- Pius XII, Encyklika *Divino Afflante Spiritu*, pol. tłum. za: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/divino_afflante_30091943.html [dostęp: 12.06.2022].
- Pius XII, Encyklika *Divino Afflante Spiritu*, [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa (red.), Poznań 2007, s. 384–388.
- Prothro J.B., *The Christological Analogy and Theological Interpretation: Its Limits and Use*, „Journal of Theological Interpretation” 14/1 (2020), s. 102–119.
- Rahner K., *Nowe ujęcie natchnienia biblijnego*, tłum. A. Morawska, [w:] *Biblia dzisiaj*, J. Kudasiewicz (red.), Kraków 1969, s. 189–197.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. M. Górecka, W. Szymona, seria: *Opera omnia* 6/1, Lublin 2015.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. W. Szymona, seria: *Opera omnia* 6/2, Lublin 2015.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, tłum. W. Szymona, seria: *Opera omnia* 7/1, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja*, tłum. E. Grzesiuk, seria: *Opera omnia* 7/2, Lublin 2016.
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, seria: *Opera omnia* 9/1, Lublin 2018.
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, seria: *Opera omnia* 9/2, Lublin 2018.
- Riches A., *After Chalcedon: The Oneness of Christ and the Dyothelite Mediation of his Theandric Unity*, „Modern Theology” 24/2 (2008), s. 199–224.
- Scheffczyk L., *Sacred Scripture: God's Word and the Church's Word*, „Communio” English Edition 1 (2001), s. 26–41.
- Schönborn C., *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia*, współpr. M. Konrad, H.P. Weber, tłum. L. Balter, Poznań 2002.
- Seitz C.R., *The Character of Christian Scripture: The Significance of a Two-Testament Bible*, Grand Rapids 2011.
- Słownik hermeneutyki biblijnej*, R.J. Coggins, J.L. Houlden (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), tłum. B. Widła, Warszawa 2005.
- Sobór Trydencki, *Przyjęcie Ksiąg świętych i Tradycji apostoelskich*, tłum. M. Karas, A. Maniecka, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4/1: *Lateran V, Trydent, Watykan I (1511–1870)*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 211–213.

- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, tłum. A. Baron, M. Karas, J.D. Szczurek, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4/2: *Lateran V, Trydent, Watykan I (1511–1870)*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 889–911.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*.
- Stubenrauch B., *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, tłum. P. Lisak, Kraków 1999.
- Szymik S., *Benedykta XVI hermeneutyka wiary*, „The Biblical Annals” 2/1 (2012), s. 217–228.
- Wahlberg M., *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study*, Grand Rapids 2014.
- Webster J., *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, Cambridge 2003.
- Webster J., *Hypo pneumatosis hagion feromenoi elalesan apo Theou anthropoi: On the Inspiration of Holy Scripture*, [w:] *Conception, Reception, and the Spirit: Essays in Honour of Andrew T. Lincoln*, J.G. McConville, L.K. Pietersen (eds.), Cambridge 2016, s. 236–250.
- Williamson P.S., *Catholic Principles for Interpreting Scripture*, „The Catholic Biblical Quarterly” 65 (2003), s. 327–349.
- Witczyński H., *Natchnienie, prawda, zbawienie*, Poznań 2020.
- Wolterstorff N., *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge 1995.
- Work T., *Living and Active: Scripture in the Economy of Salvation*, Grand Rapids 2002.
- Zatwardnicki S., *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, seria: *Bibliotheca Biblica*, Wrocław 2014.
- Zatwardnicki S., *One Source of Revelation and Two Currents of the Revelation Transmission and Cognition: The Apological Dimension of Joseph Ratzinger's Theology*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 28/2 (2020), s. 63–93.

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

Andrzej K. Jastrzębski

St Paul University, Canada

aj@oblaci.pl

ORCID: 0000-0003-2637-7706

Reflecting on Conversion: Are Social Sciences Taking the Place of Theology?

Rozważania o nawróceniu.

Czy nauki społeczne zajmą miejsce teologii?

ABSTRACT: Conversion has been of major interest to psychology and sociology. In contemporary psychology of religion and spirituality, it is viewed as a particular case of spiritual transformation. Down through the centuries, theology has seen conversion as the fruit of collaboration between human endeavor and God's grace. This dimension of conversion has not been the subject of psychological research. Nonetheless, the scientific findings regarding conversion may help us better understand human nature's interaction with Divine grace. This paper will present the history of conversion and selected theories and conceptualizations of conversion originating in human sciences which can be helpful in understanding human experiences around religious conversion.

KEYWORDS: conversion, theology, psychology, sociology

ABSTRAKT: Nawrócenie stało się przedmiotem dużego zainteresowania psychologii i socjologii. We współczesnej psychologii religii i duchowości uważa się je za szczególny przypadek duchowych transformacji. Z teologicznego punktu widzenia nawrócenie jest owocem współpracy między ludzkim wysiłkiem a łaską Bożą. Ten wymiar nawrócenia nie jest przedmiotem badań psychologicznych. Niemniej odkrycia naukowe dotyczące nawrócenia mogą pomóc w lepszym zrozumieniu interakcji natury ludzkiej z łaską Bożą. W artykule zaprezentowana zostanie historia badań nawrócenia w kontekście nauk społecznych, jak również wybrane teorie oraz konceptualizacje nawrócenia, które mogą być pomocne w lepszym zrozumieniu doświadczeń duchowych w życiu współczesnych ludzi.

SŁOWA KLUCZOWE: nawrócenie, teologia, psychologia, socjologia

Researching the human being – an interdisciplinary conundrum

An interdisciplinary exploration of human phenomena is a challenging task, and it is easy to commit methodological mishaps along the way. Yet, we are curious to know more about who we, human beings, are. In this quest, the human being is the focal point of many sciences. Our reflection and empirical research are frequently accompanied by misunderstandings stemming from the complexity of this subject matter.

For millennia, the human being attracted the attention of philosophy, theology and medicine; these scientific disciplines have acquired a vast array of knowledge and developed a number of theories with which to disclose the mystery of being human. Psychology is a relatively recent branch that explores the human being. Its beginning was marked by a strong anti-religious bias. It is no wonder then that Christian theologians and philosophers viewed psychological findings regarding religion with much suspicion. The psychology of religion and spirituality has only recently become more open to analysing spirituality in a more positive and objective way. And yet, even today, a surprising number of mental health professionals do not feel competent enough to confront the spirituality of their patients. Most American clinicians are more secular (non-believers) than the rest of the population.¹

The second part of the twentieth century witnessed dynamic changes in understanding spirituality, which must be taken into account while studying religious conversion. In the past, spirituality was viewed “from above” in that it was defined metaphysically by dogmatic and moral theology, which laid down explicit guidelines about how to live an honest life. With the development of psychology and sociology, spirituality has begun to be defined “from below” as one of the human phenomena.² Spirituality seen “from above” represents an “ontological approach” which speaks to the nature of spirituality and relates it to God.³ Spirituality viewed “from below” can be understood as a phenomenological or pragmatical approach which is mainly interested in the experiential

¹ Cf. K.I. Pargament, J.J. Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*, New York 2022, p. 140.

² Cf. A.K. Jastrzębski, *Concepts of Spirituality at Universities of Today*, “Roczniki Teologiczne” 66/5 (2019), p. 99.

³ Cf. D. Oman, *Defining Religion and Spirituality*, [in:] *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, R.F. Paloutzian, C.L. Park (eds.), New York 2013, pp. 23–47.

side of spirituality as it develops across the lifespan of an individual and parallels his general development.⁴

By the same token, we shall examine the study of religious or spiritual conversion. From a theological perspective drawing on the teaching of Jesus as it is recorded in the New Testament one can speak of *metanoia*, which means a change of heart as a response to a call for repentance. It is characterized by the rejection of one's previous opinions and attachments and an all-encompassing change comprising the intellectual, ethical, and affective dimension of one's personality. Theologians always link conversion with God's power and grace. Psychologists, however, see it as a psychological process, for example, as a positive change of the self after a struggle with a moral failure.⁵ Sociologists in turn understand conversion primarily as a process of changing group identity. One has to be careful not to confuse these different methodologies and levels of explanation. Even if we use the same word, the realities being studied vary from one discipline to another; they relate to the same event in human life, but look at it from different vantage points and use dissimilar scientific tools. In our everyday life we can sometimes say that someone "converted" us to drinking green tea. What we mean by this is that someone convinced us, persuaded us or provided us with an adequate rationale for doing so.

A theological perspective

Methodologically speaking, the theological approach to understanding conversion is well-structured thanks to the dogmatic expressions of Catholic faith, such as those found in the Catechism of the Catholic Church. In no. 1422, we read:

Those who approach the sacrament of Penance obtain pardon from God's mercy for the offense committed against him, and are, at the same time, reconciled with the Church which they have wounded by their sins and which by charity, by example, and by prayer labors for their conversion.⁶

⁴ Cf. A.K. Jastrzębski, *The Normative Aspect in the Contemporary Understanding of Spirituality*, "Wrocławski Przegląd Teologiczny" 28/2 (2020), p. 97.

⁵ Cf. J. Iyadurai, *Religious Conversion and Personal Transformation*, [in:] *Encyclopedia of Psychology and Religion*, D.A. Leeming, K. Madden, S. Marlan (eds.), New York 2020, pp. 1992–1994.

⁶ *Catechism of the Catholic Church*, London 1999, no. 1422.

And in no. 1423: "It is called the sacrament of conversion because it makes sacramentally present Jesus' call to conversion, the first step in returning to the Father from whom one has strayed by sin." Christian life is in fact a call to conversion. Although we recognize our own human fragility in this regard, we receive God's grace that keeps alive our hope that all things will be made new in Christ. We can advance His Kingdom on earth through adherence to the Gospel call to love, reconciliation, and peace.⁷ In this perspective we can distinguish dogmatic conversion that implies becoming a believer from moral (ethical) conversion that focuses on the *metanoia*, a change of heart.⁸

From the Christian perspective, self-pride is the cardinal sin that creates a gulf between the person and God and reflects arrogant self-assertion. At this stage, the human self elevates itself above God and takes on a central place in one's life. In the state of sin, people believe they can usurp God's authority and freely follow their own desires. They are convinced that they are their own gods. Without God's grace, people fall prey to thoughts, feelings and actions that are destructive to themselves and others. (Moral) conversion takes place when one realizes that God should be placed at the center of one's life and makes appropriate changes to allow this to happen. Henceforth, one becomes concerned with carefully discerning God's will and recognizes God's commandment to deny the self and to love others the way Jesus Christ did, who Himself laid down his life to save others.⁹ For instance, the *Spiritual Exercises* of Ignatius of Loyola are shaped in such a manner as to help participants examine their lives in great detail and become deeply aware of their personal need for conversion in light of past failures.¹⁰

One last methodological comment needs to be made in regard to theology. Because theological reflection is rooted in a long tradition, there is not much space for improvisations or for developing independent theories. Of course, each generation of theologians underlines different aspects of conversion, but the core truths remain unchanged. This is not the case with psychology and sociology, where academic freedom is almost unlimited. In order to better understand this, let us now examine the history of psychology.

⁷ Cf. *Catechism...*, op. cit., p. 133.

⁸ Cf. *Leksykon duchowości katolickiej [Lexicon of Catholic Spirituality]*, M. Chmielewski (red.), Lublin–Kraków 2002, p. 568.

⁹ Cf. A. Mahoney, K.I. Pargament, *Sacred Changes: Spiritual Conversion and Transformation*, "Journal of Clinical Psychology" 60/5 (2004), pp. 481–492.

¹⁰ Cf. D. Perrin, *Studying Christian Spirituality*, New York 2007, p. 251.

A historical background of psychological research into conversion

From the very beginning of the development of the psychology of religion, conversion was one of its major points of interest. In the American Protestant context, it was a sought-after experience, very popular during revivals. Psychologists studied conversion in view of the biblical narrative of Saul/Paul as a prototype of a sudden radical transformation. In those early days, the majority of psychologists were very critical of spiritual phenomena. This was partly due to the popular cultural view of parapsychology and spiritualism prevalent at the time.¹¹ William James advocated independent research of both religious and psychic phenomena.¹² At the other extreme, Sigmund Freud reduced religion to an illusion and equated religion with madness.¹³

Edwin Starbuck and James H. Leuba elaborated questionnaires and personal testimonies to study conversion. First psychologists focused on dramatic cases of sudden conversion and investigated them by means of psychological principles. Nonetheless, as the 1960s approached, revivals declined in American culture and as a result psychologists became less interested in conversions¹⁴ and instead turned their attention to emerging behaviorism that did not regard subjective human phenomena as important.¹⁵ Yet, concomitantly, James's classic work *The Varieties of Religious Experience* continued to influence psychologists studying religion as it set a less critical tone for contemporary empirical work in this field. James tried to understand conversion by researching prominent case studies and attempted to convince his peers that any reductive view of mysticism was insufficient both methodologically and conceptually.¹⁶

With the new cultural fervor of the 1960s, the psychology of religion regained its momentum. The emergence of what became known as new religion prompted psychologists to again immerse themselves in conversion. In this

¹¹ Cf. R.W. Hood Jr., *The History and Current State of Research on Psychology of Religion*, [in:] *The Oxford Handbook of Spirituality and Psychology*, L. Miller (ed.), New York 2012, p. 10.

¹² Cf. W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1990, p. 377.

¹³ Cf. D.M. Black, *Wstęp [Introduction]*, [in:] *Psychoanaliza i religia w XXI wieku. Współzawodnictwo czy współpraca? [Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competition or Cooperation?]*, D.M. Black (red.), tłum. A. Skórzak, Kraków 2009, p. 30.

¹⁴ Cf. R.W. Hood Jr., *The History...*, op. cit., p. 11.

¹⁵ Cf. A. Taves, *Psychology of Religion Approaches to the Study of Religious Experience*, [in:] *The Cambridge Companion to Religious Experience*, P.K. Moser, C. Meister (eds.), Cambridge 2020, p. 25.

¹⁶ Cf. W. James, *The Varieties...*, op. cit.

case, a sociological approach applied by social psychologists became more prominent. This methodological reversal substantially altered classic views of religious conversion.¹⁷ It was no longer deemed to be a sudden process resulting in the radical transformation of one's personality, but rather an active search for meaning in which people freely explored the religious landscape, while seeking membership in various religious groups. This was seen as a continual process of actively searching for meaning and purpose. In this approach, people's personalities were transformed to a far lesser degree than their worldviews.¹⁸

Along with the renewed interest in conversion, a new research subject emerged: deconversion i.e., a process of leaving one's religious group by exiting religion altogether or by joining an alternative religious group. In certain instances, and from the perspective of social sciences, deconversion, although appearing to be a more complex research subject than that of conversion, still represents its mirror image.¹⁹

It has to be noted that theologians do not accept such a term. From a theological perspective one can deepen one's conversion or distance oneself from God, even becoming an apostate, when one abandons one's own spiritual heritage and drifts away from the truth. Hence, apostasy is for theologians what deconversion is for social scientists. Out of respect for different research terminology, we will use the designation deconversion from this point onwards.

A contemporary social science perspective

A wider range of perspectives, including those of psychology and sociology coupled with theological categories of grace, atonement, and repentance will guide our reflection on conversion and help us to broaden our understanding of this phenomenon from the point of view of human experience.²⁰ According to Streib and Keller:

In the second half of the 20th century, a new conversion model emerged. Conversion now is characterized by an active subject, making meaning. It is a gradual

¹⁷ Cf. R.W. Hood Jr., *The History...*, op. cit., p. 11.

¹⁸ Cf. R.F. Paloutzian, J.T. Richardson, L.R. Rambo, *Religious Conversion and Personality Change*, "Journal of Personality" 67/6 (1999), pp. 1047–1079.

¹⁹ Cf. H. Streib, R.W. Hood Jr., B. Keller, R.-M. Csöff, C. Silver, *Deconversion: Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States*, Göttingen 2009, pp. 17–32.

²⁰ Cf. D. Perrin, *Studying Christian Spirituality*, op. cit., p. 37.

and rational process of acquiring and testing new behaviors which are followed by the acceptance of beliefs, regard for the social context of conversion, and the possibility of a succession of affiliations or "conversion careers."²¹

Generally speaking, religious conversion is now understood as the process by which an individual shifts away from previously held religious beliefs and accepts the beliefs of a new spiritual tradition. As we mentioned before, contemporary researchers tend to define conversion as a process that involves a series of events rather than a single dramatic experience.²²

As a complex human phenomenon, the psychological and sociological processes of religious conversion encompass a host of descriptions, perspectives, and theories. What we know about conversion is that it is a process of change that incorporates the sacred into the very core of individuals' identities, worldviews, and orientation both to their own existence and to that of the world outside themselves. The process of conversion varies widely based on personal qualities, family environment, and social, societal, religious, cultural, and historical contexts and the interactions among these factors.²³

Modern social sciences are more flexible regarding the order of events implied in conversion. Contrary to older theories, they also advocate more inclusive views of why conversion takes place.²⁴ The first theories of conversion (e.g., James or Starbuck) characterized the causes of conversion as external, irresistible, and supernatural. Also, the consequences of conversion were considered as irrevocable. The contemporary theories of conversion put greater emphasis on the search for meaning and self-identity within the social context. They view converts as active and conscious participants in their own conversion. This is because of a constant interaction between converting individuals and the external spiritual forces that they perceive along with the influence of religious group members.

²¹ H. Streib, B. Keller, *The Variety of Deconversion Experiences: Contours of a Concept in Respect to Empirical Research*, "Archive for the Psychology of Religion" 26 (2004), p. 185.

²² Cf. B.J. Zinnbauer, K.I. Pargament, *Spiritual Conversion: A Study of Religious Change among College Students*, "Journal for the Scientific Study of Religion" 37/1 (1998), pp. 61–180.

²³ D.W. Snook, M.J. Williams, J.G. Horgan, *Issues in the Sociology and Psychology of Religious Conversion*, "Pastoral Psychology" 68/2 (2019), pp. 223–240.

²⁴ Cf. J.T. Richardson, *The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research*, "Journal for the Scientific Study of Religion" 24/2 (1985), pp. 163–179.

Converting individuals are seen as seekers of meaning and satisfaction in their careers, relationships, and their relation to God.²⁵

Lewis Rambo defines conversion as “a process of change that takes place in a dynamic force field of people, events, ideologies, institutions, expectations, and orientations.”²⁶ He indicates seven stages of conversion: context, crisis, quest, encounter, interaction, commitment, and consequences. The context has both macro and micro dimensions. On a macro level, it includes the wider world; on micro levels it includes one’s family and friends, neighbors, ethnic group and religious community. Crisis may be catalyzed by near-death experiences, illness and healing, or even by simple dissatisfaction with life. This stage is also recognized as important in the theological context as a moment of recognition of one’s transgressions.²⁷ Interaction includes the four following dimensions: relationships, rituals, rhetoric, and roles. Finally, testimonies of conversion generally demonstrate language transformation and biographical reconstruction.²⁸

Social sciences offer a variety of definitions and there is no consensus regarding the operationalization of religious conversion. Fortunately, there is some agreement on what religious conversion is not.²⁹ It is important to state that most of the research on religious conversion has been done by anthropologists and sociologists with a focus on changes in religious group membership. On the other hand, psychologists put emphasis on the interior experience of religious conversion. They term this as spiritual conversion. “Taken together, spiritual conversion radically alters a person’s understanding of the sacred, the self, relationships, and one’s place in the universe.”³⁰

Some changes, such as a transition from one religious institution to another might be considered a conversion in some instances but not in others, depending on the degree of reformulation of a new identity. For a conversion to take place, it is not always necessary that the religious system to which one is converting be totally new; what is more important is that it becomes more central in one’s life. Research demonstrates that conversion involves a radical change to one’s consciousness or identity.³¹ According to Pargament, conversion only happens

²⁵ Cf. D.W. Snook, M.J. Williams, J.G. Horgan, *Issues in the Sociology...*, op. cit., p. 224.

²⁶ L.R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven 1993, p. 5.

²⁷ Cf. *Leksykon duchowości katolickiej*, op. cit., p. 568.

²⁸ Cf. L.R. Rambo, S.C. Bauman, *Psychology of Conversion and Spiritual Transformation*, “Pastoral Psychology” 61/5–6 (2011), pp. 879–894.

²⁹ Cf. D.W. Snook, M.J. Williams, J.G. Horgan, *Issues in the Sociology...*, op. cit., p. 225.

³⁰ A. Mahoney, K.I. Pargament, *Sacred Changes...*, op. cit., p. 483.

³¹ Cf. D.A. Snow, R. Machalek, *The Convert as a Social Type*, “Sociological Theory” 1 (1983), p. 279.

when there is a change in both the destinations and the pathways of a person's life in relation to God. One type of conversion can be called "group religious conversion" and represents a process by which a person adjusts their fundamental values and makes significant lifestyle changes to fit into the group. Practically, it means adopting new daily habits, routines, and relationships in order to be part of the group and to assume a new identity and draw force from it.³²

The consequences of conversion

There are some clear results of conversion. First, converted individuals start to tell their life stories in a different manner, which is called biographical reconstruction and involves new attributions regarding life events. This is also seen in the pastoral practice. In this context, narrative approaches to conversion suggest that developing new identities influences the way people interpret the events that both precede and follow the conversion in light of their subjective psychosocial experiences as a new believer.

Testimonials of conversion tell us of a miraculous transformation, from darkness to a great light, from being lost to being found. There is a sharp contrast between earlier suffering and current improvements. The conversion narrative always includes a wide gap between the past and the present, between corruption and redemption. The power of transformation through enlightenment is proven through this gap.³³

Second, there are perceptible effects of conversion in one's life such as positive changes in one's mental health and well-being, changes in behavior, and changes in one's group memberships. These elements can be linked to the moral dimension in the theological model. Third, in up to 80% of cases, there is a period of stressor crisis that precedes conversion.³⁴ It may be the breakdown of an individual's identity and value system leading them to seek out a new faith.³⁵ Crisis forces one's current beliefs to be challenged and often leads

³² Cf. J. Zinnbauer, K.I. Pargament, *Spiritual Conversion...*, op. cit., p. 166.

³³ B. Beit-Hallahmi, *Conversion*, [in:] *Encyclopedia of Psychology...*, op. cit., p. 508.

³⁴ Cf. D.W. Snook, M.J. Williams, J.G. Horgan, *Issues in the Sociology...*, op. cit., p. 226.

³⁵ Cf. P. Halama, *Empirical Approach to Typology of Religious Conversion*, "Pastoral Psychology" 64/2 (2015), pp. 185–194.

one on a quest for new beliefs,³⁶ or, in the theological model, to repenting for one's sins.³⁷

Subsequently, one must make a major life change in order to reduce or eliminate the tension. James already indicated that religious changes often come as a result of times of significant tension, involving spiritual, emotional, and intellectual discomfort. Nonetheless, the role that crisis plays in leading to conversion has been criticized by some as being too deterministic.³⁸ There are studies confirming that crisis, stress, and tension can be important predictors of conversion, although crisis does not automatically cause religious conversion.³⁹ There are also various views on the permanence of conversion and its consequences. In some cases, conversion and its effects are permanent, but in others one has to continually renew one's commitment, otherwise the effects of conversion may be lost over time.⁴⁰ This is also an important aspect for pastoral work. Some cases involve an observable change in actual behavior. Sinners do not always become saints, but often become capable of true love. Even a temporary improvement along these lines is impressive.⁴¹

Research on conversion tends to point to a spectrum of affective elements. According to some theories, emotional states are essential in conversion, whereas in others, conversion is rather a rational process where one carefully weighs the costs and benefits before making any decision.⁴² Nonetheless, most rational theories do not exclude the emotional dimension. They view emotional benefits as part of the expected rewards of conversion and confirm that conversion is not primarily a result of dramatic emotional experiences. In fact, many people experiencing conversion report that they feel elation and excitement, relief from guilt, gratification from finding a congruent worldview, and a sense of peace and well-being.⁴³

³⁶ Cf. L.R. Rambo, *Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change*, "Social Compass" 46/3 (1999), pp. 259–271.

³⁷ Cf. *Leksykon duchowości katolickiej*, op. cit., p. 568

³⁸ Cf. H. Gooren, *Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis*, "Journal for the Scientific Study of Religion" 46/3 (2007), pp. 337–353.

³⁹ Cf. J. Koziół, *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie [With God or Without God. Psychology of Religion: A New Perspective]*, Warszawa 1991, p. 21.

⁴⁰ Cf. D.W. Snook, M.J. Williams, J.G. Horgan, *Issues in the Sociology...*, op. cit., p. 235.

⁴¹ Cf. Beit-Hallahmi, *Conversion...*, pp. 507–510.

⁴² Cf. H. Gooren, *Reassessing Conventional Approaches...*, op. cit., pp. 337–353.

⁴³ Cf. D.W. Snook, M.J. Williams, J.G. Horgan, *Issues in the Sociology...*, op. cit., p. 236.

The social dimension of conversion

Social theories of conversion include the theories of relative deprivation, globalization, colonization, and the intellectualist theory. The relative deprivation theory suggests that people who feel that they are deprived of economic and social resources in comparison to their neighbors will attempt, through religious conversion, to obtain the benefits that they believe they deserve, such as social belonging and meaning in life. The perception of deprivation rather than social inequity itself is the most important factor in this theory. From the theological point of view this would be seen as unauthentic conversion. The globalization theory explains religious changes through the speed and ease with which people can globally communicate and travel, which allows religious groups to gain an audience with potential followers anywhere in the world. The colonization theory indicates that centuries of colonization introduced many cultures to each other that would not have otherwise come into contact. This happened in Africa, Asia, and the Americas. As a result, thousands of indigenous peoples became members of major world religions, particularly Christianity.⁴⁴

Each world religion has a theological view of conversion unique to its beliefs along with a set of criteria to assess valid and good conversion. We described the Christian understanding earlier. People converting to a particular religion will be influenced by the way they perceive and interpret their conversion. Consequently, the nature of a person's conversion is at least somewhat shaped by the religion to which they are converting. In some situations, conversion tends to occur relatively independently of the influence of other individuals, groups, or sociocultural factors.⁴⁵ In theology, such cases are the mark of the mysterious ways in which God's grace works in the human heart.

In this context, Rambo prefers to talk about joining a new religion rather than about an encounter with God. For a theologian, such an attitude is obviously reductionist, but it is perfectly in line with sociological methodology. Rambo also points to five potential benefits found in conversion: "(1) a system of meaning (cognitive); (2) emotional gratifications (affective); (3) techniques for living (volitional); (4) charisma (leadership); and (5) power."⁴⁶

According to social psychologists, any transformative experience must occur within the context of socialization. Conversion is rarely limited to a change in religious beliefs; social and cultural transformation usually accompanies it.

⁴⁴ Cf. L.R. Rambo, *Theories of Conversion...*, pp. 259–271.

⁴⁵ Cf. D.W. Snook, M.J. Williams, J.G. Horgan, *Issues in the Sociology...*, op. cit., p. 229.

⁴⁶ L.R. Rambo, *Understanding Religious Conversion...*, op. cit., p. 81.

The affective bonds between the group and the individual play a vital role in conversion. Only by entering group dynamics can social influence and social learning activate the transformation within a new member. The social influence theory also indicates how the individual experiences gradual transformation through relationships when this person is under stress or on a quest for meaning. Nonetheless, the social influence theory only partially explains the origins of conversion because it does not refer to a sudden conversion or conversion in isolation, without any group context, and does not take into account the divine-human encounter to which people generally attribute more significance.⁴⁷ Yet, there are some interesting points to be considered here for pastoral theology.

Lofland and Skonovd present six types of conversion: (1) intellectual conversion which involves the search for knowledge without significant social contact; (2) mystical⁴⁸ conversion which was a popular area of research in the early days of psychological study of conversion characterized by dramatic insight, induced by visions, voices, or other paranormal experiences; (3) experimental conversion which means an active pursuit of different religious groups, their theologies, and rituals in order to find the best fit for oneself; (4) affectional conversion with the accent put on personal experience of being loved and affirmed by religious group or leader; (5) revivalist conversion relying on crowd conformity inducing conversion behavior; and (6) coercive conversion, involving external pressure exerted on the person to convert.⁴⁹

Deconversion or apostasy

As we have illustrated above, conversion has been an important subject in the psychology of religion from its beginnings. This is not the case with deconversion, which is a rather new concept in the field of social sciences. In theological terms this phenomenon has been defined as apostasy, defection, disaffiliation, falling from the faith, and so on. As a new social science concept, deconversion is associated with the negative connotations of leaving one's spiritual tradition. It may mean abandoning a former spiritual tradition or religious belief and even actively opposing it. Apostasy and defection are usually associated with

⁴⁷ Cf. J. Iyadurai, *Religious Conversion...*, op cit., pp. 1992–1994.

⁴⁸ Here, 'mystical' is understood differently than in theology. The accent is not put on one's union with God, as in Christianity, but on exceptional psychic phenomena, which were considered as secondary by many mystics such as Saint Theresa from Avila.

⁴⁹ Cf. J. Lofland, N. Skonovd, *Conversion motifs*, "Journal for the Scientific Study of Religion" 20/4 (1981), pp. 373–385.

blaming the individual for the breaking of loyalty to their faith group. *Prima facie*, deconversion is associated with intellectual doubt, emotional uneasiness or distress, and criticism of a given spiritual tradition or at least its concrete incarnation within a given group of believers.⁵⁰

Along these lines, John Barbour distinguishes four characteristics of deconversion from the vantage point of social sciences: (1) intellectual struggling which takes the form of doubt or denial regarding the truths of one's beliefs; (2) moral criticism as expressed in rejection of the entire way of life practiced in a religious group; (3) emotional suffering such as feelings of grief, guilt, loneliness, or despair; and, finally, (4) exiting the community.⁵¹

Kimberlee Everson proposes a different set of characteristics of deconversion and its consequences. People who deconvert gain new identity, change their lifestyle and their participation in social groups. Deconversion may be triggered by despair and by a desire for more meaning in life. In such situations people tend to turn to media, internet searches or mentors in order to find answers.⁵²

Apostasy or deconversion seems to be closely associated with losing one's faith. Silver and colleagues, in their qualitative study, described six types of disbelief: (1) intellectual atheism/agnosticism, with a strong motivation to study, discuss and understand; (2) activist atheism/agnosticism characterized by an active attempt at converting others to disbelief or sociopolitical activism; (3) seeker agnosticism with a philosophical focus on the inability to confirm or disconfirm the existence of God; (4) antitheism or new atheism as a conviction that belief in God is not only unwarranted but also harmful and should be extinguished; (5) non-theism, or an apathetic disbelief without caring whether or not religion is true; (6) ritual atheism where without actually believing in God people participate in some religious practices.⁵³ New atheism is also referred to as militant atheism as its proponents can be aggressive about their cause.⁵⁴

Empirical research shows that nonreligious people are mostly young, male, white, liberal, highly educated, biblical skeptics, raised in nonreligious homes,

⁵⁰ Cf. H. Streib, B. Keller, *The Variety...*, op. cit., p. 181.

⁵¹ Cf. J.D. Barbour, *Versions of Deconversion: Autobiography and the Loss of Faith*, Charlottesville 1994, p. 2.

⁵² Cf. K.K.C. Everson, *Becoming Religious Disbelievers: Retrospective Viewpoints*, "Pastoral Psychology" 68/3 (2019), pp. 163–164.

⁵³ Cf. C.F. Silve, T.J. Coleman, R.W. Hood Jr., J.M. Holcombe, *The Six Types of Nonbelief: A Qualitative and Quantitative Study of Type and Narrative*, "Mental Health, Religion and Culture" 17/10 (2014), pp. 990–1001.

⁵⁴ Cf. J.P. Baggett, *Protagoras's Assertion Revisited: American Atheism and its Accompanying Obscurities*, "Implicit Religion" 14/3 (2011), p. 289.

or divorced. Unbelievers in God seem to be unhappy with religious political activism and tend to support gender issues. They are usually dissatisfied with religious interference in politics and lifestyle choices, or simply want to withdraw from a group where they are in conflict with other members of their congregation. Unbelief among adolescents can be related to their doubt whether religion can make people better, rebellion against being told what to believe, a nonreligious family background, and lack of conviction about received truths.⁵⁵

Some of the possible causes of disbelief include: (1) low levels of meaningfulness in life leading through a time of quest towards nonbelief, (2) lack of social obligations, (3) conflict in a congregation, and (4) trauma coupled with emotional reactivity. Disbelievers have some understanding about their experiences. Becoming an unbeliever is a gradual process. For some, it begins with a crisis; for others, it is the influence of a college professor, the internet, or a book. Later stages may turn one into an activist or a new atheist.⁵⁶

According to Streib and Keller deconversion consists in:

- (1) Loss of specific religious experiences (Experiential Dimension); this means the loss of finding meaning and purpose in life; the loss of the experience of God; of trust and of fear;
- (2) Intellectual doubt, denial or disagreement with specific beliefs (Ideological Dimension); heresy (sensu Berger) is an element of deconversion;
- (3) Moral criticism (Ritualistic Dimension) which means a rejection of specific prescriptions and/or the application of a new level of moral judgement;
- (4) Emotional suffering (Consequential Dimension); this can consist in a loss of embeddedness/social support/sense of stability and safety;
- (5) Disaffiliation from the community which can consist of a retreat from participation in meetings or from observance of religious practices; finally, the termination of membership which eventually follows.⁵⁷

Streib and colleagues present various deconversion trajectories: secularizing, oppositional exit, religious switching, integrating exit, privatizing exit, and heretical exit. According to their findings, most deconverts chose a secularizing exit, which means an abandonment of religious belief and membership in organized religion. Next comes privatizing exit when people disconnect with

⁵⁵ Cf. K.K.C. Everson, *Becoming Religious Disbelievers...*, op. cit., p. 158.

⁵⁶ Cf. K.K.C. Everson, *Becoming Religious Disbelievers...*, op. cit., p. 159.

⁵⁷ H. Streib, R.W. Hood Jr., B. Keller, R.-M. Csöff, C. Silver, *Deconversion...*, op. cit., p. 191.

their faith group and continue developing a private spirituality. Some of these trajectories may overlap or occur simultaneously.⁵⁸

In addition to this dynamism, one also needs to consider the developmental aspect of deconversion. It is possible to move from one religious group to another without moving to the next developmental stage or level of spiritual growth. On the other hand, people can transition to the next stage of spiritual growth without changing their religious group. In some circumstances, both of these events can happen at the same time.⁵⁹

The theme of deconversion or apostasy has become very significant in our society. From the theological vantage point, it requires us to underline the approach that the methodology of social sciences ignores i.e., the relationship between God and the human person; however, it can still supply pastoral practitioners with pertinent information useful in helping people to mature in their faith, through observing inauthentic attitudes and confused motivations imbedded in their spiritual paths.

Some critical thoughts

In the end, we need to come back to the essential question of whether social sciences can inform theology, especially in its practical and pastoral applications. No doubt, thanks to recent studies and empirical research in social sciences, our understanding of why and how people convert has grown remarkably. What is the methodological status of this acquired knowledge? Are the conclusions drawn from these studies valid?

Although recent research in psychology and sociology supplies us with a number of historical and contemporary factors shaping the nature of spirituality, social sciences have used simplified and generic understanding of spirituality and religion without taking into account history, tradition, geographical and ethnical specificity. Even without a profound knowledge of theology, we can see that the writings of spiritual authors such as St John of the Cross or St Ignatius Loyola, propose ways of understanding spirituality that should be

⁵⁸ Cf. R.F. Paloutzian, S. Murken, H. Streib, S. Rößler-Namini, *Conversion, Deconversion, and Spiritual Transformation: A Multilevel Interdisciplinary View*, [in:] *Handbook of the Psychology...*, op. cit., p. 410.

⁵⁹ Cf. I.W. Jindra, *Religious Stage Development among Converts to Different Religions*, "The International Journal for the Psychology of Religion" 18 (2008), pp. 195–215.

seriously considered.⁶⁰ The most empirical research in spirituality has formulated Judeo-Christian mainline Protestant concepts of religion in white, North American populations.⁶¹ In the United States, most samples were collected from older white Christian adults, so that any generalization of such findings remains questionable.⁶²

These facts should make us cautious when attempting to transpose the research results and conclusions to other settings such as in Poland. There are of course some similarities, but there are also major different approaches. These are termed as vertical in theology and horizontal in social sciences.⁶³ Also theology is concerned with what is human in spiritual transformations without, however, neglecting the vertical dimension, which is the relationship with God. In any case, the reconciliation of both approaches can be fruitful, granting an adequate methodological awareness.

There is a great need for further research on conversion and it should be fine-tuned and include a theological perspective. The methodological differences existing in theology and social sciences should always be kept in mind. Psychology is interested in the experiential dimension of conversion in individuals while sociology is attracted in to group dynamics underlining such experiences (horizontal dimension). By means of statistical tools they both try to discover regularities and dominant trends in society and in individuals. As it is, theology is more interested in the unique ways in which individuals approach God, and in the supernatural reality of God's grace at work in the human heart (vertical dimension).

Some attempts have been made to reconcile these different views. For instance, Lynne Taylor underlines God's role in conversion in terms of two emotions: a sense of yearning and a desire to be a better person. Certain attributes of God such as God's love, power, patience, acceptance, and forgiveness are seen as important factors contributing to their conversion. People observe God

⁶⁰ Cf. S. Dein, C.C.H. Cook, H.G. Koenig, *Religion, Spirituality, and Mental Health: Current Controversies and Future Directions*, "Journal of Nervous & Mental Disease" 200 (2012), pp. 852–855.

⁶¹ Cf. P.C. Hill, *Measurement assessment and issues in the psychology of religion and spirituality*, [in:] *Handbook of the Psychology...*, op. cit., pp. 50–51.

⁶² Cf. C.L. Park, A.C. Sherman, H.S.L. Jim, J.M. Salsman, *Religion/Spirituality and Health in the Context of Cancer: Cross-Domain Integration, Unresolved Issues, and Future Directions*, "Cancer" 121/21 (2015), pp. 3789–3794.

⁶³ Cf. A.K. Jastrzębski, *Recent Developments in Understanding Spirituality as Exemplified by the Concept of Self-Transcendence*, "Verbum Vitae" 39/2 (2021), pp. 514–515.

working in the world or through others; they are also aware of God being present or speaking as well as helping them to recognize God's actions in their past.⁶⁴

It should be acknowledged that religious conversion helps people align themselves with purpose, meaning, and identity in connection with God. It would be wise to include the role of religion in the study of conversion as this could improve the assessments of its findings. From the perspective of faith, many disorders occurring in the human psyche are the result of sin, disobedience to God, and bad choices; a full recovery from these disorders can only take place through conversion. In this case, psychological help should only be seen as a component of the process. Social sciences are descriptive by nature as they do not address the normative aspect present in moral theology. As a rule, psychotherapy does not lead to conversion. In the Christian view, only Christ can bring about a genuine transformation in a human life, integrally touching and changing from within the whole human person.

In summary, factual, accurate and unbiased research on conversion in social sciences can enrich our knowledge of the phenomenology of spiritual transformations and inform us of the affective, behavioral, and cognitive elements that play an essential role within the studied population. Pastoral theology should be critically open to these new insights emerging from social sciences. These will help us to better grasp the complexity and multidimensionality of conversion along with the psychological fragility of the person undergoing such a major spiritual transformation and, consequently, accompany them with compassion and charity.

References

- Baggett J.P., *Protagoras's Assertion Revisited: American Atheism and its Accompanying Obscurities*, "Implicit Religion" 14/3 (2011), pp. 257–294.
- Barbour J.D., *Versions of Deconversion: Autobiography and the Loss of Faith*, Charlottesville 1994.
- Beit-Hallahmi B., *Conversion*, [in:] *Encyclopedia of Psychology and Religion*, D.A. Leeming, K. Madden, S. Marlan (eds.), New York 2020, pp. 507–510.
- Catechism of the Catholic Church*, London 1999.
- Dein S., Cook C.C.H., Koenig H.G., *Religion, Spirituality, and Mental Health: Current Controversies and Future Directions*, "Journal of Nervous & Mental Disease" 200 (2012), pp. 852–855.
- Encyclopedia of Psychology and Religion*, D.A. Leeming, K. Madden, S. Marlan (eds.), New York 2020.

⁶⁴ Cf. L.A. Taylor, *Multidimensional Approach to Understanding Religious Conversion*, "Pastoral Psychology" 70/1 (2021), p. 39.

- Everson K.K.C., *Becoming Religious Disbelievers: Retrospective Viewpoints*, "Pastoral Psychology" 68/3 (2019), pp. 157–170.
- Gooren H., *Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis*, "Journal for the Scientific Study of Religion" 46/3 (2007), pp. 337–353.
- Halama P., *Empirical Approach to Typology of Religious Conversion*, "Pastoral Psychology" 64/2 (2015), pp. 185–194.
- Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, R.F. Paloutzian, C.L. Park (eds.), New York 2013.
- Hill P.C., *Measurement assessment and issues in the psychology of religion and spirituality*, [in:] *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, R.F. Paloutzian, C.L. Park (eds.), New York 2013, pp. 48–74.
- Hood R.W. Jr., *The History and Current State of Research on Psychology of Religion*, [in:] *The Oxford Handbook of Spirituality and Psychology*, L. Miller (ed.), New York 2012, pp. 7–20.
- Iyadurai J., *Religious Conversion and Personal Transformation*, [in:] *Encyclopedia of Psychology and Religion*, D.A. Leeming, K. Madden, S. Marlan (eds.), New York 2020, pp. 1992–1994.
- James W., *The Varieties of Religious Experiences*, New York 1990.
- Jastrzębski A.K., *Concepts of Spirituality at Universities of Today*, "Roczniki Teologiczne" 66/5 (2019), pp. 99–113.
- Jastrzębski A.K., *Recent Developments in Understanding Spirituality as Exemplified by the Concept of Self-Transcendence*, "Verbum Vitae" 39/2 (2021), pp. 513–523.
- Jastrzębski A.K., *The Normative Aspect in the Contemporary Understanding of Spirituality*, "Wrocławski Przegląd Teologiczny" 28/2 (2020), pp. 95–111.
- Jindra I.W., *Religious Stage Development among Converts to Different Religions*, "The International Journal for the Psychology of Religion" 18 (2008), pp. 195–215.
- Koziolecki J., *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie [With God or Without God. Psychology of Religion: A New Perspective]*, Warszawa 1991.
- Leksykon duchowości katolickiej [Lexicon of Catholic Spirituality]*, Chmielewski M. (red.), Lublin–Kraków 2002.
- Lofland J., Skonovd N., *Conversion motifs*, "Journal for the Scientific Study of Religion" 20/4 (1981), pp. 373–385.
- Mahoney A., Pargament K.I., *Sacred Changes: Spiritual Conversion and Transformation*, "Journal of Clinical Psychology" 60/5 (2004), pp. 481–492.
- Oman D., *Defining Religion and Spirituality*, [in:] *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, R.F. Paloutzian, C.L. Park (eds.), New York 2013, pp. 23–47.
- Paloutzian R.F., Murken S., Streib H., Rößler-Namini S., *Conversion, Deconversion, and Spiritual Transformation: A Multilevel Interdisciplinary View*, [in:] *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, R.F. Paloutzian, C.L. Park (eds.), New York 2013, pp. 399–421.
- Paloutzian R.F., Richardson J.T., Rambo L.R., *Religious Conversion and Personality Change*, "Journal of Personality" 67/6 (1999), pp. 1047–1079.
- Park C.L., Sherman A.C., Jim H.S.L., Salsman J.M., *Religion/Spirituality and Health in the Context of Cancer: Cross-Domain Integration, Unresolved Issues, and Future Directions*, "Cancer" 121/21 (2015), pp. 3789–3794.
- Perrin D., *Studying Christian Spirituality*, New York 2007.

- Psychoanaliza i religia w XXI wieku. Współzawodnictwo czy współpraca?* [*Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competition or Cooperation?*], D.M. Black (red.), tłum. A. Skórzak, Kraków 2009.
- Rambo L.R., *Understanding Religious Conversion*, New Haven 1993.
- Rambo L.R., *Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change*, "Social Compass" 46/3 (1999), pp. 259–271.
- Rambo L.R., Bauman S.C., *Psychology of Conversion and Spiritual Transformation*, "Pastoral Psychology" 61/5–6 (2011), pp. 879–894.
- Richardson J.T., *The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research*, "Journal for the Scientific Study of Religion" 24/2 (1985), pp. 163–179.
- Silver C.F., Coleman T.J., Hood R.W. Jr., Holcombe J.M., *The Six Types of Nonbelief: A Qualitative and Quantitative Study of Type and Narrative*, "Mental Health, Religion and Culture" 17/10 (2014), pp. 990–1001.
- Snook D.W., Williams M.J., Horgan J.G., *Issues in the Sociology and Psychology of Religious Conversion*, "Pastoral Psychology" 68/2 (2019), pp. 223–240.
- Snow D.A., Machalek R., *The Convert as a Social Type*, "Sociological Theory" 1 (1983), pp. 259–289.
- Streib H., Hood R.W. Jr., Keller B., Csöff R-M., Silver C., *Deconversion: Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States*, Göttingen 2009.
- Streib H., Keller B., *The Variety of Deconversion Experiences: Contours of a Concept in Respect to Empirical Research*, "Archive for the Psychology of Religion" 26 (2004), pp. 181–200.
- Taves A., *Psychology of Religion Approaches to the Study of Religious Experience*, [in:] *The Cambridge Companion to Religious Experience*, P.K. Moser, C. Meister (eds.), Cambridge 2020, pp. 25–54.
- Taylor L.A., *Multidimensional Approach to Understanding Religious Conversion*, "Pastoral Psychology" 70/1 (2021), pp. 33–51.
- The Cambridge Companion to Religious Experience*, P.K. Moser, C. Meister (eds.), Cambridge 2020.
- The Oxford Handbook of Spirituality and Psychology*, L. Miller (ed.), New York 2012.
- Zinnbauer B.J., Pargament K.I., *Spiritual Conversion: A Study of Religious Change among College Students*, "Journal for the Scientific Study of Religion" 37/1 (1998), pp. 161–180.

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

Janusz Wilk

Katowice, Poland

j.wilk@katowice.opoka.org.pl

ORCID: 0000-0002-6488-527X

The Thought of Blessed John van Ruusbroec in the Writings of St Elizabeth of the Trinity

Myśl bł. Jana van Ruusbroeca w pismach
św. Elżbiety od Trójcy Świętej

ABSTRACT: The article contributes to the study of Elizabeth of the Trinity's readings (1880–1906) and their impact to her way of thinking and in consequence her style of writing. The search query was narrowed down only to one author – the blessed John van Ruusbroec (1293–1381) and his work which the nun had (*Rusbrock l'admirable*, transl. E. Hello, Paris 1902). The analysis was based against six leading topics to which the mystic from Dijon frequently came back. These are: 1. Love; 2. The abyss that is God; 3. The man simple and humble; 4. Free will; 5. Saint silence; 6. Eternal now. In *Rusbrock l'admirable* Elizabeth of the Trinity was discovering herself. Thanks to the reading of this book she perfectly specified what she herself was sensing and experiencing.

KEYWORDS: Elizabeth of the Trinity, John van Ruusbroec, mysticism

ABSTRAKT: Artykuł stanowi przyczynek w studium lektur Elżbiety od Trójcy Świętej (1880–1906) oraz ich oddziaływania na jej styl myślenia i w konsekwencji piśmiennictwa. Kwerendę zawężono do jednego tylko autora – błogosławionego Jana van Ruusbroeca (1293–1381) i jego dzieła, którym mniszka dysponowała (*Rusbrock l'admirable*, transl. E. Hello, Paris 1902). Opracowanie oparto na sześciu przewodnich tematach, do których mistyczka z Dijon najczęściej powracała. Są nimi: 1. Miłość; 2. Przepaść, którą jest Bóg; 3. Człowiek pokorny i prosty; 4. Wolna wola; 5. Święte milczenie; 6. Wieczne teraz. W *Rusbrock l'admirable* Elżbieta od Trójcy Świętej odnajdywała siebie. Dzięki lekturze tej książki doskonale sprecyzowała to, co sama wyczuwała i czego doświadczała.

SŁOWA KLUCZOWE: Elżbieta od Trójcy Świętej, Jan van Ruusbroec, mistyka

“And according to the measure of its love,
each spirit possesses a more or less profound
search for God in its own depths”

St Elizabeth of the Trinity
Heaven in Faith, 21
[*Rusbrock l'admirable*, p. 35]

The way of thinking, and consequently also the style of writing by a given author in the field of spirituality, is naturally shaped by both internal factors (the influence of God's grace, prayer and sacramental life) and the external ones (life environment, spiritual direction). Among the latter, what a given author has read are of considerable importance. In his or her writings, they could have referred to them directly, quoting a given thought or paraphrasing it, citing its author. He could also use the thoughts or a particular line of thought of an author or a group of authors without naming them. This cannot be considered “theft of intellectual property” in the modern sense (so-called plagiarism), because the authors often recognised themselves, their spiritual experiences in the content of a publication, and the language and images of a given publication became a form of naming and expressing himself before God. Most often, however, these authors cited with admiration what book they had read and named its author, sharing with their recipients the fruit a given text had brought into their lives. It should also be remembered that many texts by spiritual masters were not originally intended for publication. Only due to the holiness of the author or his precision in describing certain phenomena in the spiritual life were their works prepared for print at a later time.

The study of the impact of spiritual reading on a particular saint is interesting for several reasons. First, it is possible to determine the availability of particular publications or even the “fashion” for a type of spiritual reading at a given time. Secondly, the content of a monastery or home library offers an insight into what was the leading direction of spirituality. Thirdly, it is worth knowing the interests and spiritual predispositions of the saintly reader.¹

¹ See: research on the publications that were read by St Teresa of Jesus – L. Wrona, *Bóg i człowiek. Obraz Boga i człowieka w procesie uświęcenia na podstawie pism św. Teresy od Jezusa* [God and Man: The image of God and man in the process of sanctification based on the writings of St Teresa of Jesus], Kraków 2017, pp. 100–107.

Such an analysis will be then performed with reference to St Elizabeth of the Trinity.² Because of the wealth of research material contained in her writings,³

² Elizabeth Catez – Saint Elizabeth of the Trinity, born on 18 July 1880 in France. She entered the Carmel of Dijon on 2 August 1901; died of the then incurable Addison's disease on 9 November 1906. Beatified on 25 November 1984 and canonized on 16 October 2016.

³ In this study we use the following collections of the writings of Elizabeth Catez – St Elizabeth of the Trinity: *Cœuvres Complètes*, C. De Meester (éd.), Paris 2017. Polish edition: *Pisma wszystkie* [Complete Works], C. De Meester (red.), vol. 1: *Listy młodzieńcze* [Adolescent Letters]; vol. 2: *Listy z Karmelu* [Letters from Carmel]; vol. 3: *Pisma pomniejszych* [Minor Writings], transl. J.E. Bielecki, Kraków 2006; English edition: *The Complete Works*, C. De Meester (ed.), vol. 1: *General Introduction. Major Spiritual Writings*, transl. A. Kane; vol. 2: *Letters from Carmel*, transl. A. Englund Nash, Washington 2014. All abbreviations of Elisabeth's writings have been adopted from those used in *The Complete Works of Elizabeth of the Trinity*: L – Letters; P – Poems; D – Diary; PN – Personal Notes; GV – *The Greatness of Our Vocation*; HF – *Heaven in Faith*; LR – *Last Retreat*; LL – *Let Yourself Be Loved*. Note: ICS Publication. Institute of Carmelite Studies (Washington), which published the first volumes of Elizabeth of the Trinity, *The Complete Works*, C. De Meester (ed.), prepares volume 3 with: *Diary, Personal Notes, Letters of Her Youth, Poems*. In the various language editions of Elizabeth of the Trinity's works there are differences in the numbering of the letters and poetry. Since it is not feasible to unify these numbers on the basis of the ICS Publication (volume 3 is missing), in footnote 3 we adopt the numbering of the letters and poetry from the French edition of her works (*Cœuvres Complètes*). The following texts have no longer references to *Letters of Her Youth*, so we make use of *The Complete Works*, op. cit. Even before entering Carmel, Elizabeth had been reading Teresa of Ávila (*The Way of Perfection*; *The Interior Castle*; *Spiritual Testimonies*; *Conceptions of Divine Love*; *Exclamations of the Soul to God*; *Soliloquies* – cf. L 95, 109–110, 131, 136, 156, 162, 169, 192, 197 bis, 203, 207, 218, 220, 247, 249, 255, 276, 291, 297, 299, 309; P 4, 6, 39, 55, 72, 85, 94; D 3, 13–15, 17, 27, 92, 111, 135, 143, 145; PN 9, 12–13, 15; HF 32–33; GV 4; LR 23, 26–27). She probably had her first access to the publications of St Teresa of Jesus in her mother's library. Beginning in April 1899, Elizabeth became familiar with the *The Story of a Soul* of Thérèse of Lisieux (see: e.g.: L 41, 44, 53–55, 87, 93, 97, 110, 116, 124–126, 129, 131, 168–169, 172, 178, 184, 190–191, 193, 199, 203–204, 206, 208, 210, 214, 219, 221–222, 224–225, 236, 239, 249–250, 256, 261, 266, 269–270, 273, 287, 292, 294–295, 298, 324, 330, 335; P 55, 77–78, 81, 94–95, 98, 105, 117; D 135, 138, 148–151, 156; PN 4, 11–12, 15; GV 7; LR 31, 33; LL 1–2). This book, published on October 20, 1898, she may have bought at the Carmelite convent in Dijon, in a bookshop in the city or received from one of her friends who supported her in her desire for the monastic life. These books also accompanied her in the novitiate. In addition, she becomes familiar with the breviary (see: L 94, 183; PN 13), *Constitutions* and the *Ceremonial* and the key book in Carmel *Manuel du chrétien. Nouveau Testament. Psaumes. Imitation* [Manual of New Testament. Psalms. On the Imitation of Christ]. It was from this book that she drew so richly on the thought of the Apostle Paul (cf. L 146, 151, 156, 158, 160–162, 164–165, 175, 179, 187, 190–192, 214, 216, 219–220, 224–225, 227–228, 230–232, 235, 237–241, 243–244, 246–247, 249–250, 252, 256–257, 259, 261, 263–264, 268, 273–274, 278, 280, 291, 293–294, 298–300, 303–304, 306–309, 312, 315, 323, 323 bis, 324, 326, 331–333; P 89, 96, 112; PN 16; HF 2, 4, 10–14, 20, 23, 26–28, 31, 35,

we limit the scope of this contribution to just one author whose thoughts inspired Saint Elisabeth: Blessed John van Ruusbroec.⁴ He considered his writing a pastoral ministry. In the national language (Dutch, the so-called Middle

41–42; GV 2–4, 7, 9, 11–12; LR 1–3, 5, 6–9, 11, 13, 16, 20–30, 32–34, 36–38, 40, 43). Her spiritual father and friend was also St John of the Cross. Before entering Carmel, she had already transcribed some of the Saint's thoughts and the poem *Dark Night of the Soul*. On entering Carmel, she brought with her his *Works* (cf. L 103, 106, 121, 131, 136, 160, 165, 172, 179, 184–185, 198, 207, 213, 220, 224, 231, 239, 241–242, 245, 248–250, 261, 269, 274, 278, 284, 289, 292–293, 299, 307, 322; P 77, 98, 100–101, 109, 114, 119; PN 15; HF 4–6, 10, 12, 19, 42; GV 6; LR 2–3, 8, 15, 19–21, 25–28, 34, 43). His writings are “all the food of my soul” (L 241). The writings of St Augustine of Hippo (cf. L 129, 168, 206, 214, 224, 236, 264; GV 4), the reflections of St Catherine of Siena, which she had heard or read (cf. L 50, 62, 73, 89, 115, 129, 131, 160, 181, 199, 231, 239, 291–292; P 106, 118; D 140; PN 12, 15; GV 7; LR 4–5), St Albert the Great (see: L 194; P 109; PN 15, 16; HF 25), St Ignatius of Loyola (see: L 91, 94) and Blessed Angela of Foligno (see: L 220, 292, 311, 313–314, 316–317, 320, 329; P 98, 113–115, 118; GV 5; LL 4, 6). She also became familiar with Pius X's first encyclical *E supremi apostolatus. On the Restoration of All Things in Christ*, Rome, 4 October 1903 (see: L 256; P 89). In identifying the authors of the works cited by Elisabeth, she made use of the knowledge available then to her, which often differed from what we currently know (e.g., she attributed the Letter to the Hebrews to the Apostle Paul or the treatise *De l'Union avec Dieu* to St Albert the Great, while in fact it is the work of a Benedictine monk, John von Kastl). Sometimes she even mistakenly attributed the authorship of a thought to another author (e.g., L 201). With simplicity of heart and purity of intellect, she made use of these works, pointing above all to the mystery of God's love for her and for every human being. See also: C. De Meester, *Święta Elżbieta od Trójcy Świętej. Biografia [Saint Elizabeth of the Trinity: Biography]*, transl. K. Rogalska, Poznań 2015, pp. 218–223, 266–278, 444–447, 455–457, 626–630.

⁴ John was born in 1293 in the village of Ruusbroec (today Ruysbroeck), nine kilometers from Brussels. From the age of eleven he was under the spiritual and material care of his relative, Master Jan Hinckaert, a canon regular at the Church of St Gudula in Brussels. There he probably received a comprehensive education in both philosophy and theology as well as in natural sciences, as his writings attest. In 1317 he was ordained a presbyter, subsequently taking up the ministry of vicar at the church of St Gudula in Brussels, where he continued to live with his uncle and Fr Franco van Coudenberg. In 1343 they left Brussels to take up the hermit life at Groenendael, in the forest of Zonienbosch. Two years after their arrival, their chapel began to serve as a parish church and their community had seven members. On 10 March 1350 they became canons regular by accepting the Rule of St Augustine and making their religious profession. Coudenberg became the provost and Ruusbroec the prior. John Ruusbroec died in the reputation of sanctity in Groenendael on 2 December 1381. The process of beatification did not start until 1624 and was successfully concluded in 1908. His relics are kept in the church of St Gudula in Brussels. He received a few nicknames of similar meaning: *Admirabilis, Doctor Mirabilis, Doctor Divinus, Doctor Ecstaticus* – see: M. Lew-Dylewski, *Wstęp [Introduction]*, [in:] Jan van Ruusbroec, *Dzieła [Works]*, transl. M. Lew-Dylewski, vol. 1, Kraków 2000, pp. 8–10; F. Arduino, *Beato Giovanni di Ruysbroeck*, <http://www.santiebeati.it/dettaglio/91898> [access: 10.10.2020].

Flemish, in the Brabantian dialect), he tried to teach a sound pure doctrine, opposing the floristic and pantheistic tendencies.

The advantage of Ruysbroeck's writing seems to be above all his sobriety, his trust in reason, especially in subtle matters concerning mysticism and the inner life. He is an expert in human nature, especially in the aspect of its sinfulness.⁵

In his writings⁶ he pointed to the mystical state as the highest union of God and the human soul,⁷ warned against spiritual deviation and encouraged a good moral life. He inspired a combination of contemplative and active life.⁸ He made generous use of the Bible and the natural and astrological knowledge of the time. To varying degrees, he may have been familiar with the writings of: Bernard of Clairvaux, Pseudo-Dionysius the Areopagite, the mystic Hadewijch, the Church Fathers and later Christian writers (Ambrose, Gregory the Great, Bede the Venerable, Thomas Aquinas). He was very familiar with the works on biblical archaeology by Peter Comestor (Petrus Trecensis) and on fauna and flora by Thomas of Cantimpre.⁹

Throughout the centuries the writings of John van Ruusbroec, translated into various languages, have influenced and continue to influence people who wish to remain faithful to God offering Himself to man and inviting him to a mystical union with Him. For Ruusbroec, this meant the contemplative life.

The work of John van Ruusbroec in the Carmel of Dijon

Elisabeth Catez probably first came into contact with the spiritual and literary legacy of Blessed Ruusbroec when she joined the Carmelite convent in Dijon.

⁵ A. Sulikowski, *Ruysbroeck jak katedra* [*Ruysbroeck as a Cathedral*], "Znak" 12/571 (2002), p. 160.

⁶ A full collection of them in Polish: Jan van Ruusbroec, *Dziela* [*Works*], transl. M. Lew-Dylewski, vol. 1: *Królestwo miłujących; Zaślubiny duchowe* [*The Kingdom of the Divine Lovers; The Spiritual Espousals*], Kraków 2000; vol. 2: *Namiot duchowy* [*The Spiritual Tabernacle*], Kraków 2002; vol. 3: *Dziela mniejsze* [*Minor Works*], Kraków 2003; vol. 4: *Dwanaście beginek; Inne pisma* [*The Twelve Beguines; Other Writings*], Kraków 2006.

⁷ Cf. L. Kowalewski, *Zjednoczenie mistyczne według Jana van Ruysbroeck* [*The Mystical Union According to John van Ruusbroec*], Sandomierz 2004.

⁸ Cf. J. Misiurek, *Jan Ruysbroeck, Ruusbroec, Ruysbroek*, [in:] *Encyklopedia Katolicka* [*Catholic Encyclopaedia*], vol. 7, J. Duchniewski (ed.), Lublin 1997, col. 819–821.

⁹ Cf. M. Lew-Dylewski, *Wstęp...*, op. cit., pp. 13–14.

His works, as the then superior of the community, Mother Germaine of Jesus, recalls, were made available to her in the convent library. There was only one copy, published in 1902, and it was very popular with the nuns.¹⁰

Full bibliographic description of this book preserving the original layout of the title page¹¹:

RUSBROCK
L'ADMIRABLE
(*Œuvres choisies*)
traduit
Par Ernest Hello
Nouvelle Édition
Paris
Librairie Academique Didier
Perrin et C^{ie}, Libraires-Éditeurs
35, Quai des Grands-Augustins, 35
1902

The book at the disposal of the Carmelite Sisters of Dijon has the dimensions of 120 × 187 and has LXIV plus 253 pages. It was published with soft covers, with a clear layout of the contents, without any ornaments either on the cover or on individual pages. The publication is not a complete collection of Ruusbroec's writings, not even a complete translation of one of his works, but merely a selection of various passages from particular writings. The French title *Œuvres choisies* is therefore most appropriate.

This book consists of eight chapters that are designed to present the essence (anthology) of the works of the Brussels mystic. However, it lacks information about the source text of the translation. In France, especially in the seventeenth century, thanks to the compilation of Ruusbroec's works prepared by the Flemish Franciscan Henry Herp (15th century), he was already partly known, but in the following centuries he fell increasingly into oblivion.¹² It is possible that Ernest Hello based his translation and style of compilation on the work of the aforementioned Franciscan.¹³

¹⁰ Cf. L 288 – *To her sister*, note 7.

¹¹ A copy from the same year of publication in the possession of the author of the text.

¹² Cf. *Jan van Ruysbroeck*, Wikipedia, [https://fr.wikipedia.org/wiki/Jan_Van_Ruysbroeck_\(religieux\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jan_Van_Ruysbroeck_(religieux)) [access: 12.10.2020].

¹³ The first complete edition of Ruusbroec's works in French was only published after *Œuvres choisies* of 1902: *Oeuvres complètes de Ruysbroeck l'Admirable*, transl. Flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, vols. 1–6, Bruxelles–Paris 1917–1938.

In the 1902 publication presented here, not all the chapter titles correspond with the titles of Ruusbroec's treatises;¹⁴ sometimes additional subtitles have been introduced. The book is not a critical edition of all Ruusbroec's works, so the editorial measures do not affect the value and purpose of the book, which was to disseminate the thought of this Dutch theologian and mystic. The Carmelite community of Dijon was the best example of the impact of this publication.

Elisabeth of the Trinity's interest in the work of John van Ruusbroec

As we have already mentioned, it is likely that Elisabeth of the Trinity's first encounter with the works of Blessed John van Ruusbroec took place in Carmel. It is not impossible that the book *Rusbrock l'admirable* (*Œuvres choisies*) was brought to her by the Prioress herself, Mother Germaine, or one of the infirmiry sisters, since we find references to Ruusbroec's thought in Sister Elisabeth's writings only from the last months of her life, which she spent in the infirmiry of the Carmelite convent in Dijon.¹⁵

The Prioress, in her letter of 20 June 1906 to Marie Catez (Elisabeth's mother), who was on a short visit to Paris at the time, wrote: "in case you would like to bring her a memento of your trip," then the book *Rusbrock l'admirable*, which "captivates her," would be very useful.¹⁶ Mrs Catez complied with the prioress's suggestion and acquired a selection of Ruusbroec's writings.

Elisabeth of the Trinity, writing on 24 June 1906 to her sister Margaret, referred to this suggestion: "Our Mother [prioress] betrayed her child's desire by writing to Mama to bring back with her a book titled *L'Admirable*, and which is so in fact!"¹⁷ At the beginning of July she mentioned to her that "I'm reading magnificent things in the book from Mama (tell her that)."¹⁸ She personally informed her mother of the usefulness of her gift in a letter dated 18 July 1906: "I am reading your dear book, which is magnificent; you've made me a very

¹⁴ For example, the second chapter was given the title *De L'ancien Testament*. However, the original title of this treatise is *Van den Gheesteliken Tabernakel* [*The Book of the Spiritual Tabernacle; The Spiritual Tent*]. The sixth chapter is titled *Samuel*, whereas its full name is *Dat Boecksken der Verclairinghe* [*The Book of the Highest Truth; The Book of Enlightenment*].

¹⁵ From the end of March until 9 November 1906, that is, until his death.

¹⁶ L 288, note 7.

¹⁷ L 288 – *To her sister*.

¹⁸ L 292 – *To her sister*.

precious gift, my dear Mama; I have it beside me on the little table..."¹⁹ In September, in a short "spiritual treatise," *The Greatness of Our Vocation*, addressed to her friend Françoise de Sourdon, seven years her junior, she described the book as "splendid pages"²⁰ and of its author "the pious author."²¹

St Elizabeth of the Trinity referred to this publication in forty-one passages²²: L 288, 292–293, 298, 300, 306–307, 316, 330; PN 17; HF 4, 10–14, 17–18, 21–24, 32, 35–37, 40, 43; GV 2, 4, 8; LR 1, 3–5, 7, 10–11, 21, 25, 28, 44. These are quotations, paraphrases, indirect references. Judging by the dates of these writings and the frequency with which she included thoughts from *Rusbrock l'admirable*, we can conclude that this book was one of her main readings in the last months of her earthly life. We would therefore investigate which thoughts from this work were particularly close to her spirituality and which she believed worth sharing with others. As far as possible, we will try to systematize and analyse them. To this end, we will identify the key themes that the Saint of Dijon addressed based on her reading of *Doctor Mirabilis*.

The main thoughts of John van Ruusbroec in the writings of St Elizabeth of the Trinity

In the writings of Elizabeth of the Trinity, we see general references to Ruusbroec as well as extensive quotations from his works. The latter are sometimes slightly modified by the nun; she replaced some of the words with her own or omitted more difficult ones (e.g., transcendence).²³ However, a careful reading of the Saint's writings allows us to distinguish six themes to which she returned several times. We define them on the basis of the most frequent issues that appear in them.

Love

Reading the statements of the witnesses called to testify in the process for the beatification of Elizabeth of the Trinity, we notice that Elizabeth's heroic love

¹⁹ L 300 – *To her mother*.

²⁰ GV 2.

²¹ GV 2.

²² It is not possible to state "she referred to Ruusbroec's works forty-one times," since in some of her writings Sister Elizabeth quotes Ruusbroec's thoughts several times or even compiles her own text on the basis of this mystic's reflections (e.g., PN 17; HF 36).

²³ E.g., HF 21.

for God and, as a result, for her neighbours²⁴ is particularly striking. Throughout her life she wished to give love for love.²⁵ Hence her intense focus on this in the writings of Ruusbroec. She looked there for advice on how to make this desire a reality.

She wrote twice that “the one who is holiest is the one who is most loving” and at the same time she emphasised the practical and not the theoretical aspect of love. The one who loves most is “the one who gazes the most toward God and most fully satisfies the desires of His gaze.”²⁶ She saw love as “always giving and always receiving.”²⁷ In this sense, love becomes the desire to give to the one loved and to receive from the one loved. The nun related this desire both to God and to her fellow men. She did not limit it only to earthly life. Less than three weeks before her death, she assures Mrs Gout de Bize and her family that in heaven (“The Fire of Love”) she will be actively thinking of them.²⁸ This active thinking meant asking for favours from God, especially a grace of union intimacy with the Master.²⁹

The love of God animates and irrigates the soil of the soul, enabling it to live in the Holy Spirit.³⁰ The soil of the soul thus watered produces the fruit of the Spirit (see: Gal 5:22–23), love will give birth to love. However, its productivity depends on the measure of love that man bestows on God.³¹

Love enables man to come to God. It is through love that God draws man to Himself, into the “inner sanctuary” of the human soul, where the Creator wants to meet with His creature.³² Through it, man allows God to be in him and God allows man to be in him.³³ The power of love opens us up to receive the riches of God, among which the most important is His presence in the human soul.

²⁴ See: *Testimoni dai processi di beatificazione. Elisabetta della Trinità*, R. Fornara (éd.), série: *Collana Testimoni* 2, Roma 2009, pp. 29–38.

²⁵ Cf. See: *Testimoni dai processi di beatificazione...*, op. cit., p. 34. What the witnesses noticed in the process, Elizabeth of the Holy Trinity put as a heading in L 213, quoting the words of John of the Cross from *The Spiritual Canticle* 9:7: “For love is repaid by love alone.” See also: L 261 – *To Madame de Bobet*.

²⁶ L 288 – *To her sister*; L 293 – *To Clémence Blanc*; cf. *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., p. 113.

²⁷ HF 18; cf. *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., p. 151.

²⁸ Cf. L 330 – *To Madame Gout de Bize*; cf. *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., p. 146.

²⁹ L 330 – *To Madame Gout de Bize*.

³⁰ Cf. PN 17; *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., pp. 40–41.

³¹ Cf. HF 21; *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., p. 35.

³² Cf. HF 23; *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., p. 66.

³³ Cf. HF 23.

This love is constantly inflamed and renewed in mutual and eternal affection. It takes place “at every moment in the bond of love.”³⁴

The abyss that is God

In Ruusbroec’s mysticism, the supreme being of divinity is beyond all that can be comprehended. It resembles a desert, an ocean, an unfathomable abyss. It is the repose, unifying love from which all beings originate and to which they return.³⁵ Saint Elizabeth of the Trinity refers to these images;³⁶ the image of the abyss or abyss (*l’abîme*) was the closest to her. An intensification of this metaphor can be found in the spiritual work of early August 1906, *Heaven in Faith*, dedicated to Margaret – Elizabeth’s own sister:

“I pursue my course,”³⁷ exclaimed St Paul; so must we descend daily this pathway of the Abyss which is God; let us slide down this slope in wholly loving confidence. “Abyss calls to abyss.”³⁸ It is there in the very depths that the divine impact takes place, where the abyss of our nothingness encounters the Abyss of mercy, the immensity of the all of God. There we will find the strength to die to ourselves and, losing all vestige of self, we will be changed into love...³⁹

Margaret had already become familiar with the issue. Elizabeth first referred to the image in a letter to her in early July 1906, characterising the book she had recently received:

The book always speaks of that interior “abyss” in which we must immerse and lose ourselves, that abyss of love we possess within us where beatitude awaits us if we are faithful in returning there. Little sister, union in that very simple movement, in that descent toward our interior abyss.⁴⁰

³⁴ HF 13; cf. *Ruusbroec l’admirable...*, op. cit., p. 72.

³⁵ Cf. L. Even, *Mistyka Jana Ruusbroeca* [*The Mysticism of John Ruusbroec*], transl. F. Blusztajn, “Życie katolickie” 11 (1985), p. 86.

³⁶ E.g., HF 13: “[Souls] freed from their prison, sail on the Ocean of Deity, and no creature is any longer an obstacle or restraint to them;” cf. *Ruusbroec l’admirable...*, op. cit., pp. 72–73.

³⁷ Cf. Phil 3:12–13.

³⁸ Ps 42(41):8.

³⁹ HF 4; cf. *Ruusbroec l’admirable...*, op. cit., pp. 52–53.

⁴⁰ L 292 – *To her sister*; cf. *Ruusbroec l’admirable...*, op. cit., pp. 52–53.

In the above passage, the nun wrote twice about the “interior abyss” (*abîme intérieur*) and once about the “abyss of love” (*abîme d’amour*). Meanwhile, Ruusbroec writes that “love is an abyss” (*l’amour est un abîme*). Elisabeth merely transcribed some texts of the Blessed, and expanded and interpreted others. In the letter under review, we are given an example of the latter phenomenon. Encouraging her sister to descend (work on herself) into the abyss of love, she again emphasised the active aspect of love and its dynamism.

In another letter to her sister (dated 16 July 1906), Elisabeth referred to one of the qualities of God’s love for man – its immutability. She also quoted Ps 42(41):8 (“abyss calls to abyss”), explaining that the abyss of man’s misery calls the abyss of God’s mercy.⁴¹ Although the saint did not develop this thought further, she echoed the writings of Ruusbroec, who stressed that Christ is always moved by the misery to which man humbly points and laments.⁴²

From her reading of *Rusbrock l’admirable*, Elisabeth of the Trinity also cited the issue of “the sacred darkness” (*la ténèbre sacrée*).⁴³ In the translation used by the Carmelite nun, Ruusbroec refers to this issue twice,⁴⁴ always relating it to the mystery of God. In the first description, he mentions the fathomless abyss and is holy darkness⁴⁵ and in the second, the desire to taste God. According to the Blessed, to be able to receive this grace, one needs “love” that carries us above and beyond all things, “into the sacred darkness,” when we are transfigured by the eternal Word.⁴⁶ In this case, Elisabeth’s thought (“I must immerse myself in ‘the sacred darkness’ by putting all my powers in darkness and emptiness”), although supported by Ruusbroec’s phrase, is closer to John of the Cross’s interpretation of “darkness.”⁴⁷

The Saint of Dijon also used the metaphor of the abyss, without referring directly to the specific pages of *Rusbrock l’admirable*, but taking over from him

⁴¹ Cf. L 298 – *To her sister*; cf. *Rusbrock l’admirable*..., op. cit., p. 2 and p. 53, where Ruusbroec quotes this psalm.

⁴² Cf. *Rusbrock l’admirable*..., op. cit., p. 2.

⁴³ LR 10.

⁴⁴ See: *Rusbrock l’admirable*..., op. cit., pp. 73, 145.

⁴⁵ *Rusbrock l’admirable*..., op. cit., p. 73.

⁴⁶ *Rusbrock l’admirable*..., op. cit., p. 145.

⁴⁷ See: John of the Cross, *Dark Night of the Soul*, e.g., II.3.1–3; II.16.1. *The Doctor mysticus* understands it as the lack of proper “food” for particular faculties and activities of the soul – see also: A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem. Afektywność na drodze do zjednoczenia z Bogiem według św. Jana od Krzyża* [*With Saint John of the Cross Towards the Unity with God: Affectivity on the Path to Unity with God According to Saint John of the Cross*], Kraków 1999, p. 192.

the idea and message of this image. This “bottomless abyss ‘within’”⁴⁸ is a space of contact with God; a great depth in which there is invincible perfect peace.⁴⁹ Leaning down, descending into this abyss (also into the depths of one’s own soul), man enters into the contemplation of God and His glory. This contemplation, like fire, descends from heaven, absorbs, devours and lifts up to heaven what it has devoured.⁵⁰ However, entering into this abyss requires humility.

A man simple and humble

The Carmelite saint of Dijon, following *Rusbrock l’admirable*, points to the most important characteristic of humble man, which is finding the “greatest pleasure of life in feeling his own ‘weakness’ ‘before God.’”⁵¹ This weakness does not mean spiritual paralysis or inactivity on the part of man. It is “beautiful simplicity”⁵² of life, without having one’s strength distracted by chasing after various desires or debating with one’s self.⁵³

Simplicity “gives the soul the repose of the abyss,” that is, “rest in God,”⁵⁴ where no one and nothing bothers the soul any more. The soul united to God receives peace and liberty from external desires. There is only one thing left – to be (live) in God.

The source of humility is also the awareness of one’s own sins.⁵⁵ With Blessed John of Ruusbroec, Elisabeth of the Trinity pointed to the antinomy between the love, immeasurability, fidelity and goodness of God and the monstrosity of man. What the soul should then do “is to complain to God, its Friend, of the strength of its self-love which betrays it by not letting it place itself as low as it would wish.”⁵⁶ However, the nun does not equate humility with self-hatred or self-loathing. She does not deny that humility is also about finding one’s own bottom. However, the most important face of humility – to be immersed

⁴⁸ HF 32.

⁴⁹ GV 2; LR 21; HF 36; cf. *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., p. 98.

⁵⁰ Cf. HF 40; *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., p. 224.

⁵¹ GV 2; cf. *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., p. 99.

⁵² LR 5; cf. *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., pp. 33–37.

⁵³ Cf. GV 3; *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., p. 33.

⁵⁴ Cf. LR 7, *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., p. 55.

⁵⁵ Cf. HF 35; *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., pp. 169–170.

⁵⁶ HF 36; cf. *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., pp. 97–98.

and plunged into humility – means being “plunged into God, for God is the bottom of the abyss;”⁵⁷ “humility, like charity, is always capable of increasing.”⁵⁸

With few omissions, the mystic, using Ruusbroec’s thoughts, explained the principle of this growth in greater detail:

Since a humble heart is the vessel needed, the vessel capable of containing the grace God wants to pour into it, let us be ‘humble.’ The humble can never rank God high enough nor themselves low enough. But here is the wonder: their weakness turns into wisdom, and the imperfection of their acts, always insufficient in their eyes, will be the greatest delight of their life. Whoever possesses humility has no need of many words to be instructed; God tells him more things than he can learn; such was the case with the Lord’s disciples.⁵⁹

Feeling one’s own physical, intellectual or moral poverty does not deprive a person of the possibility of being close to God. Human sinfulness must drown in the abyss of the mercy of God, who delivered us from our sins.⁶⁰ Humility should give man the confidence and consequently the courage to throw himself into the abyss of mercy, because that is where life is. However, the decision must be made by man and his will.

Free will

In the matter of the mastery of her own will, Elisabeth of Trinity found in *Rusbrock l’admirable* a principle which she had already applied for several years. Ruusbroec defined her inner feeling. Hence she wrote twice to enclose one’s will in the will of God.⁶¹ The soul then becomes “truly great, truly free”⁶² because it will be “led by the Spirit of God” (cf. Rom 8:14). The soul will do what is divine, eternal, in the image of the Unchanging One, already here on earth “in an eternal present.”⁶³ It will then seek to enclose all its powers in God.⁶⁴

⁵⁷ HF 37; cf. *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., p. 99.

⁵⁸ Cf. HF 37.

⁵⁹ HF 37; cf. *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., pp. 100, 102.

⁶⁰ Cf. HF 35; *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., pp. 1–2, 169; HF 12.

⁶¹ Cf. GV 8; LR 28; *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., p. 157.

⁶² GV 8.

⁶³ Cf. LR 28.

⁶⁴ Cf. LR 3; *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., p. 157.

God, who desires to dwell in the soul of man (see: Jn 14:23; Rom 8:10–11; Eph 2:22; 1 Cor 3:16–17; 2 Cor 6:16; 1 Pet 2:5),⁶⁵ carefully cares for “his dwelling.” Enclosing one’s own will in God’s will allows God to take full care of the soul as His temple. He never acts in a destructive way towards it – He does not destroy it, but beautifies it, transforms it “into the divine image,”⁶⁶ allows it to be conformed to the divine model.⁶⁷

Saint silence

A few days after entering the Carmelite convent of Dijon, Elisabeth Catez was filling in a questionnaire.⁶⁸ When asked “what point of the rule do you find more important than others?” she replied: “silence.”⁶⁹ Even at sixteen, she saw silence as a way of being with God.⁷⁰ However, she did not understand it only as an external silence. True silence is the silence of the soul in which God is found. In order not to introduce unnecessary noises into the soul, it is also necessary to silence the sight, the imagination, the mind, the will. The soul then wants to hear only God, it pushes away everything that is not related to God.⁷¹ This kind of spiritual attitude of Elisabeth of the Trinity led her to refer to the notion of “sacred silence” (*le silence sacré*) in the work *Rusbrock l’admirable*.⁷² John van Ruusbroec related it to the mystery of the Trinity. He never saw in it the end of the possibility of spiritual life, because in the realm of silence (and darkness) the Father is present. The silence of the Trinity is expressed in the eternal self-revelation of the Word. In the silence of God man is to hear the Word.⁷³

The mystic from Dijon listened attentively to the silence of the Trinity, she even enclosed herself within it. This enclosure did not isolate her from people,

⁶⁵ This issue is a key aspect of Elizabeth of the Trinity’s spirituality – see: J. Wilk, *The Metaphor of the Interior Cell for Jesus in Writings of Elisabeth Catez – St Elizabeth of the Trinity*, “Wrocławski Przegląd Teologiczny” 28/1 (2020), pp. 177–194.

⁶⁶ HF 14; cf. *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., pp. 144–145.

⁶⁷ Cf. LR 1; *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., pp. 44–46.

⁶⁸ Probably on 9 August 1901.

⁶⁹ PN 12.

⁷⁰ See: P 30.

⁷¹ Cf. M.-M. Philipon, *Trójca Święta w moim życiu. Doktryna duchowa siostry Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej* [*The Holy Trinity in My Life: The Spiritual Doctrine of Sister Elizabeth of the Most Holy Trinity*], Poznań 2002, pp. 49–61.

⁷² *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., p. 29.

⁷³ Cf. L. Dupré, *Głębsze życie* [*Deeper Life*], transl. M. Tarnowska, Kraków 1994, p. 109.

but embraced them, as Sister Elizabeth wrote to her first Prioress, Mother Mary of Jesus.⁷⁴ She enclosed her will “in God’s will” and consequently moved only “in this love and for the sake of this love.”⁷⁵ Neither noise or excitement, nor empty self-esteem or exterior things can ever “draw her out of her ‘sacred silence.’”⁷⁶ Even reason, though it senses the soul’s contact with God (it is not alien to it),⁷⁷ should keep silent and let love move on. In the face of the love of her coming Spouse, Elizabeth of the Trinity invokes silence three times.⁷⁸ Developing into the image of God⁷⁹ and allowing the immanence of God to penetrate her being ever more deeply, she falls silent in order to hear the Word of the Bridegroom.⁸⁰

Eternal now

The moment of reading *Rusbrock l’admirable* is for Elisabeth of Trinity a time that we can define as a “great journey,”⁸¹ “the novitiate for Heaven.”⁸² Originally the nun used these expressions to characterise her last retreat, which took place in the convent infirmary from 15 to 31 August 1906. In a broader sense, these two terms reflect very well her last months of earthly life and her immediate preparation for eternal life. Addison’s disease was systematically destroying her organism, and the suffering nun was aware of the further prospects of her existence, both on earth and in her heavenly homeland (see: Phil 3:20).⁸³ She

⁷⁴ Cf. L 306 – *To Mother Marie of Jesus*.

⁷⁵ Cf. HF 16.

⁷⁶ Cf. LR 4.

⁷⁷ Cf. *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., p. 29.

⁷⁸ Cf. L 316. Ruusbroec calls for the silence of the human spirit and all creation – see: *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., pp. 107–108.

⁷⁹ “‘Our created essence asks to be rejoined with its principle.’ The Word, ‘the Splendor of the Father, is the eternal archetype after which creatures are designed on the day of their creation.’ This is ‘why God wills that, freed from ourselves, we should stretch out our arms towards our exemplar and possess it,’ ‘rising’ above all things ‘towards our model’” – HF 23; cf. *Rusbrock l’admirable...*, op. cit., pp. 67–68.

⁸⁰ Cf. L. Dupré, *Głębsze życie...*, op. cit., p. 108.

⁸¹ L 306 – *To Mother Marie of Jesus*.

⁸² L 307 – *To Sister Agnès of Jesus-Mary*.

⁸³ See: J. Wilk, *Zagadnienie „ojczyzny w niebie” w Liście św. Pawła do Filipian i w pismach św. Elżbiety od Trójcy Świętej* [The Issue of “Homeland in Heaven” in St Paul’s Letter to the Philippians and in the Writings of St Elizabeth of the Trinity], “Poznańskie Studia Teologiczne” 33 (2018), pp. 215–231; J. Wilk, *Zagadnienie życia wiecznego w listach świętej Elżbiety od Trójcy Świętej, datowanych od końca marca do 9 listopada 1906 roku* [The Issue

did not separate her life into before and after death but emphasised its continuity. The thoughts contained in Ruusbroec's work helped her to express this. For she made use of his expression "an eternal 'now'" (*un éternel maintenant*),⁸⁴ to show her inner conviction of the infinity of time and at the same time of an encounter (encounters) with God here on earth and there in heaven. Ruusbroec himself considered this question in two aspects. The first as the coming of God to the soul of man, which is independent of time, because with God there is an "eternal now," and man's eternal desire (longing) for Him renews in the soul the eternal joy of His every coming, as if He had never come to the soul before.⁸⁵ The second as the contemplation of God by oneself, defining it as a simple looking into oneself, without before or after, in the eternal now.⁸⁶

The first description of the "eternal now" was practically transcribed by the mystic in her spiritual work *Heaven in Faith*, while traces of the second meaning can be found in *The Last Retreat*, where she explained her understanding of the "now" by quoting Ps 72(71):15: "because of Him, that I may adore Him always."⁸⁷ Understanding the "eternal now" as the self-contemplation of the Trinity, Elizabeth wished "like my Unchanging One [to] live even here below in an eternal present," that is, by constantly contemplating God.⁸⁸

There is another important feature of the realisation of the "eternal now" in the life of this Carmelite woman. Entering into the "eternal now," one does not lose the sense of the "present now," that is, all that is connected with concern for others.⁸⁹ All the correspondence of Elizabeth of the Trinity points to her concern for others. By sending them letters or leaving "spiritual treatises" specially prepared for them, she was with them and helped them. Sensitivity to the eternal makes one sensitive to the temporal, not necessarily the other way round.

of Eternal Life in the Letters of St Elizabeth of the Trinity, Dated from the End of March to 9 November 1906, [in:] *Jest nadzieja, bo jest życie wieczne* [There Is Hope Because There Is Eternal Life], B. Kulik, W.J. Pałęcki (red.), Lublin 2018, pp. 209–237.

⁸⁴ Cf. HF 17; LR 25; *Ruusbroec l'admirable...*, op. cit., pp. 64 and 67. In LR 25 (two versions), 28, 44 she wrote *un éternel présent*.

⁸⁵ Cf. *Ruusbroec l'admirable...*, op. cit., p. 64.

⁸⁶ Cf. *Ruusbroec l'admirable...*, op. cit., p. 64.

⁸⁷ LR 25, 44.

⁸⁸ LR 28.

⁸⁹ Balthasar von H.U., *Duchowość Elżbiety z Dijon* [The Spirituality of Elizabeth of Dijon], [in:] J.I. Adamska, H.U. von Balthasar, *Błogosławiona Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej. Biografia – duchowość* [Blessed Elizabeth of the Trinity: Biography – Spirituality], transl. J.I. Adamska, Kraków 1987, p. 220: "Dusza wchodząca w nieskończoność Boga, w Nieskończonym nie napotyka na żadne przeszkody, by skutecznie pomagać innym" [The soul entering into the Infinity of God, does not encounter in the Infinite One any obstacles to effectively help others].

Conclusions

John van Ruusbroec is probably the first in Western Christianity in the field of mysticism to have clarified the inner relationship of the Trinity and the invitation that man receives to enter into the fathomless abyss of the love (relationship) of the Triune God. His vocabulary, lacking the precision and richness of the Latin language (he gave up this language in favour of his mother tongue), but nourished by the word of God and sound teaching, formed a language of comparisons, images, sounds of nature, in the midst of which he spent almost forty years of his life. With this language he humbly described what he inwardly experienced and sensed. Although at times his human reason had to remain outside the door to the mystery of God, his love of God longed to go further. His soul, loving and striving towards God, went beyond everything rational to dwell in God, thus allowing God to dwell in it (Ruusbroec repeatedly described this experience). The love that comes down from God, not leaving God, fed the intellect of *Doctor Mirabilis* with the abundance of Trinitarian truth, which he described so insightfully.

The discovery of *Rusbrock l'admirable* by Elizabeth of the Trinity was for her like finding a new textbook or dictionary (as we have mentioned, she was already familiar with the classics of Carmelite literature and outstanding ascetic authors) with which she could perfectly specify what she herself experienced. She drew abundantly on Ruusbroec's images (e.g., love that animates and irrigates the soil of the soul, the inner abyss, sacred darkness). As "inhabited by God" (see: e.g., D 140; PN 5, 8; L 124, 161; LR 1), the question of the "inner sanctuary" and the coming and dwelling of God in the human soul was particularly close to her heart. In this context, she highlighted the process of conforming the soul, inhabited by God, to Him (as the divine Exemplar).

The writings of the Saint of Dijon in the context of Ruusbroec's works reveal her simplicity and beauty of life and her total freedom and trust in God. She was externally and internally so free that, with complete sincerity and transparency, she was able to confess and, at the same time, to encourage others to "enclose their will in God's will." This was not a decision based on fear or life incompetence. Deep trust in God is never rooted in fear, but in faith and love nourished by a constant relationship with the Creator. The soul naturally seeks unity with Him who is the source of its being. It seeks inner silence in order to be able to hear the voice of its Creator, which the Carmelite nun expressed in her writings by the term "Spouse," so dear to her. In order to express the constancy and, at the same time, the newness of her encounters with Him, Elizabeth used Ruusbroec's expression "the eternal now." The theme with which Blessed John

sought to portray the intrinsic Trinitarian relationship and the relationship of God to man (His coming), for Elizabeth and her relatives it also became the image of hope. Her death (and the death of every follower of Christ) is “only” another form of the realisation of the “eternal now.”

In *Ruusbroek l'admirable*, Elizabeth of the Trinity recognised herself. She also saw the usefulness of this work for her relatives, hence numerous quotations in her various writings. An essential feature of her “writing” in the last months of her earthly life was the emphasis on the need to conform “to the Image.” Ruusbroec explicitly rejected the spiritual life understood as stagnation or the search for “spiritual repose.” This aspect was strongly emphasised by the nun (after Ruusbroec). Even intense suffering and the inability to do anything did not slow down the dynamics of her interior life. The presence of God in the soul, still new, as if encountered for the first time, enlightens man, even if “sacred darkness” comes with it – it is there that man best perceives every light, every gift of divine grace.

Blessed John van Ruusbroec, through his writings, offered to Elisabeth of the Trinity above all the confirmation that the unity of life with God does not lie somewhere “outside God,” but in Him. Man (by grace received) is constantly invited to enter into a relationship of love with the divine Persons. Although for the human reason it is a bottomless abyss, love has the courage to undertake the effort of descending into it along the path of contemplation.

References

- Élisabeth de la Trinité, *Œuvres Complètes*, C. De Meester (éd.), Paris 2017.
- Elizabeth of the Trinity, *The Complete Works*, C. De Meester (ed.); vol. 1: *General Introduction. Major Spiritual Writings*, transl. A. Kane; vol. 2: *Letters from Carmel*, transl. A. Englund Nash, Washington 2014.
- Elżbieta od Trójcy Świętej, *Pisma wszystkie* [Complete Works], C. De Meester (red.), vol. 1: *Listy młodzieńcze* [Adolescent Letters]; vol. 2: *Listy z Karmelu* [Letters from Carmel]; vol. 3: *Pisma pomniejszych* [Minor Writings], transl. J.E. Bielecki, Kraków 2006.
- Arduino F., *Beato Giovanni di Ruysbroeck*, <http://www.santiebeati.it/dettaglio/91898> [access: 10.10.2020].
- Balthasar von H.U., *Duchowość Elżbiety z Dijon* [The Spirituality of Elizabeth of Dijon], [in:] J.I. Adamska, H.U. von Balthasar, *Błogosławiona Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej. Biografia – duchowość* [Blessed Elizabeth of the Trinity: Biography – spirituality], transl. J.I. Adamska, Kraków 1987, pp. 185–264.
- De Meester C., *Święta Elżbieta od Trójcy Świętej. Biografia* [Saint Elizabeth of the Trinity: Biography], transl. K. Rogalska, Poznań 2015.
- Dupré L., *Głębsze życie* [Deeper Life], transl. M. Tarnowska, Kraków 1994.

- Even L., *Mistyka Jana Ruusbroeca* [*The Mysticism of John Ruusbroec*], transl. F. Blusztajn, "Życie katolickie" 11 (1985), pp. 85–90.
- Jan od Krzyża, *Noc ciemna* [*Dark Night of the Soul*], [in:] Jan od Krzyża, *Dzieła* [*Works*], transl. B. Smyrak, Kraków 1995, pp. 403–520.
- Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa* [*Spiritual Canticle*], [in:] Jan od Krzyża, *Dzieła* [*Works*], transl. B. Smyrak, Kraków 1995, pp. 521–714.
- Jan van Ruysbroeck, Wikipedia, [https://fr.wikipedia.org/wiki/Jan_Van_Ruysbroeck_\(religieux\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jan_Van_Ruysbroeck_(religieux)) [access: 12.10.2020].
- Kowalewski L., *Zjednoczenie mistyczne według Jana van Ruysbroeka* [*The Mystical Union According to John van Ruusbroec*], Sandomierz 2004.
- Misiurek J., *Jan Ruysbroeck, Ruusbroec, Ruysbroek*, [in:] *Encyklopedia Katolicka* [*Catholic Encyclopaedia*], vol. 7, J. Duchniewski (red.), Lublin 1997, col. 819–821.
- Oeuvres complètes de Ruysbroeck l'Admirable*, transl. Flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, vols. 1–6, Bruxelles–Paris 1917–1938.
- Philipon M.-M., *Trójca Święta w moim życiu. Doktryna duchowa siostry Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej* [*The Holy Trinity in My Life: The Spiritual Doctrine of Sister Elizabeth of the Most Holy Trinity*], Poznań 2002.
- Philipon M.-M., *The Spiritual Doctrine of Sister Elizabeth of the Trinity*, transl. Benedictine of Stanbrook Abbey, Westminster MD 1951.
- Pius X, Encyclical *E supremi apostolatus. On the Restoration of All Things in Christ. Ruusbroek l'admirable* (*Cœuvres choisies*), transl. E. Hello, Paris 1902.
- Ruusbroec J., *John Ruusbroec: The Spiritual Espousals, The Sparkling Stones, and Other Works*, transl. J.A. Wiseman, New Jersey 1985.
- Ruusbroec J. van, *Dzieła* [*Works*], transl. M. Lew-Dylewski, vol. 1: *Królestwo miłujących; Zaślubiny duchowe* [*The Kingdom of the Divine Lovers; The Spiritual Espousals*], Kraków 2000; vol. 2: *Namiot duchowy* [*The Spiritual Tabernacle*], Kraków 2002; vol. 3: *Dzieła mniejsze* [*Minor Works*], Kraków 2003; vol. 4: *Dwanaście beginek; Inne pisma* [*The Twelve Beguines; Other Writings*], Kraków 2006.
- Ruszała A., *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem. Afektywność na drodze do zjednoczenia z Bogiem według św. Jana od Krzyża* [*With Saint John of the Cross towards the Unity with God: Affectivity on the Path to Unity with God According to Saint John of the Cross*], Kraków 1999.
- Sulikowski A., *Ruusbroeck jak katedra* [*Ruusbroeck as a Cathedral*], "Znak" 12/571 (2002), pp. 155–161.
- Testimoni dai processi di beatificazione. Elisabetta della Trinità*, R. Fornara (éd.), série: *Collana Testimoni* 2, Roma 2009.
- Wilk J., *The Metaphor of the Interior Cell for Jesus in Writings of Elizabeth Catez – St Elizabeth of the Trinity*, "Wrocławski Przegląd Teologiczny" 28/1 (2020), pp. 177–194.
- Wilk J., *Zagadnienie „ojczyzny w niebie” w Liście św. Pawła do Filipian i w pismach św. Elżbiety od Trójcy Świętej* [*The Issue of "Homeland in Heaven" in St Paul's Letter to the Philippians and in the Writings of St Elizabeth of the Trinity*], „Poznańskie Studia Teologiczne” 33 (2018), pp. 215–231.
- Wilk J., *Zagadnienie życia wiecznego w listach świętej Elżbiety od Trójcy Świętej, datowanych od końca marca do 9 listopada 1906 roku* [*The Issue of Eternal Life in the Letters of St Elizabeth of the Trinity, Dated from the End of March to 9 November 1906*], [in:] *Jest nadzieja*,

bo jest życie wieczne [*There Is Hope Because There Is Eternal Life*], B. Kulik, W.J. Pałęcki (red.), Lublin 2018, pp. 209–237.

Wrona L., *Bóg i człowiek. Obraz Boga i człowieka w procesie uświęcenia na podstawie pism św. Teresy od Jezusa* [*God and Man: The image of God and Man in the Process of Sanctification Based on the Writings of St Teresa of Jesus*], Kraków 2017.

JANUSZ WILK (PHD) – Presbyter of the Archdiocese of Katowice; PhD in the field of biblical studies. His book publications from recent years include: „*Zacznijcie, wargi nasze, chwalić Pannę świętą*”. *Komentarz biblijno-duchowy do Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny* [“Come, my lips, and wide proclaim, The Blessed Virgin’s spotless fame.” *A Biblical and Spiritual Commentary on the Little Office of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary*] (Katowice 2019); *Listy Pasterskie. Pierwszy List do Tymoteusza, Drugi List do Tymoteusza, List do Tytusa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* [*Pastoral Letters. First Letter to Timothy, Second Letter to Timothy, Letter to Titus. Introduction, Translation from the Original, Commentary*] (Katowice 2018). Scientific editor of the *Biblia Impulsy*.

Bartosz Trojanowski

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
b.trojanowski@hadak.pl
ORCID: 0000-0003-0158-1647

Integralność sprawowania Ofiary i Uczty w aspekcie kapłańskiego owocu sprawowanej Mszy Świętej

Integrity of the Celebration of Sacrifice and the Banquet
in the Aspect of the Ministerial Fruit of the Holy Mass

ABSTRACT: The theological integrity of the Sacrifice and the Banquet celebrated in the Sacrament of the Most Holy Eucharist, namely the necessity to consecrate and consume both species by the priest who celebrates the Eucharistic sacrifice, is also related to the ministerial fruit of the Holy Mass. This is not only a theological question, but it also translates into canon law which clarifies what is the matter of the sacrament of the Holy Eucharist. The Council of Trent adopted the teaching of St. Thomas about the “concomitance” of the Lord’s body in consecrated wine and the Lord’s blood in consecrated bread. For this reason, Holy Communion is possible under one of the species; however, not for the priest celebrating the Sacrifice of the Holy Eucharist. This is related to Aquinas’s teaching about the perfect sacrifice made by a priest. The question then arises of priests who, because of illness, cannot assume one of the consecrated species: consecrated bread or consecrated wine. In response to this problem, the Holy See has issued regulations which, under certain conditions, enable priests suffering from illness to celebrate the Eucharist on low-gluten bread or on must. This possibility brings with it further difficulties concerning the integrity of the Banquet and Sacrifice in the context of the Eucharist being celebrated by a priest who has not consumed both consecrated species. A possible solution was presented in the article by Father Gianfranco Ghirlanda. He believes that it would be possible for the priest to consume one species and the faithful who take part in the Eucharist, the other, since they all participate in the common priesthood. Then the author’s opinion was also presented as an attempt to discuss and show the issues that are not yet fully resolved. In the current legal regulations, the problem of the integrity of the Banquet and Sacrifice in the aspect of the “ministerial fruit” celebrated by the presbyter or bishop of the Mass has been indirectly taken into account. For this reason, the priest can celebrate the Eucharist under all conditions, after having obtained the consent

of the Ordinary. This, in turn, indicates that the Holy See recommends that each case be carefully reviewed taking into consideration all issues related to the integrity of the Banquet and Sacrifice and the possibility of offering the "priestly fruit" of the celebrated Eucharist.

KEYWORDS: ministerial fruit, Eucharistic Sacrifice, Eucharistic minister, Eucharistic Banquet, Holy Communion, Body and Blood of the Lord, bread, wine

ABSTRAKT: Integralność Ofiary i Uczty w sakramencie Najświętszej Eucharystii, czyli konieczność konsekracji i spożycia obu postaci eucharystycznych przez kapłana, wiąże się z kapłańskim owocem Mszy św. Nie jest to zagadnienie wyłącznie teologiczne – znajduje swoje przełożenie także na prawo kanoniczne. Sobór Trydencki przyjął nauczanie św. Tomasza o „współbytowaniu” Krwi Pańskiej w konsekrowanym chlebie oraz Ciała Pańskiego w konsekrowanym winie, dzięki któremu możliwa staje się Komunia św. pod jedną postacią, jednakże nie dla kapłana sprawującego Ofiarę Najświętszej Eucharystii (istotne okazuje się tutaj nauczanie Akwinaty o doskonałej ofierze). Problem pojawia się, kiedy ze względu na chorobę odprawiający Mszę nie może przyjąć konsekrowanego chleba lub wina. W odpowiedzi Stolica Apostolska wydała przepisy, które – pod pewnymi warunkami – umożliwiają kapłanom dotkniętym chorobą sprawowanie Eucharystii z użyciem niskoglutenowego chleba lub moszczu. Dokument Stolicy Świętej nie rozwiązuje jednak problemu integralności Uczty i Ofiary w kontekście Eucharystii sprawowanej przez kapłana, który nie spożył obu konsekrowanych postaci. W artykule przedstawiono propozycję o. Gianfranco Ghirlandy, według którego możliwe byłoby przyjęcie jednej postaci przez duchownego, a drugiej przez wiernych uczestniczących w Eucharystii, ponieważ wszyscy biorą udział w kapłaństwie wspólnym. Zaprezentowano także krytyczną ocenę tego podejścia oraz wskazano na nie do końca rozstrzygnięte kwestie. W przepisach prawnych pośrednio uwzględniono problem integralności Uczty i Ofiary w aspekcie „owocu kapłańskiego” odprawianej przez prezbitera czy biskupa Mszy św. Dzięki temu może on sprawować Eucharystię, wypełniając wszystkie warunki, po otrzymaniu zgody ordynariusza. To zaś wskazuje, że Stolica Apostolska każdy przypadek zaleca uważnie weryfikować z uwzględnieniem wszystkich kwestii związanych z integralnością oraz możliwością ofiarowania „owocu kapłańskiego”.

SŁOWA KLUCZOWE: owoc kapłański, Ofiara eucharystyczna, szafarz Eucharystii, Uczta eucharystyczna, Komunia św., Ciało i Krew Pańska, chleb, wino

Wstęp

Kapłan sprawujący Eucharystię może ją odprawiać w intencji kogokolwiek, zarówno za żywych, jak i zmarłych¹. Jest to związane z kapłańskim owocem sprawowanej Eucharystii. Powstaje jednak problem: czy owoc kapłański wiąże się ze sprawowaniem sakramentu Eucharystii (tylko i wyłącznie), czy też również

¹ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984 (dalej: KPK), kan. 901.

z przyjęciem obu konsekrowanych postaci, czyli Ciała i Krwi Pańskiej, a zatem z teologiczną integralnością Ofiary i Uczty eucharystycznej?²

Powodu do rozważenia tej kwestii dostarczył list okólny Kongregacji Nauki Wiary, który dopuszcza jako materię Najświętszej Eucharystii, w szczególnych przypadkach, chleb o niskiej zawartości glutenu oraz moszcz, czyli sok z winogron niezawierający alkoholu etylowego. Dopuszczenie takiej materii wiąże się z pewnymi warunkami i właśnie ich wprowadzenie powinno budzić wątpliwości, które nie zostały jeszcze wyjaśnione poprzez pogłębioną refleksję teologiczną.

Problem zatem nie dotyczy kwestii możliwości sprawowania Eucharystii przy zastosowaniu „szczególnej materii”, ale właśnie owych warunków w perspektywie sprawowania Mszy św. w konkretnej intencji, to znaczy ofiarowania kapłańskich owoców Eucharystii, a jednocześnie braku przyjęcia Komunii św. przez kapłana pod dwiema postaciami. Celem tego artykułu będzie zatem odpowiedź na pytanie, czy kapłański owoc jest związany tylko ze sprawowaniem Ofiary eucharystycznej, czy również z przyjęciem Ciała i Krwi Pańskiej przez kapłana. Zagadnienie to było już omawiane pośrednio przez św. Tomasza z Akwinu, pojawiało się także na dyskusjach soborowych, jednak w świetle obowiązujących przepisów dopuszczających „szczególną materię” Eucharystii istotna wydaje się ponowna refleksja teologiczna i kanoniczna.

Owoc kapłański

Owoc kapłański jest szczególnym owocem sprawowanej Eucharystii³. Te zaś powinny być rozumiane jako efekty duchowe, obecne w Ofierze dzięki mocy zbawczej ofiary Jezusa na krzyżu. Oddziałują one na ludzi uczestniczących w Eucharystii w sposób wolny z wiarą, nadzieją i miłością do Zbawiciela. Powodują wzrost łaski uświęcającej oraz coraz większe i intensywniejsze zjednoczenie z Chrystusem w jego misterium paschalnym według tego szczególnego sposobu, który ofiaruje nam Eucharystia⁴. W konsekwencji skutki i owoce Mszy św. są

² Należy odróżnić integralność Ofiary i Uczty od integralności Ofiary, której Prawodawca powszechny poświęcił kan. 927 KPK, określając jako wyrażnie niegodziwe konsekrowanie jednej postaci bez drugiej lub obydwu postaci poza sprawowaniem Eucharystii. Por. Z. Janeczowski, *Materia i forma sakramentu Eucharystii*, „Prawo Kanoniczne” 48/3–4 (2005), s. 48–49.

³ Por. B. Trojanowski, *Aplikowanie intencji Mszy Świętej za żywych i zmarłych. Podstawy teologiczne i normy prawa kanonicznego*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 29/2 (2021), s. 186.

⁴ Por. Á. García Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul ministero eucaristico*, Roma 2008, s. 548.

bardzo rozległe i różnorodne, szczególnie kiedy uczestniczący w tym sakramencie przyjmuje Komunię św.⁵

Przyjmowanie Eucharystii potwierdza zjednoczenie z Chrystusem, pogłębia i odnawia nasze życie łaski otrzymane na chrzcie, gładzi grzechy powszednie i chroni nas równocześnie od przyszłych grzechów śmiertelnych, powoduje budowanie jedności Ciała Mistycznego, czyli Kościoła – także jedności między chrześcijanami⁶. Te owoce świętości płynące z Eucharystii są wyznaczone czy otrzymywane przez wszystkich uczestniczących wiernych czy całą ludzkość w sposób jednakowy. Będą większe bądź mniejsze w zależności od zaangażowania duchowego każdego z uczestników celebracji liturgicznej Ofiary paschalnej⁷. Chodzi tutaj przede wszystkim o wiarę uczestniczącego oraz o jego pobożność⁸.

Ze względu na różne sposoby uczestniczenia we Mszy św. rozróżniamy rodzaje owoców Eucharystii: generalny, specjalny i osobisty.

Owoc generalny wypływa z bycia członkiem Kościoła, który jako jedno mistyczne Ciała Chrystusa uczestniczy w każdej ofierze eucharystycznej. Ten owoc jest gromadzony w duchowym skarbcu Kościoła⁹. Wszyscy wierni uczestniczący w Ofierze eucharystycznej, a w szczególności ci, którzy przyjmują Komunię, osiągają większe zjednoczenie z Chrystusem i są w stanie otrzymać specjalne owoce świętości wypływające z tego sakramentu. W Ofierze Mszy św. oni również ofiarują i są ofiarowani z Chrystusem, a przez to doświadczają szczególnego daru, jakim jest owoc specjalny, o którym wspomina teologia scholastyczna¹⁰.

Owoc osobisty, inaczej zwany kapłańskim, to owoc przysługujący kapłanowi z tytułu osobistej celebracji Najświętszej Eucharystii, zwłaszcza wielu Mszy¹¹. Kapłan uczestniczy w wyjątkowy sposób w Ofierze, ze względu na swoją posługę ministerialną, na mocy szczególnej konsekracji danej w momencie święceń i misji; sprawuje ofiarę eucharystyczną *in persona Christi*¹². To moment, w którym

⁵ Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 724.

⁶ Por. KKK 1391–1398 oraz 1416.

⁷ Por. Paweł VI, Encyklika *Mysterium fidei*, 1965.

⁸ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, II-II, q. 82, a.1 c. oraz a. 3 c.

⁹ Por. D. Ruotolo, *Chi morrà, vedrà. Il Purgatorio e il Paradiso*, Napoli 1984, s. 110–111.

¹⁰ Por. Á. García Ibáñez, *L'Eucaristia...*, dz. cyt., s. 548–549.

¹¹ Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 726.

¹² „Kapłan sprawuje Najświętszą Ofiarę «in persona Christi» – to znaczy więcej niż «w imieniu» czy «w zastępstwie» Chrystusa. «In persona» to znaczy: w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem, który Sam tylko Jeden jest prawdziwym i prawowitym Podmiotem i Sprawcą tej swojej Ofiary – i przez nikogo właściwie nie może być w jej spełnianiu wyręczony” – Jan Paweł II, List Apostolski *Dominicae Cenae* (24 lutego 1980 r.), pol. tłum. za: <https://papiez.wiara.pl/doc/377312>. *Dominicae-cenae-o-tajemnicy-i-kulcie-Eucharystii/8* [dostęp: 30.03.2021].

łączy się bardzo intymnie z Chrystusem podczas sprawowania Eucharystii (używając Jemu swojego głosu, swoich rąk, swojego serca – cały zaangażuje się w sposób sakramentalny w Ofiarę, łącząc ofiarę ze swojego życia z ofiarą Chrystusa Ukrzyżowanego)¹³. Przez ten szczególny rodzaj włączenia kapłana w ofiarę Chrystusa uobecnianą w każdej Mszy św. ludzie wierzący, za których jest sprawowana, otrzymują łaskę zbawczą i mogą w nich zrodzić się stanowiące szczególny dar owoce¹⁴.

Problemem, który należy wyjaśnić, jest kwestia istnienia integralności przyjęcia Ciała i Krwi Pańskiej przez kapłana w celu dopełnienia sprawowanej ofiary. Innymi słowy: czy można mówić o owocu kapłańskim bez spożycia obu postaci Komunii św. przez kapłana? Aby odpowiedzieć na te pytanie, przybliżyć należy ideę materii Eucharystii i doktrynę Kościoła w kwestii integralności konsekrowania i spożywania Ciała i Krwi Pańskiej przez kapłana.

Dwa wymiary Ofiary eucharystycznej a obowiązek spożycia Ciała i Krwi

W zapisach dotyczących Najświętszej Eucharystii Kodeks Prawa Kanonicznego odnosi się do kwestii teologicznych. Podkreśla, że Eucharystia to sytuacja, poprzez którą

sam Chrystus Pan jest obecny, ofiaruje się oraz jest spożywany, i dzięki której Kościół ustawicznie żyje i wzrasta. Ofiara eucharystyczna, pamiątka śmierci i zmartwychwstania Pana, w której uwiecznia się Ofiara Krzyża, jest szczytem i źródłem całego kultu oraz życia chrześcijańskiego¹⁵.

Zapis ten odzwierciedla potrójny wymiar Najświętszej Eucharystii¹⁶: sakrament – Ofiara, sakrament – Komunia i sakrament – Obecność¹⁷.

Istotne dla analizowanego problemu okazują się dwa pierwsze wymiary; należy bowiem znaleźć odpowiedź na pytanie, czy – w przypadku kapłana, który ma szczególny przywilej owocu specjalnego, „kapłańskiego” – wymagana jest integralność Ofiary i Uczty, a zatem nie tylko konsekrowanie Ciała i Krwi Pańskiej, ale także ich spożycie podczas sprawowania misterium eucharystycznego.

¹³ Por. Á. García Ibáñez, *L'Eucaristia...*, dz. cyt., s. 549.

¹⁴ Por. Á. García Ibáñez, *L'Eucaristia...*, dz. cyt., s. 549.

¹⁵ KPK 897.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003), nr 61.

¹⁷ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), Kraków 2011, s. 680.

Ojcowie Soboru Trydenckiego bardzo wyraźnie podkreślali znaczenie tej „bezkrwawej ofiary”, stwierdzając, że

w tej Bożej ofierze, dokonującej się we Mszy św., jest obecny i w sposób bezkrwawo ofiarowany ten sam Chrystus, który na ołtarzu krzyża raz ofiarował siebie w sposób krwawy. [...] Owoce ofiary (tej krwawej) otrzymuje się przeobficie przez tę niekrwawą, która w żaden sposób nie umniejsza tamtej¹⁸.

Odnosząc do aspektu Uczty ten sam Sobór stwierdził zaś, że wierni obecni na Mszy św. powinni przyjmować Komunię nie tylko duchowo, ale także sakramentalnie, ponieważ dzięki temu przypada im obfitszy owoc Najświętszej Ofiary. Niemniej Sobór nie potępił Mszy, w których jedynie kapłan przyjmuje sakramentalną Komunię; co więcej, potwierdza taką praktykę, a nawet zaleca. Szafarz sprawuje Mszę św. nie tylko za siebie, ale za wszystkich wierzących w Chrystusa¹⁹.

W przypadku kapłana istnieje zatem nakaz spożywania Komunii św. podczas sprawowanej Eucharystii. *Katechizm Kościoła Katolickiego* podkreśla, że

Msza święta jest równocześnie i nierozdzielnie pamiątką ofiarną, w której przedłuża się Ofiara Krzyża, i świętą ucztą Komunii w Ciele i Krwi Pana. Sprawowanie Ofiary eucharystycznej jest nastawione na wewnętrzne zjednoczenie wiernych z Chrystusem przez Komunię²⁰.

Jedność Ofiary i Uczty w Mszy św. jest związana z tym, że jej sprawowanie wiąże się z przyjęciem samego Chrystusa w Komunii w ramach celebracji liturgicznej. Jest to konsekwencją teologicznego rozumienia ofiary, która zakłada zniszczenie tego, co ofiarowane²¹. W *Katechizmie* zachęta do pełnego uczestniczenia w Mszy św. kierowana jest do wszystkich wiernych, jednak w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* możemy zauważyć przepisy, które sugerują, że jest to przede wszystkim obowiązek kapłana. Prawodawca usilnie zachęca kapłanów, aby codziennie sprawowali Ofiarę eucharystyczną, ponieważ mają posilać swoje duchowe życie z podwójnego stołu: Pisma Świętego i Eucharystii²².

¹⁸ Sobór Trydencki, *Nauka o mszy świętej*, rozdz. 2, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, A. Baron, H. Pietras (red.), t. 4/2, Kraków 2007, s. 639–641.

¹⁹ Por. Sobór Trydencki, *Nauka o mszy świętej*, dz. cyt., rozdz. 6, s. 643.

²⁰ KKK 1382.

²¹ Por. Z. Kubacki, *Bóg ofiary ekspiacyjnej czy egzystencjalnej? Wokół teologii Ofiary Chrystusa*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 39/1 (2001), s. 50.

²² Por. KPK 276 § 2, 2°.

Uzasadnienia takiej normy należy dopatrywać się w znaczeniu Eucharystii dla całego Kościoła i także osobiście dla sprawującego kapłana²³. Dzięki Niej może on wzrastać w cnotach, aż do osiągnięcia pełnej perfekcji – świętości²⁴. Brak nakazu, a jedynie istnienie przepisu prawnego w formie usilnej zachęty, może być spowodowany tym, że do kapłanów również odnosi się zapis kan. 916 KPK dotyczący świadomości grzechu ciężkiego²⁵. Pośrednio również do integralności Ofiary i Uczty, a może nawet nakazu spożywania obu postaci przez kapłana, należałoby odnieść zapis zakazujący konsekrowania jednej tylko postaci eucharystycznej bez drugiej lub obu poza sprawowaniem Eucharystii²⁶. To argumenty zapisane w prawie kanonicznym. Ich istnienie uzasadnione jest jednak w teologii, należy zatem przeanalizować je również na jej gruncie.

Zagadnienia Ofiary i Uczty dokonywanej w Eucharystii podejmuje św. Tomasz z Akwinu. W pierwszej kolejności warto przytoczyć jego nauczanie o obecności Chrystusa w każdej postaci eucharystycznej:

musimy bez wahania stwierdzić, że cały Chrystus jest pod każdą z obu postaci eucharystycznych, lecz pod każdą inaczej. Pod postacią chleba Ciało Chrystusa jest mocą sakramentu; krew zaś jest tam przez realne współbytowanie z Ciałem, analogicznie do tego, co stwierdzono odnośnie do duszy Chrystusa i Jego bóstwa. Pod postacią wina zaś mocą sakramentu jest Krew Chrystusa, natomiast Ciało Chrystusa jest tam przez realne współbytowanie, podobnie jak Jego dusza i bóstwo²⁷.

W konsekwencji tego współbytowania Sobór Trydencki zezwolił na udzielanie Komunii wiernym pod jedną postacią – konsekrowanego chleba, ponieważ „przyjmujący tylko jedną postać nie są pozbawieni żadnej łaski koniecznej do zbawienia”²⁸. Można byłoby stwierdzić, że Sobór naucza, iż przyjęcie tylko jednej

²³ Por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* (dalej: PO), nr 13 c, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 487–517.

²⁴ Por. J. de Otaduy, *Can. 276*, [w:] *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, E. Caparros et al. (eds.), vol. 2/1, Chicago 2004, s. 343.

²⁵ Por. I. Gramunt, *Can. 916*, [w:] *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, E. Caparros et al. (eds.), vol. 3/1, Chicago 2004, s. 621–622.

²⁶ Por. E. de León, *Can. 927*, [w:] *Exegetical Commentary...*, vol. 3/1, dz. cyt., Chicago 2004, s. 646.

²⁷ Por. KPK 927; Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, III, q. 76, a. 2 in corp.

²⁸ Sobór Trydencki, *Nauka o Komunii pod dwiema postaciami i o Komunii dzieci*, rozdz. 3, [w:] *Dokumenty Soborów...*, dz. cyt., s. 611.

postaci nawet w przypadku kapłana nie pozbawia go żadnej łaski potrzebnej do zbawienia.

Czy jednak można to stwierdzenie odnieść do owocu kapłańskiego? Św. Tomasz stwierdza, że „wprawdzie cały Chrystus jest pod każdą z obu postaci, lecz żadna z nich nie jest zbędna. Po pierwsze, chodzi o uzmysłowienie Męki Chrystusa Pana, w czasie której Krew została oddzielona od Ciała. Forma konsekracji Krwi mówi o jej przelaniu”²⁹. Kontynuując argumentację Akwinaty:

Przy korzystaniu z tego sakramentu należy zwrócić uwagę na dwie rzeczy: na sam sakrament i na tych, którzy go przyjmują. Biorąc pod uwagę sam sakrament – właściwe jest spożywanie Ciała i Krwi, obu tych rzeczy, ponieważ obie składają się na pełnię sakramentu Eucharystii. Toteż skoro do zadań kapłana należy zarówno konsekrowanie, jak i dopełnienie sakramentu, kapłan nie powinien w żadnym razie spożywać Ciała bez Krwi³⁰.

Św. Tomasz stwierdza nawet, że kapłan, który spożywa tylko jedną z postaci konsekrowanych, *imperfectae sacramentum perageret*³¹. Ze względu na tę jedność w Eucharystii, która jest sakramentem i Ofiarą, każdy, kto składa ofiarę – uważa Akwinata – powinien stać się jej uczestnikiem. Dlatego kapłan za każdym razem, kiedy dokonuje konsekracji, koniecznie powinien przyjąć ten sakrament, uwzględniając jego całość, a zatem przyjmując Ciału i Krew Pańską³².

Należy zatem stwierdzić, że w nauczaniu św. Tomasza wyraźnie rysuje się stanowisko, według którego w przypadku kapłana wymagana jest integralność Ofiary i Uczty, w rozumieniu przyjęcia obu postaci, ponieważ jeśli szafarz nie przyjmuje obu postaci, nie ma tej integralności; dokonuje się Ofiara niedoskonała, która realizuje się w istocie sprawowanego misterium³³.

²⁹ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, III, q. 76, a. 2, ad. 1.

³⁰ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, III, q. 80, a. 12 in corp. Także: ad. 1: „Papież Gelazy mówi o kapłanach, którzy konsekrując cały sakrament, powinni go w całości spożywać” oraz ad. 3: „Uobecnienie Męki Pańskiej dokonuje się w samej konsekracji tego sakramentu, przy czym nie wolno konsekrować Ciała, nie konsekrując Krwi. Lud jednak może spożywać Ciału, nie spożywając Krwi, nie wyniknie stąd żadna szkoda. Kapłan bowiem ofiaruje i spożywa w imieniu wszystkich, a wiemy, że pod każdą postacią jest cały Chrystus”.

³¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, IV, D. 12, q. 3, a. 2, s. 2, ad 3.

³² Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, III, q. 82, a. 4 in corp.

³³ Por. G. Ghirlanda, *Il sacramento dell'ordine e la vita dei chierici*, Roma 2019, s. 114.

Materia Eucharystii oraz kompetencje Stolicy Apostolskiej

Podczas Ostatniej Wieczerzy, ustanawiając sakrament Eucharystii, Jezus

wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo, połamał i dał uczniom, mówiąc: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje”. Następnie wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: „Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów. Lecz powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z tego owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę z wami, nowy, w królestwie Ojca mego” (Mt 26,26–29)³⁴.

Opis ustanowienia Eucharystii zawarty w Nowym Testamencie wyraźnie podkreśla, że pod postaciami chleba i wina jest obecny substancjalnie sam Chrystus, a sprawowane misterium stanowi pamiątkę Męki, Śmierci i Zmartwychwstania naszego Pana³⁵. Dlatego Prawodawca powszechny, oprócz wspomnienia o materii w kanonie dotyczącym Najświętszej Eucharystii, wyraźnie przedstawia przepisy obowiązujące w Kościele łacińskim odnośnie do materii używanej przy sprawowaniu Najświętszej Eucharystii. Ten sakrament powinien być sprawowany „z chleba i wina, do którego należy dodać trochę wody”³⁶. W Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich nie wspomina się o dodaniu wody, a zatem można przez analogię stwierdzić, że dodanie wody jest warunkiem do godziwości (por. kan. 706 CCEO). A zatem materią konieczną i niezbędną do sprawowania Eucharystii – z ustanowienia Bożego – jest chleb i wino³⁷. Chleb i wino użyte przez samego Jezusa Chrystusa, czyli będące materią wybraną i ustanowioną z Bożej inicjatywy, nie mogą być zmienione. Jest to doktryna jednomyślna, zarówno dla Zachodu, jak i dla Wschodu³⁸.

W tym kontekście należy przeanalizować dopuszczenie do Eucharystii pod pewnymi warunkami niskoglutenowego chleba oraz moszczu jako materii ważnych. W Kodeksie Prawa Kanonicznego dla Kościoła łacińskiego zostało

³⁴ Podobnie u pozostałych synoptyków (Mk 14,22–25; Łk 22,19–20), por. również opis ustanowienia Eucharystii podany przez św. Pawła (1 Kor 11,23–25).

³⁵ Por. KPK 899 § 1.

³⁶ KPK 924 § 1.

³⁷ Por. T. Rincón-Pérez, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, Roma 2014, s. 215–216.

³⁸ Por. D. Mussone, *L'Eucaristia nel Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2002, s. 106.

wyraźnie określone, że „chleb winien być czysto pszenney i świeżo upieczony”³⁹, natomiast „wino powinno być naturalne z owocu winnego”⁴⁰. Dlatego tylko Stolica Apostolska mogła wypowiedzieć się o hostii częściowo pozbawionych glutenu oraz moszczu, ponieważ tylko najwyższej władzy kościelnej przynależy ta kompetencja⁴¹.

Należy zauważyć, że Kongregacja Nauki Wiary w ciągu kilku ostatnich dekad kilkukrotnie wypowiadała się na ten temat⁴². Zatwierdzenie niskoglutenuwej hostii oraz moszczu jako ważnych materii eucharystycznych łączy się z pewnymi warunkami: „kapłan, który nie może przyjmować komunii pod postacią chleba, także tego częściowo pozbawionego glutenu, za zezwoleniem ordynariusza może przyjmować komunię tylko pod samą postacią wina, kiedy uczestniczy w koncelebracji”⁴³; natomiast

kapłan, który nie może spożyć nawet minimalnej ilości wina, w przypadku, gdy napotyka się trudności ze zdobyciem i przechowywaniem moszczu, za zezwoleniem Ordynariusza może przyjmować komunię tylko pod postacią chleba, kiedy uczestniczy w koncelebracji⁴⁴.

Ponadto faworyzuje się zasadę użycia wina przed moszczem. Dlatego jeśli kapłan może przyjmować niewielką ilość wina, winien tak uczynić, aby to, co ewentualnie pozostaje, spożył wierny uczestniczący w Eucharystii⁴⁵. Gdy przewodniczący koncelebry używa moszczu, dla koncelebransów powinien być drugi kielich z winem⁴⁶. Inaczej niż w przypadku moszczu, kapłan, który nie może spożywać chleba nawet z niewielką ilością glutenu, nie może sam celebrować Eucharystii ani przewodniczyć koncelebracji, ponieważ przyjmuje tylko jedną

³⁹ KPK 924 § 2.

⁴⁰ KPK 924 § 3.

⁴¹ Por. KPK 841.

⁴² Por. dokumenty Kongregacji Nauki Wiary: *Rescriptum* (1980), [w:] *Leges Ecclesiae*, X. Ochoa (ed.), Roma 1987, vol. 6, no. 4819, kol. 8095–8096; *De celebrantis communione*, „Acta Sanctae Sedis” 74 (1982), s. 1298–1299; *Lettera ai Presidenti delle Conferenze Episcopali*, „Notitiae” 31 (1995), s. 608–610; *Lettera ai presidenti delle Conferenze Episcopali circa l'uso del pane con poca quantità di glutine e del mosto come materia eucaristica* (24 lipca 2003), wstęp, [w:] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfai-th_doc_20030724_pane-senza-glutine_pl.html [dostęp: 31.03.2021] (dalej: KNW), prot. nr 89/78–17498.

⁴³ KNW B2.

⁴⁴ KNW B3.

⁴⁵ Por. KNW B4.

⁴⁶ Por. KNW C2.

postać eucharystyczną. Podobnie kapłan, który nie może spożywać wina, jeśli dostęp do moszczu jest utrudniony, może tylko koncelebrować i przyjąć jedną postać eucharystyczną⁴⁷.

Prawda o „współbytowaniu” Ciała i Krwi Pańskiej pod poszczególnymi postaciami, o którym nauczali św. Tomasz oraz Sobór Trydencki, pomaga zrozumieć, dlaczego Stolica Apostolska zezwala kapłanom na przyjęcie tylko jednej postaci⁴⁸. Warto jednak zauważyć, że takie zezwolenie niesie ze sobą pewne wątpliwości, które zauważalne są przez wprowadzone warunki opisane w liście okólnym Kongregacji. Taki kapłan mianowicie nie może przewodniczyć Eucharystii ani samodzielnie jej sprawować. Oznacza to, że Stolica Apostolska uznaje nauczanie św. Tomasza jako obowiązujące pod względem integralności Ofiary i Uczt, a w konsekwencji obowiązku spożycia przez kapłana obu postaci eucharystycznych. Dokument wprost nie wspomina o tym fakcie, jednak zapisane w nim normy postępowania wskazują, że to kapłan jest zobowiązany do spożycia Ciała i Krwi Pańskiej w celu sprawowania i dokonania Ofiary. Ta integralność jest konieczna, aby Ofiara sprawowana przez kapłana była *perfectae sacramentum*, nawiązując do stwierdzenia św. Tomasza.

W mojej ocenie kapłańskiego owocu, możliwego tylko w złożeniu tejże Ofiary, nie można uzyskać bez tej integralności i doskonałości sprawowanego misterium. Jednakże dopuszczenie takiej opcji przez Stolicę Apostolską otwiera nową możliwość interpretacji konieczności integralności. Pozostaje zatem rozważyć konsekwencje teologiczne i prawne związane z tym aspektem. Obecne decyzje Stolicy Apostolskiej wprowadzają pewne *novum* w perspektywie integralności – mianowicie kapłanów, którzy mogą w koncelebrze przyjąć tylko jedną postać eucharystyczną⁴⁹.

Konsekwencje prawne i teologiczne integralności

Ojciec Ghirlanda, na podstawie nauczania o „współbytowaniu”, wyjaśnia możliwość przyjmowania przez kapłana w koncelebrze jednej tylko postaci. Stwierdza, że w ten sposób kapłan „spożywa całą Ofiarę”. Jednocześnie wyraża niezrozumienie – dlaczego nie można zezwolić na takie postępowanie w celebracji indywidualnej, w której kapłan dotknięty celiakią przyjąłby tylko konsekrowane wino, a wierny spożyłby konsekrowaną hostię? Taką propozycję

⁴⁷ Por. KNW B₂, B₃, C₃.

⁴⁸ Por. G. Ghirlanda, *Il sacramento dell'ordine...*, dz. cyt., s. 114.

⁴⁹ Por. KNW B₂, B₃.

wysuwa w oparciu o brak w stwierdzeniach Soboru Trydenckiego zapisu, że obowiązek spożywania przez kapłana dwóch postaci pochodzi z prawa Bożego. Stąd Ghirlanda przyjmuje tezę, że na mocy kapłaństwa wspólnego, wypływającego z przyjętego chrztu, wierny uczestniczący w Eucharystii mógłby spożyć drugą postać, aby dopełnić kapłańskiego spożycia Ofiary⁵⁰.

Słowa konsekracji wypowiedziane przez kapłana *in persona Christi* stanowią formę sakramentalną Ofiary Chrystusa, w której On „Sam tylko Jeden jest prawdziwym i prawowitym Podmiotem i Sprawcą tej swojej Ofiary”⁵¹, lecz ponadto ta Ofiara dokonuje się *nomine totius Ecclesiae*⁵², ponieważ kapłan reprezentuje również cały Kościół jako Lud kapłański Boga. W ten sposób można byłoby stwierdzić, że takie przyjęcie dokonane przez kapłana w imieniu wszystkich jest kontynuowane w przyjęciu wiernych w Komunii św. Przyjęcie przez wiernych Komunii stanowi część jedyne go aktu przyjęcia, które – konstytutywne dla kapłaństwa Kościoła – czyni uczestnikami Ofiary Chrystusa. Z tego powodu rzeczywistość sakramentalna nie wyraża tylko czynności lub daru samego Chrystusa, ale także czynność Kościoła uczestniczącego. Zatem w Eucharystii sprawowanie tego misterium oznacza zarówno działanie Chrystusa, który w sakramentalnej rzeczywistości dokonuje swojej Ofiary, jak i działanie Kościoła, który w sakramentalnej rzeczywistości dokonuje swojego uczestnictwa. W Eucharystii *res et sacramentum* jest działanie Chrystusa, czyli jego Ofiara, i działanie Kościoła – Komunia św., przyjęcie Ofiary. Ten „łącznik sakramentalny” ściśle łączy się z *sacramentum tantum*, czyli chlebem i winem, a zatem *res* też musi zostać uwzględnione w dwóch głównych działaniach sakramentalnych: konsekracji i Komunii. W tej pierwszej Chrystus daje swoją Ofiarę paschalną w formie sakramentalnej, przygotowanej dla uczestniczącego Kościoła. W drugiej czynności to Kościół daje formę sakramentalną w swoim uczestniczeniu kapłańskim w misterium paschalnym⁵³.

Św. Jan Paweł II w liście apostolskim *Dominicae cenae* uwrażliwiał na ten aspekt, pisząc:

Wszyscy uczestniczący z wiarą w Eucharystii zdają sobie sprawę z tego, że stanowi ona „Sacrificium”, czyli „Świętą Ofiarę” dzięki temu, że ofiara Kapłana i duchowe ofiary ludu, wyrażone ofiarowaniem chleba i wina, a zarazem wypowiedziane

⁵⁰ Por. G. Ghirlanda, *Il sacramento dell'ordine...*, dz. cyt., s. 113–115.

⁵¹ Jan Paweł II, List Apostolski *Dominicae cenae*, dz. cyt.

⁵² Por. PO 2d; Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen Gentium*, 28a.

⁵³ Por. L. Liger, *Il Sacramento dell'Eucarestia*, Roma 1971, s. 338–358.

modlitwą i sercem, zostają konsekrowane i stają się prawdziwie, rzeczywiście i istotnie Ciałem, które Chrystus wydał, i Krwią, którą przelał za nas⁵⁴.

Na podstawie tej jedności wszystkich wiernych uczestniczących w Eucharystii – jednych przez chrzest włączonych w kapłaństwo wspólne, innych przez sakrament święceń (prezbiteratu lub biskupstwa) w kapłaństwo służebne, na dwa różne sposoby uczestniczących w kapłaństwie Chrystusa, a zatem w naturze kapłańskiej całego Kościoła – ojciec Ghirlanda zadaje pytanie: czy jeśli przez ciężką chorobę kapłana celebrującego jest całkowicie niemożliwe spożycie dwóch postaci, to z prawa Bożego wynika, iż nie można dopuścić, aby to wierny, który uczestniczy w Eucharystii, na mocy kapłaństwa wspólnego, spożył drugą postać eucharystyczną? Dotychczas Kościół tego nie dopuścił, ale – jak twierdzi ojciec Ghirlanda – nie jest wykluczone definitywnie, że nie może tego zmienić⁵⁵.

Warto podjąć dyskusję z tą hipotezą, ponieważ w rozważaniach nad integralnością Ofiary i Uczt, czyli sakramentalnej konsekracji i Komunii św., nie został wzięty pod uwagę jeden aspekt, a mianowicie „owoc kapłański” sprawowanego misterium. W mojej ocenie ten specjalny owoc Eucharystii przypisany jest do integralności dokonanej Ofiary i Uczt w osobie kapłana⁵⁶, działającego *in persona Christi*. Nie podważa to „współbyтовania” Ciała i Krwi Pańskiej pod każdą z postaci, ale – zgodnie z nauczaniem św. Tomasza – obie postaci muszą być konsekrowane i spożyte, aby Ofiara była doskonale sprawowana; należy dodać, że powinien tego dokonać kapłan. Pozostali wierni, którzy na mocy chrztu uczestniczą w kapłaństwie wspólnym, nie posiadając władzy święceń, nie mogą sprawować Eucharystii, a w konsekwencji wyrażać tej integralności Ofiary i Uczt⁵⁷.

Owszem, Kongregacja Nauki Wiary zezwoliła na spożywanie tylko jednej postaci kapłanom, którzy nie mogą pod żadnym pozorem przyjąć drugiej ze względów zdrowotnych, jednakże dokonuje się to tylko za zgodą ordynariusza oraz z uwzględnieniem, że ten kapłan nie może sprawować Eucharystii sam ani

⁵⁴ Jan Paweł II, List Apostolski *Dominicae cenae*, dz. cyt.

⁵⁵ Por. G. Ghirlanda, *Il sacramento dell'ordine...*, dz. cyt., s. 115–116.

⁵⁶ Takie twierdzenie może być wsparte nauczaniem Piusa XII zawartym w Encyklice *Mediator Dei* (1947), „Acta Apostolicae Sedis” 39 (1947), s. 548: „Otóż raz jeszcze z naciskiem trzeba zwrócić uwagę, że Ofiara Eucharystyczna z natury swojej jest bezkrwawym ofiarowaniem Bożej żertwy, widocznym w sposób mistyczny w rozdzieleniu świętych postaci i w złożeniu ich w daninie Ojcu Przedwiecznemu. Natomiast Komunia św. należy do dopełnienia Ofiary i do uczestnictwa w niej przez wspólnotę Najświętszego Sakramentu. Podczas gdy jest wprost nieodzowna dla celebrującego kapłana, to wiernym tylko usilnie ją się zaleca”.

⁵⁷ Por. L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico*, vol. 2, Bologna 2011, s. 138.

jej przewodniczyć. Można stwierdzić, że w takiej sytuacji pośrednio bierze się pod uwagę aspekt „owocu kapłańskiego”. Wydaje się, że kapłan koncelebrujący i przyjmujący tylko jedną postać, na mocy jedności kapłańskiej, uczestniczy w skonsumowaniu całej Ofiary, to jest Ciała i Krwi Pańskiej. Tylko w ten sposób można odczytać przepisy dające możliwość sprawowania Eucharystii kapłanowi, który nie może spożywać obu postaci. Możliwość taka istnieje dlatego tylko w koncelebrze i to bez możliwości jej przewodniczenia.

Z kolei wymagane zezwolenie ordynariusza ma tutaj wymiar ewidentnie dyscyplinarny. Po pierwsze włącza go w troskę czuwania nad właściwym respektowaniem przepisów dotyczących materii Eucharystii oraz tych związanych z integralnością Ofiary i Uczty, w przypadku kapłanów dotkniętych chorobami utrudniającymi lub uniemożliwiającymi przyjmowanie którejś z postaci eucharystycznych. Po drugie blokuje jakiegokolwiek nadużycia w materii integralności. Wyklucza to możliwość przyjęcia tylko jednej postaci przez kapłana koncelebrującego Eucharystię bez zezwolenia ordynariusza. W konsekwencji można stwierdzić, że koncelebry przy dużych zgromadzeniach wiernych, dokonywane gdzieś z tłumu, sprzeciwiają się nie tylko intencji Prawodawcy w kwestii przepisu zawartego w Kodeksie⁵⁸, ale także właśnie tej integralności Uczty i Ofiary, a co za tym idzie konieczności konsekracji i spożycia obu postaci eucharystycznych. Tylko sprawowanie Mszy św. z zachowaniem jej integralności powoduje, że kapłan – który nie otrzymał specjalnego zezwolenia – celebrytuje sakrament w sposób doskonały, a w konsekwencji może mieć udział w sposób doskonały w „owocu kapłańskim” związanym ze sprawowaniem Eucharystii *in persona Christi*.

Zakończenie

Aspekt integralności Ofiary i Uczty w sprawowanym sakramencie Najświętszej Eucharystii nie ma tylko charakteru teologicznego, ale także w sposób istotny wpływa na dyscyplinę kościelną w tej materii. Owa integralność łączy się ponadto z „owocem kapłańskim” sprawowanej Eucharystii. Zgodnie z nauczaniem św. Tomasza do celu sprawowania doskonałej Ofiary kapłan powinien spożyć obie postaci konsekrowane. Jest to związane z możliwością ofiarowania owocu kapłańskiego w intencjach podawanych przez wiernych. Dlatego należałoby pogłębiać to zagadnienie w myśli teologicznej, a wnioski z tej refleksji uwzględniać w tworzeniu przepisów kościelnych. O takiej refleksji

⁵⁸ Por. KPK 903.

może świadczyć kilkakrotna już interwencja Stolicy Apostolskiej, która wydawała obowiązujące przepisy. Również ordynariusz przy podejmowaniu decyzji związanych z integralnością oraz „owocem kapłańskim” Eucharystii powinien wziąć odpowiedzialność za konsekwencje duchowe takich decyzji. Stąd wydaje się, że wyłącznie w ostateczności możliwe jest zezwolenie przez ordynariusza na przyjęcie przez kapłana tylko jednej konsekrowanej postaci.

Problem ten wymaga dalszego pogłębienia teologicznego, które z pewnością powinno mieć swoje konsekwencje w dyscyplinie kanonicznej. Wydaje się, że nauczanie o „współbytowaniu” postaci eucharystycznych nie jest wystarczającym wyjaśnieniem, ponieważ w takiej sytuacji nie byłyby konieczne przepisy o „szczególnej materii” Eucharystii, a jedynie konieczność sprawowania Mszy św. przez kapłana z wiernym, który spożyje drugą postać eucharystyczną.

Jednym z najistotniejszych praktycznych wniosków wynikłych z niniejszej analizy jest rola ordynariusza. Spoczywa na nim bowiem wielka odpowiedzialność za przestrzeganie prawa i strzeżenie dóbr duchowych związanych ze sprawowaniem i uczestniczeniem w Eucharystii, do których prawo mają zarówno kapłan dotknięty chorobą uniemożliwiającą mu przyjęcie obu postaci eucharystycznych, jak i wierni – do sakramentów oraz korzystania z owoców kapłańskich sprawowanej Eucharystii⁵⁹. Dlatego wydaje się zrozumiałym, że tylko w wyjątkowych sytuacjach ordynariusz powinien zezwalać na przyjmowanie przez kapłana wyłącznie jednej konsekrowanej postaci. On też powinien podjąć stosowne decyzje co do możliwości aplikowania intencji Mszy św. przez takiego kapłana, szczególnie kiedy pochodzą od wiernych.

Należy podkreślić, że temat integralności Ofiary i Uczty, czyli konsekracji i spożycia przez kapłana obu postaci, wymaga powiązania z owocem kapłańskim. I w tej perspektywie również warto podjąć pogłębioną refleksję teologiczną oraz kanoniczną.

Bibliografia

- Bartnik C., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.
Chiappetta L., *Il Codice di Diritto Canonico*, vol. 2, Bologna 2011.
Congregación para la Doctrina de la Fe, *Rescriptum* (15 grudnia 1980 r.), [w:] *Leges Ecclesiae*, X. Ochoa (ed.), Roma 1987, vol. 6, no. 4819, kol. 8095–8096.
Congregación para la Doctrina de la Fe, *De celebrantis communione*, „Acta Apostolicae Sedis” 74 (1982), s. 1298–1299.

⁵⁹ Por. KPK 945 § 2.

- Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst łaciński i polski*, A. Baron, H. Pietras (red.), t. 4/2, Kraków 2007.
- Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, E. Caparros et al. (eds.), vols. 1–3, Chicago 2004.
- García Ibáñez Á., *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul ministero eucaristico*, Roma 2008.
- Ghirlanda G., *Il sacramento dell'ordine e la vita dei chierici*, Roma 2019.
- Gramunt I., *Can. 916*, [w:] *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, E. Caparros et al. (eds.), vol. 3/1, Chicago 2004, s. 621–622.
- Janczewski Z., *Materia i forma sakramentu Eucharystii*, „Prawo Kanoniczne” 48/3–4 (2005), s. 35–51.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17 kwietnia 2003 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 95 (2003), s. 433–475, pol. tłum. za: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html [dostęp: 20.04.2022].
- Jan Paweł II, List Apostolski *Dominicae Ceneae* (24 lutego 1980 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 72 (1980), s. 128–129, pol. tłum. za: <https://papiez.wiara.pl/doc/377312.Dominicae-ceneae-o-tajemnicy-i-kulcie-Eucharystii/8> [dostęp: 30.03.2021].
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), Kraków 2011.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Lettera ai presidenti delle Conferenze Episcopali circa l'uso del pane con poca quantità di glutine e del mosto come materia eucaristica*, Prot. N. 89/78 – 17498 (24 lipca 2003), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030724_pane-senza-glutine_pl.html [dostęp: 31.03.2021].
- Kongregacja Nauki Wiary, *Lettera ai Presidenti delle Conferenze Episcopali* (19 czerwca 1995 r.), „Notitiae” 31 (1995), s. 608–610.
- Kubacki Z., *Bóg ofiary ekspiacyjnej czy egzystencjalnej? Wokół teologii Ofiary Chrystusa*, „Studia Theologica Varsaviensia” 39/1 (2001), s. 35–70.
- León E. de, *Can. 927*, [w:] *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, E. Caparros et al. (eds.), vol. 3/1, Chicago 2004, s. 646–647.
- Liger L., *Il Sacramento dell'Eucarestia*, Roma 1971.
- Mussone D., *L'Eucaristia nel Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2002.
- Otaduy J. de, *Can. 276*, [w:] *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, E. Caparros et al. (eds.), vol. 2/1, Chicago 2004, s. 340–344.
- Paweł VI, Encyklika *Mysterium fidei* (3 września 1965 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 761, pol. tłum. za: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/mysterium_fidei_03091965.html [dostęp: 6.02.2021].
- Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, „Acta Apostolicae Sedis” 39 (1947), pol. tłum. za: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mediator_dei_20111947.html [dostęp: 20.04.2022].
- Rincón-Pérez T., *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, Roma 2014.
- Sobór Trydencki, *Kanony o Komunii pod dwiema postaciami i o Komunii dzieci*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst łaciński i polski*, A. Baron, H. Pietras (red.), t. 4/2, Kraków 2007, s. 610–613.

- Sobór Trydencki, *Nauka o Komunii pod dwiema postaciami i o Komunii dzieci*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst łaciński i polski*, A. Baron, H. Pietras (red.), t. 4/2, Kraków 2007, s. 606–611.
- Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 487–517.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–163.
- Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, pol. tłum. za: <https://www.corpusthomicum.org/snp4011.html> [dostęp: 30.03.2021].
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*.
- Trojanowski B., *Aplikowanie intencji Mszy Świętej za żywych i zmarłych. Podstawy teologiczne i normy prawa kanonicznego*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 29/2 (2021), s. 181–201.

BARTOSZ TROJANOWSKI (DR) – jest absolwentem Papieskiego Uniwersytetu Santa Croce w Rzymie – teologia dogmatyczna oraz Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie – prawo kanoniczne.

Piotr Górecki

University of Opole, Poland
pgorecki@uni.opole.pl
ORCID: 0000-0002-6052-3968

Pursuits of the Diocese of Wrocław for Exemption – from the Beginning of the 14th Century to 1821

Dążenia diecezji wrocławskiej do jej egzempcji –
od początku XIV wieku do 1821 roku

ABSTRACT: The diocese of Wrocław, existing since the year 1000 in the metropolitan union with Gniezno, by virtue of the bull of Pope Pius VII *De salute animarum* of July 16, 1821, had become an exempted diocese, i.e. a diocese directly subordinate to the Holy See. The passing 200th anniversary of this event is a good opportunity to trace how the pursuits to break off the Church's dependence on the metropolitan affiliation with Gniezno resulted to some extent from the political history of the district of Silesia. The article presents the efforts of the diocese of Wrocław to obtain exemption, the origins of which date back to the period of Czech domination in Silesia in the first half of the 14th century, and which were concluded with legal entries in the bull of 1821. In this regard, the author uses scientific publications of well-known Polish and German Church historians, in which we can observe different argumentation involving the causes of the exemption, and also different approaches: the causes are highlighted either as a factual state (at least from the mid-17th century) or as a legal state. It turned out that the search for objective answers can be facilitated by archival sources published in recent decades, especially the documentation of former diocesan heads with the Holy See.

KEYWORDS: Wrocław diocese, Gniezno metropolis, exemption, Pope Pius VII's bull *De salute animarum*

ABSTRAKT: Istniejąca od 1000 roku w związku metropolitalnym z Gnieznem diecezja wrocławska, na mocy bulli papieża Piusa VII *De salute animarum* z 16 lipca 1821 roku, stała się diecezją egzymowaną, tj. podległą bezpośrednio pod Stolicę Apostolską. Miąjąca 200. rocznica tegoż wydarzenia jest dobrą okazją, aby prześledzić, w jaki sposób dążenia do zerwania zależności kościelnej od związku metropolitalnego z Gnieznem były wypadkową dziejów politycznych śląskiej dzielnicy. W artykule przedstawiono

dążenia diecezji wrocławskiej do uzyskania egzempcji, których początki datowane są na okres dominacji czeskiej na Śląsku w I połowie XIV wieku, a uwieńczone zostały prawnymi określeniami w bulli z 1821 roku. Autor w tym względzie posiłkuje się pozycjami naukowymi znanych polskich i niemieckich historyków Kościoła, w których daje się zaobserwować różny sposób argumentowania przyczyn egzempcji, a także akcentowania jej z jednej strony jako stanu faktycznego (przynajmniej od połowy XVII wieku), z drugiej zaś jako stanu prawnego. Na drodze poszukiwania obiektywnych odpowiedzi pomocne okazują się opublikowane w ostatnich dziesięcioleciach źródła archiwalne, szczególnie zaś dokumentacja dawnych rządów diecezji ze Stolicą Apostolską.

SŁOWA KLUCZOWE: diecezja wrocławska, metropolia gnieźnieńska, egzempcja, bulla papieża Piusa VII *De salute animarum*

The bull of Pope Pius VII, *De salute animarum*, of July 16, 1821, was an important document regulating church affairs in the then Kingdom of Prussia, which had emerged victorious in the confrontation with Napoleonic France, and enlarged its area by incorporating some of the territories that belonged to the former allies of France. Although the agreement had all the characteristics of a concordat, yet due to resistance from Prussia, it was proclaimed as papal bull. This document was very much needed by the Prussians because as a result of the expansive policy, it was also necessary to regulate church matters, including the alignment of diocese borders with those of the state. In this respect, the Prussians adhered to the provisions of the St Petersburg Convention of 1797, which advocated the adjustment of church administration borders to state borders. This document was also needed by the Catholics themselves, who in the enlarged Prussian domain constituted almost 40% of the population. Although the Protestant state was ill-disposed to Catholics and, aside from guaranteeing the freedom of religion, it wanted to fully control the activities of the Church. The provisions of the document offered great hopes for correct relations between the Church and the state, and for the regulation of many problems both of administrative and pastoral character in Prussian dioceses. The said regulations also applied to the dioceses of Wrocław, which had existed since the year 1000, and having been for many centuries subordinated to the metropolitan archdiocese of Gniezno, had been trying since the 14th century – more or less effectively – to achieve exemption, i.e. to become subordinate directly to the Holy See, bypassing the superior rights of the metropolitan bishop.¹ Thanks to efficient state politics of Poland, these aspirations had been

¹ The bull of 1821 reads: *Episcopales vero ecclesias Wratislaviensem ac Warmiensem huic sanctae sedi perpetuo subiectas esse ac remanere debere declaramus*. See: J. Heyne, *Dokumentierte*

successfully suppressed for many years. It is also known that during the reformation turmoil and during the reforms of the Catholic Church in the 16th and early 17th centuries, there was even a temporary rapprochement between Wrocław and Gniezno.

The higher Silesian clergy had referred to the exemption as a factual state since at least the mid-17th century. Such an interpretation was made possible by the reduction of metropolitan rights at the Council of Trent in relation to the dioceses under its jurisdiction and by very courageous diplomacy of the imperial court in the international arena, including the emperor's decision made in 1641 which had far-reaching consequences. Since the 18th century, the exemption had been mentioned only in documents sent by the Polish side to the Holy See, which had the character of a complaint that the legal status was not the actual state.² Forced to tolerate the aspirations of Habsburg diplomacy and then to defend the rights against bold behaviour of the Kingdom of Prussia, Rome made no legal decisions on the exemption. It happened only in 1821.

This article presents the efforts of the Wrocław diocese to obtain exemption, the origins of which date back to the period of Czech domination in Silesia in the first half of the 14th century. The said efforts were successfully completed with legal decisions contained in the bull of 1821.

Attempts to break communication in the 14th and 15th centuries

In compliance with the practice and principles of Church law, bishoprics should have stayed in the metropolitan union that had been organized in the past on the basis of the territorial inhabited by the same historical ethnicity. Recognition was accorded to the mutual relations of the dioceses resulting from the past missionary relationships or from the existing structures of the administrative organization of the state.³ This was also valid in the year 1000, when the new Gniezno metropolis was established along with its subordinate bishoprics,

Geschichte des Bisthums und Hochstiftes Breslau, Bd. 3, Breslau 1868, p. 369; A. Sabisch, *Bistum Breslau und Erzbistum Gnesen, vor allem im 16. und 17. Jahrhundert*, "Archiv für schlesische Kirchengeschichte" 5 (1940), p. 96.

² See: E. Gatz, *Geschichte des Kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, Bd. 1: *Bistümer und ihre Pfarreien*, Freiburg–Basel–Wien 1991, p. 218.

³ Cf. A. Weiss, *Biskupstwa podległe bezpośrednio Stolicy Apostolskiej w dziejach organizacji Kościoła łacińskiego na ziemiach polskich* [*Bishoprics Subordinate Directly to the Holy See*

including the Wrocław diocese. The arrangement of dioceses corresponded with tribal unions, as well as with the existing rule of Prince Bolesław the Brave. Due to the intensive colonization initiated in the 13th century, Silesia was gradually becoming a multinational area. There are accounts about the first misunderstandings between the Metropolitan of Gniezno and the Bishop of Wrocław, when Bishop Thomas I (1232–1268) obtained an important privilege in 1262, allowing new German settlers to pay tithes in a non-Polish manner (i.e. in the form of sheaf tithes, or in grain) but in the form of a quit rent, which was not overlooked by observant eyes of the metropolitan bishop.⁴ The period of feudal disintegration of Poland and the rivalry between the Piasts themselves led to a gradual loosening of political ties with Krakow and church ties with Gniezno. Henry of Wierzbno, elected the bishop of Wrocław in 1301 or 1302, did not belong to the friends of the then archbishop of Gniezno, Jakub Świnka (oddly enough, they were both Silesians, maybe even related to each other). The dispute between the shepherds had a national character at the time when Archbishop Świnka became involved in the restitution of the Polish Crown, either with the Piasts or even at some time with the Czech King Wenceslaus II. In these efforts, he was strongly trying to limit German influence in Wrocław and in the entire Silesian district, as well as in Krakow, where the post of bishop was occupied by Jan Muskata from Wrocław. Leonhard Radler in his work on the nobleman family of Wierzbna wrote:

The archbishop was a devoted supporter of the Polish element and tried with all his might to disturb the German settlement. Bishop Henryk, in turn, was a German by conviction and supported Germanness in Silesia. For this reason, from the very beginning the relationship between the two dignitaries was very tense.⁵

In Silesian historiography, Bishop Henry is considered to have been the first German at the bishop's cathedral in Wrocław in its "golden period," although

in the History of the Organisation of the Latin Church on the Polish Territory], "Kościoł w Polsce. Dzieje i kultura" 12 (2013), p. 43.

⁴ Cf. A. Sabisch, *Bisum Breslau...*, op. cit., p. 100.

⁵ *Der Erzbischof war ein überzeugter Vorkämpfer des Polentums und hinderte nach Kräften die deutsche Besiedlung Schlesiens. Heinrich von Würben dagegen war überzeugter Deutscher, der das Deutschtum förderte. Daher war von Anfang an das Verhältnis zwischen den beiden Würdenträgern gespannt.* See: L. Radler, *Beiträge zur Geschichte der Grafen von Würben, Teil 2*, "Archiv für schlesische Kirchengeschichte" 18 (1960), pp. 36–69. Cit. in: W. Marschall, *Geschichte des Bistums Breslau*, Stuttgart 1980, p. 37.

Polish historiography does not emphasize it so strongly.⁶ It is known that Archbishop Jakub imposed an interdict on the bishop, who then had to defend himself personally in front of the Pope in Avignon, where he was detained in the years 1309–1313, i.e. until the city council of Wrocław appealed to Pope Clement V to free their shepherd. The investigation revealed that the archbishop's allegations were untrue, but the diocese suffered severe damage in the absence of its shepherd.

When Bishop Henry died in 1319, Bishop Nankier was transferred from Cracow to Wrocław, in which King Władysław the Elbow-high had his say. The new bishop tried to re-join the Silesian area with the reborn Kingdom of Poland and with the metropolis, whereby he fell out of grace with the Bohemian King, John of Luxembourg.⁷ The conflict was mitigated only after the election of Przecław of Pogorzela to the bishop's throne in Wrocław in 1342. Pursuant to the treaties of 1335 and 1339, the Silesian duchies broke away from their previous sovereign and, in consequence, they became part of the Bohemian Kingdom, which was sealed by the Treaty of Namysłów in 1348. In this way, the feudal tributes paid by individual princes in earlier years were confirmed by royal treaties. The bishop of Wrocław also swore allegiance to the Bohemian King as his senior, paying feudal tribute from his duchy, but as a shepherd he was still subordinate to the metropolitan of Gniezno. At that time, a faction was established in the diocese, which suggested that as it happened in the case of state dependence, the Church's dependence on the "Polish" province should be breached. Fateful consequences were brought about by the imposition of an interdict in 1339 by Pope Benedict XII on the bishops in Kamień and Wrocław, and on the local cathedral chapters, for refusing to collect Peter's pence, which the Polish ruler, King Władysław Łokietek, had promised the Holy See from the territory of his kingdom.⁸ When the Prague diocese was elevated to the rank of a metropolis in 1344, it was suggested that the Wrocław diocese, politically belonging to the Bohemian Kingdom, should become its suffragan diocese. The Czech and Silesian civil and Church dignitaries believed that: "Such a connection between Wrocław and Prague would completely, once for all abolish Polish claims to Silesia."⁹ These efforts met with strong counteraction in the papal curia in Avignon on the part of King Kazimierz the Great and the metropolitan of Gniezno, Jarosław Bogoria Skotnicki. In 1360, Emperor

⁶ See: J. Pater, *Z dziejów wrocławskiego Kościoła* [From the History of the Church in Wrocław], Wrocław 1997, pp. 31–32.

⁷ Cf. W. Marschall, *Geschichte des Bistums Breslau*, op. cit., p. 38.

⁸ Cf. A. Sabisch, *Bistum Breslau...*, op. cit., p. 101.

⁹ A. Sabisch, *Bistum Breslau...*, op. cit., pp. 102–103.

Charles IV withdrew from the arrangements in this respect, promising King Kazimierz the Great in writing that such endeavours would not be continued in the future, and the Polish King informed the papal court in Avignon of this fact in 1365.¹⁰

Despite such evident attempts at exemption, the relationship with the old metropolis did not deteriorate at all, and Wrocław bishops continued to recognize the Archbishop of Gniezno as their metropolitan bishop. This communication was weakened by the events related to the Hussite Rebellion and the rivalry between the Wrocław chapter and the bishops as to the competence to manage the diocese and the privileges it enjoyed, which later resulted in the privilege of taking on the bishop's throne only by a candidate from Silesia. Good contacts with the metropolitan were not facilitated by the rule of the representatives of Silesian Piasts in the Wrocław diocese – “natural princes of sovereign provinces”: Wenceslaus II of Legnica (1382–1417) and Konrad I of Oleśnica (1417–1447). The latter, however, was forced to ask for outside intervention in the face of the Hussite revolt that was destructive for Silesia. In 1469, the Hungarian King Matthias Corvinus, who fought with George of Poděbrady, declared himself King of Bohemia (these fights lasted until 1471). The new king did not hesitate to appoint a non-Silesian candidate to the bishop throne – his closest adviser Bishop Rudolf of Rüdesheim (1468–1482), which the chapter considered a violation of their rights (under the chapter's statute of 1435, only a Silesian or a member of the chapter could be selected as a candidate for this post). It was not the first time because his predecessor was Bishop Jošt of Rožmberk (1456–1467), who is defined in German historiography incorrectly as *de facto ersten exemten*.¹¹ In effect of the disclosure of important state secrets that took place at the metropolitan synod, in 1474 the Wrocław chapter filed a complaint to the king and a postulate that people from outside Silesia, and more specifically from Poland, should not be appointed for the bishop's throne or to the chapter. In 1498, a relevant agreement was concluded between the chapter and the bishop, referred to as *Polenstatut*.¹² Another protest was made in 1501, when Bishop János Thurzó (Jan Turzo / John V Thurzó) was elected coadjutor of the diocese. He was neither Silesian nor German, but Hungarian.

¹⁰ Cf. W. Marschall, *Geschichte des Bistums Breslau*, op. cit., p. 87; A. Weiss, *Biskupstwa podległe...*, op. cit., p. 47.

¹¹ See: J. Heyne, *Dokumentierte Geschichte des Bistums...*, op. cit., pp. 358–359; A. Sabisch, *Bistum Breslau...*, op. cit., p. 106.

¹² Interestingly, the *Polestatut* by no means eliminated all candidates from Poland for canon offices. Rev. Sabisch estimated that out of the 260 canons elected in the 16th century, 20 were Poles. See: A. Sabisch, *Bistum Breslau...*, op. cit., p. 107.

On February 3, 1504, the Royal Chancellor Albrecht Kolowrat and King Władysław Jagiełło concluded the so-called Kolowrat treaty. Pursuant to the treaty, it was established that in the future no one other than a Silesian, Czech, Moravian or a person born in Lusatia would be elected bishop of Wrocław, so that only a subject from the lands of the Crown of St Wenceslas would be granted the benefice.¹³ It seemed that this arrangement brought many benefits to the Church in Silesia. But it was completely different. As described by Fr Franz Xaver Seppelt: "This isolation from the universal Church, stipulated in the treaty, posed grave dangers and isolated the diocese from the soon-to-be needed help, exposing it to great harm."¹⁴ On the eve of the reformation, the Church in Wrocław somehow ruled out the possibility of obtaining outside help, but this practice was also observed in other dioceses. As early as in 1516, Pope Leo X declared the treaty invalid and non-binding. When the clergy accepted the papal ruling, other Silesian states protested against the obtained privileges, especially Silesian princes, who hoped for an easier possibility of promotion for members of their family lineage.¹⁵

The turning point in the growing importance of the diocese of Wrocław, as well as the Silesian district could have been the foundation of the University in Wrocław. The efforts of King Władysław and Bishop Johann Roth were strongly supported by the cathedral chapter, offering emolument for the future university, including the income from the collegiate chapter operating at the Church of the Holy Cross, and from canonical prebends at the Churches of St Mary Magdalene and St Elizabeth. The death of both founders stopped these activities, which were also thwarted by the diplomacy of royal Krakow acting for the benefit of the university operating there.¹⁶

¹³ Cf. W. Marschall, *Geschichte des Bistums Breslau*, op. cit., p. 52; I. Subera, *Zależność diecezji wrocławskiej od metropolii gnieźnieńskiej w opinii kapituły wrocławskiej z dnia 5 czerwca 1654 roku* [Dependence of the Diocese of Wrocław on the Metropolis of Gniezno in the Opinion of the Wrocław Chapter of 5 June 1654], "Analecta Cracoviensia" 7 (1975), p. 461.

¹⁴ F.X. Seppelt, *Geschichte des Bistums Breslau*, [in:] *Real-Handbuch des Bistums Breslau*, Fürstbischöfliches Ordinariat (Hg.), pt. 1, Breslau 1929, pp. 51–52.

¹⁵ Cf. A. Sabisch, *Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien*, Münster 1975, pp. 17–34.

¹⁶ *Dazu legten auch noch die Universität Krakau und der polnische König Einspruch gegen die Breslauer Neugründung ein.* See: W. Marschall, *Geschichte des Bistums Breslau*, op. cit., p. 54.

During the Reformation and post-conciliar reform of the Catholic Church

The case of exemption returned with the takeover of the Kingdom of Bohemia and Silesian duchies belonging to the Crown of St Wenceslaus by the Habsburgs. Nonetheless, the bishops of Wrocław responded positively to the invitations of metropolitans to participate in provincial synods. Also, the higher clergy realized that the isolation could do more harm than the collective policy focused on implementing conciliar resolutions. At the election, the chapter each time obliged the new bishop to implement the Tridentine reforms.¹⁷ Eventually, Balthasar von Promnitz, Bishop of Wrocław, sent his delegate to the provincial synods in Piotrków (after many years of absence) that were held in 1557 and 1561.¹⁸ During the times of Bishop Martin Gerstmann (1574–1585), who, as the starost of Silesia had to make many compromises with the Silesian states, there was still proper cooperation with the metropolitan. Also he sent his delegate to the synod in Piotrków in 1564, but since it was rapidly broken up, it is not known whether the Wrocław canon Jan Grodeczki came there.¹⁹ In 1577, although he did not send a delegate to the next provincial synod in Piotrków, the bishop accepted its statutes during the diocesan synod in 1580.²⁰ Generally, the provincial agenda (*Agendarum Ecclesiasticorum Liber in usum pro-vinciae Gnesnensis conscriptus*) was used in the diocese, which was printed in Cologne in 1579.²¹ Bishop Andreas Jerin did not send his delegate to the next

¹⁷ See: A. Sabisch, *Bistum Breslau...*, op. cit., pp. 118–125.

¹⁸ As Prof. Rev. Anselm Weiss writes in his study on exempted dioceses, the presence of a delegate at a provincial synod did not have to directly indicate upholding the metropolitan relationship with the archdiocese. The participation, as pure courtesy, could be a means of expressing goodwill, while the adoption and implementation of signed decrees could indicate sophisticated utilitarianism. See: A. Weiss, *Biskupstwa podległe...*, op. cit., pp. 43–44.

¹⁹ See: A. Sabisch, *Bistum Breslau...*, op. cit., pp. 124–125.

²⁰ See: I. Subera, *Zależność diecezji wrocławskiej...*, op. cit., p. 462; Z. Lec, *Biskupi wrocławscy w dobie reformacji i reformy Kościoła* [*Bishops of Wrocław in the Era of the Reformation and Reforms in the Church*], "Saeculum Christianum" 2/1 (1995), p. 218. Of different opinion was Rev. Michał Morawski, who indicated the presence of the delegate from the Bishop of Wrocław at the synod, referring to the invitation of the metropolitan sent to Wrocław and to the archival register of attendance. See: M. Morawski, *Synod piotrkowski w roku 1580* [*The Synod of Piotrków in 1580*], Włocławek 1937, pp. 12, 17–18.

²¹ It was used until 1654, when, after the diocesan synod in Nysa, a new ritual was issued for the Wrocław diocese. See: *Concilia Poloniae*, t. 10: *Synody diecezji wrocławskiej i ich statuty* [*Synods in the Diocese of Wrocław and their Statutes*], J. Sawicki (red.), Wrocław–Warszawa–Kraków 1963, p. 652.

provincial synod in Piotrków in 1589 because the imperial court “supposedly frowned upon it.”²²

Following the tenure of Bishop Johann Sitsch, the throne of bishop’s cathedral was taken by Archduke Karl Habsburg, to the influence of Gniezno came to an end: the principle of *cuius regio, eius religio* was the order of the day and it allowed the Habsburgs and the Church of Wrocław to independently introduce effective church reforms. The imperial court in Vienna had already undertaken certain measures in Rome in 1560, the aim of which was to dissolve the metropolitan relationship between Wrocław and Gniezno. These endeavours were hindered by another intervention on the Polish side, but: “the awareness and tactics of loosening the metropolitan union remained alive.”²³ Thus, the delegate of the bishop of Wrocław did not arrive at the provincial synod in 1607. In 1614, the Wrocław cathedral chapter decided in a written statement that the dissolution of the metropolitan union was completed,²⁴ and hence no one was sent to the next provincial synods that took place in 1621, 1628, 1634 and 1643.²⁵

When the Thirty Years’ War broke out in the empire, it was necessary to close ranks again to defend the lands of the Habsburg dominion. In the summer of 1620, Bishop Karl Habsburg – in his written account to Pope Paul V – informed about his difficult situation in the times of the ongoing warfare. For this reason, he took refuge in Poland: “within the borders of the archbishopric of Gniezno, with his metropolitan, as well as with the king and queen (i.e. his own sister).”²⁶ The above statement clearly indicates that the bishop of Wrocław was aware of the dependence on the metropolitan of Gniezno, although German historiography indicates that it was a purely diplomatic operation. It should be remembered that the shepherd on behalf of the emperor appealed for military help, asking the king of Poland to take care of Silesia and Moravia. In 1624, during the election of Bishop Karol Ferdinand Vasa (nephew of Bishop Charles Habsburg) for the post of diocese coadjutor, the chapter demanded that the archduke, who was leaving for Portugal, should obtain a papal confirmation of

²² See: I. Subera, *Zależność diecezji wrocławskiej...*, op. cit., p. 473.

²³ See: W. Marschall, *Geschichte des Bistums Breslau*, op. cit., p. 88.

²⁴ See: W. Marschall, *Geschichte des Bistums Breslau*, op. cit., pp. 88–89.

²⁵ See: A. Sabisch, *Bistum Breslau...*, op. cit., p. 127.

²⁶ *Unde in Poloniam se contulit in ditionem Gnyssensis [sic!] Archiepiscopi sui metropolitani, tum ad Ser.mos Regem et Reginam sororem.* Cit. in: *Relacje “ad limina Apostolorum” z diecezji wrocławskiej z lat 1589–1943* [Reports “ad limina Apostolorum” from the Diocese of Wrocław from the Years 1589–1943], J. Kopiec (red.), Opole 2014, p. 51. Cf. J. Kopiec, *Relacje biskupów wrocławskich “ad limina” z XVII i XVIII w.* [Reports “ad limina Apostolorum” from the Bishops of Wrocław in the Seventeenth and Eighteenth Centuries], “Nasza Przyszłość” 68 (1987), p. 120.

the exemption of the diocese of Wrocław. In order to ease the tension caused by this demand, King Sigismund III Vasa himself promised a personal intercession with the archbishop in this matter. Gradually, the diocese evidently followed its own path, ignoring the decisions of provincial synods.²⁷ And although the exemption prognosticated by the Wrocław canons was devoid of legal force, it was considered a factual thing, which was very convenient for the Habsburgs. It should also be remembered that in the post-conciliar period, the right of metropolitans to confirm the election of bishops was severely limited, as well as the right to supervise and control them, or the right to appeal to the metropolitan in the matters of higher level of authority.

In the course of exempting from real dependence (until the end of the Habsburg rule)

According to some German historians, if the actual state of the exemption had not been decided in the year 1624, then in 1641 its actual state was already something obvious. In 1638, the Wrocław canon Fryderyk Berg, authorized by the cathedral chapter, elaborated a special memorandum on the metropolitan powers of the archbishop of Gniezno over Wrocław. The memorandum was sent to the Bohemian King and Emperor Ferdinand III, with a request for protection against the claims of Gniezno. On February 20, 1641, another canon, Jan Dest, reported on the exemption of the Wrocław diocese at the Imperial Diet in Regensburg. The emperor confirmed the decision he had expressed a year earlier that the diocese of Wrocław should break metropolitan links with Gniezno, which the bishops elected for the future should also strive for. According to Fr Alfred Sabisch, the decision of the emperor made it impossible to invoke any metropolitan relationship with Gniezno by church members in Wrocław.²⁸ And although in legal terms Wrocław was still within the borders

²⁷ The year 1624, as the time of the actual exemption, was referenced by Fr Johann Heyne: *Seit dem Jahre 1624 keine Spur der alten Verbindung der bischöflichen Kirche zu Breslau mit der Metropolitankirche zu Gnesen mehr aufzufinden ist*. See: J. Heyne, *Dokumentierte Geschichte des Bisthums...*, op. cit., p. 369. Cf. J. Heyne, *Die Weihbischöfe des Bisthums Breslau von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart nach Urkunden und Geschichtsquellen dargestellt*, "Schlesisches Kirchenblatt" 39–40 (1857), pp. 485–487, 497–499; J. Heyne, *Zur Geschichte der Exemption des Bisthums Breslau von dem Metropolitaneverbande mit der erzbischöflichen Kirche zu Gnesen*, "Schlesisches Kirchenblatt" 48–49 (1857), pp. 593–598, 609–612.

²⁸ Cf. A. Sabisch, *Bistum Breslau...*, op. cit., pp. 134–140. Cf. B. Kumor, *Jeszcze o egzempcji diecezji wrocławskiej* [More on the Exemption of the Diocese of Wrocław], "Prawo Kanoniczne"

of the Polish metropolis, the chapter stubbornly continued the efforts to reject the metropolitan dependence, treating the matter as an existing fact.²⁹ Indirectly, the open path to the separation is mentioned in the letter from the Polish King Władysław IV Vasa, which he sent to Emperor Ferdinand III in 1637. The king reminded the emperor that the diocese of Wrocław had belonged to the metropolitan union with Gniezno since the very beginning.³⁰ An open conflict broke out during the diocesan synod, which took place in Nysa on May 26–28, 1653. On June 5, 1654 the chapter drew up a memorial in which they addressed the emperor, accusing their bishop that he, apart from his secretary – the canon of Płock Mateusz Jagodowicz – appointed to the synod two canons of Gniezno – Grabowski and Nieborowski. The participation of Polish clergy, especially the canons of Gniezno, was considered by the chapter to have been a stumbling block, and they described it as contradicting sacred customs and dangerous in principle, and as jeopardizing the maintenance of exemption claims from the metropolitan authority of Gniezno.³¹ In the further part of the letter, the chapter was proving that for many years, “possibly even over 100 years,” the metropolitan had not exercised his power in the Silesian diocese, for over 40 or 60 years he had not ordained any bishops of Wrocław, nor did he summon any bishop to him (e.g. to confirm dependence in the case of ordaining a bishop outside the metropolis). As to interpellations to the higher instance, the Wrocław diocese had been sending them for years not to the metropolitan, but directly to the nuncio, which, in their opinion, confirmed that the bishop of Wrocław enjoyed the “acquired right of exemption.”³² Although this matter was somewhat of a political bargaining chip, or perhaps even an actual state of affairs, it still was not legal in terms of law, as Wrocław canons would have

²⁹ 11/1–2 (1968), p. 320; W. Marschall, *Geschichte des Bistums Breslau*, op. cit., p. 89.

³⁰ See: I. Subera, *Zależność diecezji wrocławskiej...*, op. cit., p. 462.

³¹ Cf. B. Kumor, *Jeszcze o egzempcji...*, op. cit., p. 321.

³² *Quia ex actis constat dominos Polonos nostrae exemptioni iam pridem legitimis modis quaesitae, maxime Gnesnenses, infensos esse, suam superioritatem et nostram subiectionem recentesque actus possessorios contra Regni Bohemiae iura quaerere.* Cit in: I. Subera, *Zależność diecezji wrocławskiej...*, op. cit., pp. 462–463.

³² From the legal point of view, the chapter tried to prove that with the change of borders in the 14th century, the metropolitan union was dissolved. Otherwise, they demanded to confirm the senatorial rights for the Warmian/Ermland diocese because the Commonwealth of Poland deprived them of such rights, annexing it under the Second Peace of Toruń/Thorn. In addition, it was argued that the diocese had not participated in provincial synods for over 100 years, which of course was not true. For political reasons, and not for ecclesiastical or canonical ones, the metropolitan could no longer exercise his power at that time. See: I. Subera, *Zależność diecezji wrocławskiej...*, op. cit., pp. 464–468, 475.

liked. Perhaps, that is why with respect to the exemption they did not intervene to the pope but to the emperor. It should also be remembered that the Holy See did not make any binding decisions about this state of affairs at that time.

And yet the practice of filling the bishop's throne in Wrocław had become of "Trent" nature to the very core. They did not wait for the approval of Gniezno when the cathedral chapter appointed Cardinal Friedrich von Hessen-Darmstadt to the bishop's throne in 1671, as suggested by Rome, or when his successor Bishop Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg was elected in 1683 – a candidate of the imperial court. The fact that the exemption still had no juridical value is evidenced by an unsuccessful attempt to settle the matter in Rome by Cardinal von Hessen-Darmstadt – until the arrival of the resident of the Eternal City to Wrocław.³³

When card. Philip Ludwig von Sinzendorf was elected bishop of Wrocław in 1732 – at the explicit request of the Vienna court – Pope Clement XII wrote in the document of September 3, 1732 that the Wrocław bishopric: *sane Ecclesia Vratislaviensis Sedi Apostolicae immediate subiecta* (reports directly to the Holy See).³⁴ From that year on, we can talk about the pope's recognition of the fact of exemption, while the said status of the diocese had been acknowledged by the imperial throne at least since 1641. In his visitation report of September 12, 1739, the cardinal wrote directly about his transfer to the diocese of Wrocław, which was done by the "authority of the papal power," disregarding metropolitan rights, which were no longer respected at that time.³⁵ In the further part of the document, having provided some information about the establishment of the diocese, the origins of which the author shifted to 966 (based on Długosz's writings about its establishment under the mandate of the "Duke of Poland Mieszko" [sic!]) and having included the catalogue list of bishops of Wrocław, the cardinal wrote about the already bygone metropolitan dependence on Gniezno. As long as Silesia belonged to Poland, it was believed that the bishops of Wrocław were subordinate to the archbishop of Gniezno and, through him, they usually received the ordination and office. Now, it had been apparent for a long time that the diocese was dependent only on the Holy See: "For this reason, it shall not be accepted that the diocese should turn to Gniezno in church matters, which, in fact, has not been done for a long time." In the matters involving the participation in provincial synods, if such synods were

³³ Cf. B. Kumor, *Jeszcze o egzempcji...*, op. cit., pp. 322–323.

³⁴ Cf. B. Kumor, *Jeszcze o egzempcji...*, op. cit., p. 323.

³⁵ Cf. *Relacje "ad limina Apostolorum"...*, op. cit., p. 178.

convened and the Bohemian King did not object, the cardinal felt obliged to take part in them.³⁶

Polish historiography, in turn, emphasizes that the information processes of the primates of Poland, drawn up in the modern period by papal nuncios, starting from Jan Lipski (1638) to Antoni Kazimierz Ostrowski (1777), mentioned the diocese of Wrocław as belonging to the metropolis of Gniezno, although it was stated in them that the bishops of Wrocław were breaking out of the metropolitan laws.³⁷ Prof. Leszek Winowski believed that the real metropolitan dependence of Wrocław on Gniezno lasted at least to 1748 (i.e. 16 years longer than it might be inferred from the document of 1732): "This date is the benchmark from which the Wrocław bishopric became directly dependent on Rome and from which, in terms of canon law, the legal basis validating the claims of the metropolitans of Gniezno ceased to exist."³⁸

Summing up, it must be said that the imperial side spoke about the actual state of exemption from at least 1641. However, it was not a binding term for the Holy See, which for the first time defined the diocese in this way only in 1732. The actual state did not correspond with the legal and ecclesiastical status, which was only changed in 1821.

During the Prussian monarchy and in the breakthrough year of 1821

When entering Silesia, in the 1742 treaty of the Berlin, Frederick II theoretically guaranteed that he would not violate the *status quo* of the Catholic Church. In

³⁶ *Dum Silesia Poloniae subesset, Wratislavienses Episcopi Archiepiscopo Gnesnensi subiecti censebantur, ac ab eodem consecrationis munus accipere solebant, iam vero diuturna observantia pro S. Sede subiecta habetur sedes Episcopatus Wratislaviensis, nec appellatio causarum ecclesiasticarum ad Sedem Metropolitanam Gnesnensem agnoscitur aut exercetur. Ad synodum metropolitanam Gnesnensem (si qua celebraretur ac nisi Regis Bohemiae prohibitionem impeditur) accedere episcopum Wratislaviensem obligatum crederem.* Cit in: Relacje "ad limina Apostolorum"..., op. cit., p. 180. Cf. J. Kopiec, *Relacje biskupów wrocławskich...*, op. cit., p. 120.

³⁷ See: B. Kumor, *Granice metropolii gnieźnieńskiej i jej sufraganii w okresie przedrozbiorowym* [Borders of the Gniezno Metropolis and its Suffragan Sees in the Pre-Partition Period], "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 13/4 (1966), p. 15. According to Bishop Jan Kopiec, who researched the Vatican sources, the last mention of Wrocław's affiliation to Gniezno appears in Gniezno reports from 1762. See: J. Kopiec, *Relacje biskupów wrocławskich...*, op. cit., p. 121. Por. I. Subera, *Zależność diecezji wrocławskiej...*, op. cit., p. 460.

³⁸ Cit. in: B. Kumor, *Jeszcze o egzempcji...*, op. cit., p. 320.

practice, however, he was limiting the freedom of action of Church authorities, and he was substantially strengthening the position of Protestantism. The area of Wrocław diocese was divided by a border, the greater part of which was in the Prussian state, and the smaller part under the Habsburg rule. For political reasons, the king wanted to subordinate the Silesian diocese not to the Holy See or Gniezno, but to the state apparatus. The submissive cardinal Sinzendorf, accustomed to unswerving loyalty, stood faithfully at the service of the king and he was even ready to agree to the implementation of the royal plan, which intended to detach Silesia from Rome and to create an independent Catholic vicariate in Brandenburg with the seat in Berlin, headed by the bishop of Wrocław. Only by strong protests from Pope Benedict XIV were these plans abandoned.³⁹

The territorial conquests of Prussia changed the existing borders. In the east, the areas were expanded, among others, with New Silesia, whereof church jurisdiction was taken over by the diocese of Wrocław. In 1811, the diocese also took over the ecclesiastical authority of the deaneries of Pszczyna and Bytom because Kraków became a part of the newly formed Duchy of Warsaw. Politically, these areas had shared their fate with the rest of Upper Silesia since the 12th century. After 1815, it was possible to start the organization of Europe along with the borders of dioceses that ought to overlap with the border treaties established by the victorious powers. It should be remembered that the diocese of Wrocław suffered enormous losses as a result of the secularization carried out in 1810 involving most of bishop's, monastic or chapter goods and almost all church foundations. As in other dioceses, in 1821 the office of cathedral chapter with emoluments and prebends was returned to Wrocław. The diocesan theological seminary was to be donated by state treasury, similarly to Church legal entities and institutions, whose emolument was in principle a compensation for the church property seized 11 years earlier. Financing a part of Church activities by the state guaranteed that the state could exercise control over the economic affairs of the Church, church education, and even in the future it ensured control of bishops' contacts with the Holy See. The papal brief *Quod de fidelium* (of July 21, 1821), announced five days after the issuance of the papal bull, recommended that candidates for bishops "should be nice to the king." Thus, the chapters who had the right to elect – as it was in the case of Wrocław diocese – had to look to the king's court and consult on the candidates "nice to the king." It was also important that the diocese of Wrocław – like the diocese

³⁹ Cf. J. Pater, *Z dziejów wrocławskiego Kościoła*, op. cit., pp. 71–73.

of Warmia – received the status of a separate diocese directly dependent on the Holy See. In this way, the actual state had become also legal.

The provisions of the bull provided also other provisions of consequence, including the correction of the diocese borders, which brought about small losses, but very large attainments. The church districts of Ostrzeszów and Kępno were excluded for the benefit of the archdiocese of Poznań. The jurisdiction of Wrocław extended to the eastern borders of Upper Silesia, taking over the administration of the deaneries of Bytom and Pszczyna, which had been *de facto* in the diocese since 1811 (53 parishes in total). Once again, the actual state of affairs was coming into force as well. New Silesia (the deanery of Siewierz and Lelów), administered from 1795, was incorporated into the dioceses of Kraków and Włocławek. The jurisdiction of the bishop of Wrocław comprised also parishes in the district of Cieszyn as well as the areas of the non-secularized bishop's principality (Jesenik, Widnawa and Jawornik), which remained in the territory of the Austrian Empire. It was a singularity in the Prussian policy which adhered to the principle of state and church territorialism, but in this way the diocese could still count on the income diminished after 1810. From the territory of Lusatia, on the former Bohemian-Saxon borderland, 21 parishes were incorporated into the diocese of Wrocław, some of which were subordinated to the independent monastery in Neuzelle, and a few were administered by the dean of the collegiate church of St Peter in Bautzen (Budziszyn). The largest acquisitions obtained by the diocese were to the north and north-west of its existing borders, i.e. the Protestant territories of Lubusz Land and Gorzów, Western Pomerania (with Słupsk, Koszalin, Szczecin, Stralsund as far as Rügen) and Brandenburg (with royal Berlin, Potsdam all the way to Wittenberg). Pursuant to the earlier decree of the Congregation for the Promotion of Faith of 1819, the territories of the last two regions were subjected to the jurisdiction of the Bishop of Wrocław as an apostolic delegate. The said area, almost 100% Protestant, was commonly referred to as the northern missions (*Nordische Missionen*), and officially as Berlin delegation (*Delegaturbezirk Berlin*),⁴⁰ with only 6 parishes in 1821. On behalf of the Bishop of Wrocław, it was administered by the St Jadwiga parish priest in Berlin.

⁴⁰ Literally: the Prince-Bishop Delegation of Brandenburg and Pomerania (*Fürstbischöfliche Delegatur Brandenburg und Pommern*).

Summary

The provisions of 1821 regarding the exemption of the diocese of Wrocław – i.e. treating it as an exempted diocese and directly dependent on the Holy See – were viewed as legal acknowledgement of what had been considered a factual state since at least the mid-17th century. In subsequent visitation reports to the Holy See, Wrocław bishops referred no longer to the historical state of affairs, but to the legal status, arguing that the Wrocław diocese was exempted by the bull of 1821. Such a state of affairs was reported in the later period on the first pages of the written account *ad limina*, in Chapter I: *Generalia de statu materialia*:

The diocese of Wrocław was established as the suffragan of the metropolis of Gniezno around the year 1000. Communication with the archdiocese gradually loosened due to waged wars and political reasons. During the Prussian-Austrian wars in 1740–1763, most of the dioceses were incorporated into the structures of the Prussian state. In this part in 1803 [sic!] The goods of bishops, chapters, monasteries and all other ecclesiastical goods were secularized, but in the Austrian part a bishop retained his goods. In 1821 – by virtue of the bull of Pope Pius VII “*De salute animarum*” of July 16 – it was stated that the diocese of Wrocław was directly subordinated to the Holy See.⁴¹

The borders of the reorganized diocese almost entirely mirrored the new delineation of Prussia, bordering in Upper Silesia on the diocese of Krakow (which from 1880 also enjoyed the right of exemption, i.e. the exemption from the dependence on the archdiocese of Lviv, to which it was incorporated in 1807), stretching in the west to Lusatia and then in the form of a delegation through Brandenburg to the historical borders of the Duchy of West Pomerania.⁴² In the Prussian part, the diocese had the area of 45,3 thousand km² (the diocese

⁴¹ *Fundata est dioecesis Wratislaviensis tamquam suffraganea archidioecesis Gnesnensis circa annum 1000. Coniunctio cum matre paulatim bellis et politicis ex causis soluta est. Bellis borussico-austriacis annorum 1740/1763 major pars dioecesis in ditionem borussicam transiit. Anno 1803 in saecularisatione dioecesis sedes episcopalis, capitula, monasteria, omnibus fere bonis ecclesiasticis privata sunt, sed in parte austriaca Episcopus bona retinuit. Anno 1821, per bullam Pii PP. VII “De salute animarum” d. d. 16 Julii datam declaratam est episcopalem Wratislaviensem Sanctae Sedi Apostolice perpetuo immediate subiectam esse ac remanere debere.* Such an account, with an identical reference to the bull of 1821, was made by Card. Adolf Bertram on January 22, 1920. Cit. in: *Relacje “ad limina Apostolorum”...*, op. cit., pp. 484–485, 524.

⁴² *Eadem bulla nova circumscriptio dioecesis ordinata est qua ei ascriptae sunt pars Silesiae superioris usque huc ad dioecesim Cracovien[sem] pertinens, Lusatia inferior et superior.*

did not include the areas of Głubczyce, Kietrz and Branice belonging to the archdiocese of Olomuniec and the areas of the Kłodzko County belonging to the Prague archdiocese). On the Czech side, the diocese had the area of further 3.1 thousand km². The area of the bishop delegation covered an area of 60.3 thousand km². The dioceses used the German, Polish and Czech languages, which required a large part of the clergy to learn two languages (they were called *utraquists*).⁴³

Until 1929, the area of Pomerania and Brandenburg formally retained the personal union with Wrocław. From the mid-19th century, intense apostolic work was carried out in these areas, related not so much to the Christianization of indigenous peoples, but to the creation of pastoral centres for Catholics emigrating to the capital and to industrial cities. These factors entailed the creation of new parishes and pastoral stations, the construction of numerous churches and chapels, the creation of a network of deaneries, and thanks to the provisions of the concordat of 1929 – the foundation of a separate diocese of Berlin under the bull of Pope Pius XI *Pastoralis officii nostri* of August 13 1930.⁴⁴ It was then that the diocese of Wrocław was elevated to the dignity of archdiocese, to which the suffragans in Berlin, Olsztyn and the territorial prelature in Piła

Delegatura denique Berolinensis Episcopo Wratislaviensi in perpetuam administrationem comissa est.” See: *Relacje “ad limina Apostolorum”...*, op. cit., p. 485.

⁴³ *Pars principalis dioecesis ad regnum Borussiae spectat et per provinciam Silesiam necnon partem provinciae Brandenburgensis porrigitur, in totum per spatium 45300 chilometrorum in quadrato (qkm). Ex provincia Silesia tres districtus ad archidioecesim Pragensem pertinent, nempe Glatz, Habelschwerdt, Neurode, ex allis duobus districtis (Leobschütz et Ratibor) dimidia fere partes dioecesi Olomucensi adhuc sunt incorporatae. Ex provincia Brandenburg ad dioecesim spectant archipresbyteratus Cottbus et Neuzelle et Schwiebus. Altera pars dioecesis per ducatum Silesiae Austriacae se extendit complectens spatium 3100 qkm. Media pars ducatus Silesiae ad dioecesim Olomucensem pertinet. Delegatura episcopalis ceteram partem provinciae Brandenburgensis et provinciam Pommeraneam continet (60300 qkm) exceptis districtionibus Bütow et Lauenburg, qui dioecesi Culmensi sunt adscripti. Dioecesis medio sub caelo sita est; in parte borussica dioecesis partim sola germanica, partim gemianica mixta cum polonica usui est; polonica lingua praevallet in Silesia superiori; in parte austriaca occidentali germanica, in orientali incolae polonica, germanica, bohemia mixtim utuntur.* See: *Relacje “ad limina Apostolorum”...*, op. cit.

⁴⁴ For more information on the provisions of the bull of 1821 for the diocese of Wrocław, see: F. Maroń, *Proces kształtowania wschodniej granicy biskupstwa wrocławskiego na tle wydarzeń politycznych przełomu XVIII i XIX w. Przyczynek do genezy ustaleń bulli “De salute animarum”* [The Process of Establishing the Eastern Border of the Bishopric of Wrocław Against the Background of Political Events at the Turn of the Nineteenth Century. A Contribution to the Origins of the Bull “De salute animarum”], “Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 4 (1971), pp. 187–248. Cf. W. Marschall, *Geschichte des Bistums Breslau*, op. cit., pp. 121–122; E. Gatz, *Geschichte des Kirchlichen...*, op. cit., pp. 219–221.

were subordinated. The new diocese of Berlin (whereof emblem was made up by 4 coats of arms of the former – canceled in the 16th century – dioceses of Lubusz Land, Kamieńsk, Brandenburg and Havelberg) had 13 archiprebyters and 153 parish priests in that year, and it was inhabited by 530,000 Catholics, whereof 455 thousand in seven deaneries of Berlin. 250 diocesan priests did pastoral work. The diocese of Wrocław (after the exemption of the diocese of Katowice), which was inhabited by over 2 million Catholics and about 1,300 clergymen, had 708 parishes, 25 *curatia* and 23 *localia*, 1,298 churches and 649 chapels.⁴⁵ By 1937, more than 200 churches and chapels had been built on the diocese area, 79 more parishes were founded, as well as 167 *curatia* and *localia*.⁴⁶

References

- Concilia Poloniae*, t. 10: *Synody diecezji wrocławskiej i ich statuty* [*Synods in the Diocese of Wrocław and their Statutes*], J. Sawicki (red.), Wrocław–Warszawa–Kraków 1963.
- Gatz E., *Geschichte des Kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, Bd. 1: *Bistümer und ihre Pfarreien*, Freiburg–Basel–Wien 1991.
- Herrmann J., *Adolf Kardinal Bertram, Erzbischof von Breslau. Ein Lebensbild*, Hindenburg 1937.
- Heyne J., *Die Weibbischöfe des Bisthums Breslau von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart nach Urkunden und Geschichtsquellen dargestellt*, "Schlesisches Kirchenblatt" 39–40 (1857), pp. 485–487, 497–499.
- Heyne J., *Dokumentierte Geschichte des Bisthums und Hochstiftes Breslau*, Bd. 3, Breslau 1868.
- Heyne J., *Zur Geschichte der Exemption des Bisthums Breslau von dem Metropolitanverbande mit der erzbischöflichen Kirche zu Gnesen*, "Schlesisches Kirchenblatt" 48–49 (1857), pp. 593–598, 609–612.
- Kopiec J., *Relacje biskupów wrocławskich "ad limina" z XVII i XVIII w.* [*Reports "ad limina Apostolorum" from the Bishops of Wrocław in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*], "Nasza Przyszłość" 68 (1987), pp. 93–132.
- Kumor B., *Jeszcze o egzempcji diecezji wrocławskiej* [*More on the Exemption of the Diocese of Wrocław*], "Prawo Kanoniczne" 11/1–2 (1968), pp. 319–325.
- Kumor B., *Granice metropolii gnieźnieńskiej i jej sufraganii w okresie przedrozbiorowym* [*Borders of the Gniezno Metropolis and its Suffragan Sees in the Pre-Partition Period*], "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 13/4 (1966), pp. 5–75.
- Lec Z., *Biskupi wrocławscy w dobie reformacji i reformy Kościoła* [*Bishops of Wrocław in the Era of the Reformation and Reforms in the Church*], "Saeculum Christianum" 2/1 (1995), pp. 211–220.

⁴⁵ Cf. E. Gatz, *Geschichte des Kirchlichen...*, op. cit., p. 231.

⁴⁶ Cf. J. Herrmann, *Adolf Kardinal Bertram, Erzbischof von Breslau. Ein Lebensbild*, Hindenburg 1937, p. 31.

- Maroń F., *Proces kształtowania wschodniej granicy biskupstwa wrocławskiego na tle wydarzeń politycznych przełomu XVIII i XIX w. Przyczynek do genezy ustaleń bulli "De salute animarum"* [The Process of Establishing the Eastern Border of the Bishopric of Wrocław Against the Background of Political Events at the Turn of the Nineteenth Century. A Contribution to the Origins of the Bull "De salute animarum"], "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 4 (1971), pp. 187–248.
- Marschall W., *Geschichte des Bistums Breslau*, Stuttgart 1980.
- Morawski M., *Synod piotrkowski w roku 1589* [The Synod of Piotrków in 1589], Włocławek 1937.
- Pater J., *Z dziejów wrocławskiego Kościoła* [From the History of the Church in Wrocław], Wrocław 1997.
- Radler L., *Beiträge zur Geschichte der Grafen von Würben, Teil 2*, "Archiv für schlesische Kirchengeschichte" 18 (1960), pp. 36–69.
- Relacje "ad limina Apostolorum" z diecezji wrocławskiej z lat 1589–1943 [Reports "ad limina Apostolorum" from the Diocese of Wrocław from the Years 1589–1943], J. Kopiec (red.), Opole 2014.
- Sabisch A., *Bistum Breslau und Erzbistum Gnesen, vor allem im 16. und 17. Jahrhundert*, "Archiv für schlesische Kirchengeschichte" 5 (1940), pp. 96–141.
- Sabisch A., *Die Bischöfe von Breslau und die Reformation in Schlesien*, Münster 1975.
- Seppelt F.X., *Geschichte des Bistums Breslau*, [in:] *Real-Handbuch des Bistums Breslau*, Fürstbischöfliches Ordinariat (Hg.), pt. 1, Breslau 1929, pp. 5–144.
- Subera I., *Zależność diecezji wrocławskiej od metropolii gnieźnieńskiej w opinii kapituły wrocławskiej z dnia 5 czerwca 1654 r.* [Dependence of the Diocese of Wrocław on the Metropolis of Gniezno in the Opinion of the Wrocław Chapter of 5 June 1654], "Analecta Cracoviensia" 7 (1975), pp. 459–482.
- Weiss A., *Biskupstwa podległe bezpośrednio Stolicy Apostolskiej w dziejach organizacji Kościoła łacińskiego na ziemiach polskich* [Bishoprics Subordinate Directly to the Holy See in the History of the Organisation of the Latin Church on the Polish Territory], "Kościół w Polsce. Dzieje i kultura" 12 (2013), pp. 41–52.

PIOTR GÓRECKI (DR HAB.) – presbyter, Assistant Professor of history of the Church at the Faculty of Theology of the University of Opole.

Franz Posset

Independent scholar, USA
fposset@charter.net

Johann Reuchlin (1455–1522), Celebrated Hebraist Loyal to the Church: Commemorating the 500th Anniversary of His Death

Johann Reuchlin (1455–1522), wybitny hebraista wierny Kościołowi.
Upamiętnienie 500. rocznicy jego śmierci

ABSTRACT: The life and work of Johann Reuchlin (1455–1522) has been investigated in the past primarily by Protestant authors pivoting around the views of Philip Melanchthon (1497–1560), who was Reuchlin's relative and Martin Luther's close collaborator. The purpose of the present contribution is to liberate the Catholic Reuchlin from the Protestant *Wirkungsgeschichte*. In order to come closer to the real Reuchlin, one has to focus on him as the Catholic Philo-Semite that he actually was. There were multiple cardinals in Rome who were favorably inclined toward Reuchlin; his controversial book *Eye Glasses* was on trial in Rome. Reuchlin had an unshaken and life-long commitment to the Catholic faith under papal leadership. He also maintained good relations with the monastic humanists (German *Klosterhumanisten*) of his time. He was glorified by Christians and Jews. Erasmus thought of Reuchlin as a saint and paid him overwhelming tribute in his eulogy *Apotheosis Capnionis* (*Reuchlin's Ascension into Heaven*).

KEYWORDS: Johann Reuchlin, Leo X, Erasmus of Rotterdam, Caspar Amman, Crotus Rubianus, biblical languages, Christian Hebraists, monastic humanism, humanist bishops, Rome's humanists

ABSTRAKT: Życie i działalność Johanna Reuchlina (1455–1522) były w przeszłości badane przede wszystkim przez autorów protestanckich, skupionych wokół poglądów Filipa Melanchtona (1497–1560), który był krewnym Reuchlina i bliskim współpracownikiem Marcina Lutra. Celem niniejszego opracowania jest „uwolnienie” katolickiego Reuchlina od protestanckiej *Wirkungsgeschichte*. Aby poznać prawdziwego Reuchlina, należy skupić się na nim jako katolickim filosemicie, którym w rzeczywistości był. W Rzymie żyło wielu kardynałów przychylnie nastawionych do Reuchlina; jego kontrowersyjna książka *Zwierciadło oczu* była przedmiotem procesu w tym mieście. Reuchlin konsekwentnie, przez całe życie wiązał się z wiarą katolicką pod przewodnictwem

papieża. Utrzymywał też dobre stosunki z ówczesnymi zakonnikami-humanistami (niem. *Klosterhumanisten*). Cenili go zarówno chrześcijanie, jak i żydzi. Erazm uważał Reuchlina za świętego i oddał mu hołd w laudacji zatytułowanej *Apotheosis Capnionis* (*Apoteoza Reuchlina*).

SŁOWA KLUCZOWE: Johann Reuchlin, Leon X, Erazm z Rotterdamu, Caspar Amman, Crotus Rubeanus, języki biblijne, chrześcijańscy hebraiści, humanizm monastyczny, biskupi humaniści, humaniści rzymscy

Introduction

The life and work of Johann Reuchlin (1455–1522) has been investigated in the past primarily by Protestant authors pivoting around the views of Philip Melanchthon (1497–1560), who was Reuchlin’s relative and Martin Luther’s close collaborator. The purpose of my contribution here is to take Reuchlin out of this context and liberate him from the Protestant *Wirkungsgeschichte* while continuing the search for the historical Reuchlin: a critical, but loyal Catholic lay theologian.¹

The most prominent example of the traditional Lutheran interpretation of Reuchlin’s life and work is a statue of Reuchlin which is part of the world’s largest monument to the Reformation, inaugurated in 1868, called the “Luther Monument in Worms” in Germany. At the center of the composition, we see Luther on a tall platform. He wears a professor’s cloak, although he would certainly dress in the habit of the Augustinian Order when he appeared in 1521 at the imperial Diet of Worms, an event which the monument helps to commemorate. Four medieval or late medieval European heretics sit at Luther’s feet: Peter Waldus (Waldes, Valdes, Pierre Vaudès or de Vaux, France, ca. 1140–ca. 1205); John Wyclif (Wiclif, England, ca. 1320–1384 [not visible on the picture]); Jan Hus[s] (Bohemia, ca. 1369–1415) and Girolamo Savonarola (Italy, 1452–1498). By placing Reuchlin into this company of heretics he appears to be one of them, which he was not.

¹ Cf. M. d’All Asta, *Frömmigkeit und Kirchenkritik: Der Laientheologe Johannes Reuchlin*, [in:] *Wie fromm waren die Humanisten*, B. Hamm, T. Kaufmann (Hg.), Wiesbaden 2016, pp. 223–246. Indeed, Reuchlin was a loyal lay theologian remaining in the Catholic Church.



Fig. 1. Luther Memorial in Worms; Reuchlin in the far-left background.



Fig. 2. Johann Reuchlin (far left side) at the Martin Luther Monument in Worms.

The statue of Reuchlin was placed, oddly enough, on one of the four corner pedestals in the company of two secular, influential men in Protestant Church

history, including Elector Frederick the Wise (1463–1525) and Philipp, Landgrave of Hesse (1504–1567), being presented in front. Philipp Melanchthon (1497–1560) and Johann Reuchlin are elevated in the back of the monument. Reuchlin was not a ruler or politician and thus does not belong into any political “context.”

The memorial was unveiled on 25 June 1868. If the monument could talk, what thoughts would it reveal (“what does the monument think”)?² It is anybody’s guess! At the time of the conceptualization and the erection of the monument in the 19th century (which is dubbed the ‘historical century’) the assumed proper view was (and, occasionally, still is) that Martin Luther and the Reformation in Germany were highly indebted to Johann Reuchlin. This view is correct insofar as Luther respected and learned from Reuchlin, the expert on the Hebrew language.³ Therefore, in this limited regard, Reuchlin deserves to be shown among the reformers of the Luther Monument. Yet, there is more to Reuchlin than this. The 19th century perspective remains lopsided.

Reuchlin Fenced in for Centuries as an Enemy of “the Monks” by Philip Melanchthon’s Distorted View

The general, German, Protestant view of Reuchlin was deeply impacted for centuries, to various degrees, by the spell of Philip Melanchthon. Very strangely, in Melanchthon’s “memoirs,” which were published in 1546 as his *Preface* to the Second Volume of the Latin edition of Luther’s works (which Melanchthon edited after Luther’s death), no mention is found at all of any impact by Reuchlin on Luther, nor anything about Reuchlin’s great interest in the Jewish Cabala.⁴

Six years later, in 1552, Melanchthon gave a commemorative speech about Reuchlin’s life and career.⁵ Melanchthon rightly hinted at Reuchlin and his

² This imaginative question is recently being asked: *Was denkt das Denkmal? Eine Anthologie zur Denkmalkultur*, T. Schult, J. Lange (Hg.), Göttingen 2021.

³ Cf. H. Junghans, *Der junge Luther und die Humanisten*, Weimar 1984, Göttingen 1985; S. Raeder, *Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung*, Tübingen 1961; *Die Benutzung des masoretischen Textes bei Luther in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Psalmenvorlesung (1515–1518)*, Tübingen 1977; *Grammatica theologica. Studien zu Luthers Operationes in Psalmos*, Tübingen 1977.

⁴ My translation is found in F. Posset, *Melanchthon’s Memoirs: The Preface to the Second Volume of Luther’s Works (1546)*, [in:] F. Posset, *The Real Luther: A Friar at Erfurt and Wittenberg. Exploring Luther’s Life with Melanchthon as Guide*, Saint Louis 2011, pp. 149–169.

⁵ Cf. P. Melanchthon, *De Capnione Phorcensi. Oratio continens historiam Ioannis Capnionis, Phorcensis, recitata a Mart. Simone Brandenburgensi*, [in:] P. Melanchthon, *Corpus Reformatorum*, vol. 11, Halle 1834 (hereafter: CR), <https://www.google.com/books/edition/>

Hebrew teachers, the Jewish physicians Jacob Iehiel Loans (died 1505?) and Abdias (1470–1550; Obadiah ben Jacob Sforno),⁶ and also at Reuchlin's work on the Hebrew Psalms (1512) and at the controversy over the books of the Jews. Not quite justifiably, Melanchthon polemicized against the "tyranny of the monks." Producing the idiosyncratic stereotype "the monks," Melanchthon viewed contemplative monks and mendicant friars indiscriminately as if all of religious Orders were Reuchlin's adversaries, nor did he mention the name of Reuchlin's chief opponent, Johann Pfefferkorn (1469–1521), a Catholic layman of Jewish descent.⁷ Melanchthon also reported on Reuchlin's expert opinion concerning the Jewish books expressed for the emperor (1510), and the heresy trial in Speyer against Reuchlin (1514) which ended with Reuchlin's acquittal. Yet, this particular fact of being acquitted of heresy was ignored by Ernst Rietschel (1804–1861), the creator of the Luther Monument.

Melanchthon, however, correctly remembered Reuchlin's important defender in Rome, Petrus Galatinus (1460–1530),⁸ who in 1515 published his defense of Reuchlin.⁹ Melanchthon, being prejudiced against "the monks," ignored the fact that Galatinus was a member of a monastic order (the Franciscans). This fact would have contradicted his stereotypical, fixed view of all "the monks" being adversaries of Reuchlin.

At the end of Melanchthon's speech, one may actually find a note on the Cabala. However, he mentioned only the one of Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), saying that Pico was knowledgeable about the Hebrew language and had thoroughly examined the "left-overs" (*reliquiae*) of the Cabala, characterizing it as "this old doctrine."¹⁰ Whether or not there was a derogatory

Corpus_reformatorum/-BARAAAAIAAJ?hl=en&gbpv=1&dq=%22corpus+reformatum%22&pg=RA1-PA1&printsec=frontcover#PRA1-PA1,M1 [access: 18 June 2022], columns 999–1010 (no. 127).

⁶ Cf. CR 1005; F. Posset, *Johann Reuchlin (1455–1522): A Theological Biography*, Berlin–Boston 2015, pp. 189.

⁷ Cf. CR 1006–1007.

⁸ Also known as Pietro Galatino, cf. CR 1008. Reuchlin corresponded with him: *Johannes Reuchlin Briefwechsel*, Stuttgart 1999–2013 (hereafter: RBW), vol. 4, no. 269–270, 355. Space does not allow elaborating on the correspondence of Reuchlin and Friar Galatino.

⁹ *In defensionem praestantissimi viri Johannis Capnionis*; cf. S. Campanini, *Quasi post vindemias racemos colligens. Pietro Galatino und seine Verteidigung der christlichen Kabbala*, [in:] *Reuchlins Freunde und Gegner. Kommunikative Konstellationen eines frühneuzeitlichen Medienereignisses*, W. Kühlmann (Hg.), Serie: *Pforzheimer Reuchlinschriften* 12, Ostfildern 2010, pp. 69–88; F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., pp. 562–568.

¹⁰ *Picus Mirandulanus quia Ebreum linguam norat, multa ab eo sciscitatus est de reliquiis veteris doctrinae, quam Cabalam nominant*; cf. CR 1010.

undertone in this remark, I leave up to the reader. Melanchthon suppressed the fact that the historical Reuchlin was the author of two important Cabalistic books, *The Wonder-Working Word* (1494) and *The Art of the Cabala* (1517).¹¹ This deliberate neglect concurs with Luther's distaste for anything that smacks of Jewish Cabala and of "cabalizing."¹² And, besides that, Reuchlin's *The Art of the Cabala* was actually dedicated to the humanist Pope Leo X.¹³

Johann Wolfgang von Goethe's Melanchthonian view of Reuchlin

The most famous German literate, Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832), closely following Melanchthon's attacks against "the tyranny of the monks," unjustifiably depicted a distinct anticlerical Reuchlin. Melanchthon's stereotypical talk about "the monks" was echoed by Goethe.¹⁴ Goethe made no mention of the symbolic, biblical meaning of Reuchlin's coat of arms. Yet and rightly so, Goethe admired the incomparable Reuchlin as a miracle (*Wunderzeichen*) of his time. For all that he distorted the image of Reuchlin as if Reuchlin was struggling with all the contemporaneous, evil, dumb and absurd priests, monks, friars, whom Goethe labelled with the German term *Pfaffen* (the term was originally neutral, but since about the time of the Reformation it is used in a derogatory way). Supposedly, Reuchlin spoke up against those in "the obscure cowls" (*gegen die obskuren Kutten*) which stands for the members of religious Orders. Such abusive generalization with respect to "the monks" is uncalled for when one knows about the ecclesiastical and monastic-humanist network in which Reuchlin lived and operated.

¹¹ On various other aspects of Melanchthon's problematic commemorative speech of 1552, see: F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., pp. 15–19.

¹² Cf. F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., pp. 772–776.

¹³ Cf. RBW vol. 3, no. 309.

¹⁴ "Reuchlin! Wer will sich ihm vergleichen, / Zu seiner Zeit ein Wunderzeichen! / Das Fürsten- und das Städtewesen / Durchschlängelte sein Lebenslauf, / Die heiligen Bücher schloss er auf. / Doch Pfaffen wussten sich zu rühren, / Die alles breit ins Schlechte führen, / Sie finden alles da und hie / So dumm und so absurd wie sie. / Dergleichen will mir auch begegnen, / Bin unter Dache, lass es regnen: / Denn gegen die obskuren Kutten, / Die mir zu schaden sich verquälen, / Auch mir kann es an Ulrich Hutten, / An Franz von Sickingen nicht fehlen." As quoted by Ludwig Geiger, *Johann Reuchlin. Sein Leben und seine Werke*, Leipzig 1871, p. 475 with reference to Goethe's *Zahme Xenien*.

Reuchlin within the Network of Catholic Church Men

Reuchlin's foundational, biblical spirituality is pictorially displayed on his coat of arms, which he received on 24 October 1492, on the occasion of Emperor Frederik III raising him to the ranks of the nobility. The diploma specified that the new nobleman's emblem has to show a golden altar with smoking coals and the inscription *ara Capnionis* (Capnion's Altar) against a blue shield. The helmet is to be girded with grey-blue and golden, priestly bands (*t[a]enia*).¹⁵ The design is inspired by the description in the Hebrew Bible and thus demonstrates Reuchlin's biblical spirituality. The general, biblical backdrop for his emblem is Exodus 28:33, 30:1–10, and 39:25 about the altar of incense and the gold bells of the vestments of the Jewish high priest¹⁶ (see: Figs 3 and 4).

Reuchlin and his Relations to the Hierarchy

Reuchlin's coat of arms can be seen multiple times; for example, together with his hand-written dedication to Melanchthon and on the title page of *De rudimentis hebraicis* (1506). Most remarkably, the coat of arms appears also on his books: *De arte Cabalistica* (1517) (Fig. 3) is dedicated to Pope Leo X (pope 1513–1521)¹⁷ and his *De accentibus* (1518) – to Cardinal Adriano Castellesi (Fig. 4).¹⁸

Reuchlin's book dedications to a pope and a cardinal

"This book is dedicated to His Holiness, Pontifex Maximus Leo X, with the humble commendation of Johannes Reuchlin." The dedication to a pope stemming from the Medici family in Florence is significant insofar as Reuchlin connects himself with it to Florentine humanist thinking. It is thus probably not accidental that in 1520 Reuchlin receives great praise from the contemporaneous Florentine observer, Bartolomeo Cerretani (1475–1524), who reported about his encounter with Reuchlin in Frankfurt where he and his travel companions met him, probably on the occasion of a Frankfurt Book Fair. Cerretani spoke of

¹⁵ Cf. RBW vol. 1, no. 433, lines 145–150 (Appendix III, *Ernennungsurkunde zum Hofpfalzgrafen*).

¹⁶ F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 109.

¹⁷ Cf. RBW vol. 3, no. 309.

¹⁸ Cf. RBW vol. 4, no. 325.

Reuchlin as “the unique philosopher and theologian of our time who showed us his dialogue on the art of the Cabala.”¹⁹

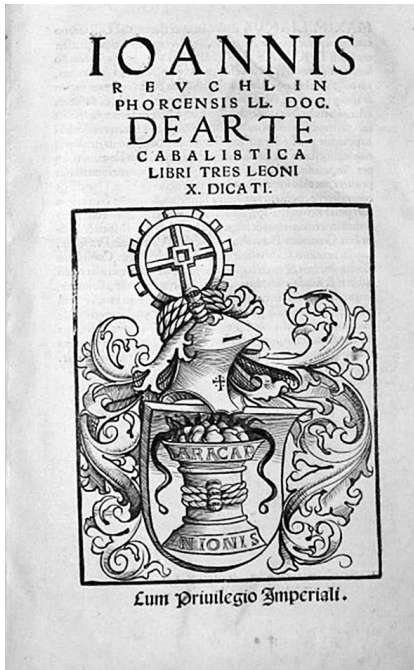


Fig. 3. *De arte Cabalistica* (1517), dedicated to Pope Leo X.



Fig. 4. *De accentibus et orthographia* (1518), dedicated to Cardinal Adriano [Castellesi].

Apparently, Reuchlin showed them his book *De arte cabalistica*, a book Melanchthon, as said above, did not find worthy of mention in his biographical sketch of Reuchlin.

In order to come closer to the real Reuchlin, it is not enough to strip him of his briefly delineated life in the *Wirkungsgeschichte* in Protestant Germany; one has to focus on him as the Catholic scholar and as the Philo-Semite that he actually was.²⁰ Reuchlin cannot be placed, in terms of spirituality, within German Lutheranism; he is properly contextualized by civic and monastic

¹⁹ Cf.: [...] a Francaforte, dove parlo e stemo alquanti di con Joanni Reuchlino, unico et filosofo et teologo dell'eta nostra e mostrocci un composto per modo di Dialogo, el quale gli ha fatto dell' *Arte Cabalistica*, [in:] B. Cerretani, *Storia in dialogo della mutatione di Firenze* (1520), J. Schnitzer (ed.), Munich 1904, pp. 83–105, here 85.

²⁰ Cf. F. Posset, *Katholischer Philosemit. Zum 500. Todestag von Johann Reuchlin (1455-1522)*, “*Stimmen der Zeit*” (January 2022), pp. 55–64.

humanism and international, Catholic ecclesiastical circles. Most remarkably, Reuchlin always made a conscientious effort to dedicate his books to the men of the Church as he explicitly pointed out in his Preface to *De accentibus et orthographia*.²¹ Here are additional examples of his dedications to Catholic clerics, in chronological order: *The Wonder-Working Word* (1494) to Bishop Johannes von Dalberg of Worms;²² *The Art of Preaching* (1503) to Probst Petrus Wolf at the monastery in Denkendorf near Stuttgart; *De Rudimentis Hebraicis* (1506) to his brother Dionysius, a priest; *Frogs and Mice at War* (Poem, written 1495, printed 1510) to Friar Erhart von Pappenheim OP;²³ *Book of Saint Athanasius, Archbishop of Alexandria, about various questions* (1519) to Archbishop Albrecht of Brandenburg.

Reuchlin's special connection to the local bishop, Johannes von Dalberg

From among the “humanist bishops,”²⁴ Reuchlin had one very close bishop-friend, namely Johannes von Dalberg (1455–1503) of Worms/Heidelberg. Both were born in 1455, but the bishop died earlier. Their correspondence started in 1489 comprises five letters.²⁵ Dalberg was the center of the humanist circle in Heidelberg, known as the Literary Sodality of Germany,²⁶ or, *Sodalitas Literaria Rhenana* or Heidelberg Sodality. Membership included Reuchlin, Cistercian monk Leontorius,²⁷ Benedictine Abbot Trithemius, and Premonstratensian Canon Jacob Dracontius (Drach, or Trach; ca. 1480 – prior to 1512), at the monastery Allerheiligen near Oberkirch in the Rench Valley (Northern Black

²¹ Cf. RBW, vol. 4, no. 325, lines 114–128.

²² Cf. RBW, vol. 1, no. 64.

²³ Cf. *Batrachomiomachia Homeri Ioanne Capnione Phorcensi metaphraste*, Vienna 1510; RBW, vol. 2, Addendum to vol. 1, no. 73a; dedicated to the tri-lingual Friar Erhard von Pappenheim (died 1497). He was the father confessor of the Dominican sisters at Altenhohenau on the Inn River in Bavaria. See also: D. Stern, *Erhard von Pappenheim: A Portrait of a Hitherto Unstudied Early Christian Hebraist*, [in:] *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, R.S. Boustán, K. Herrmann, R. Leicht, A.Y. Reed, G. Veltri (eds.), collab. A. Ramos, vol. 2, Tübingen 2013, pp. 1261–1284; F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 85.

²⁴ The German expression *Humanistenbischöfe* was coined by A. Schmid, *Humanistenbischöfe. Untersuchungen zum vortridentinischen Episkopat in Deutschland*, “Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte” 87 (1992), pp. 159–192.

²⁵ Cf. RBW vol. 1, nos. 33, 34, 50, 64, 78; F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., pp. 88–91.

²⁶ Cf. F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., pp. 169–175.

²⁷ Cf. F. Posset, *Renaissance Monks: A Group Portrait of Monastic Humanism*, [in:] F. Posset, *Collected Works*, Eugene 2022.

Forest). Dracontius was Reuchlin's student and Dalberg's *protégé*. He wrote a Latin poem in 1499 which was addressed to Reuchlin and his other friends.²⁸

Dalberg offered Reuchlin refuge if it ever became necessary in those unstable times,²⁹ and it did. From 1496 to 1499, Reuchlin actually was the director of Dalberg's library that was located at Ladenburg, north of Heidelberg.³⁰ Reuchlin sent him his little book *Quotidiana Colloquia Graeca* (*Daily conversations in Greek*).³¹ In 1494 Reuchlin received from Dalberg the highly controversial book-manuscript *Nizahon* (Victory [of Judaism over Christianity], written in 1399) which the authorities confiscated during a raid of Jewish homes in Mainz in 1478.³² In 1495, Dalberg gave Reuchlin another gift he cherished, namely the rare, medieval Hebrew manuscript *Ginat Egoz* (*The Nut Garden*) by the Spanish Cabalist Gikatilla (1248–ca. 1305), which was written in 1274. The book is an introduction to the symbolism of the Hebrew alphabet and the names of God. The eminent Hebraist, Augustinian Friar Caspar Amman (ca. 1450–1524) of the friary of Lauingen on the Danube, had wanted it, too.³³ In 1499 Reuchlin received from Bishop Dalberg a precious gift of an early print of the Hebrew Pentateuch with the commentary by the probably best known medieval Jewish scholar Rashi (1040–1105) and a second gift, the *Targum Onkelos*, which is the oldest complete Jewish Aramaic translation of the Pentateuch (both texts were printed in 1482).³⁴

Multiple cardinals in Rome supportive of Reuchlin

Reuchlin was always eager to be in contact with Rome. As the man of the Renaissance, a polyglot and humanist, he had numerous acquaintances and friends in low and high places of the Church (and State). In October 1514, Reuchlin was the subject of the emperor's letter to the pope.³⁵ There were also several cardinals in Rome who were favorably inclined toward Reuchlin, whose controversial *Eye Glasses* were on trial in Rome. Reuchlin did not have to appear in person at the trial. In 1518, Reuchlin contacted the members of

²⁸ Cf. RBW, vol. 1, no. 94; F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., pp. 171–172, 183.

²⁹ Cf. RBW, vol. 1, no. 50.

³⁰ Cf. F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., pp. 172–173.

³¹ Cf. RBW, vol. 1, no. 34.

³² Cf. F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 173.

³³ Cf. F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., pp. 119–120, 173, 242.

³⁴ Cf. F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 197.

³⁵ Cf. RBW, vol. 4, Appendix II.

the commission who were to evaluate and judge his *Eye Glasses*. Here are the cardinals with whom Reuchlin had contacts in this regard (except Peraudi, 1502).

Cardinal Raimundus Peraudi (French Perault, 1435–1505), to whom Reuchlin wrote on 27 June, 1502.³⁶ The letter completed the collection of *Letters of Famous Men*.

Cardinal Adriano Castellesi (ca. 1461–1521) was honored by Reuchlin in dedicating to him his latest book *De accentibus et orthographia* (see above). Reuchlin shared some autobiographical insights about his studies in Greek and Hebrew, also writing that he was motivated to study “the Hebrew mysteries,” i.e., the theology and spirituality of the Jews. As far as it was proper for a Christian to approach Jews for learning from them in order to benefit the Church. He explained further that he was driven by “his natural disposition and love of piety” (the Christian faith). For the proper understanding of the Scripture, the expertise in the biblical languages is essential. The leaders of the Church must be made aware of this and for that very reason he as a layman dedicated almost all his works to ordained men of the Church.³⁷

Cardinal Achille de’ Grassi (1463–1523), to whom Reuchlin complained in 1518 about his adversaries, i. e. the theologians in Cologne. The cardinal was appointed by Leo X as a judge in the trial over his *Eye Glasses*.³⁸

Cardinal Domenico Giacobazzi (1444–1527), who, too, was a judge in the trial over *Eye Glasses*. Reuchlin offered documentation in his own defense for the trial.³⁹

Cardinal Pietro Accolti (1455–1532; Petrus Anconitanus, also referred to as “Eusebius”), to whom Reuchlin expressed his relief that he was a judge at the trial.⁴⁰

Cardinal Lorenzo Pucci (Puccius, 1458–1531), who had summoned Friar Galatinus to write *De arcanis catholicae veritatis*. Reuchlin hoped that Pucci would come to his defense.⁴¹

A special relationship existed between Reuchlin and Cardinal Aegidius de Viterbo (1465–1532; Giles, Egidio). The significance of the Augustinian Prior General in Rome, ten years Reuchlin’s junior, perhaps needs to be explained in greater detail. The following letters of Aegidius are known: to Reuchlin’s family of October 1516,⁴² to Reuchlin himself,⁴³ and another to his family of 24 May

³⁶ Cf. RBW, vol. 1, no. 115; F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., pp. 227, 731.

³⁷ Cf. RBW, vol. 4, no. 325; F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 7.

³⁸ Cf. RBW, vol. 4, no. 344.

³⁹ Cf. RBW, vol. 4, no. 347.

⁴⁰ Cf. RBW, vol. 4, no. 348.

⁴¹ Cf. RBW, vol. 4, no. 349.

⁴² Cf. RBW, vol. 3, no. 297.

⁴³ Cf. RBW, vol. 3, no. 300.

1517.⁴⁴ Under his leadership the Augustinian Order was one of the greatest producers of monastic humanists early in the 16th century. On 15 December 1513, Aegidius wanted to know from his German fellow friar, Provincial Caspar Amman, everything concerning the Hebraica matters that was in Reuchlin's library. Aegidius knew that Friar Caspar was Reuchlin's disciple and therefore asked him for the favor of providing him right away with the inventory list (*index*) of the books in Reuchlin's library.⁴⁵ In Aegidius's view, Reuchlin was serving the Church well with his defense of the Hebrew books including the Talmud.⁴⁶ Aegidius in Rome hired private tutors of Hebrew, namely the fellow friar of Jewish descent, Felix de Prato (Felix Pratensis, Felice da Prato; died 1539 in Rome) and in 1509 also the Jewish scholar Elia(s) Levita (ca. 1460–1549), also known as Elia Batur, son of Asher the German, i.e., of Ipsheim near Nuremberg). Aegidius wrote to Amman on 15 December 1513: "You would give us the greatest treasures, riches, and kingdoms, if you would procure codices for us. We will be eternally grateful for them."⁴⁷ On 25 October 1516, Aegidius wrote to Reuchlin that he very much regretted that he had not been able to meet Reuchlin on the occasion of his visit to Germany, when Pope Leo X had sent him to Emperor Maximilian I (1455–1519).⁴⁸ As a cardinal, Aegidius supported the edition of the Babylonian Talmud in the original language,⁴⁹ an undertaking to which Leo X granted the privilege of printing to Daniel Bomberg in Venice. Aegidius was very interested in the Cabala and, in his view, Reuchlin was one of the Christian discoverers of the Cabala.⁵⁰ Reuchlin's book *On the Art of the Cabala* was given an imperial privilege on 21 April 1516 and was published by Thomas Anshelm in the Alsatian imperial city of Hagenau in March 1517. Reuchlin sent Aegidius a copy and received the latter's thankfulness for it on 24 May 1517.⁵¹ Reuchlin also sent two copies to Erasmus on 27 March 1517. Erasmus was to forward a copy to Bishop John Fisher of Rochester (1469–1535).⁵²

⁴⁴ RBW, vol. 3, no. 312.

⁴⁵ [...] *Gratissimam nobis rem feceris, si ad no squam primum mittas indicem librorum omnium, quos ille idem praeceptor habet tuus...*; the Latin excerpt is found in L. Geiger, *Johann Reuchlins Briefwechsel*, Tübingen 1875, p. 260, note 2.

⁴⁶ Cf. D.W. Amram, *The Makers of Hebrew Books in Italy*, Philadelphia 1909; reprint: London 1963, pp. 167, 239.

⁴⁷ Mention of it is made in by F.X. Martin, *Friar, Reformer, and Renaissance Scholar: Life and Work of Giles of Viterbo 1469–1532*, Villanova 1992, p. 163.

⁴⁸ Cf. RBW, vol. 3, no. 300.

⁴⁹ Cf. RBW, vol. 4, no. 398, note 6; F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 856.

⁵⁰ Cf. F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 4.

⁵¹ Cf. RBW, vol. 3, no. 312.

⁵² Cf. RBW, vol. 3, no. 310.

Among Reuchlin's correspondents were numerous humanist canons, priests, friars and monks.⁵³ Only a few of them can be selected and briefly covered here.⁵⁴

Reuchlin and his Life-Long, Positive Relationships with "the Monks"

The common opinion in Protestant Germany through the centuries did not pivot on Reuchlin's unshaken and life-long commitment to the Catholic faith under papal leadership and his good relations with the monastic humanists (German *Klosterhumanisten*) of his time.⁵⁵ The concept of monastic humanism simply draws attention to the fact that around the year 1500 certain scholars who were Renaissance humanists lived, indeed, in monasteries. Or, from another perspective, monastic and civic humanists were actually engaged in extensive correspondence and dialogue.⁵⁶ As contemplative monks they did not hold university positions, but were "independent scholars."⁵⁷ Melancthon's outrageous prejudice toward "the monks" whom he projected as enemies of Reuchlin simply does not hold when examining the facts.

Cistercian Monk Conradus Leontorius

Already in his 1489 letter, Cistercian monk Conrad Leontorius (ca. 1460–1511) of Maulbronn admired Reuchlin for his knowledge of the Latin and Greek

⁵³ Cf. M. Dall'Asta, *Reuchlin im Gefüge des Renaissance Humanismus*, [in:] *Johannes Reuchlin und der 'Judenbücherstreit'*, D. Mertens, S. Lorenz (Hg.), Serie: *Tübinger Bausteine zur Landesgeschichte* 22, Ostfildern 2013, pp. 119–146, here 132.

⁵⁴ Others have to be left aside, such as for example: Canon Bernhard Adelman, RBW, vol. 1, nos. 11, 38; Cathedral Preacher Johannes Geiler von Kaysersberg, RBW, vol. 1, no. 63; Canon Johann von Lamberg, RBW, vol. 1, no. 87; Cardinal Raimund Peraudi, RBW, vol. 1, no. 115; Canon Mutianus, RBW, vol. 1, no. 127; RBW, vol. 2, nos. 151, 224; RBW, vol. 3, no. 293; RBW, vol. 4, no. 335; Archbishop Uriel von Gemmingen, RBW, vol. 2, nos. 170, 171; Bishop Matthaeus Lang, RBW, vol. 2, no. 178; Bishop John Fisher, RBW, vol. 3, no. 295; Canon Kilian Leib, RBW, vol. 4, no. 372.

⁵⁵ On monastic humanists (German: *Klosterhumanisten*), see: F. Machilek, *Klosterhumanismus in Nürnberg um 1500*, [in:] *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, Bd. 64, Nürnberg 1977, pp. 10–45.

⁵⁶ Cf. H. Müller's *Habilitationsschrift*, with the title *Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog*, Tübingen 2006.

⁵⁷ Cf. A. Beriger, *Der Typus des Monastischen Privatgelehrten*, [in:] *Gelehrte im Reich.: Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts*, Serie: *Zeitschrift für Historische Forschung. Beihefte* 18, R.C. Schwinges (Hg.), Berlin 1996, pp. 375–410.

languages.⁵⁸ The praise of him as a polyglot continued when Leontorius's letter of 30 March 1495 was utilized by the printer as a letter of introduction in Reuchlin's book, *The Wonder-Working Word*: "In praise of Johann Reuchlin of Pforzheim, the most eloquent man, most skilled in the three main languages, and [in praise] of his book *De verbo mirifico* which is now edited with a letter of recommendation by Conradus Leontorius of Maulbronn."⁵⁹ On 25 June 1510 [the assumed year] Reuchlin sent the Cistercian monk a poem which he had composed years earlier, as an *Ersatz* because at the moment he had no time to write him a letter.⁶⁰

Benedictine Abbot Johannes Trithemius

The most famous monastic humanist, Benedictine Abbot Johannes Trithemius (i.e., from Trithem, 1462–1516) informed the public in his biographical-bibliographical lexicon of church-related authors of his time, issued in 1494, that Reuchlin was an expert not only on the entire ancient philosophy and literature, and well-versed in Hebrew, Greek, Latin, and French, but also on biblical studies.⁶¹ Trithemius listed Reuchlin's works up to 1494 including, for example, *The Wonder-Working Word*. In 1494 Reuchlin travelled to his abbey in order to tutor him in Greek.⁶² In his abbey one may still find a trilingual inscription of a psalm on an arch over a door.⁶³ There are, however, no letters known between the two.

Benedictine Abbot Leonhard Widenmann

Leonhard Widenmann (died 1546), the abbot of Ottobeuren near Memmingen in southern Germany, initiated the correspondence with Reuchlin on 8 October 1508. Widenmann indicated his familiarity with Reuchlin's *On the Wonderworking Word* and the *Rudiments of Hebrew*. The abbot and his monastic community in particular liked the *Rudiments*. The monks were eager to learn Hebrew and expected their abbot to hire a Hebrew teacher for the monastery.

⁵⁸ Cf. RBW, vol. 1, no. 31; F. Posset, *Renaissance Monks...*, op. cit., Chapter 1.

⁵⁹ RBW, vol. 1, no. 68; F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., pp. 156–157.

⁶⁰ Cf. RBW, vol. 2, no. 166.

⁶¹ Cf. *De scriptoribus ecclesiasticis*, Basel 1494, folio 134r., http://www.mgh-bibliothek.de/etc/digilib/trithemius/trith_278.gif [access: 18 June 2022].

⁶² Cf. F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 154.

⁶³ Cf. F. Posset, *Polyglot Humanism in Germany, circa 1520 as Luther's Milieu and Matrix: The Evidence of the 'Rectorate Page' of Crotus Rubeanus*, "Renaissance and Reformation" 28 (2003), pp. 5–33, here 8 with note 33.

The monks really wanted to pray the psalms in the Hebrew original. If Reuchlin knew a Jewish convert able to teach Hebrew, he should let the abbot know.⁶⁴ Mail delivery went rather fast, since Reuchlin responded already on 11 October praising the abbot for being a rare bird with his great regard for the “pure and original theology.” Hebrew is the holy language and the *mediatrix* in which God communicated with human beings.⁶⁵ Scholars need to return to the purity of the fonts and embrace Hebrew for the Old Testament, and Greek for the New Testament.

In the years to come, the correspondence between Reuchlin and the abbey of Ottobeuren went through Nicholas Ellenbog (see below). On 1 August 1513, Abbot Widenmann took up the direct correspondence with Reuchlin since his monk, Ellenbog, kept urging him to purchase or borrow a Greek Bible for the purpose of copying it.⁶⁶ Four days later, Reuchlin responded that he did not have one. Reuchlin took the opportunity to update his friends in Ottobeuren about the controversy with Pfefferkorn, namely that the emperor ordered both sides to keep permanent silence. For their information Reuchlin sent the abbot the imperial *mandatum silentii*.⁶⁷ Ellenbog in his letter of 13 August 1513 confirmed the arrival of that mandate and simultaneously forwarded the abbot’s invitation for Reuchlin to come to their monastery.⁶⁸ A visit was still expected which Ellenbog mentioned again in his letter of 25 February 1515. Furthermore, Ellenbog expressed his gratitude that Reuchlin arranged the inclusion of their correspondence in the *Letters of Famous Men* of 1514.⁶⁹ This fact should have alerted Melanchthon to be more careful and differentiating when polemizing against “the monks” as the enemies of Reuchlin.

Benedictine Monk Nicolaus Ellenbog

Nicolaus Ellenbog of the abbey of Ottobeuren was a life-long admirer of Reuchlin.⁷⁰ Their correspondence began with Ellenbog’s letter of 24 April 1509 to Reuchlin. Ellenbog had questions to be clarified about Hebrew matters and the Cabala which he encountered during the study of Reuchlin’s books *De*

⁶⁴ Cf. RBW, vol. 2, no. 147.

⁶⁵ [...] *puram et originariam theologiam...*, cf. RBW, vol. 2, no. 148.

⁶⁶ Cf. RBW, vol. 2, no. 217.

⁶⁷ Cf. RBW, vol. 2, no. 218.

⁶⁸ Cf. RBW, vol. 2, no. 221.

⁶⁹ Cf. RBW, vol. 2, no. 263.

⁷⁰ Cf. F. Posset, *Renaissance Monks...*, op. cit., Chapter 6.

Rudimentis hebraicis and *De verbo mirifico*.⁷¹ Reuchlin responded right away saying that he had not published anything yet on the Cabala. He also explained the spelling of the *Tetragrammaton* and the differences between Hebrew and Aramaic which Jesus and the apostles spoke.⁷² On 23 July 1509 Ellenbog asked Reuchlin to proof-read some of the Greek in one of his manuscripts,⁷³ which Reuchlin had to decline because of his illness, but replied that consulting a Greek dictionary should help him in this regard.⁷⁴ On 21 January 1510 Ellenbog promised to pray for Reuchlin's health and recommended that Reuchlin turn away from worldly works and spend his time exclusively on the study of the Sacred Scriptures for the benefit of the entire Church.⁷⁵ Ellenbog stood by Reuchlin during the difficult times of the controversy over Jewish books.⁷⁶ He continued with his studies of Reuchlin's *De arte cabalistica* and wanted to enter more deeply into it. The true salvation comes from the Hebrews, he wrote in paraphrasing John 4:22 ("salvation comes from the Jews").⁷⁷ On 19 November 1518 he wished to receive Cabalistic books from Reuchlin to copy them so that he himself could taste the "Cabalistic sweetness."⁷⁸ This was the last letter Ellenbog wrote. Reuchlin had not reacted to any of the last three letters from Ellenbog since 1516.

In 1521/1522 Ellenbog was in contact with a former student of Reuchlin at Tübingen, Jacob Gruerius (Gruber or Grauer, no dates known), who was kind enough to lend Ellenbog his lecture notes from which he would make copies. In his letter to Gruerius of 6 August 1526 (about four years after Reuchlin's death), Ellenbog reminisced of his correspondence with Reuchlin, who was the most learned preceptor, whom he, however, was never granted to meet in person:

It is astounding how the culinary specialties from Reuchlin's kitchen are pleasing to my stomach. This *humanissimus* [highly educated] man liked me while he was among the humans. And although we were unable to meet in person, he was in frequent contact with me through letters (which were stolen from

⁷¹ Cf. RBW, vol. 2, no. 152.

⁷² Cf. RBW, vol. 2, no. 153.

⁷³ Cf. RBW, vol. 2, no. 157.

⁷⁴ Cf. RBW, vol. 2, no. 160.

⁷⁵ Cf. RBW, vol. 2, no. 161.

⁷⁶ F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., pp. 507–510.

⁷⁷ Cf. RBW, vol. 3, no. 315; F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 509.

⁷⁸ Cf. RBW, vol. 4, no. 350.

me during the Peasants' Revolt). I had kept them with me like Croesus' riches and kept kissing them.⁷⁹

Apparently, Reuchlin never managed to visit the Abbey of Ottobeuren and its congenial, monastic humanists. The turmoil from the Peasants' War heavily impacted the abbey. The attackers not only robbed Ellenbog's first collection of letters which included the copies of the correspondence with Reuchlin, but also his beloved Hebrew Bible.⁸⁰

Carthusian Prior Jean Quonus

Good relations existed between Reuchlin and several Carthusian monks.⁸¹ The first contact with them was established through Jakob Lauber (ca. 1440–1513). Two early letters came down to us from 1488.⁸²

In summer 1514, the French Carthusian, Joannes [Jean] Quonus (no exact dates known, active between 1514 and 1518), eulogized Reuchlin. Quonus was the prior of the monastery Longuenesse in the valley of Saint Aldegonde near Saint-Omer, south of Calais. He wrote to the French humanist, Faber Stapulensis (1455–1536) that Reuchlin is a “man of admirable *ingenium*” whom he (Quonus) suspected to be somewhat “higher than a human being.”⁸³ Just like the Benedictine Ellenbog, Quonus would like to hear from Reuchlin about that sublime knowledge of the Cabala (*illa sublimis cabalae scientiae*), which Quonus also called *scientia cabalistarum*. He knew of Reuchlin's *Rudimenta*, with which he probably tried to learn Hebrew on his own, as Erasmus told Reuchlin about his (Erasmus's) visit with Quonus. On that occasion Erasmus showed him a letter written by Reuchlin. The Carthusian was so excited that he begged Erasmus to let him have this precious letter of Reuchlin whom he revered so fervently. When Erasmus gave it to him, Quonus kissed it repeatedly

⁷⁹ *Ellenbog Briefwechsel* 4, 213–214 (no. 48), as quoted by H. Zäh, *Reuchlin und das Kloster Ottobeuren – Sein Briefwechsel mit Nikolaus Ellenbog und Leonhard Widenmann*, [in:] *Reuchlins Freunde und Gegner...*, op. cit., p. 277; cf. F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 865.

⁸⁰ Cf. H. Zäh, *Reuchlin und das Kloster Ottobeuren...*, op. cit., p. 276.

⁸¹ In my book *Renaissance Monks...* (op. cit., first edition 2005), I did not cover the monastic humanists in the Carthusian Order, something which is to be made up for here, to a small degree. I covered Jacob Lauber, however, in F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit.

⁸² Cf. RBW, vol. 1, nos. 25–26.

⁸³ [...] *quem aliquid supra hominem esse suspicor*, RBW, vol. 2, no. 367 (no. 296; 24 July 1514), note 15 provides the Latin letter (pp. 367–368); F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 622.

and refused to give it back.⁸⁴ Kissing a document was obviously a gesture common among monastic humanists since the same is reported of the Benedictine humanist Nicolaus Ellenbog (see above). One may debate whether Quonus was a full-fledged humanist. However, being a contemplative monk who was visited by the prince of humanists, Erasmus, and being a letter-writer to another humanist, Faber Stapulensis, cannot be very far from humanism. It is, therefore, justified to situate Quonus at least within the broader spectrum of monastic humanism.

Carthusian Prior Gregor Reisch

Gregor Reisch (Reysch, Ruschius, ca. 1467–1525) was almost a generation younger than Reuchlin. Reisch was the prior of the Carthusian monastery St. Johannisberg near Freiburg in the Black Forest. As a monastic humanist he was sympathetic to Reuchlin's linguistic efforts. Reisch's *Aepitoma omnis philosophiae, Alias Margarita Philosophica* (Philosophical Pearl), was first published in Freiburg in 1503, then reprinted twice in 1504, by Michael Further in Basel and by Johann Grüninger in Strasbourg. Remarkably, one of the first pages of *Margarita* features a woodcut showing the Hebrew alphabet. In the revised *Margarita* edition of 1508/1509, now called *Margarita philosophica nova*, Reisch included an entire passage from Reuchlin's quotation from the Talmud. It had been presented in Hebrew letters in Reuchlin's *De rudimentis*, at the end of the third book. Since this concluding part is still addressed to Reuchlin's younger priest-brother Dionysius, it is included in the new critical edition of RBW.⁸⁵ However, in Reisch's work only the Latin translation is provided and given the title *Admonitio* for the study of Hebrew. This admonition includes the passage from the Talmud about withholding the divine Hebrew words from any other nation, for which Psalm verse 147,19–20 is given as proof-text: "The Lord also proclaims his word to Jacob, decrees and laws to Israel. God has not done this for other nations" (The New American Bible). Reuchlin disagrees and in opposition he inserts the verse from the Gospel of Matthew in his admonition: "Shout from the roof what you have heard" (Mt 10,27).⁸⁶ Reuchlin's early work was thus widely disseminated by Reisch's *Margarita Philosophica* as it was an encyclopaedia of knowledge intended as a textbook for youthful students. The twelve "books" (sections) contain Latin grammar, dialectics, rhetoric, arithmetic,

⁸⁴ Cf. RBW, vol. 3, no. 296; F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 512.

⁸⁵ Cf. RBW, vol. 2, no. 138, showing the Hebrew words on lines 296–298.

⁸⁶ Cf. F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 277, see also: p. 263.

music, geometry, astronomy, physics, natural history, physiology, psychology, and moral philosophy. Reisch and Reuchlin appeared to be one heart and soul.

Meanwhile, in October 1510, Reuchlin submitted to the emperor his Expert Opinion (*Ratschlag*) whether to confiscate, destroy and burn all books of the Jews. He advised the emperor not to allow the indiscriminate burning.⁸⁷ The emperor put Archbishop Uriel von Gemmingen (1468–1514) in charge of evaluating all the expert opinions that he had ordered and that were submitted. The actual work of evaluating was carried out by the Freiburg Commission which Gregor Reisch had put together by summoning two other experts. The commission agreed with the majority of the opinions, including those of the universities of Paris, Cologne, Louvain, Erfurt und Mainz, and completely neglected Reuchlin's opinion, who remained the lone dissenter. His opinion was not even mentioned in the commission's report. Reisch had somewhat been surprised by Reuchlin's positive opinion about respecting the books of the Jews. Reisch guessed that the Jews had bribed Reuchlin who was upset by this insinuation. Reuchlin, therefore, defended himself and wrote in his *Augenspiegel* (*Eye Glasses*; August 1511) that whoever maintains such an accusation is lying, even if it were a pious person like a Carthusian monk. He meant, of course, Reisch.⁸⁸ Reuchlin's good relationship with Reisch deteriorated, even more so and especially since Reuchlin's adversary, Johann Pfefferkorn, will publish Reisch's report in 1516. Pfefferkorn even incorporated a woodcut image of Reisch with the comment that Reisch had been the first who condemned Reuchlin's *Augenspiegel*.⁸⁹ Whether or not Reisch agreed or even knew of having been usurped by Reuchlin's enemies into their camp, is impossible to decide. Nevertheless, in the summer of 1514 both, Reisch and Reuchlin, and still other humanists, civic and monastic, assisted Erasmus in editing Jerome's works at the Amerbach Press in Basel.⁹⁰

Otto Brunfels

Otto Brunfels (1488–1534) was a humanist at the Carthusian monastery near Strasbourg. He is mostly known as the “father of botany.” He was a keen observer as he wrote in a letter to Beatus Rhenanus (1485–1547) that “scholars have scooped everything from Reuchlin, they attached themselves to his dictionary

⁸⁷ Available in English translation by P. Wortsman, *Recommendation Whether to Confiscate, Destroy and Burn All Jewish Books: A Classic treatise against Anti-Semitism*, New York 2000.

⁸⁸ Cf. F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., pp. 371–374, 835.

⁸⁹ Pfefferkorn's *Beschyrmung* and its Latin version, called *Defensio*; cf. F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., pp. 834–835.

⁹⁰ Cf. F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 365.

in a way that they could not do without it anymore.”⁹¹ Brunfels liked Reuchlin’s “piety and faith” very much,⁹² and he disliked the Inquisitor Jacob von Hogstraeten (ca. 1460–1527) like the “pest.”⁹³ After spending about a decade in the Carthusian Order, Brunfels joined the reformational movement in 1521 with the help of Knight Ulrich von Hutten (1488–1523) and of the printer in Strasbourg, Johann Schott (1477–ca. 1550),⁹⁴ who was an acquaintance of Reuchlin. Schott published Brunfels’s social-critical pamphlet on ecclesiastical tithing, *Von dem Pfaffenzehent* (Strasbourg: Johann Schott, 1524).⁹⁵ Friar Caspar Amman owned Brunfels’s pamphlet. It is to Amman that we turn our attention now.

Reuchlin and Augustinian Friar and Provincial Caspar Amman

Caspar Amman (ca. 1450–1524) was a reform-minded friar as, among other issues, his social concerns show. He was interested in Brunfels’s booklet on tithing. Furthermore, Amman left behind a huge manuscript on how to prepare to die, not known until most recently.⁹⁶ Most of all, however, Amman’s thought was in line with Luther’s many theological and spiritual reforms.⁹⁷ As recent archival research by Reinhard H. Seitz shows, the elder Amman, shortly before his death in 1524, was in possession of about 20 pamphlets which were printed between the years 1521 and 1524, mostly in German, and included authors with views like those of Luther. Reuchlin is not represented among them. Amman primarily focused on Hebraica in the same way as Reuchlin did. Amman consulted Reuchlin’s *Rudimenta* for his own study on the meaning of Matthew 16:18⁹⁸ and for writing his own grammar book (see: Fig. 5).

⁹¹ Cf. *Briefwechsel des Beatus Rhenanus*, A. Horawith, K. Hartfelder (Hg.), Hildesheim 1966, reprint of Leipzig 1886, pp. 252–253 (no. 182); F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 265.

⁹² Cf. *Briefwechsel des Beatus Rhenanus*, op. cit., pp. 213–214 (no. 158).

⁹³ Cf. *Briefwechsel des Beatus Rhenanus*, op. cit., p. 224 (no. 165).

⁹⁴ Cf. S.S. Hequet, *Brunfels, Otto*, [in:] *The New Westminster Dictionary of Church History*, vol. 1, Louisville–London 1972, pp. 105–106.

⁹⁵ Cf. S. Weigelt, *Otto Brunfels: Seine Wirksamkeit in der frühbürgerlichen Revolution unter besonderer Berücksichtigung seiner Flugschrift “Vom Pfaffenzehnten”*, Stuttgart 1986.

⁹⁶ The manuscript is called *Sermones de mortis praeparatione* which comprises 244 folios; accessible online (BSB Clm 28233): <https://www.digitale-sammlungen.de/en/search?query=all%3A%28Sermones+de+mortis+praeparatione+%29> [access: 18 June 2022].

⁹⁷ Cf. F. Posset, *Unser Martin: Martin Luther aus der Sicht katholischer Sympathisanten*, Münster 2015, Chapter 2.

⁹⁸ Cf. F. Posset, ‘Rock’ and ‘Recognition’: Martin Luther’s Catholic Interpretation of ‘You are Peter and on this rock I will build my Church’ (Matthew 16:18) and the Friendly Criticism

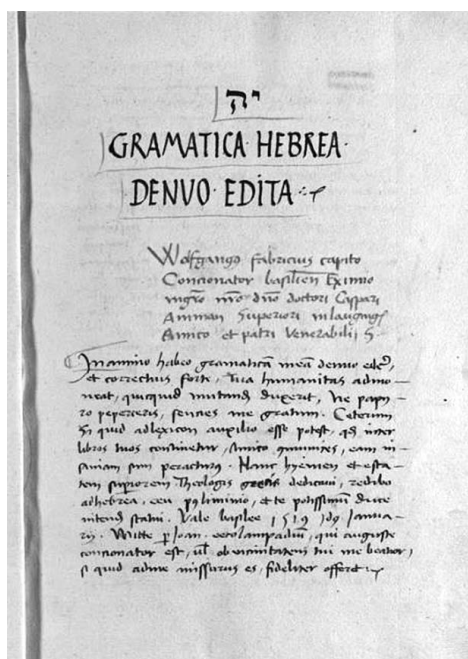


Fig. 5. Codex *Grammatica Hebraea denuo edita*; Amman's Hebrew Grammar. In the red text Wolfgang Fabritius (Capito) and Doctor Caspar Amman Superior in Lauingen are mentioned. <http://katalog.burgerbib.ch/detail.aspx?ID=129281> [access: 18 June 2022].

Whereas Reuchlin had translated the Seven Penitential Psalms from Hebrew into Latin in 1512,⁹⁹ Amman was the first to translate the entire psalter directly from the original Hebrew into German in 1523, titled *Psalter of the Royal Prophet David, rendered in German according to the true text of the Hebrew tongue*.¹⁰⁰ Amman dedicated his book to his former teacher of Hebrew, Johann Boeschentstein (Boschenstein, 1472–1540),¹⁰¹ who introduced him to Reuchlin.

from the Point of View of the 'Hebrew Truth' by his Confrère, Caspar Amman, 'Doctor of the Sacred Page', [in:] *Ad fontes Lutheri: Toward the Recovery of the Real Luther: Essays in Honor of Kenneth Hagen's Sixty-Fifth Birthday*, T. Maschke, F. Posset, J. Skocir (eds.), Milwaukee 2001, p. 250.

⁹⁹ Cf. F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., pp. 434–446 with Fig. 26 showing Reuchlin's title page.

¹⁰⁰ Cf. C. Amman, *Psalter des küniglichen Propheten dauids getteuscht nach warhafftigem text der hebraische[n] zunge[n]*, Augsburg 1523; F. Posset, *Unser Martin...*, op. cit., pp. 69–89 with illustrations 7–10.

¹⁰¹ Cf. F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 449.

Amman contacted Reuchlin on 22 September 1515 with a letter entirely written in Hebrew. He was delighted about Reuchlin's victory over his enemies, just like the biblical Daniel in the lion's den.¹⁰² Amman referred here to Reuchlin's chief opponents, i.e., some Dominicans in Paris and some in Cologne with Johann Pfefferkorn as their leader, including the Inquisitor Jacob von Hoogstraeten. In Amman's Hebrew letter, one finds the derogatory label for Pfefferkorn as an "unkosher butcher," for the first time within Reuchlin's correspondence.¹⁰³ In reality, Pfefferkorn actually held the respectable position of a municipal hospital administrator in Cologne.¹⁰⁴ Amman called Pfefferkorn a liar full of hubris, and a sort of narcissist. He applied to Pfefferkorn the word of the Lord as found in the Babylonian Talmud: "I [the Lord] and he [Pfefferkorn] cannot live together in one world."¹⁰⁵ In contrast, Reuchlin and the Lord can live together because the truth of God is with Reuchlin, who is a trilingual scholar, and Reuchlin's honor is known in the scholarly world. Amman continued telling Reuchlin not to be afraid of his enemies because the truth of the Lord is lasting in eternity.¹⁰⁶ We do not know of any response from Reuchlin to Amman's Hebrew letter. Even if Reuchlin responded, the letter is lost. This is the case also with Amman's second Hebrew letter.

Five years later, Amman contacted Reuchlin again with a letter in Hebrew, dated 25 September 1520. He had heard that he was teaching Hebrew now at the University of Ingolstadt and that Reuchlin used the Hebrew grammar of the medieval Hebraist Moses Kimhi. Amman also had learned that Reuchlin lectured on the Seven Penitential Psalms and that he attracted many students.¹⁰⁷ Although Reuchlin did not respond, as far as we know, they were, indeed, like-minded as the following document demonstrates. Probably in December 1521 Reuchlin, Amman and others wrote a letter of recommen-

¹⁰² The letter was not known to Ludwig Geiger. It was first edited by Eric Zimmer with an English translation in 1982, see: E. Zimmer, *Hebrew Letters of Two Sixteenth-Century German Humanists*, "Revue des études juives" 141 (1982), pp. 379–386. The Hebrew letter is now included in the new critical edition of Reuchlin's correspondence in RBW, vol. 3: no. 277. For the historical context, see: F. Posset, *Unser Martin...*, op. cit., pp. 58–60.

¹⁰³ Cf. RBW, vol. 3, no. 277; F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 587.

¹⁰⁴ Cf. F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 587.

¹⁰⁵ RBW, vol. 3, no. 277, with note 9.

¹⁰⁶ Cf. F. Posset, *Unser Martin...*, op. cit., p. 59.

¹⁰⁷ Cf. RBW, vol. 4, no. 391. The Hebrew edition is accompanied by a translation into German by Saverio Campanini. NB: The two Hebrew letters by Amman were not known to the Reuchlin-biographer Geiger (19th century). They are taken into consideration in my 2015 Reuchlin biography. An English translation is now available in N. Ron, *Erasmus: Intellectual of the 16th Century*, New York 2021, p. 89.

dation in support of Johann Boeschensstain's candidacy for the teaching position of Hebrew at the University of Heidelberg.¹⁰⁸ Shortly afterwards, Amman was persecuted by the local authorities under the suspicion of being a sympathizer of Luther, while Reuchlin was persecuted by the inquisitor for being all too friendly with the Jews. The inquisitor being a Dominican friar in Cologne and thus in Melanchthon's parlance being one of "the monks," was an important enemy of Reuchlin. In this regard Melanchthon was correct.

Reuchlin and Crotus Rubeanus in Erfurt



Fig. 6. Detail of Rectorate Page, showing Reuchlin's Emblem, *ARA CAP* and below the handwritten note: Io[hann] Reuch[lin].

The so-called Rectorate Page is a fancy 'snapshot' of a delusion which Crotus Rubeanus (1480–ca. 1540)¹⁰⁹ may have designed for his own glorification placing his own emblem at the center of the Page. Rubeanus probably wished

¹⁰⁸ Cf. RBW, vol. 4, nos. 421–423 (Appendix III).

¹⁰⁹ The complete, colored reproduction of better quality is shown in the reprint, F. Posset, *Renaissance Monks...*, op. cit., (forthcoming). On Rubeanus, see: P. Walter, *Crotus Rubeanus*, [in:] *Lexikon der Reformationszeit*, K. Ganzer, B. Steimer (Hg.), Freiburg 2002, pp. 182–183.

the Page to be a real mirror of an ideal sodality of like-minded humanists which, however, never existed. His wishful thinking is revealing more of his own outlook than representing historical reality.

Rubeanus had approached Reuchlin for the first time with a letter of 26 January 1514, which became part of the *Letters of Famous Men* in 1519.¹¹⁰ A few years later, around 1520/1521 Rubeanus recognized and honored Reuchlin who never visited Erfurt. The two may never have met. Rubeanus claimed the famous, now elderly, Reuchlin as a congenial intellectual and spiritual factor for the circle of humanists at Erfurt. Rubeanus assigned to Reuchlin one of the four cornerstone positions (lower left corner) on his famous Rectorate Page which is assumed to have come into existence during Rubeanus's time as rector of the University of Erfurt for the short period from 1520 to 1521. Reuchlin's emblem is properly marked with the Latin letters ARA CAP[nionis], i.e., "Capnion's altar." The Greek *Kapnion* (Capnion) is his humanistic name, which means "Little Smoke," which simultaneously is a hint at the meaning of his family name: "Reuchlin" in Early New High German, or "Räuchlein" in contemporary German.

The Page as such includes writing original letters in Greek and Hebrew. A total of sixteen emblems of humanists is shown. Reuchlin, who is a quarter of a century older than the rector, is included as if he is one of the Erfurt humanists. Evidently, Reuchlin was perceived to be familiar with the civic and monastic humanists in Rubeanus's circle. Rubeanus apparently was trying to forge an academic alliance of reform-minded scholars. In the fall of 1515, Rubeanus had joined in the battle over Jewish books on Reuchlin's side against Pfefferkorn by publishing the satirical, anonymous Letters of Unknown Men (also known in German as Briefe unbekannter Männer or Dunkelmännerbriefe; republished in 1517). The Letters were published in Hagenau, Alsace, by the same press where Reuchlin's books appeared.

It looks like the Erfurt Humanists around Rubeanus disagreed with the previous decision of the theological faculty of the University of Erfurt against Reuchlin. Upon his return in 1520 from studies in Italy (1517–1529), Rubeanus visited his *alma mater*, Erfurt, and to his surprise was elected to the office of rector, starting 18 October 1520. Rubeanus had received his degree of doctor of theology in Bologna. On 6 April 1521 he, as rector of the University of Erfurt, held a reception for Luther during his stopover on the way to the Diet of Worms, which was in session from 6 January to 25 May 1521. Luther's emblem

¹¹⁰ Cf. RBW, vol. 3, no. 233.

(the Luther Rose) found a place of honor in the upper left corner of Rubeanus's Rectorate Page.¹¹¹

As for the two former college friends, Rubeanus and Luther, one needs to know that their friendship came to an end when Rubeanus remained in the Catholic flock, which Luther never forgave him. Luther bad-mouthed him, belittling him as the "Doctor Toad" ("Dr. Kröte," which in German sounds close to "Crotus"). Yet, around 1520/1521 Rubeanus with his bombastic, colorful Page was able to project a typical humanist sodality¹¹² which included Luther and Reuchlin and other famous and less known scholars. Such an artificial grouping was, however, Rubeanus's fabrication.

Rubeanus did not stay in Erfurt but returned to Fulda where he was the principal of the monastic school. From 1524 to 1530 he was employed at the court of Albrecht of Prussia (Albrecht of von Brandenburg-Ansbach, 1490–1568) who leaned toward Lutheranism and was a vassal of King Sigmund I of Poland in Königsberg. Prussia became the first Lutheran duchy. However, after distancing himself from the Lutheran movement, Rubeanus served after 1531 at the court of Cardinal Archbishop and Elector Albrecht von Brandenburg (1490–1545) of Mainz. Rubeanus defended the cardinal against Lutheran attacks. The cardinal endowed Rubeanus with a canonry at Neues Stift in Halle.¹¹³

At the time of the assumed coming into existence of this Page (1520/1521) Reuchlin was appointed – not to any position at Erfurt – but as the professor of Greek and Hebrew in Ingolstadt (29 February 1520). At Ingolstadt, Reuchlin dissuaded the fanatics from burning Luther's books, while simultaneously at Wittenberg, on 10 December 1520, Melanchthon instigated the burning of the law books of the Church including *Decretum Gratiani*, papal decretals, and *Sextus Clementinae Extravagantes*.¹¹⁴

Both Erasmus and Mutianus, who had been honored to hold cornerstone positions on the Rectorate Page, eventually distanced themselves from the Lutheran movement. As said, Rubeanus did the same. There is one emblem that deserves mention, though. It is the one that is positioned at the center of the bottom row, belonging to Cistercian monk Henricus Urbanus (died

¹¹¹ Luther described it to Lazarus Spengler in 1530, in: *Weimarer Ausgabe Briefe* vol. 5: 445 (no. 1628). One may wonder how Crotus knew of it already almost a decade earlier.

¹¹² Cf. E. Bernstein, *Der Erfurter Humanistenkreis am Schnittpunkt von Humanismus und Reformation: das Rektorsblatt des Crotus Rubianus*, "Pirckheimer-Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung" 12 (1997), pp. 137–165, here 150.

¹¹³ Cf. P. Walter, *Crotus Rubeanus*, op. cit., p. 183.

¹¹⁴ Cf. E.G. Schwiebert, *Luther and His Times: The Reformation from a New Perspective*, Saint Louis 1950, p. 490.

1538).¹¹⁵ The relationship between him and Reuchlin is documented by their correspondence since the summer of 1513. Urbanus was delighted that Reuchlin was able to defend himself against the theologians of Cologne and to elevate the *prisca theologia* while standing up for his “Hebrew clients,” the Jews.¹¹⁶ Reuchlin praised Urbanus for his careful reading of Reuchlin’s *Defensio*. Reuchlin included with his letter a copy of the imperial *mandatum silentii* for both sides, which Urbanus was expected to propagate.¹¹⁷ Reuchlin had sent the mandate also to the monks in Ottobeuren (see above). In the fall of 1513, Urbanus assured Reuchlin on behalf of Mutianus of the support for him which would include the younger generation.¹¹⁸ The incorporation of the Cistercian monk’s emblem demonstrates once more that Melanchthon’s prejudice against “the monks” as the archenemies of Reuchlin is untenable. Melanchthon’s distorted view of his relative, i.e., Reuchlin, is simultaneously real and impactful, nevertheless it is fake news and so is the message which the Luther Monument at Worms delivers.

In conclusion: Saint Reuchlin

Reuchlin was glorified by Christians and Jews.¹¹⁹ After Erasmus had learned of Reuchlin’s death, he paid generous tribute to him in his eulogy called *Apotheosis Capnionis* (Reuchlin’s Ascension into Heaven),¹²⁰ dated 22 December 1522, i.e., half a year after Reuchlin’s death. In his *Apotheosis* of the “incomparable hero,” Erasmus described the dream vision of a pious Franciscan Hebraist at Tübingen about Reuchlin entering heaven. The devout Franciscan humanist is likely modelled after Conrad Pellican (1478–1556) of the friary at Tübingen, being a friend of Reuchlin.¹²¹ As the Franciscan waited by a little bridge over

¹¹⁵ Cf. F. Posset, *Renaissance Monks...*, op. cit., Chapter 4.

¹¹⁶ Cf. RBW, vol. 2, no. 223; F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 514.

¹¹⁷ Cf. RBW, vol. 3, no. 225.

¹¹⁸ Cf. RBW, vol. 3, no. 230.

¹¹⁹ F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., pp. 851–867.

¹²⁰ Cf. Erasmus of Rotterdam, *Apotheosis Capnionis: De incomparabili heroe Joanne Reuchlin in divorum numerum relato*, [in:] *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, L.-E. Halkin, F. Bierlaire, R. Hoven (eds.), vol. 3: *Colloquia*, Amsterdam 1972, pp. 267–273; T. Dunkelgrün, *The Christian Study of Judaism in Early Modern Europe*, [in:] *The Cambridge History of Judaism*, vol. 7: *The Early Modern World, 1500–1815*, J. Karp, A. Sutcliffe (eds.), Cambridge 2017, pp. 316–317; F. Posset, ‘Hasenjagd’ auf einen ‘Heiligen’, paper presentation at 9. Internationaler Reuchlin-Kongress Der Stadt Pforzheim 29. Juni – 01. Juli 2022, Pforzheim 2022.

¹²¹ Cf. F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., pp. 227–335.

a creek, a radiant Reuchlin arrived, saluting him with the peace greeting in Hebrew. Then a beaming Saint Jerome appeared, telling Reuchlin that he, Jerome, was appointed to receive him and take him to the heavenly fellowship that is awarded to him. Jerome (the patron saint of the humanists) was wearing a bright robe embroidered with colored letters of the Hebrew, Greek, and Latin alphabets. The story concludes with a prayer giving thanks to God for the gift of languages through the Holy Spirit and for God's having renewed to the world the gift of languages through his Servant Johann Reuchlin with the honor of God's Son Jesus Christ being proclaimed in every language.

References

- Amman C., *Psalter des küniglichen prophetten dauids geteutsch nach warhafftigem text der hebraische[n] zunge[n]*, Augsburg 1523; Microfiche Edition (Hymnologien Katalog), Erlangen 2006.
- Amman C., *Sermones de mortis praeparatione*, <https://www.digitale-sammlungen.de/en/search?query=all%3A%28Sermones+de+mortis+praeparatione+%29> [access: 18 June 2022].
- Amram D.W., *The Makers of Hebrew Books in Italy*, Philadelphia 1909; reprint: London 1963.
- Batrachomimachia Homeri Ioanne Capnione Phorcensi metaphraste*, Vienna 1510.
- Beriger A., *Der Typus des Monastischen Privatgelehrten*, [in:] *Gelehrte im Reich.: Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts*, Serie: *Zeitschrift für Historische Forschung. Beihefte* 18, R.C. Schwinges (Hg.), Berlin 1996, pp. 375–410.
- Bernstein E., *Der Erfurter Humanistenkreis am Schnittpunkt von Humanismus und Reformation: das Rektorsblatt des Crotus Rubianus*, [in:] *Pirckheimer-Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung* 12 (1997), pp. 137–165.
- Briefwechsel des Beatus Rhenanus*, A. Horawith, K. Hartfelder (Hg.), Hildesheim 1966, reprint of Leipzig 1886.
- Campanini S., *Quasi post vindemias racemos colligens. Pietro Galatino und seine Verteidigung der christlichen Kabbala*, [in:] *Reuchlins Freunde und Gegner. Kommunikative Konstellationen eines frühneuzeitlichen Medienereignisses*, W. Kühlmann (Hg.), Serie: *Pforzheimer Reuchlinschriften* 12, Ostfildern, 2010, pp. 69–88.
- Cerretani B., *Storia in dialogo della mutatione di Firenze* (1520), J. Schnitzer (ed.) Munich 1904.
- D'All Asta M., *Frömmigkeit und Kirchenkritik: Der Laientheologe Johannes Reuchlin*, [in:] *Wie fromm waren die Humanisten*, B. Hamm, T. Kaufmann (Hg.), Wiesbaden 2016, pp. 223–246.
- Dall'Asta M., *Reuchlin im Gefüge des Renaissance Humanismus*, [in:] *Johannes Reuchlin und der 'Judenbücherstreit'*, D. Mertens, S. Lorenz (Hg.), Serie: *Tübinger Bausteine zur Landesgeschichte* 22, Ostfildern 2013, pp. 119–146.
- De scriptoribus ecclesiasticis*, Basel 1494, http://www.mgh-bibliothek.de/etc/digilib/trithemius/trith_278.gif [access: 18 June 2022].

- Dunkelgrün T., *The Christian Study of Judaism in Early Modern Europe*, [in:] *The Cambridge History of Judaism*, vol. 7: *The Early Modern World, 1500–1815*, J. Karp, A. Sutcliffe (eds.), Cambridge 2017, pp. 316–348.
- Erasmus of Rotterdam, *Apotheosis Capnionis: De incomparabili heroe Joanne Reuchlin in divorum numerum relato*, [in:] *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, L.-E. Halkin, F. Bierlaire, R. Hoven (eds.), vol. 3: *Colloquia*, Amsterdam 1972, pp. 267–273.
- Geiger L., *Johann Reuchlin. Sein Leben und seine Werke*, Leipzig 1871.
- Geiger L., *Johann Reuchlins Briefwechsel*, Tübingen 1875.
- Hequet S.S., “Brunfels, Otto”, [in:] *The New Westminster Dictionary of Church History*, vol. 1, Louisville–London 1972, pp. 105–106.
- Johannes Reuchlin *Briefwechsel*, Stuttgart 1999–2013.
- Junghans H., *Der junge Luther und die Humanisten*, Weimar 1984, Göttingen 1985.
- Luther M., *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimarer Ausgabe*, Weimar–Graz 1883–1983, vol. 5.
- Machilek F., *Klosterhumanismus in Nürnberg um 1500*, [in:] *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, Bd. 64, Nürnberg 1977, pp. 10–45.
- Martin F.X., *Friar, Reformer, and Renaissance Scholar: Life and Work of Giles of Viterbo 1469–1532*, Villanova 1992.
- Melanchthon P., *De Capnione Phorcensi. Oratio continens historiam Ioannis Capnionis, Phorcensis, recitata a Mart. Simone Brandenburgensi*, [in:] P. Melanchthon, *Corpus Reformatorum*, vol. 11, Halle 1834, columns 999–1010 (no. 127), https://www.google.com/books/edition/Corpus_reformatorum/-BARAAAAIAAJ?hl=en&gbpv=1&dq=%22corpus+reformatorem%22&pg=RA1-PA1&printsec=frontcover#PRA1-PA1,M1 [access: 18 June 2022].
- Müller H., *Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog*, Tübingen 2006.
- Posset F., *Collected Works*, vol. 6, Eugene 2022.
- Posset F., *Johann Reuchlin (1455–1522): A Theological Biography*, Berlin–Boston 2015.
- Posset F., *Katholischer Philosemit. Zum 500. Todestag von Johann Reuchlin (1455–1522)*, “Stimmen der Zeit” (January 2022), pp. 55–64.
- Posset F., *Polyglot Humanism in Germany, circa 1520 as Luther’s Milieu and Matrix: The Evidence of the ‘Rectorate Page’ of Crotus Rubeanus*, “Renaissance and Reformation” 28 (2003), pp. 5–33.
- Posset F., *Renaissance Monks: A Group Portrait of Monastic Humanism*, [in:] F. Posset, *Collected Works*, vol. 6, Eugene 2022.
- Posset F., *The Real Luther: A Friar at Erfurt and Wittenberg. Exploring Luther’s Life with Melanchthon as Guide*, Saint Louis 2011.
- Posset F., *Unser Martin: Martin Luther aus der Sicht katholischer Sympathisanten*, Münster 2015.
- Posset F., *‘Hasenjagd’ auf einen ‘Heiligen’*, paper delivered at 9. Internationaler Reuchlin-Kongress Der Stadt Pforzheim 29. Juni – 01. Juli 2022, Pforzheim 2022.
- Posset F., *‘Rock’ and ‘Recognition’: Martin Luther’s Catholic Interpretation of ‘You are Peter and on this rock I will build my Church’ (Matthew 16:18) and the Friendly Criticism from the Point of View of the ‘Hebrew Truth’ by his Confrère, Caspar Amman, ‘Doctor of the Sacred Page’*, [in:] *Ad fontes Lutheri: Toward the Recovery of the Real Luther: Essays in Honor of Kenneth Hagen’s Sixty-Fifth Birthday*, T. Maschke, F. Posset, J. Skocir (eds.), Milwaukee 2001, pp. 214–252.

- Raeder S., *Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung*, Tübingen 1961.
- Raeder S., *Die Benutzung des masoretischen Textes bei Luther in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Psalmenvorlesung (1515–1518)*, Tübingen 1977.
- Raeder S., *Grammatica theologica. Studien zu Luthers Operationes in Psalmos*, Tübingen 1977.
- Ron N., *Erasmus: Intellectual of the 16th Century*, New York 2021.
- Schmid A., *Humanistenbischöfe. Untersuchungen zum vortridentinischen Episkopat in Deutschland*, "Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte" 87 (1992), pp. 159–192.
- Schwiebert E.G., *Luther and His Times: The Reformation from a New Perspective*, Saint Louis 1950.
- Stern D., *Erhard von Pappenheim: A Portrait of a Hitherto Unstudied Early Christian Hebraist*, [in:] *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, R.S. Boustán, K. Herrmann, R. Leicht, A.Y. Reed, G. Veltri (eds.), collab. A. Ramos, vol. 2, Tübingen 2013, pp. 1261–1284.
- Walter P., *Crotus Rubeanus*, [in:] *Lexikon der Reformationszeit*, K. Ganzer, B. Steimer (Hg.), Freiburg 2002, pp. 182–183.
- Was denkt das Denkmal? Eine Anthologie zur Denkmalkultur*, T. Schult, J. Lange (Hg.), Göttingen 2021.
- Weigelt S., *Otto Brunfels: Seine Wirksamkeit in der frühbürgerlichen Revolution unter besonderer Berücksichtigung seiner Flugschrift "Vom Pfaffenzehnten"*, Stuttgart 1986.
- Wortsman P., *Recommendation Whether to Confiscate, Destroy and Burn All Jewish Books: A Classic Treatise against Anti-Semitism*, New York 2000.
- Zäh H., *Reuchlin und das Kloster Ottobeuren – Sein Briefwechsel mit Nikolaus Ellenbog und Leonhard Widenmann*, [in:] *Reuchlins Freunde und Gegner: Kommunikative Konstellationen eines frühneuzeitlichen Medienereignisses*, W. Kühlmann (Hg.), Ostfildern 2010.
- Zimmer E., *Hebrew Letters of Two Sixteenth-Century German Humanists*, "Revue des Juives" 141 (1982), pp. 379–386.

FRANZ POSSET (PhD) – German-American independent scholar, internationally known ecumenist, specializing in the Renaissance, early Reformation and Jewish/Catholic relations. He is a member of the American Catholic Historical Association and the International Luther Society. Dr Posset has been invited to speak at numerous international conferences. He was recognized for his work on multiple occasions with prestigious awards. He is listed in Marquis Who's Who in America 2022.

Nathan Ron

The University of Haifa, Israel
natanron56@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9344-7925

Renaissance Racism: Johannes Reuchlin (1455–1522) as an Exception

Rasizm w epoce Renesansu.

Wyjątkowa postawa Johanna Reuchlina (1455–1522)

ABSTRACT: This paper argues that Reuchlin's success in saving the Jewish books from destruction was even more significant than is usually accredited by historians. His struggle to preserve the Talmud and other Jewish books was conducted within a society infected with racism, mainly racial anti-Semitism, a phenomenon barely recognized and mostly denied by scholars of medieval and early-modern Europe. The paper sketches the basics of this racism. Although Reuchlin was unaware of the racial meaning of his defense of the Jews, one may nevertheless think of him as a Martin Luther King fighting racial discrimination against a defined minority. The 500th anniversary of Reuchlin's death, to be marked in the summer of 2022, is an excellent opportunity to celebrate his exceptional conception of the Jews, essentially of humankind, in 16th century Europe.

KEY WORDS: Renaissance racism, Johannes Reuchlin, Talmud, anti-Semitism, fight against racial discrimination

ABSTRAKT: Niniejszy artykuł jest próbą udowodnienia, że sukces Reuchlina w ratowaniu żydowskich ksiąg przed zniszczeniem był większej wagi, niż zwykle przypisują mu historycy. Walka Reuchlina o zachowanie Talmudu i innych żydowskich ksiąg toczyła się w społeczeństwie dotkniętym rasizmem, głównie antysemityzmem rasowym, zjawiskiem słabo rozpoznanym i najczęściej negowanym przez badaczy średniowiecznej i wczesnonowożytnej Europy. Podstawy tego rasizmu zostały zarysowane w artykule. Chociaż Reuchlin nie zdawał sobie sprawy ze znaczenia swojej obrony Żydów z perspektywy walki z rasizmem, można jednak myśleć o nim jak o Martinie Lutherze Kingu walczącym z dyskryminacją rasową wobec określonej mniejszości. Pięćsetna rocznica śmierci Reuchlina, która przypadnie latem 2022 roku, jest doskonałą okazją do uczczenia stworzenia przez niego wyjątkowej koncepcji Żydów, a w gruncie rzeczy ludzkości, w XVI-wiecznej Europie.

SŁOWA KLUCZOWE: renesansowy rasizm, Johannes Reuchlin, Talmud, antysemityzm, walka z dyskryminacją rasową

Introduction

Johannes Reuchlin was a prominent humanist and Hebraist and one of the first Christians to compose and publish a Hebrew textbook and lexicon, which he titled *The Basic Principles of the Hebrew Language* (*De rudimentis hebraicis* 1506). Reuchlin also won fame due to his Kabbalistic works *On the Wonder-working Word* (*De verbo mirifico* 1494) and *The Practices of the Kabbalah* (*De arte cabalistica* 1517), which were based on his study of Hebrew writings. He was the first to profoundly study the Jewish Kabbalah in an attempt to create a Christian-Catholic Kabbalah.¹ Besides being an eminent scholar, Reuchlin deserves appreciation for his outstanding role in the polemical and toxic controversy known as ‘the Reuchlin affair’ or ‘the Pfefferkorn-Reuchlin affair.’² Johannes Pfefferkorn (1469–1523) was the infamous convert from Judaism to Christianity who plotted to confiscate and burn the books of the Jews in the Holy Roman Empire. In his struggle to save the books, the Talmud above all, from this planned destruction, and subsequently to defend himself from the grave accusations that his actions drew upon him, Reuchlin impressively succeeded in arousing public opinion in Germany and beyond to support his case and oppose his persecutors. This achievement as well as his scholarship had far-reaching implications in creating “a context for a favorable reception

¹ Cf. F. Posset, *Johann Reuchlin (1455–1522): A Theological Biography*, serie: *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 129, Berlin–Boston 2015, pp. 4–5, 95–98, 122–154; *The Preservation of Jewish Religious Books in Sixteenth-Century Germany: Johannes Reuchlin’s Augenspiegel*, D. O’Callaghan (ed. and transl.), serie: *Studies in Medieval and Reformation Traditions* 163/2, Leiden–Boston 2013, pp. 82–85.

² On the Pfefferkorn-Reuchlin affair, see: H.A. Oberman, *The Roots of Anti-Semitism in the Age of Renaissance and Reformation*, transl. J.I. Porter, Philadelphia 1984, pp. 25–37; H.A. Oberman, *The Impact of the Reformation*, Grand Rapids 1994, pp. 103, 157–160; E. Rummel, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, Cambridge MS 1995, pp. 87–89; E. Rummel, *The Case Against Johann Reuchlin: Religious and Social Controversy in Sixteenth-Century Germany*, Toronto 2002; E. Carlebach, *Divided Souls: Converts from Judaism in Germany, 1500–1750*, New Haven–London 2001, pp. 52–53; D.H. Price, *Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books*, Oxford 2010; M. Diemling, *Historical Introduction*, [in:] J. Pfefferkorn, *The Jew’s Mirror (Der Juden Spiegel)*, transl. R.I. Cape, serie: *Medieval & Renaissance Texts & Studies*, Binghamton 2011, pp. 7–32; A. Shamir, *Christian Conceptions of Jewish Books: The Pfefferkorn Affair*, Copenhagen 2011; *The Preservation of Jewish Religious Books...*, op. cit., pp. 49–69, 91–96.

of the early Reformation movement.”³ It also testifies to Reuchlin’s success as a publicly involved intellectual, which his philosemitic engagement in public issues makes even more exceptional. He struggled within a society infected with racism, mainly racial anti-Semitism, a phenomenon barely recognized and mostly denied by scholars of Renaissance Europe. The basics of this racism are sketched in the following lines. Although he was unaware of the racial aspect attached to his defense of the Jews, one may think of Reuchlin as a Martin Luther King fighting for the human rights of an oppressed minority. The 500th anniversary of Reuchlin’s death, to be marked in the summer of 2022, is an excellent opportunity to point to his exceptional conception of the Jews, essentially of humankind, in early-modern Europe.

Renaissance racism

Reuchlin’s *Eye Glasses* (*Augenspiegel*), a polemic published in 1511, argued against the intentions of the authorities to burn the Talmud and other Jewish books. In his translation, Daniel O’Callaghan remarks (my emphasis):

A problem arises in modern translations with the German term ‘Juden’ (Jews) in its application to sixteenth-century texts. It is often used as if it referred to a race as much as it does to a religious community, but how the term was understood by individuals can only be speculated upon, as **the concept of race as understood today hardly existed**. The source of the word is rooted in a literal and theological interpretation of the Bible, with both being given different levels of emphasis. **Here and throughout the entire book, it is intended to mean those of Jewish persuasion.**⁴

O’Callaghan’s judgment is both wrong and right. Indeed, Reuchlin’s conception of the Jews was far from racist and, therefore, to conceive his “Juden” as *those of Jewish persuasion* is correct. However, Reuchlin was the exception that proved the rule. Racism did exist in 16th-century Europe. A considerable number of studies deal with Medieval discourses that articulate racial identities for Jews and Muslims. In contrast to the older commonplace that racism did not exist prior to the development of nationalism and modern biology, the existence of

³ D. Price, *Johannes Reuchlin...*, op. cit., p. 174.

⁴ *The Preservation of Jewish Religious...*, p. 105, note 3.

a Medieval and early-modern racial status that functions like and anticipates modern racism has been convincingly argued.⁵

For sure, one cannot point to the existence of an explicit Renaissance theory of racism. According to the *Oxford English Dictionary*, the earliest evidence for the term's usage stems from 1880 and 1902.⁶ Nevertheless, racism as a historical phenomenon dates back to much earlier periods. Indications of racism in 16th-century European society certainly do exist. Before explicitly referring to them, however, here is the definition of racism that I use:

an idea, or set of ideas, and an ideology. In other words, the essential difference between racism and other forms of prejudice and chauvinism is that the characteristics of the other are determined by nature while the latter attributes them to custom, social forces or education and the like. The former unlike the latter thus claim that characteristics are unalterable and passed on from one generation to the next.⁷

Besides its clarity, I chose this particular definition because of its reductiveness. In contrast to definitions that tend to conceptualize racism as linked to a broad spectrum of non-somatic attributes, the above definition leaves only a narrow window for the researcher to test his findings against. In other words, it constitutes a much more challenging and demanding scholarly exertion.

The way converts from Judaism to Christianity were perceived by Christian society indicates the existence of racism in 16th-century Europe. Although Jews had an option of conversion to Christianity, in practice converts from Judaism to Christianity were rated as of lower status than other Christians. Researchers who have studied conversions of Jews to Christianity have concluded that Jews who converted to Christianity were considered inferior because of their background or their immutable inherent qualities; it was supposed that their essence did not change, and they were not considered Christians but baptized Jews.⁸ Accordingly, European converts from Judaism were not admitted as real

⁵ Cf. G. Heng, *The Invention of Race in the European Middle Ages*, Cambridge 2018; M.L. Kaplan, *Figuring Racism in Medieval Christianity*, Oxford 2019; C.J. Whitaker, *Black Metaphors: How Modern Racism Emerged from Medieval Race-Thinking*, Philadelphia 2019.

⁶ Cf. W.D. Hund, S. Affeldt, 'Racism' Down Under: *The Prehistory of a Concept in Australia*, "Australian Studies Journal" 33/34 (2019/2020), pp. 9–30 (especially 12).

⁷ M. Eliav-Feldon, B. Isaac, J. Ziegler, *Introduction*, [in:] *The Origins of Racism in the West*, M. Eliav-Feldon, B. Isaac, J. Ziegler (eds.), Cambridge–New York 2009, p. 12.

⁸ Cf. R. Po-chia Hsia, *Religion and Race: Protestant and Catholic Discourses on Jewish Conversion in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, [in:] *The Origins of Racism...*, op. cit.,

or full Christians and were religiously and socially discriminated against. In particular, *conversos* in Spain were never legally equal to Spanish Christians and were harshly marginalized and persecuted.⁹ Converts from Judaism were regarded as baptized Jews, half-Jews half-Christians, by race Jews but in religion Christians.¹⁰ Jewish origin did not vanish, even when a Jew was no longer a Jew.

The well-known convert Victor of Carben (ca. 1423–1515), a Rabbi turned Christian, described some of the agonies facing the convert:

A Jew who has recently become a Christian deserves compassion. Getting used to things is always hard, and it is also difficult to forget your past – friends and comrades with whom you spent much time and who were your school fellows, not to speak of the possessions you left behind.¹¹

Carben also hints at the way these converts are perceived by “full Christians”:

Many are of the opinion that it is next to impossible for an ex-Jew to become a good and faithful Christian. And I don't deny that this is sometimes the case, but conversely it often happens that Jews become very good Christians and remain so to the end of their lives.¹²

pp. 265–275 (especially 266, 271); E. Carlebach, *Divided Souls...*, op. cit., pp. 35–37. For a lucid summary of the subject, see: J. Adams, C. Heß, *Jewish Life and Books under Scrutiny: Ethnography, Polemics, and Converts*, [in:] *Revealing the Secrets of the Jews: Johannes Pfefferkorn and Christian Writings about Jewish Life and Literature in Early Modern Europe*, J. Adams, C. Heß (eds.), Berlin–Boston 2017, pp. 12–14.

⁹ On the status and position of the *conversos*, see: K. Ingram, *Introduction*, [in:] *Medieval Spain and Beyond*, vol. 1: *Departures and Change*, K. Ingram (ed.), serie: *Studies in Medieval & Reformation Traditions* 141, Leiden 2009, pp. 3–6. An emphasis on the hybridity of *conversos* identities is found in D. Nirenberg, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York–London 2013, pp. 222–229; D. Nirenberg, *Mass Conversion and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain*, “Past & Present” 174/1 (2002), pp. 3–41 (especially 13–18).

¹⁰ Cf. N. Ron, *Erasmus and the “Other”: On Turks, Jews, and Indigenous Peoples*, New York 2019, pp. 147–160.

¹¹ V. de Carben, *De vita et moribus Iudeorum* [*The Life and Customs of the Jews*]. An enlarged version of the book was published under the title *Opus Aureum ac Nouum in quo Omnes Iudeorum Errores Manifestantur* [*The Golden and New Work in which all the Errors of the Jews are Manifested*], Coloniae 1509, caput 4: “*Compatiendum hinc potius est hominibus ex iudeis Christianis nuper factis quod difficile sit in omni re primum assuescere atque oblivisci interea eorum omnium et amicorum et sociorum quibuscum antea diu versati fuisti simulque educati. Taceo immo etiam ad mentem revocare bona quae ob Christi fidem postegerant.*”

¹² V. de Carben, *De vita et moribus Iudeorum...*, op. cit., caput 4: “*licet plurimi in ea sententia sint ut arbitrentur id ferme impossibile ex veterano utpote iudeo fieri christianum bonum*

Here are a few more cases in point. The plot to burn the books of the Jews aroused a harsh controversy. Ulrich von Hutten (1488–1523) and his co-authors of *Letters of Obscure Men* (*Epistolae obscurorum virorum* 1515) viciously attacked the convert Pfefferkorn and his Dominican partners. The work they composed consisted of fabricated letters full of venom cast at their enemies.¹³ Moreover, it is replete with what can only be considered racism. Franz Posset has observed:

The Reuchlinists, particularly the authors of the notorious, fictitious *Letters of Obscure Men*... are responsible for spreading the negative image of Pfefferkorn after 1515. Some of Pfefferkorn's detractors portrayed him as a Christian in name only, and in doing so exposed themselves as racists: just as an animal cannot change its nature, a Jew cannot change his, and even if you boil a rock in water for three days, the rock will never be cooked.¹⁴

The Christian perception of converts from Judaism – once a Jew, always a Jew – is recounted by Martin Luther and enlightened by Thomas Kaufman. The story

fidelem. Id haud inficior plerumque evenire sed et illud compertum sepe est ex iudeis optimos factos christianos qui et in finem usque vitae se tales permanserint." I am indebted to Professor Erika Rummel for providing me Carben's Latin text and for allowing me to use excerpts of Carben's work that she translated. On Victor of Carben, see: M. Diemling, *The image of women in the writings of Victor of Carben*, "Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies" (July 29–August 5, 1997), pp. 91–100; M. Diemling, *Navigating Christian Space: Jewish responses to Christian Imagery in Early Modern German Lands*, [in:] *Visualizing Jews Through the Ages: Literary and Material Representations of Jewishness and Judaism*, H. Ewence, H. Spurling (eds.), New York–London 2015, pp. 266–299; E. Carlebach, *Divided Souls...*, pp. 27, 36, 177–179, 182–185; G. Veltri, *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, Leiden 2008, pp. 171–172; Y. Deutsch, *Judaism in Christian Eyes: Ethnographic Descriptions of Jews and Judaism in Early Modern Europe*, Oxford 2012, pp. 25, 94, 234–235, 239 note 42.

¹³ The fictional letters (Ulrich von Hutten, *Epistolae obscurorum virorum*) appeared as a supplement to von Hutten's works, edited and published by E. Böcking: Ulrich von Hutten, *Opera quae reperiri potuerunt omnia*, E. Böcking (ed.), vols. 1–5, Leipsic 1859–1862; F.G. Stokes, *Epistolae Obscurorum Virorum: The Latin Text with an English Rendering, Notes, and a Historical Introduction*, London 1909; U. von Hutten et al., *On the Eve of Reformation: Letters of Obscure Men*, transl. F. Griffin Stokes, New York 1964.

¹⁴ F. Posset, *In Search of the Historical Pfefferkorn: The Missionary to the Jews, 1507–1508*, [in:] *Revealing the Secrets...*, op. cit., p. 46. The reference is to epistle 2 of the *Epistolae obscurorum virorum* (F.G. Stokes, *On the Eve of the Revolution*, New York 1964, p. 47); F. Posset, *Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 584. Pfefferkorn was no outsider to Christianity, and considered himself an authentic and legitimate Christian, and of deep spirituality; see: D.H. Price, *Johannes Pfefferkorn and Imperial Politics*, [in:] *Revealing the Secrets...*, op. cit., pp. 27–41 (especially 39).

is told that a convert from Judaism became a deacon in Cologne. When he died, cat and mouse images were put on his grave to indicate that a cat cannot turn into a mouse and vice versa: the Jew cannot become a Christian, even by converting to Christianity.¹⁵ This story, as well as others, demonstrates a conception that Luther shared with many. Thomas Kaufman and Lyndal Roper have thoroughly dealt with Luther's racism (that is, his racial anti-Semitism).¹⁶ Here is a reminder. Roper illuminated the issue based not only on Luther's *On the Jews and Their Lies* (*Von den Juden und ihren Lügen* 1543) but on his much less known and often overlooked *On the Ineffable Name and the Generations of Christ* (*Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi* 1543). She writes:

Some have argued that Luther was concerned not with the Jews as an ethnic group, but as a religious challenge, whose conversion was required before the Last Days could arrive. By the 1530s, however, Luther was not interested in converting the Jews – if he ever had been, for as Thomas Kaufmann has pointed out, he certainly never made a serious effort to evangelize them. Indeed, he opens his 1543 treatise *On the Jews and Their Lies* insisting 'Much less do I propose to convert the Jews, for that is impossible'. And *Von Schem Hamphoras* too begins by explaining that he has no interest in converting the Jews because converting them 'is as little possible as converting the Devil' and a 'Jewish heart is as stock, stone, iron, Devil hard that it is not to be moved in any way' – only to end the work by insisting that he would have 'nothing more to do with the Jews'. If any do wish to convert, he writes, 'may God give them his grace, that they (even some) might recognize and praise God the Father, our creator, together with our Lord Jesus Christ and the Holy Spirit forever, Amen'. They must become, in a sense, true 'Jews', because as Luther states in the previous paragraph, the Jews of today do not know Moses and the Bible, 'so shamefully have they dirtied him with their Judas piss'... In fact, converted Jews were a byword for perfidiousness with Luther. Time and again in the *Table Talk* he and his companions told stories about Jews who apparently converted but then apostatized, and he even joked

¹⁵ Cf. writings of Martin Luther in: *Weimar Ausgabe*, Weimar 1883–1929, Ab. 1, Bd. 47: *Reihenpredigten über Johannes 3–4 und Matthäus*, no. 18–24 1537/40, p. 466, lines 20–24; Ab. 2, Bd. 1: *Tischreden aus den Jahren 1540–1544*, no. 5354, lines 16–18, no. 7038. See also: T. Kaufmann, *Luther's Jews: A Journey into Anti-Semitism*, transl. L. Sharpe, J. Noakes, Oxford 2017, p. 56 and note 5.

¹⁶ Cf. T. Kaufmann, *Luther's Jews...*, op. cit.; T. Kaufmann, *Luther and the Jews*, "Antisemitism Studies" 3/1 (2019), pp. 46–65; L. Roper, *Martin Luther: Renegade and Prophet*, New York 2016, pp. 378–386; L. Roper, 'Living I Was Your Plague': *Martin Luther's World and Legacy*, Princeton–Oxford 2021, pp. 135–168.

that 'If I get another pious Jew to baptize, I'll take him to the Elbe bridge and hang a stone around his neck and throw him in the river' so that he might die before relinquishing Christianity.¹⁷

In fact, long before Kaufman and Roper, Heiko Oberman had identified Luther's racial anti-Semitism. Moreover, he considered both Luther and Erasmus as forerunners of modern anti-Semitism.¹⁸

Although differing from Luther in style and tone, Desiderius Erasmus, the most outstanding humanist, perceived converts similarly to Luther. Thus, the convert Johannes Pfefferkorn was regarded by Erasmus as half-Jew, half-Christian. Mathew Adrian (Matthaeus Adrianus, documented 1501–1521), a convert and eminent scholar, was perceived by Erasmus as "by race a Jew but in religion a Christian."¹⁹

The following is a significant case in point. Erasmus and Girolamo Aleandro (1480–1542) were friends until Erasmus suspected the Cardinal of conspiring against him. Erasmus responded by smearing him as a "Jew." He wrote anonymously against Aleandro:

In these days, Jerome Aleandro arrived, a most important man according to himself, not only due to his excellent knowledge of languages, of which Hebrew is his vernacular one [...]. He was born to a Jewish family that took unrestrained pride in a pedigree that went back to Abraham. Was he really baptized? I do not know. It is certain that he is no Pharisee, because he does not believe in the resurrection of the dead, since he also lives just as if his body is about to completely perish. Therefore he does not abstain from any unworthy fondness. He used to get angry up to insanity, and got extremely enthusiastic on occasions. He displayed the arrogance of an impotent, an unlimited avarice, an abominable and unrestrained libido, total slave of glory [...]. But in some way which is unknown to us, his dissimulated defection to live among Christians was successful. In this way he magnified his Moses and diminished Christ's glory, which had only just begun to flower again, while the prejudices and fatal rituals made by men had begun to fade.²⁰

¹⁷ L. Roper, *'Living I Was Your Plague'...*, op. cit., p. 140.

¹⁸ Cf. H.A. Oberman, *The Roots of Anti-Semitism...*, op. cit., pp. 25, 38–39; H.A. Oberman, *The Impact of the Reformation*, op. cit., pp. 103, 164.

¹⁹ N. Ron, *Erasmus and the "Other"...*, op. cit., p. 153 note 23.

²⁰ Desiderius Erasmus, *Erasmii Opuscula: A Supplement to the Opera Omnia*, W.K. Ferguson (ed.), New York 2013 (originally printed 1933), pp. 316–317 (lines 2–20); Desiderius Erasmus,

Aleandro, Jewish by birth, masquerading and pretending to be a Christian, is exposed by Erasmus, who continues his slander:

[...] general rumors as well as Aleandro's whole appearance and manner of speaking, and his faith, clearly testified that he is a Jew, and the Jews themselves knew that. The Christians are condemned to suffer from the Jews. So it was a Jew who goaded Pope Julian [II] to destroy the universe. It was Pfefferkorn in Cologne who stirred up the Christian world. And now it is Aleandro, the cousin of Judas, who is surpassing his ancestors, ready to sell the cause of the gospels even for three drachma.²¹

Whether or not Erasmus was misled by a malicious rumor concerning Aleandro's Jewish origin is beside the point. Erasmus' blunt anti-Jewish attitude – anti-Semitic, according to certain researchers – is clearly expressed here. The hardcore of this racialization is: "...Aleandro's whole appearance and manner of speaking, and faith clearly testified that he is a Jew." Erasmus refers to Aleandro's physical and biological Jewish characteristics, his way of speaking, and particularly his "whole Jewish appearance." In characterizing or judging people by such parameters, Erasmus establishes the criteria by which racism is defined: the characteristics of the other are determined by nature and are unchangeable and passed on from one generation to another. In a nutshell, we are dealing here with racism.

Admittedly, Renaissance humanists in general did not openly present an orderly ethnological hierarchy, and nor did Erasmus. However, such an echelon can be reconstructed from his writings. The following is the hierarchical conception of humankind embedded in Erasmus' thought.²²

For Erasmus, a particular group (European Christians) is considered the pinnacle of God's creation; a second group (Turks/Muslims) is defined as half-Christian; a third group (converts from Judaism to Christianity) is also considered half-Christian; next in this echelon are the Jews; black Africans are the lowest: cursed humans whose black skin marks their moral inferiority and iniquity. The idea that a black convert to Christianity would become (metaphorically)

Collected Works of Erasmus (hereafter: CWE), vol. 71: *Controversies*, J.K. Sowards (ed.), Toronto 1993, p. 103.

²¹ Desiderius Erasmus, *Erasmi Opuscula...*, op. cit., pp. 323–324 (lines 67–73). See also: S. Markish, *Erasmus and the Jews*, transl. A. Ollcott, Chicago–London 1986, p. 106.

²² For expanded treatment see my books: N. Ron, *Erasmus and the "Other"...*, op. cit., pp. 162–164; N. Ron, *Erasmus: Intellectual of the 16th Century*, New York 2021, pp. 73–75, 100–101.

white is found in Medieval Christian writing, and Erasmus also expressed it.²³ Black Africans were believed to be the “sons of Ham,” who were cursed (Gen. 9:20–27) and allegedly “blackened” by their sins. This explanation was advanced during the Middle Ages and became the single greatest and twisted justification for black slavery for generations. The idea of skin blackened by sin was shared by Erasmus, who explained in his *Ecclesiastes*: “Those who were previously Ethiopians, black because of their crimes, after discovering Jesus are no longer the person they used to be, and they were wrapped with the white wool of the sheep.”²⁴ Thus, Erasmus considered the black skin of African natives a moral signifier as well as a physical hallmark. Besides, Africa or its natives are sporadically mentioned in Erasmus’s writings – always messaging negativity of one form or another. For example, “Libyan animal” (*Libyca fera*) and “African bird” (*Afra avis*) convey a sense of wildness or unusual appearance. “Africa,” according to one of these *adagia*, “always produces something negative.” Etienne Wolf observed that the variety of traits that Erasmus attributes to Africans includes infidelity, drunkenness, a tendency to rebellion, and extreme selfishness. Significantly, Wolf points out that, directly or indirectly, Erasmus frequently quoted these adages in his works, namely in his *Colloquia*, *Ecclesiastes*, *Explanatio Symboli*, *De Pueris Instituendis*, and in his letters. Consequently, one should deduce that Erasmus accepted these prejudices, and appreciated them as reflecting certain truths. Accordingly, it was not the Turks who formed the distinctive and negative embodiment of the “Other” in Erasmus’s writings, but the Jews and the Africans.²⁵

The following description and explanation are telling:

When Europeans encountered people, primarily on the west coast of Africa, with extremely dark skin, they were startled by blackness, and sought to understand it through a haze of emotional disturbance. By late medieval times, blackness

²³ Cf. N. Ron, *Erasmus and the “Other”...*, op. cit., pp. 51–52; N. Ron, *Erasmus: Intellectual...*, op. cit., pp. 73–74. See also: C.J. Whitaker, *Black Metaphors...*, op. cit., pp. 20–47; M.L. Kaplan, *Figuring Racism...*, op. cit., pp. 103–134.

²⁴ *Ecclesiastes*, [in:] *Desiderii Erasmi Roterodami*, serie: *Opera omnia*, Amsterdam 1969–1994, V-4, 428: “et qui prius erant Aethiopes nigri criminibus, exuunt veterem hominem et Christum induentes candido agni vellere amiciuntur” (transl. NR). See: G.H. Williams, *Erasmus and the Reformers on Non-Christian Religions and ‘Salus Extra Ecclesiam’*, [in:] *Action and Conviction in Early Modern Europe: Essays in Honor of E.H. Harbison*, T.K. Rabb, J.E. Seigel (eds.), Princeton 1969, p. 335; É. Wolf, *Érasme et l’Afrique: Comment penser l’altérité*, “Scholia” 8 (1999), pp. 96–103 (especially 102).

²⁵ Cf. E. Wolf, *Érasme et l’Afrique...*, op. cit., pp. 96–103 (particularly 101–103); N. Ron, *Erasmus: Intellectual...*, op. cit., pp. 73–74.

conjured a picture of evil or something inherently defective, undesirable, or mysterious, and contrasted with whiteness or lightness, which was associated with goodness, desirability, and honesty. Dark skin reflexively elicited suspicion, distrust, pejorative associations of negative behaviors including cannibalism and devilishness, and immediate associations of inferiority.²⁶

Religiously, a hierarchical conception of faiths existed in Medieval Europe. Christianity was at the top, Islam was second best, and Judaism was considered the lowest of the three religions.²⁷ In addition, one must bear in mind significant historical developments related to racism, namely the enactment of the purity of blood (*limpieza de sangre*) laws in Spain and the beginning of the Atlantic slave trade.²⁸ Therefore, the move from a religious-ethnological hierarchy, such as Erasmus's, to a complete racial one in the 16th and 17th centuries is unsurprising. Several Jesuit missionaries, from Jose de Acosta (c. 1540–1600) in Peru to Alessandro Valignano (1539–1606) in the East Indies, employed a comparative

²⁶ N.G. Jablonski, *Skin color and race*, "American Journal of Physical Anthropology" 175/2 (2021), pp. 437–447 (cited from p. 441); cf. N.G. Jablonski, *Living Color: The Biological and Social Meaning of Skin Color*, Berkeley 2012, pp. 114–125.

²⁷ Cf. I. Resnick, *Conversion from the Worst to the Best: The Relationship Between Medieval Judaism, Islam, and Christianity*, [in:] *Contesting Inter-Religious Conversion in the Medieval World*, Y. Fox, Y. Yisraeli (eds.), London–New York 2017, pp. 197–209.

²⁸ Cf. A.A. Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid 1985; G.B. Kaplan, *The Inception of Limpieza de Sangre (Purity of Blood) and its Impact in Medieval and Golden Age Spain*, [in:] *Marginal Voices: Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, A.I. Aronson-Friedman, G.B. Kaplan (eds.), serie: *Medieval and early modern Iberian world* 46, Leiden–Boston 2012, pp. 19–42; A. Molinié, B. Perez, *De la pureté de sang aux XVe et XVIe siècles*, [in:] *Hebraic Aspects of the Renaissance: Sources and Encounters*, I. Zinguer, A. Melamed, Z. Shalev (eds.), serie: *Brill's Series in Jewish Studies* 45, Leiden 2011, pp. 137–153; *La pureté de sang en Espagne. Du lignage à la «race»*, R. Carrasco, A. Molinié, B. Perez (éd.), Paris 2011; D. Nirenberg, *Was there race before modernity? The example of 'Jewish' blood in late medieval Spain*, [in:] *The Origins of Racism...*, op. cit., pp. 232–264; D. Nirenberg, *Conversion, Sex, and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain*, "The American Historical Review" 107/4 (2002), pp. 1065–1093. On the Jesuits and the regulations of purity of blood, see: R.A. Markys, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews: Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Leiden 2010. On the regulations and their implementation in the Spanish empire, see: M.E. Martínez, *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion and Gender in Colonial Mexico*, Stanford 2008. On the beginning of the Atlantic slave trade, see: W.D. Mignolo, *The Idea of Latin America*, Oxford 2005, pp. 17–18; J.A. Rawley, S.D. Behrendt, *The Transatlantic Slave Trade: A History*, Lincoln NE 2005, pp. 18–44; S. Subrahmanyam, *The Portuguese Empire in Asia 1500–1700: A Political and Economic History*, London–New York 1993.

ethnology in which the natural inferiority of black people was sharply fixed, and developed a hierarchical model stipulating the superiority of Europeans over others.²⁹ Erasmus's hierarchy was a significant antecedent and by no means a random exception.

Erasmus was "the prince of humanists," the most prolific and influential scholar of his time.³⁰ Historian Hugh Trevor-Roper defined him as a colossal intellectual in the history of ideas, the most significant intellectual hero of the sixteenth century, a cosmopolitan in an age of emerging nationalism, whose intellectuality influenced the Enlightenment movement.³¹ One may therefore infer that if Erasmus is proven to have held a racist mindset, other contemporary humanists held a similar if not identical conception of humankind. Those researchers who argue in favor of the use of the term "race" and its derivatives in relation to Medieval Europe, are right.³² Racism is indeed reflected in Renaissance humanism and *zeitgeist*.

Erasmus wanted a Europe devoid of Jews. Again, in this regard, he was no exception. Historically, expulsions of Jews were common practice in medieval and early modern Europe. Erasmus praised France, where "[t]he law flourishes as nowhere else, nowhere has religion so retained its purity without being corrupted by commerce carried on by the Jews, as in Italy, or infected by the proximity of the Turks or Marranos, as in Hungary

²⁹ Cf. J.-P. Rubiés, *Comparing Cultures in the Early Modern World: Hierarchies, Genealogies and the Idea of European Modernity*, [in:] *Regimes of Comparatism: Frameworks of Comparison in History, Religion and Anthropology*, R. Gagné, S. Goldhill, G.E.R. Lloyd (eds.), Leiden–Boston 2018, pp. 116–176 (131); J.-P. Rubiés, *Were Early Modern Europeans Racist?*, [in:] *Ideas of 'Race' in the History of the Humanities*, A. Morris-Reich, D. Rupnow (eds.), Cham 2017, pp. 33–87 (particularly 36–37, 68). See also: M.L. Kaplan, *Figuring Racism...*, op. cit., p. 8 note 34.

³⁰ Cf. e.g., Fridericus Nausea (1480–1552), a Church prelate and follower of Erasmus, wrote in his *Monodia*: "To whom do we owe it that in our age the ploughman at his plough thinks on some part of the Gospel? Is it not Erasmus? And that the weaver accompanies his labours at the loom with something from the Gospel? Is it not to Erasmus?" – quoted from B.E. Mansfield, *Phoenix of His Age: Interpretations of Erasmus c. 1550–1770*, Toronto 1979, p. 10. On Erasmus' immense influence on modernity, see: B.E. Mansfield, *Erasmus in the Nineteenth Century: The Liberal Tradition*, "Studies in the Renaissance" 15 (1968), pp. 193–219.

³¹ Cf. H.R. Trevor-Roper, *Desiderius Erasmus*, [in:] H.R. Trevor-Roper, *Men and Events: Historical Essays*, New York 1977, pp. 35–60 (first published 1957); H.R. Trevor-Roper, *The Religious Origins of the Enlightenment*, [in:] H.R. Trevor-Roper, *Religion, the Reformation and Social Change and other essays*, London–Melbourne 1967, pp. 193–236.

³² Cf. G. Heng, *The Invention of Race...*, op. cit., pp. 23–24. See also note 5.

and Spain.”³³ This expression implies the Erasmian ideal of a Europe devoid of Jews and an acceptance of the deportation of French Jews during the Middle Ages, the most infamous occurrence in 1306, the late fifteenth century and the early sixteenth. Against the background of this racist mindset, Reuchlin’s uniqueness shines even stronger.

The Exceptional Reuchlin

In contrast to Erasmus, Reuchlin feared that with the expulsion of the Jews they would no longer be available as a literary resource. In the preface of his *Basic Principles of the Hebrew Language* (*De rudimentis hebraicis* 1506), he complained about the persecution of Spanish and German Jews, who were subsequently forced to seek residence elsewhere and turn to the Arab lands. Thus, the Jews would no longer serve as experts to be consulted, and, without their presence, their Hebrew books would soon disappear.³⁴

Reuchlin warmly embraced Jewish learning and publicly praised Jews, e.g. his Hebrew teacher,³⁵ and a fictional Jew, at the beginning of Book II of *De arte cabalistica*:

They [Reuchlin’s two other characters, Philolaus and Marranus] were full of admiration for the quality of his teaching, his extraordinary kindness to strangers, and above all his dignified manner... Fired with passion for learning, they called to mind the Jew’s extraordinary speaking style; incisive in argument, serious and erudite in instruction, its delight never palled.³⁶

As David Ruderman observed, such a positive portrayal of contemporary Jewish culture by such a Christian intellectual at that time – the controversy

³³ *A Complaint of Peace*, [in:] CWE, vol. 27: *Literary and Educational Writings*, 5 and 6, A.H.T. Levi (ed.), Toronto 1986, p. 306; N. Ron, *Erasmus and the “Other”*..., op. cit., pp. 131–132, 141–145.

³⁴ Cf. F. Posset, *Respect for the Jews*, Eugene 2019, p. 46 note 27.

³⁵ Cf. a letter to Yaakov ben Yechiel Loans: *Johannes Reuchlin Briefwechsel*, M. Dall’Asta, G. Dörner (Hg.), Bd. 1: 1477–1505, Stuttgart 1999, letter no. 105, p. 338. See also: D.H. Price, *Christian Humanism and the Representation of Judaism: Johannes Reuchlin and the Discovery of Hebrew*, “*Arthuriana*” 19/3 (2009), pp. 80–96 (especially 82 and note 13).

³⁶ Cited from D.B. Ruderman, *Review of Johann Reuchlin, On the Art of the Kabbalah*, “*Renaissance Quarterly*” 37/3 (1984), p. 433.

over the destruction of Hebrew books was roaring – should be recognized as a most courageous political and cultural declaration.³⁷

Interreligious dialogue is a modern phenomenon and term; it was hardly existent, if at all, in medieval and early modern Europe.³⁸ Nevertheless, irrespective of his wish to witness the Christianization of the Jews, Reuchlin's case is a peculiar one. He kept a constant dialog not only with Jewish texts and the Hebrew language but with contemporary Jews, and sometimes he wrote letters in Hebrew.³⁹ His dialogical spirit is also expressed in his expert opinion (*Ratschlag, Gutachten*) on whether the books of the Jews should be destroyed, submitted in 1510 to the Archbishop of Mainz, Uriel von Gemmingen (1468–1514).⁴⁰

In this document, Reuchlin openly states: “The Jew is one of Our Lord God's creatures just as much as I am,”⁴¹ a statement as liberal as can be concerning Jews in sixteenth-century Europe.⁴² No less liberal is Reuchlin's paraphrase of 1 Corinthians 5: 12: “that they are not members of the Christian Church and thus their beliefs are of no consequence to us.”⁴³ According to Reuchlin, the Jews are the Holy Roman Empire's subjects, just as others are.

First: The Jews, as subjects of the Holy Roman Empire should be treated according to Imperial Laws... Second: Our property should not be taken from us without our consent... Third: Imperial and regal codes and also other princely decrees forbid that any person should have his property taken by force... Fourth: Every person should be allowed to retain his old inherited traditions, customs and possessions, even if he were a robber... Fifth: Therefore, the Jews should be permitted to retain their synagogues, called ‘schools’, in peace and

³⁷ Cf. D. Ruderman, *Review of Johann Reuchlin...*, op. cit., p. 433.

³⁸ Cf. N. Ron, *Nicholas of Cusa, Francis of Assisi, and interreligious dialogue*, “Academia Letters” (July 2021), pp. 1–6.

³⁹ See n. 32 and Reuchlin's letter in Hebrew to Bonetus or Bonet de Lattes, the Pope's physician: *Johannes Reuchlin Briefwechsel*, M. Dall'Asta, G. Dörner (Hg.), Bd. 2: 1506–1513, Stuttgart 2003, letter no. 228, 431, pp. 64–79 (Hebrew text plus Latin and German versions and extensive explanatory footnotes).

⁴⁰ The expert opinion or report (*Ratschlag ob man den iuden alle ire buecher nemmen/ abt-buen unnd verbrennen sol*) is part of Reuchlin's *Augenspiegel* found in *Johannes Reuchlin, Sämtliche Werke*, Bd. 4, Teil 1, W.-W. Ehlers, H.G. Roloff, P. Schäfer (Hg.), Stuttgart 1996, pp. 27–64.

⁴¹ *The Preservation of Jewish Religious Books...*, op. cit., p. 190.

⁴² Cf. E. Rummel, *Humanists, Jews, and Judaism*, [in:] *Jews, Judaism and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*, D.P. Bell, S.G. Burnett (eds.), Leiden 2006, p. 20.

⁴³ *The Preservation of Jewish Religious Books...*, op. cit., p. 168; F. Posset, *Respect for the Jews*, op. cit., p. 42.

tranquility and should not be interfered with. Sixth: Such Jewish books have never been condemned or censured by either Canon or Civil Law... And therefore, they [our laws] state one should not wrench such books from the Jews, suppress or burn them.⁴⁴

Reuchlin deals here not just with books. He extends the scope of his examination and refers to the rights of the Jews to stick to their traditions, customs, and synagogues. It seems that he is concerned with the well-being of the Jews in general; it is not only books that he is interested in keeping undamaged because of his scholarly occupation. Thus, the Jews are to be treated according to imperial law. Their property must not be confiscated, and since they are not members of the Church, their faith is their own business. Therefore, the Jews should be tolerated as law-abiding fellow citizens of the Empire, even if they live in continuous error until they recognize the error of their belief and accept Christianity.⁴⁵ Reuchlin's attitude toward the Jews did not change and remained steadfast even when facing legal proceedings and attacks by his bitter enemies. His long and persistent struggle to save the Jewish books and consequently preserve Jewish cultural existence in Central Europe is the unique initiative of an extraordinary intellectual.

The argument that Christian Hebraism was not philo-Semitism but rather the study of Judaica for Christian purposes may be valid.⁴⁶ Nevertheless, Reuchlin struggled against the current and redefined the boundaries of Christian representation of Jews and Judaism.⁴⁷ David Price comments on this:

⁴⁴ Cited after: *The Preservation of Jewish Religious Books...*, op. cit., p. 122; J. Reuchlin, *Augenspiegel*, op. cit., p. 28: "Zum ersten dann die iuden als underthonen des hailigen roemischen reiches sollent by kaysserlichen rechten behaltten warden... Zum andern was unser ist das soll von uns nit moegen kommen/ on unszer zue thuen... Zum dritten kaiserliche und kuenigliche recht auch andere furstliche satzungen habent es furkommen das nieman das syn verliere durch gewalt... Zum vierden so sol ain ieglicher by synem alten herkommen brauch und besess behalten warden/ ob er gleich ain rauber wer... Zum funfften so sollent die iuden ire synagogen die man nennt schul ruewigklich on irrung unnd eintrag moegen halten... Zum sechsten so sind solch iuden bucher noch nit weder von gaistlichen noch weltlichen rechten verworffen noch verdampft... Unnd darumb mainen die selben man sol nit moegen solliche bucher den iuden abreissen und die undertrucken oder verbrennen."

⁴⁵ Cf. *The Preservation of Jewish Religious Books...*, op. cit., pp. 85, 88–89.

⁴⁶ Cf. D. Kaplan, Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books by David H. Price, "Jewish History" 27 (2013), pp. 101–105 (especially 104).

⁴⁷ Cf. D.H. Price, *Christian Humanism...*, op. cit., p. 82.

Reuchlin did not formulate a theology or philosophy of toleration, but he did defend Jewish life in two effective ways: he meticulously asserted the legal rights of Jews and the legality of Jewish writings, and, more distinctively, he created a new Christian discourse that represented Jews and Judaism favorably, thereby not only invoking a concept of justice for Jews [...] but also encouraging Christians to develop respect for the beleaguered minority and its religious heritage.⁴⁸

Conclusions

An explicit reverberating expression of the zeitgeist's anti-Jewishness was made by Conradus Mutianus (1470–1526). The humanist who was regarded by many as the third great German humanist after Erasmus and Reuchlin, “subtle and open-minded... a fine judge of literature and critical of traditional religious practice,”⁴⁹ wrote: “I hate the Jews, although most of them are good and have earned merits for me.”⁵⁰ This manifestation of hatred does not perhaps fall within my definition of racism, but it is undoubtedly a direct anti-Jewish zeitgeist reflection.

As Elisheva Carlebach has explained, in order to properly appreciate Reuchlin as an exception in the context of his era and zeitgeist, one has to remember that in 1510, the year Reuchlin wrote his expert opinion recommending the preservation of the Jewish books and, by that, defending the Jews, thirty-eight Jews were burnt in Berlin after being convicted of stealing and torturing a host, although a Christian man had previously confessed to having done it.⁵¹

Another significant point that Carlebach emphasized, pertaining to Reuchlin's universal intellectual contribution, has to do with the relationship between state and faith: “Reuchlin's voice for the rule of justice and law in an

⁴⁸ D.H. Price, *Johannes Reuchlin and the Campaign...*, op. cit., p. 228. See also: M. Dall'Asta, Price, David H[otchkiss]: Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books, *Oxford University Press, Oxford 2011*, “Scientia Poetica” 16/1 (2012), p. 217.

⁴⁹ *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, vol. 2, P.G. Bietenholz, T.B. Deutscher (eds.), Toronto 2003, p. 474.

⁵⁰ *Der briefwechsel des Conradus Rufus*, K. Gillert (Hg.), Bd. 1–2, Serie: *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete* 18, Halle 1890, no. 229: “Odi circumcisos, quamquam boni sunt plurimi et de me bene meriti.” See also: E. Bernstein, *Die Reuchlin-Kontroverse und der Humanistenkreis um Mutianus Rufus*, [in:] *Die Kunst des Streitens: Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streits in historischer Perspektive*, M. Laureys, R. Simons (Hg.), Göttingen 2010, p. 307.

⁵¹ Cf. E. Carlebach, *Critical Introduction*, [in:] J. Reuchlin, *Recommendation Whether to Confiscate, Destroy and Burn all Jewish Books*, transl. P. Wortsman, New York 2000, p. 19.

age of seething religious hostility may be one of the earliest arguments for the separation of church and state.”⁵² Indeed, it is difficult to exaggerate the importance of such a distinction for developing the liberal idea of freedom of religion. To these insights, we should add Reuchlin’s defense of the Jew’s civil status, his insistence on regarding them as equal co-residents of the Empire, entitled by law to the same civil status, namely (proto-) equality before the law, regardless of being part of a minority or majority. If we position all this against the background of his era and racist zeitgeist, Reuchlin’s uniqueness becomes even more conspicuous. By implication, he was a pioneer and a forerunner of those who fight racism. An exception greater than this in 16th century Europe is hard to find.

References

- Action and Conviction in Early Modern Europe: Essays in Honor of E.H. Harbison*, T.K. Rabb, J.E. Seigel (eds.), Princeton 1969.
- Adams J., Heß C., *Jewish Life and Books under Scrutiny: Ethnography, Polemics, and Converts*, [in:] *Revealing the Secrets of the Jews: Johannes Pfefferkorn and Christian Writings about Jewish Life and Literature in Early Modern Europe*, J. Adams, C. Heß (eds.), Berlin–Boston 2017, pp. 3–24.
- Bernstein E., *Die Reuchlin-Kontroverse und der Humanistenkreis um Mutianus Rufus*, [in:] M. Laureys, R. Simons (Hg.), *Die Kunst des Streitens: Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streits in historischer Perspektive*, Göttingen 2010, pp. 295–316.
- Carben V. de., *De vita et moribus Iudeorum*, [in:] *Opus Aureum ac Nouum in quo Omnes Iudeorum Errores Manifestantur*, Coloniae 1509.
- Carlebach E., *Critical Introduction*, [in:] J. Reuchlin, *Recommendation Whether to Confiscate, Destroy and Burn all Jewish Books*, transl. P. Wortsman, New York 2000, pp. 15–26.
- Carlebach E., *Divided Souls: Converts from Judaism in Germany, 1500–1750*, New Haven–London 2001.
- Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, vols. 1–3, Bietenholz P.G., T.B. Deutscher (eds.), Toronto 2003.
- Dall’Asta M., *Price, David H[ortchkiss]: Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books*. *Oxford University Press, Oxford 2011, XII, 358 S., 10 Abb. (sw)*, “Scientia Poetica” 16/1 (2012), pp. 211–218.
- Der briefwechsel des Conradus Rufus*, K. Gillert (Hg.), Bd. 1–2, Serie: *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete* 18, Halle 1890.
- Deutsch Y., *Judaism in Christian Eyes: Ethnographic Descriptions of Jews and Judaism in Early Modern Europe*, Oxford 2012.
- Diemling M., *Historical Introduction*, [in:] J. Pfefferkorn, *The Jews’ Mirror (Der Juden Spiegel)*, transl. R.I. Cape, serie: *Medieval & Renaissance Texts & Studies*, Binghamton, pp. 7–32.

⁵² E. Carlebach, *Critical Introduction...*, op. cit., 20.

- Diemling M., *Navigating Christian Space: Jewish responses to Christian Imagery in Early Modern German Lands*, [in:] *Visualizing Jews Through the Ages: Literary and Material Representations of Jewishness and Judaism*, H. Ewence, H. Spurling (eds.), New York–London 2015, pp. 266–299.
- Diemling M., *The image of women in the writings of Victor of Carben*, “Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies” (July 29–August 5, 1997), pp. 91–100.
- Eliav-Feldon M., Isaac B., Ziegler J., *Introduction*, [in:] *The Origins of Racism in the West*, M. Eliav-Feldon, B. Isaac, J. Ziegler (eds.), Cambridge–New York 2009, pp. 1–31.
- Erasmus Desiderius, *Collected Works of Erasmus*, vol. 27: *Literary and Educational Writings, 5 and 6*, A.H.T. Levi (ed.), Toronto 1986.
- Erasmus Desiderius, *Collected Works of Erasmus*, vol. 71: *Controversies*, J.K. Sowards (ed.), Toronto 1993.
- Erasmus Desiderius, *Desiderii Erasmi Roterodami*, serie: *Opera omnia*, Amsterdam 1969–1994.
- Erasmus Desiderius, *Erasmi Opuscula: A Supplement to the Opera Omnia*, W.K. Ferguson (ed.), New York 2013.
- Hebraic Aspects of the Renaissance: Sources and Encounters*, I. Zinguer, A. Melamed, Z. Shalev (eds.), serie: *Brill's Series in Jewish Studies* 45, Leiden 2011.
- Heng G., *The Invention of Race in the European Middle Ages*, Cambridge 2018.
- Hsia Po-chia R., *Religion and Race: Protestant and Catholic Discourses on Jewish Conversion in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, [in:] *The Origins of Racism in the West*, M. Eliav-Feldon, B. Isaac, J. Ziegler (eds.), Cambridge–New York 2009, pp. 265–275.
- Hund W.D., Affeldt S., ‘Racism’ Down Under: *The Prehistory of a Concept in Australia*, “Australian Studies Journal” 33/34 (2019/2020), pp. 9–30.
- Hutten U. von, *Opera quae reperiri potuerunt omnia*, E. Böcking (ed.), vols. 1–5, Leipsic 1859–1862.
- Ingram K., *Introduction*, [in:] *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, vol. 1: *Departures and Change*, K. Ingram (ed.), serie: *Studies in Medieval & Reformation Traditions* 141, Leiden 2009, pp. 1–5.
- Jablonski N.G., *Living Color: The Biological and Social Meaning of Skin Color*, Berkeley 2012.
- Jablonski N.G., *Skin color and race*, “American Journal of Physical Anthropology” 175/2 (2021), pp. 437–447.
- Johannes Reuchlin Briefwechsel*, M. Dall’Asta, G. Dörner (Hg.), Bd. 1: 1477–1505, Stuttgart 1999.
- Johannes Reuchlin Briefwechsel*, M. Dall’Asta, G. Dörner (Hg.), Bd. 2: 1506–1513, Stuttgart 2003.
- Johannes Reuchlin, Sämtliche Werke*, Bd. 4, Teil 1, W.-W. Ehlers, H. G. Roloff, P. Schäfer (Hg.), Stuttgart 1996.
- Kaplan D., *Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books by David H. Price*, “Jewish History” 27 (2013), pp. 101–105.
- Kaplan G.B., *The Inception of Limpieza de Sangre (Purity of Blood) and its Impact in Medieval and Golden Age Spain*, [in:] *Marginal Voices: Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, A.I. Aronson-Friedman, G.B. Kaplan (eds.), serie: *Medieval and early modern Iberian world* 46, Leiden–Boston 2012, pp. 19–42.
- Kaplan M.L., *Figuring Racism in Medieval Christianity*, Oxford 2019.
- Kaufmann T., *Luther and the Jews*, “Antisemitism Studies” 3/1 (2019), pp. 46–65.
- Kaufmann T., *Luther’s Jews: A Journey into Anti-Semitism*, transl. L. Sharpe, J. Noakes, Oxford 2017.

- La pureté de sang en Espagne. Du lignage à la «race»*, R. Carrasco, A. Molinié, B. Perez (éd.), Paris 2011.
- Luther M., *Weimar Ausgabe*, Weimar 1883–1929.
- Mansfield B.E., *Erasmus in the Nineteenth Century: The Liberal Tradition*, “Studies in the Renaissance” 15 (1968), pp. 193–219.
- Mansfield B.E., *Phoenix of His Age: Interpretations of Erasmus c. 1550–1770*, Toronto 1979.
- Markish S., *Erasmus and the Jews*, transl. A. Ollcott, Chicago–London 1986.
- Markys R.A., *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews: Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Leiden 2010.
- Martínez M.E., *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion and Gender in Colonial Mexico*, Stanford 2008.
- Medieval Spain and Beyond*, vol. 1: *Departures and Change*, K. Ingram (ed.), serie: *Studies in Medieval & Reformation Traditions* 141, Leiden 2009.
- Mignolo W.D., *The Idea of Latin America*, Oxford 2005.
- Molinié A., Perez B., *De la pureté de sang aux XVe et XVIe siècles*, [in:] *Hebraic Aspects of the Renaissance: Sources and Encounters*, I. Zinguer, A. Melamed, Z. Shalev (eds.), serie: *Brill’s Series in Jewish Studies* 45, Leiden 2011, pp. 137–153.
- Nirenberg D., *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York–London 2013.
- Nirenberg D., *Conversion, Sex, and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain*, “The American Historical Review” 107/4 (2002), pp. 1065–1093.
- Nirenberg D., *Mass Conversion and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain*, “Past & Present” 174/1 (2002), pp. 3–41.
- Nirenberg D., *Was there race before modernity? The example of ‘Jewish’ blood in late medieval Spain*, [in:] *The Origins of Racism in the West*, M. Eliav-Feldon, B. Isaac, J. Ziegler (eds.), Cambridge–New York 2009, pp. 232–264.
- Oberman H.A., *The Roots of Anti-Semitism in the Age of Renaissance and Reformation*, transl. J.I. Porter, Philadelphia 1984.
- Oberman H.A., *The Impact of the Reformation*, Grand Rapids 1994.
- Oz A., Oz-Salzberger F., *Jews and Words*, New Haven 2002.
- Posset F., *Collected Works*, vol. 4: *Respect for the Jews*, Eugene 2019.
- Posset F., *In Search of the Historical Pfefferkorn: The Missionary to the Jews, 1507–1508*, [in:] *Revealing the Secrets of the Jews: Johannes Pfefferkorn and Christian Writings about Jewish Life and Literature in Early Modern Europe*, J. Adams, C. Heß (eds.), Berlin–Boston 2017, pp. 43–60.
- Posset F., *Johann Reuchlin (1455–1522): A Theological Biography*, serie: *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 129, Berlin–Boston 2015.
- Price D.H., *Christian Humanism and the Representation of Judaism: Johannes Reuchlin and the Discovery of Hebrew*, “Arthuriana” 19/3 (2009), pp. 80–96.
- Price D.H., *Johannes Pfefferkorn and Imperial Politics*, [in:] *Revealing the Secrets of the Jews: Johannes Pfefferkorn and Christian Writings about Jewish Life and Literature in Early Modern Europe*, J. Adams, C. Heß (eds.), Berlin–Boston 2017, pp. 27–41.
- Price D.H., *Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books*, Oxford 2010.
- Rawley J.A., Behrendt S.D., *The Transatlantic Slave Trade: A History*, Lincoln NE 2005.
- Resnick I., *Conversion from the worst to the best: The relationship between medieval Judaism, Islam, and Christianity*, [in:] *Contesting Inter-Religious Conversion in the Medieval World*, Y. Fox, Y. Yisraeli (eds.), London–New York 2017, pp. 197–209.

- Ron N., *Erasmus and the "Other": On Turks, Jews, and Indigenous Peoples*, New York 2019.
- Ron N., *Erasmus: Intellectual of the 16th Century*, New York 2021.
- Ron N., *Nicholas of Cusa, Francis of Assisi, and interreligious dialogue*, "Academia Letters" (July 2021), pp. 1–6.
- Roper L., *Martin Luther: Renegade and Prophet*, New York 2016.
- Roper L., *'Living I Was Your Plague': Martin Luther's World and Legacy*, Princeton–Oxford 2021.
- Rubiés J.-P., *Comparing Cultures in the Early Modern World: Hierarchies, Genealogies and the Idea of European Modernity*, [in:] *Regimes of Comparatism: Frameworks of Comparison in History, Religion and Anthropology* Brill, R. Gagné, S. Goldhill, G.E.R. Lloyd (eds.), Leiden–Boston 2018, pp. 116–176.
- Rubiés J.-P., *Were Early Modern Europeans Racist?*, [in:] *Ideas of 'Race' in the History of the Humanities*, A. Morris-Reich, D. Rupnow (eds.), Cham 2017, pp. 33–87.
- Ruderman D.B., *Review of Johann Reuchlin*, On the Art of the Kabbalah, "Renaissance Quarterly" 37/3 (1984), pp. 432–435.
- Rummel E., *Humanists, Jews, and Judaism*, [in:] *Jews, Judaism and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*, D.P. Bell, S.G. Burnett (eds.), Leiden 2006, pp. 3–31.
- Rummel E., *The Case Against Johann Reuchlin: Religious and Social Controversy in Sixteenth-Century Germany*, Toronto 2002.
- Rummel E., *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, Cambridge MA 1995.
- Shamir A., *Christian Conceptions of Jewish Books: The Pfefferkorn Affair*, Copenhagen 2011.
- Sicroff A.A., *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid 1985.
- Steiner G., *Our Homeland, the Text*, "Salmagundi" 66 (1985), pp. 4–25.
- Stokes F.G., *Epistolae Obscurorum Virorum: The Latin Text with an English Rendering, Notes, and a Historical Introduction*, London 1909.
- Stokes F.G., *On the Eve of the Revolution*, New York 1964.
- Subrahmanyam S., *The Portuguese Empire in Asia 1500–1700: A Political and Economic History*, London–New York 1993.
- The Origins of Racism in the West*, M. Eliav-Feldon, B. Isaac, J. Ziegler (eds.), Cambridge–New York 2009.
- The Preservation of Jewish Religious Books in Sixteenth-Century Germany: Johannes Reuchlin's Augenspiegel*, O'Callaghan D. (transl. and ed.), serie: *Studies in Medieval and Reformation Traditions* 163/2, Leiden–Boston 2013.
- Trevor-Roper H.R., *Desiderius Erasmus*, [in:] H.R. Trevor-Roper, *Men and Events: Historical Essays*, New York 1977, pp. 35–60.
- Trevor-Roper H.R., *The Religious Origins of the Enlightenment*, [in:] H.R. Trevor-Roper, *Religion, the Reformation and Social Change and other essays*, London–Melbourne 1967, pp. 193–236.
- Veltri G., *Renaissance Philosophy in Jewish Garb: Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, Leiden 2008.
- Whitaker C.J., *Black Metaphors: How Modern Racism Emerged from Medieval Race-Thinking*, Philadelphia 2019.

Williams G.H., *Erasmus and the Reformers on Non-Christian Religions and 'Salus Extra Ecclesiam'*, [in:] *Action and Conviction in Early Modern Europe: Essays in Honor of E.H. Harbison*, T.K. Rabb, J.E. Seigel (eds.), Princeton 1969.

Wolf É., *Érasme et l'Afrique: Comment penser l'altérité*, "Scholia" 8 (1999), pp. 96–103.

NATHAN RON (DR) – research fellow at the School of History at the University of Haifa (Israel). His research interests focus on the thoughts of Erasmus of Rotterdam – one of the greatest Renaissance scholars, as well as religious differences and interreligious dialogue in modern Europe. He is the author of three books, numerous articles and translations of classical Renaissance works from Latin into Hebrew.

Anna Sutowicz

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
sutowiczanna@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9202-3186

Książka drukowana w zbiorach bibliotecznych klarysek wrocławskich w XVI–XVII wieku

Printed Book in the Library Collection of the Wrocław Poor Clares
in 16th and 17th Centuries

ABSTRAKT: Opactwo św. Klary we Wrocławiu, jako jeden z ważniejszych ośrodków monastycznych na Śląsku, reprezentowało w okresie nowożytnym elitarną kulturę religijną. Po przyjęciu w 1677 roku konstytucji zgodnych z ustawami soboru trydenckiego mniszki weszły w nowy etap rozwoju życia wewnętrznego, który przyniósł także wzbogacenie zbiorów biblioteki klasztornej o nowe tytuły. Analiza zachowanych jednostek ze zbioru starodruków tej proveniencji pozwala dostrzec konserwatywny i monastyczny profil kultury klarysek, które pozostawały otwarte na nowe prądy duchowości oraz kontemplatywną formę modlitwy osobistej. Wśród autorów mniszki wyróżniały członków Towarzystwa Jezusowego oraz benedyktynów, poszukując ich przede wszystkim w kręgu kultury niemieckojęzycznej.

SŁOWA KLUCZOWE: wrocławskie klaryski, starodruki, biblioteki klasztorne, kultura nowożytna

ABSTRACT: The St Clare Abbey in Wrocław, one of the most important monastic centres in Silesia, epitomizes very high religious culture in the modern age. Having accepted the 1677 constitutions that respected the Law of the Council of Trent, the nuns entered a new period of their inner life development, which also led to an improvement to their cloister library. The analysis of the preserved old prints contained in this collection reveals a very traditional and monastic profile of the culture of Wrocław Poor Clares, who remained open to new spiritual trends and contemplative ways of individual prayer. Among the authors, the nuns would opt for the members of the Jesuit Order and Benedictines, especially those from the German language culture.

KEYWORDS: Wrocław Poor Clares, old prints, monastery libraries, modern age culture

Warunki rozwoju nowożytnej biblioteki klarysek wrocławskich

O kres humanizmu chrześcijańskiego i reformy trydenckiej przyniósł wiele istotnych przemian życia wewnętrznego większości żeńskich wspólnot zakonnych. Ustawodawstwo soboru trydenckiego postawiło przed przełożonymi nowe wymagania, klasztory musiały w zależności od stanu dyscypliny zakonnej przejść mniej lub bardziej pogłębioną reorganizację¹. W kontekście rozwoju kultury piśmienniczej istotny wydaje się postulat cyklicznego odczytywania we wspólnotach ustaw zakonnych oraz prowadzenia bieżącej dokumentacji, co owocowało rozwojem kancelarii i archiwów klasztornych. Obowiązek odnowy nowicjatu w każdym klasztorze i warunki stawiane kandydatkom do zakonów wiązały się z kolei z koniecznością sięgania do literatury ascetycznej. Nie bez wpływu na stan bibliotek konwentualnych pozostawał też wymóg dostosowania liturgii do ustaw trydenckich pociągający za sobą sprowadzanie najnowszych wersji ksiąg chórowych. Największe znaczenie dla rozwoju kultury klasztorów żeńskich miało jednak ożywienie w Kościele katolickim, które stało się widoczne na terenie Rzeczypospolitej już na przełomie wieków XVI i XVII². Spora część wspólnot w tamtym okresie prowadziła owocną działalność religijną, animowaną często przez wybitne osobowości. Pobożne i ambitne przełożone dbały o odpowiedni poziom kierownictwa duchowego swoich podopiecznych, utrzymywały żywe kontakty z innymi środowiskami zakonnymi, wreszcie same inicjowały twórczość religijną. Aktywność ta owocowała wzbogacaniem klasztornych bibliotek nie tylko o zbiórki medytacji, ale także modne traktaty duchowe i dzieła teologiczne³. Nowożytnie mniszki często same chwyciły za pióro – bywały autorkami biografii⁴, kronik klasztornych⁵,

¹ Por. M. Borkowska, *Zakony żeńskie w Polsce w epoce nowożytnej*, Lublin 2010, s. 133–136.

² Por. M. Borkowska, *Zakony żeńskie...*, dz. cyt., s. 46 i nn.

³ Por. J. Gwioździk, *Kultura pisma i książki w żeńskich klasztorach dawnej Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, Katowice 2015. Tam literatura przedmiotu. Warto zauważyć, że we wspomnianej monografii swoje miejsce znalazła analiza druków należących do cysterek śląskich, choć opactwo trzebnickie nie znajdowało się w granicach Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku.

⁴ Por. A. Nowicka-Struska, *Opowieści szeptane. O bliskości kobiet na podstawie żywotopisarstwa lubelskich karmelitanek bosych*, [w:] *Sława z dowcipu sama wiecznie stoi... Prace ofiarowane Pani Profesor Alinie Nowickiej-Jeżowej z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej*, M. Hanusiewicz-Lavallee, W. Pawlak (red.), Lublin 2018, s. 213–229; Z. Grothówna, *Kronika klasztoru sióstr norbertanek w Imbramowicach: 1703–1741*, Kielce 2016.

⁵ Por. A. Nowicka-Struska, *Za murami klasztoru. Historiografia lubelskich karmelitanek bosych*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 53/2 (2019), s. 79–116.

listów⁶, tworzyły lub przepisywały zbiorki medytacji i traktaty duchowe dawnych i współczesnych autorów⁷.

Choć diecezja wrocławska podejmowała reformę trydencką z opóźnieniem w stosunku do metropolii gnieźnieńskiej i lwowskiej oraz w zupełnie innych warunkach społeczno-politycznych, to jednak śląskie wspólnoty żeńskie reprezentowały równie interesujące środowiska uczestniczące w kulturze religijnej swojej epoki. Warunkiem tego ożywienia pozostawało przeprowadzenie skutecznej reformy wewnętrznej. Klaryski wrocławskie, po okresie poszukiwań dróg rozwoju, doprowadziły w ostatniej ćwierci XVII wieku do przyjęcia nowych konstytucji w duchu ustaw trydenckich⁸. Zgodnie z wytycznymi, w opactwie powinna była funkcjonować kancelaria i archiwum z dokumentacją profesji i zgonów członkiń konwentu⁹, natomiast nigdzie nie zobowiązywano klarysek do utrzymywania biblioteki klasztornej. Statuty przyjęte w 1677 roku nie narzucały także nowicjuszkom nauki posługiwania się książką¹⁰, co zapewne wynikało ze zwyczaju przyjmowania kandydatek już umiejących czytać. Mistrzynie prowadziła formację w oparciu o Regułę św. Klary i konstytucje¹¹, uczyła dziewczęta śpiewu i modlitwy chórowej. W miejscu wspólnego nabożeństwa nie mogło więc braknąć podstawowych ksiąg liturgicznych. Mniszki potrzebowały także dostępu do modlitewników. Ustawy klasztorne nie wspominały o wprowadzeniu do codziennej praktyki mniszek formy medytacji, ale nie można wykluczyć, że przynajmniej niektóre z nich mogły wykazywać takie zainteresowanie i prywatnie starać się o sprowadzenie potrzebnych dzieł. Mniszkom wolno było posiadać książki na własność¹², a zatem w klasztorze mógł funkcjonować prywatny obieg druków i dzieł rękopiśmiennych.

⁶ Por. A. Nowicka-Struska, *Listy w kręgu kulturowym karmelitanek bosych w XVII i XVIII wieku. Ze studiów nad rękopisami z Biblioteki Karmelitanek Bosych*, [w:] *Epistolografia w dawnej Rzeczypospolitej*, t. 5: *Stulecia XVI–XIX. Nowa perspektywa historyczno-literacka*, M. Olma, P. Borek (red.), Kraków 2015, s. 193–214.

⁷ Por. K. Kaczor-Scheitler, *Rękopisy ascetyczne w zbiorach klasztoru norbertanek zwierzynieckich (od XVI do XVIII stulecia)*, [w:] *Bibliotekarz – biblioteka – historia. Materiały pokonferencyjne z okazji setnej rocznicy powstania Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich*, A. Wałkowski (red.), seria: *Propozycje i Materiały* 99, Warszawa 2018, s. 106–130.

⁸ Por. A. Sutowicz, *Geneza i przebieg reformy życia wewnętrznego w klasztorze klarysek wrocławskich w okresie 1609–1677*, „*Studia Franciszkańskie*” 27 (2017), s. 295–319.

⁹ Por. A. Sutowicz, *Organizacja życia wewnętrznego w klasztorze klarysek wrocławskich według konstytucji z 1677 r.*, „*Studia Franciszkańskie*” 28 (2018), s. 375.

¹⁰ Por. A. Sutowicz, *Organizacja życia...*, dz. cyt., s. 367.

¹¹ Por. A. Sutowicz, *Organizacja życia...*, dz. cyt., s. 370.

¹² Por. Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (dalej: BUWr), Oddział Rękopisów (dalej: OR), sygn. IVF 231, *Constitutiones; oder Einsetzung undt Ordnungen der Schwestern des Ordens der Heiligen Clara in Breslaw*, k. 28r.

Stan zachowania zbioru starodruków z dawnej biblioteki klarysek

Akcja sekularyzacyjna przeprowadzona na Śląsku w latach 1810–1811 zaangażowała do pracy nad przejęciem majątku kasowanych ośrodków zakonnych komisję, na czele której stanął Johann Gustav Büsching. Do jej kompetencji należało zabezpieczenie, opracowanie i przekazanie państwu pruskiemu m.in. klasztornych zbiorów archiwalnych i bibliotecznych. Praca komisarza i jego współpracowników bywa różnie oceniana¹³, tu istotny pozostaje fakt, że lwia część spuścizny rękopiśmiennej i drukowanej opactwa św. Klary we Wrocławiu została wówczas bezpowrotnie utracona. Z 800 zarekwirowanych 4 lutego 1811 roku przez Büschinga drukowanych dzieł należących do klarysek¹⁴ pozostały tylko 33 tytuły zachowane w 32 jednostkach, dziś zdeponowanych w Oddziale Starodruków Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu¹⁵. Nie jest to w porównaniu z innymi ośrodkami zakonnymi wyróżniający się liczebnością zbiór, jednak wciąż przedstawia pewną wartość poznawczą dla dziejów kultury nowożytnej opactwa wrocławskiego.

Większość, tj. 22, spośród znanych tytułów tej proveniencji ukazała się w XVII wieku, natomiast w kolekcji nie znaleziono książek drukowanych w następnym stuleciu. Trzy druki zostały wydane jako pisma okolicznościowe, zapewne zamówione przez opactwo, z założenia traktuję je więc jako elementy składowe interesującej mnie biblioteki, jednak nie będę ich tutaj omawiała, ponieważ nie stanowią świadectwa zainteresowań czytelniczych klarysek (14, 21, 26). Identyfikacja pozostałych jednostek była możliwa dzięki wklejkom umieszczanym przez Büschinga na wewnętrznych okładkach przejmowanych

¹³ W ostatnim czasie wiele w tej sprawie wniosły publikacje zespołu przygotowującego edycję odręcznych akt J.G. Büschinga pod kierownictwem Urszuli Bończuk-Dawidziuk – zob. U. Bończuk-Dawidziuk, A. Jezierska, A. Wojtyła, *Wykaz zawartości Akt Büschinga z lat 1810–1812 ze zbiorów Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, „Hereditas Monasteriorum” 3 (2013), s. 241–300.

¹⁴ Por. BUWr OR, sygn. IVF 267, J.G. Büsching, *Acta manualia die Uebernahme der Bibliotheken, Kunstsammlungen & Archive in den aufgehobenen Klöstern Schlesiens betreffend*, t. 1, f. 159.

¹⁵ W kartotece proveniencyjnej klarysek wrocławskich w BUWr, Oddział Starodruków (dalej: OS), znajduje się zbiór protestanckich pism polemicznych z końca XVI. Oryginalna notka własnościowa na okładce wewnętrznej informuje jednak o przynależności książki do diakona św. Elżbiety, stąd też nie włączam tej książki do prezentacji starodruków interesującego mnie opactwa. BUWr OS, sygn. 457831–457834. Katalog omawianych druków należących do klarysek umieszczam w aneksie nr 1. Omawiane tytuły oznaczam w tekście numerem zgodnym z pozycją w aneksie.

ksiąg. W niektórych przypadkach, gdy brakowało oznaczenia dokonanego przez komisję sekularyzacyjną, udawało się zweryfikować przynależność jednostek do dawnego księgozbioru klarysek na podstawie jednolicie wykonanych czerwona farbą na grzbietach książek oryginalnych sygnatur. Świadczą one jeśli nie o funkcjonowaniu w opactwie św. Klary wspólnej biblioteki, to przynajmniej dowodzą istnienia scentralizowanego obiegu książek, poddanego zapewne kontroli wyznaczonej mniszki. Część zabytków posiada wpisy własnościowe w postaci imion lub sygli zakonnych, w kilku znajdujemy odręczne notatki czynione przez właścicielki. Te rękopiśmienne dodatki są świadectwem, że przynajmniej przez pewien okres książki znajdowały się w prywatnych zbiorach zakonnic i były przekazywane kolejnym posiadaczkom. Tylko w dwóch przypadkach dzięki wpisom dedykacyjnym uzyskujemy wgląd w sposób pozyskiwania prywatnych książeczek w postaci darów od osób spoza klasztoru (23, 31)¹⁶.

Większość zabytków XVI-wiecznych zabezpieczono pierwotnie drewnianymi okładkami, zazwyczaj obciążając je ciemną lub jasną skórą. Najstarsze okazy w tym zbiorze poddawano w przeszłości renowacji, podczas której oprawiano książki w tekturę, korzystając przy tym z kolorowego papieru lub rzadziej z kart pochodzących z dawnych kodeksów liturgicznych (7, 9, 24). Efekty takich wysiłków widoczne są także w przypadku kilku druków z XVII stulecia (2, 18, 29). Na obecnym etapie badań nie jest możliwe określenie pracowni, która zajmowała się odnawianiem książek, oraz czasu, kiedy to nastąpiło. Dobrze zachowane oryginalne okładki odsłaniają sposób ich zdobienia ślepo tłoczonymi wzorami: w XVI stuleciu są to sceny biblijne występujące obok renesansowych medalionów przedstawiających bliżej nieokreślone postaci (19, 20, 23), okładki barokowe pozostawiano z zasady gładkie, niektóre upiększono przy pomocy wzorów geometrycznych (11) lub obrazów przedstawiających motywy dewocyjne (6, 15, 32). Zabytki te nie uległy większym zniszczeniom, poza śladami pracy korników nie widać efektów zaniedbań w przechowywaniu książek.

Struktura i zawartość księgozbioru klarysek

Wydawane tytuły często reprezentowały różne gatunki literatury religijnej, stąd podział według tego kryterium będzie zawsze obarczony pewną niecisłością.

¹⁶ Książkę *Der güldine Thron* (23) otrzymała od kanonika wrocławskiego i dziekana nyskiego Simona Wenceslava Leufnitta (?) Francisca Zeuweurina (luźna kartka z dedykacją). Zbiór medytacji *Unser lieben Frauen Kindbethschatz* (31) ofiarowała mniszce Reginie Nitschin osoba podpisana inicjałami GVWH w 1604 roku (s. [IXv]).

W omawianym księgozborze daje się wyodrębnić pięć działów, których liczebność prezentuje następująca tabela:

Tabela nr 1. Starodruki klarysek wrocławskich według treści i okresu powstania

tytuły	wydane w XVI w.	wydane w XVII w.	razem
liturgiczne	5	1	6
modlitewniki i zbiory medytacji	0	9	9
traktaty ascetyczne	5	9	14
kazania okolicznościowe	0	3	3
traktaty filozoficzne i polemiczne	1	0	1
razem	11	22	33

Powyższe zestawienie pozwala dostrzec dominujący religijny profil zainteresowań czytelniczych wrocławskich mniszek. W okresie przedtrydenckim gromadziły one przede wszystkim księgi potrzebne na chórze. Są to dzieła anonimowe: trzy psalterze (24, 25, 33) i jeden brewiarz (9) oraz wydany w Krakowie zbiór oficjów o świętych opracowany przez Stanisława Sokołowskiego w oparciu o statuty kard. Jerzego Radziwiłła (28), do którego na początku XVII wieku doszyto dodatek brewiarza rzymskiego ze wspomnieniami świętych (22). W zbiorze tych starodruków warto wyróżnić przykłady tłumaczeń psalterzy na języki niesakralne: niemiecki (24) i polski (33).

W XVI wieku członkinie opactwa św. Klary we Wrocławiu obok pozycji liturgicznych sprowadzały przede wszystkim przykłady literatury religijnej o rodowodzie średniowiecznym. Z kręgu franciszkańskiego wywodzi się traktat *Speculum disciplinae ad novitios* podpisany imieniem św. Bonawentury, którego autorem pozostaje jednak zapewne jego sekretarz, Bernard Besse (zm. po 1300)¹⁷. Posiadany przez mniszki przekład tego dzieła na język niemiecki, dokonany przez nieznanego bliżej dominikanina z Lipska, zatytułowany został *Der Spygel der czucht voll treflicher lere* (7). Jego wydania podjął się lipski drukarz Melchior Lotter w 1510 roku. Obok *Psalterium Davidis* (25) jest to jeden z najstarszych druków niemieckich w dawnej kolekcji klarysek. Kolejny traktat ascetyczny, *Der güldine Thron* (23), napisał wykładowca z Bazylei, minoryta

¹⁷ Por P. Robinson, *Bernard of Besse*, [w:] *Catholic Encyclopedia* (dalej: CE), t. 2, 1913, [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Bernard_of_Besse](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Bernard_of_Besse) [dostęp: 24.08.2021].

flamandzki Otton von Passau (zm. po 1386)¹⁸. Wydana w 1596 roku rozprawa porusza kwestie pokuty chrześcijańskiej i łaski boskiej w oparciu o pisma Ojców Kościoła. Mieści się ona w popularnym w ostatniej fazie średniowiecza nurcie rozważań nad rzeczami ostatecznymi i losem pośmiertnym duszy. Nieco inny profil duchowy, będący współczesną interpretacją duchowości *devotio moderna*, reprezentuje niemiecka wersja dzieła Tomasza à Kempis o chrześcijańskiej pokorze zatytułowana *Ein Güldens Büchlin* (19, 20). Pochodzące z biblioteki klarysek wrocławskich egzemplarze wydane zostały dla wspólnoty kanoników z klasztoru św. Wiktora w Moguncji w 1545 roku przez sprzyjającego reformacji drukarza augsburskiego Philippa Ulharta (zm. 1567/1568)¹⁹. Przedmowę do tej edycji przygotował płodny i niezwykle ciekawy teolog Georg Wicelius (1501–1573), który po okresie fascynacji luterąską wykładnią wiary w latach 30. XVI stulecia powrócił do Kościoła, by angażować się jako obrońca katolickiego wyznania, a jednocześnie rzecznik pokoju religijnego i zwolennik ideału życia pierwszych chrześcijan²⁰. On także jest zapewne autorem dołączonego do dzieła kazania *Von Gehorsam*. Obydwa egzemplarze posiadają wpisy własnościowe i noszą ślady intensywnego korzystania przez czytelników w czasie zapewne zbliżonym do publikacji²¹.

Pod koniec XVI wieku i na przełomie stuleci klaryski nabyły także inne dzieła formacyjne, adresowane zwłaszcza do kobiet poświęconych Bogu. Wśród tytułów wyróżniają się traktaty ascetyczne i zbiory rozmyślań czerpiące jeszcze z tradycji średniowiecznej, reprezentujące typowy profil monastyczny. Franciszkańską proveniencję i średniowieczną metrykę można przypisać dziełu duchowemu przeznaczonemu dla osób konsekrowanych pod tytułem *Speculum Religiosorum* (15). Poświęcony pielęgnowaniu cnót zakonnych traktat został napisany przez hiszpańskiego minorytę, aktywnego na dworze

¹⁸ Por. F. Merishman, *Otto of Passau*, [w:] CE, t. 11, 1911, <http://www.newadvent.org/cathen/11359a.htm> [dostęp: 24.08.2021].

¹⁹ Por. K. Steiff, *Ulhart, Philipp*, [w:] *Allgemeine Deutsche Biographie* (dalej: ADB), t. 39, 1895, <https://www.deutsche-biographie.de/sfz83264.html> [dostęp: 24.08.2021], s. 186–187.

²⁰ Por. J.P. Dolan, *Witzel Georg (Wicelius)*, [w:] *New Catholic Encyclopedia*, <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/witzel-georg-wicelius> [dostęp: 24.08.2021].

²¹ W egzemplarzu należącym do mniszki, która podpisała się jako *Zofhia Teresia Slonkoskyn unvirdiges dinerin Jesu christi ordinis S Clare* (20), wpisano z datą 1545 modlitwy i liczne pobożne zawołania. Na końcu książeczki być może właścicielka wykonała odręczne rysunek litery „Tau” nawiązujący do umieszczonej przez wydawcę ryciny odnoszącej się do cytatu z Księgi Ezechiela, w. 4.

Karola V prozaika, Antonio de Guevarę (1481–1545)²². Narracja zawiera mało oryginalne spojrzenie na praktykowanie monastycznej postawy, opierające się przede wszystkim na obficie przytoczonych przykładach wypowiedzi Ojców Kościoła i teoretyków życia zakonnego. Wydana w Monachium w 1601 roku książka została zadedykowana reformatorowi benedyktynów bawarskich, opatowi Johannowi Benedyktowi. Pozycja ta nie cieszyła się w XVI wieku większą popularnością, nie była też znaczącą pozycją w dorobku tego autora cenionego raczej za prozatorskie zacięcie. Wrocławskie siostry musiały jednak wysoko szacować wartość tej pracy, skoro przechodziła ona z rąk do rąk kilku właścicieli²³. Nabywając potrzebne w formacji zakonnej książki, klaryski wrocławskie nie ograniczały się jednak do pism wytworzonych w ramach ich własnego zakonu czy też w kręgu tradycji franciszkańskiej. Zapewne w ostatniej dekadzie XVI stulecia²⁴ w biblioteczce należącej do nieznanej z imienia mniszki znalazła się książeczka zatytułowana *Gemahelschaft deß Himmlischen Königs* (32). Napisana w 1572 roku przez katolickiego polemistę i kaznodzieję ludowego, związanego z Dillingen i benedyktynami w Tegernsee, Adama Walassera (przed 1551–1581)²⁵, zadedykowana została ksieni opactwa kanoniczek w szwabskim Buchaw, Marii Jakobie von Schwarzenberg. We wstępie do swego dzieła Walasser powołał się bez podania tytułu na „starą książeczkę” (*ein Altes Buchlin*), której popularyzacji i przygotowania do druku się podjął. Ten fakt i sama dedykacja wpisują to dzieło w szereg pism kontrreformacyjnych posługujących się argumentami tradycji katolickiej i odwołujących się do autorytetu społecznego Kościoła sprzed okresu reformacji. W narracji tworzącej rozmowę siedmiu dziewcząt z wysłannikami Króla zapraszającego je do zaślubin i zachęcającej do poświęcenia życia Bogu w ascezie zgodnie z nauczaniem Kościoła przebijają bardzo silne wątki polemiczne wobec protestanckiej wykładni negującej sens powołania zakonnego. Wydanie, którym dysponowały klaryski, opatrzone zostało licznymi rycinami nawiązującymi stylistycznie do późnośredniowiecznych wyobrażeń scen religijnych. Wśród tytułów poświęconych teorii życia monastycznego należy

²² Por. P. Correa Rodríguez, *Fray Antonio de Guevara*, [w:] *Enciclopedia Franciscana*, t. 9, Madrid 1972, <http://www.franciscanos.org/enciclopedia/aguevara.html> [dostęp: 24.08.2021], s. 454–455.

²³ Wśród wpisów własnościowych na okładkach wewnętrznych i kartach ochronnych dają się odczytać inicjały i pojedyncze imiona pięciu zakonnice oraz pełne dane Cathariny Cromerin von Reppersdorf.

²⁴ Rok 1598 wpisała właścicielka na tylnej karcie ochronnej zabytku. Wewnątrz znajduje się także wpis kommemoratywny odnoszący się do roku 1597, co może wskazywać na sprowadzenie książki w przybliżonym okresie końca tego roku lub początku następnego.

²⁵ Por. W. Bäumker, *Walasser Adam*, [w:] ADB, t. 40, 1896, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd104160039.html#adbcontent> [dostęp: 24.08.2021], s. 640–643.

umieścić także podręcznik napisany przez włoskiego księdza Karola Andreę Basso²⁶, zatytułowany w języku niemieckim *Volkommene Closter=Frau* (6). Dzieło to, wydane w 1700 roku, stanowi bardzo dobry przykład konserwatywnej postawy charakteryzującej formację zakonnic w późnej epoce potrydenckiej. Zakorzeniony w tradycjach średniowiecznych wykład rozwija w 15 traktatach najważniejsze wątki pielęgnowania cnót przez kobiety poświęcone Bogu. Pobieźna analiza treści pokazuje niektóre akcenty potrydenckiej reformy zakonnej, wśród nich zwłaszcza wymóg osobistego ubóstwa i posłuszeństwo władzom kościelnym. Wydaje się, że książka ta mogła pozostawać do użytku wspólnego zakonnic wrocławskich, skoro, jak sugerował wydawca, można ją było wykorzystywać w czasie klasztornych zebrań, także podczas posiłków jako duchowe czytanie.

Wśród dzieł religijnych należących do dawnej biblioteki wrocławskich Sióstr Ubogich znajdują się także tytuły mające wspierać osobisty rozwój życia duchowego zakonnic. Tematykę pokuty podejmuje niepodpisany przez autora traktat ascetyczny, który ukazał się w drukarni Leopolda Voigta w Wiedniu w 1698 roku, zatytułowany *Entschuldigung=Buchlein* (10), wzywający do pokuty i stałego pielęgnowania cnót chrześcijańskich jako jedynej pewnej drogi do zbawienia duszy. Kilka innych dzieł tej proveniencji rozwija wątki eschatologiczne, co pozwala wyodrębnić ten nurt zainteresowań religijnych mniszek św. Klary. W ich posiadaniu znalazła się niemiecka wersja popularnego wykładu *O czterech rzeczach ostatecznych*, zredagowana przez flamandzkiego jezuitę, polemistę kontrreformacyjnego i znanego twórcę dzieł ascetycznych Franciszka Costera (1532–1619)²⁷. Egzemplarz należący do klarysek wydał w 1588 roku Johann Mayer, opatrując go tytułem *Die Vier letste ding* (8). Duchowość skoncentrowana na owocnym przygotowaniu się do śmierci, a przy tym kształtowana w oparciu o kult świętych, rozwijała się szczególnie bujnie w epoce potrydenckiej. W zbiorach klarysek z tego okresu odnajdujemy ten profil religijności w zazwyczaj anonimowych modlitewnikach. Wśród nich zwraca uwagę trzyczęściowy, obszerny zbiór medytacji zatytułowany *Himmels Cron* (16), przygotowany w 1612 roku najprawdopodobniej przez nieznaną z imienia zakonnicę franciszkańską, zapewne kapucynkę z Salzburga²⁸, która spisała

²⁶ Postać trudna do identyfikacji, choć dzieła tego autora poświęcone głównie kierownictwu duchowemu wydawano systematycznie aż do XX wieku. Informacje o autorze pochodzą ze wstępu do publikacji.

²⁷ Por. G.E. Kelly, *Francis Coster*, [w:] CE, t. 4, 1913, [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Francis_Coster](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Francis_Coster) [dostęp: 24.08.2021].

²⁸ Franciszkańskiej proveniencji modlitewnika (16) dowodzą wpisy wspomnień świętych obecnych tylko w zakonie św. Klary, w tym popularnej św. Anieli z Foligno czy mniej

pobożne rozmyślenia, korzystając z martyrologium rzymskiego. Jest to dzieło adresowane do pobożnych kobiet, przeznaczone do ich codziennej formacji religijnej prowadzonej zgodnie rytmem roku liturgicznego. Autorka pragnęła pomóc niewiastom wolnym od trosk życia rodzinnego, zwłaszcza wdowom, w owocnym przygotowaniu na chwilę zgonu poprzez stałą praktykę rozważania żywotów świętych i wzywania ich wstawiennictwa. Podobny charakter ma należący w pewnym okresie do Brigitty von Strachwitz zabytek literatury religijnej zatytułowany *Himmlisches Phönix=Nöst* (17). Bazując na pismach Ojców Kościoła, anonimowy autor, podpisujący się inicjałem AP, stworzył zbiór różnorodnych modlitw – zarówno medytacji, ćwiczeń duchowych, oracji, litanii, jak i wezwań modlitewnych – z myślą o szlachetnie urodzonych wdowach, pragnących przysposobić się do szczęśliwego zakończenia życia. Obszerne dzieło, składające się z dwóch części zakończonych spisem treści, zawiera także bardzo interesujące rozważania o mszy św. wraz z wyjaśnieniem symboliki szat liturgicznych kapłana i wystroju prezbiterium. Całość stanowi utrzymaną w duchu trydenckim zachętę do korzystania z sakramentów Kościoła, pielęgnowania postawy pokuty, słuchania kazań i naśladowania przykładów świętości Chrystusa. Jako swoisty przewodnik miał służyć czytelnikom rozkład czytań biblijnych z podziałem na poszczególne dni roku liturgicznego²⁹.

Analiza zasobu druków należących do dawnego opactwa św. Klary we Wrocławiu pozwala zauważyć, że tradycyjny kult świętych zajmował w ich kulturze religijnej znaczące miejsce. Mniszki kontynuowały w tym względzie zarówno przejętą z tradycji średniowiecznej praktykę modlitwy ustnej, jak i poszukiwały form pogłębionej refleksji religijnej. Bardzo dobrze odzwierciedla to zjawisko umieszczenie w jednej książeczce pozbawionego nowatorskich treści i formy oficjum o św. Janie Ewangeliście (13) obok tekstu przeznaczonego do medytacji cnót tego apostoła symbolizowanych przez dwanaście szlachetnych kamieni będących fundamentem muru okalającego święte Miasto Jeruzalem (12). W modlitewniku znalazła się zatem propozycja uprawiania tradycyjnej formy nabożeństwa i rozważań służących modlitwie kontemplacyjnej. O niesłabnącym w epoce potrydenckiej zamiłowaniu do średniowiecznych tekstów o świętych świadczy posługiwanie się w XVII wieku przez klaryski tekstem oficjum o św. Mikołaju z Tolentino. Modlitewnik przetłumaczony na język

znanej Amaty z Asyżu. Autorka w zakończeniu tekstu zadedykowanego św. Rupertowi i ksieni Erntrudzie podaje kilka okoliczności pozwalających na niepewną identyfikację środowiska twórczego. Por. *Himmels Cron...* (zob. aneks poz. 16), s. 910.

²⁹ W książeczce (17) zachowała się luźna kartka z obrazkiem św. Symeona biskupa z fragmentem jego żywotu i modlitwa na dzień wspomnienia (21 IV), zapewne służąca mniszkom jako zakładka.

niemiecki pod tytułem *Andacht zu dem Wunderwürckenden Heiligen Nikolao von Tolentin* (1) uzupełniony został o nabożeństwo tzw. siedmiu mszy za dusze cierpiące w czyśćcu przypisywane temu żyjącemu na przełomie XIII i XIV stulecia włoskiemu augustianinowi eremitcie i kaznodziei ludowemu. W nurcie kultu świętych pozostaje także interesujące dzieło *Speculum Poenitentia* (18), łączące elementy dzieła hagiograficznego i modlitewnika. Napisał je, czy też raczej zredagował, opat bardzo znanego klasztoru benedyktyńskiego w Einsiedeln, będącego centrum kultu maryjnego w Szwajcarii, Augustin Hofmann (1556–1629)³⁰. Druk opatrzone w liczne grafiki ukazał się w Kolonii w oficynie Petera Henningsa w 1611 roku z dedykacją dla ksieni klasztoru kanoniczek św. Hipolita w Gerresheim i jednocześnie dobrodziejki kościoła Matki Boskiej na kolońskim Kapitolu, Güdy von Winkelhausen (1591–1638). Na treść dzieła składa się żywot trojga biblijnego rodzeństwa: świętych Marii Magdaleny, Marty i Łazarza, przy czym najwięcej uwagi autor poświęcił św. Marcie. Wśród scen znanych z Ewangelii św. Jana znalazły się autorskie passusy uzupełniające narrację pisarza natchnionego oraz legendarna opowieść o działalności świętych pokutników po opuszczeniu Jerozolimy, w tym opis założenia przez św. Martę pierwszego podwójnego klasztoru kanoniczek i kanoników w Marsylii. Taka prezentacja życia wspomnianych świętych służyła podniesieniu wartości powołania zakonnego, czyniąc z niego postawę elitarną, umocowaną wstawiennictwem niebieskich patronów, przy tym cieszącą się długim rodowodem, a przez to sprawdzoną i pewną. Wydawca dołączył do dzieła poetycki traktat o pokucie Marii Magdaleny napisany w 1608 roku przez nieznanego bliżej twórcę Ioannesa Georgiusa Tobianusa. Analizując kolekcję starodruków z opactwa św. Klary, należy podkreślić, że stosunkowo niewiele znajdujemy w niej śladów zainteresowania kultem maryjnym. Nawet zbiór medytacji zatytułowany *Unser lieben Frawen Kindbethschatz* (31), napisany przez anonimowego autora i wydany w przez Adama Meltzera w styczniu 1604 roku, koncentruje się wbrew tytułowi na wątkach chrystologicznych. Książka ta zadedykowana hrabiance Eleonore von Fürstenberg rozwija nieczęsto występujący w literaturze dewocyjnej XVII wieku temat niemowlęstwa Jezusa. Uwagę zwraca forma proponowanych medytacji, które w oparciu o dorobek świętych Augustyna, Bernarda, Anzelma i Bonawentury stanowią zachętę do kontemplacji z zastosowaniem zmysłów pozwalającej na głębsze przeżycie tajemnicy Wcielenia.

³⁰ Hofmann był zaangażowany w reformę trydencką w zakonie benedyktyńskim. Por. A. Przytul, *Hofmann, Augustin*, [w:] *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2008, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/025727/2008-01-08/> [dostęp: 24.08.2021].

Wśród pisarzy ascetycznych wrocławskie mniszki wyróżniały członków Towarzystwa Jezusowego, których aktywność nie tylko pisarska, ale również kaznodziejska i formacyjna wywierała głęboki wpływ na kierunki zainteresowań religijnych wielu środowisk zakonnych³¹. W nieznanych okolicznościach klaryski nabyły książkę poświęconą cieszącemu się rosnącym od XVI wieku kultem świętemu Józefowi zatytułowaną *Brennende Fewrstrahlen* (5). Podzielone na punkty zgodnie z metodą ignacjańską rozważania oraz traktat o nabożeństwie do Opiekuna Jezusa napisał francuski jezuita, przełożony prowincji zakonnej z siedzibą w Lyon, Paul de Barry (1587–1661)³². Przetłumaczone na język niemiecki dzieło zostało zadedykowane osobom duchownym, w tym mnichom związanym ze wspomnianym już wpływowym opactwem w Einsiedeln. W nurcie duchowości potrydenckiej mieści się także treść traktatu *Neue vom Himmel gesandte Andacht* (29), którego autorem był wykładowca filozofii w jezuickim kolegium w Lucernie, Bernard Sonnenberg (1643–1702)³³. Jak informował wydawca, zakonnik ten oparł dzieło na swoich kazaniach głoszonych w oktawie Bożego Ciała 1695 roku w monachijskim kościele Nawiedzenia Najświętszej Maryi, skierowanych do tamtejszych wizytek i promujących popularny od końca XVI wieku w kręgu Towarzystwa Jezusowego kult Serca Jezusa³⁴. Zachęta do uprawiania duchowości skoncentrowanej na miłości Chrystusa rozwinięta została tutaj w oparciu o werset kończący Ewangelię wg św. Mateusza oraz objawienia Małgorzaty Marii Alacoque (1647–1690). Wizję, którą otrzymała ta zakonnica, przedstawia grafika zamykająca traktat. Do wykładu dodano propozycje ćwiczeń duchowych oraz wierszowane oficjum, litanie, akty ofiarowania i koronkę, których autorstwo pozostaje do ustalenia po bliższych badaniach.

³¹ Por. A. Kapuścińska opisała to zjawisko w odniesieniu do potrydenckiej kultury europejskiej, używając określenia „hegemonia modelu jezuickiego” w formacji zakonnic XVII wieku. Por. A. Kapuścińska, *Theatrum meditationis: ignacjanizm i jezuityzm w duchowej i literackiej kulturze Pierwszej Rzeczypospolitej – źródła, inspiracje, idee*, [w:] *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego w XVII w.*, A. Nowicka-Jeżowa (red.), seria: *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości* 7, Warszawa 2016, s. 125 i nn. Por. także ustalenia J. Gwioździk, *Kultura pisma...*, dz. cyt., s. 235 i nn. Problem nie został przebadany w odniesieniu do Śląska, ale już pobieżne zapoznanie się ze zbiorami starodruków zgromadzonych przez trzebnickie cysterki w XVII i XVIII wieku, zdeponowanych obecnie w Bibliotece Parafii św. Bartłomieja i św. Jadwigi w Trzebnicy, pozwala na przyjęcie tezy o dominującej roli literatury jezuickiej w zainteresowaniach tej wspólnoty.

³² Por. S. Frisbee, *Paul de Barry*, [w:] CE, t. 2, 1907, <http://www.newadvent.org/cathen/02312b.htm> [dostęp: 24.08.2021].

³³ Brak bliższych danych o autorze. Por. *Sonnenberg, Jost Bernhard von*, [w:] *Deutsche Biographie*, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd100273971.html> [dostęp: 24.08.2021].

³⁴ Por. A. Kapuścińska, *Theatrum meditationis...*, dz. cyt., s. 165.

Jezuici wnosili swój wkład w kształtowanie oblicza religijności przede wszystkim poprzez propagowanie ignacjańskiego sposobu medytacji i ćwiczeń opartych na rachunku sumienia. W przypadku klarysek ich zainteresowanie tą formą modlitwy wydaje się o tyle ciekawe, że reformowane statuty z 1677 roku nie przewidywały osobnego czasu na uprawianie medytacji ani też nie zachęcały do formacji w oparciu o rozmyślanie duchowe. Część wrocławskich Sióstr Ubogich podejmowała jednak własne wysiłki zmierzające do zaopatrzenia się w podręczniki przybliżające myśl św. Ignacego. Z prywatnej biblioteczki pochodzi redakcja *Ćwiczeń duchownych* opracowana przez niemieckiego polemistę kontrreformacyjnego, związanego z dworem arcybiskupa Kolonii, jezuitę Mikołaja Elffena (1626–1706)³⁵. Wydane w 1694 roku po raz piąty dzieło nosiło niemiecki tytuł *Fünklein des Herzens* (11) i stanowiło tradycyjną prezentację praktyk modlitewnych prezentowanych przez Loyolę, co pozwala umieścić pracę Elffena w klasycznym nurcie duchowości jezuickiej³⁶. Traktat rozpoczyna wyjaśnienie celu ćwiczeń i sposobu przygotowania się do nich oraz propozycja praktyk religijnych, które powinny towarzyszyć owocnym wysiłkom chrześcijanina pragnącego naśladować Chrystusa na co dzień. Treść rozważań została podzielona na typowe dla ignacjańskiej ascetyki trzy etapy rozwoju duchowego, na poszczególne dni rekolekcji proponowano trzy rozmyślanie – każde według czterech punktów. Brak zachęty do modlitwy afektywnej i kontemplacji scen biblijnych, nawet w odniesieniu do Męki Chrystusa, powodował zapewne, że do omawianego traktatu wydawca nie dołączył grafik poza ilustracją umieszczoną na karcie wstępnej, przedstawiającą kobietę przyjmującą z rąk anioła *Ćwiczenia duchowne* św. Ignacego.

Poza tą pozycją w zbiorach klarysek znajdowały się jeszcze dwa tytuły ascetyczne, w których autorzy jezuickcy rozwinęli najważniejsze wątki bliskiej im duchowości. Pierwszy stanowi traktat spisany przez popularnego twórcę medytacji dla kobiet, związanego z kolegium w Ferrarze, Fulvio Androzziiego (1523–1575)³⁷. *Seelen Speiß* (2) jest niemiecką wersją drugiej części wydanych po śmierci autora *Dzieł duchowych*, poświęconą sakramentowi Eucharystii. Klaryski dysponowały wydaniem z roku 1604 przygotowanym przez drukarnię Johanna Mayera w Dillingen dla ksieni opactwa cysterskiego pw. Wniebowzięcia NMP

³⁵ Por. *Bibliography on the History of the Society of Jesus*, P. Begheyn (ed.), "Archivum Historicum Societatis Jesu" 77 (2008), s. 430.

³⁶ Na temat nurtu klasycznego i mistycznego w literaturze jezuickiej w XVII wieku zob.: A. Kapuścińska, *Theatrum meditationis...*, dz. cyt., s. 168 i nn.

³⁷ Por. A. Merola, *Androzzi Fulvio*, [w:] *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 3, 1961, [https://www.treccani.it/enciclopedia/fulvio-androzi_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/fulvio-androzi_(Dizionario-Biografico)/) [dostęp: 24.08.2021].

w Ries. Dzieło to pozostaje klasycznym przykładem duchowości skupionej wokół formacji sumienia chrześcijanina, umożliwiającej korzystanie z owoców częstego przyjmowania Ciała Pańskiego. Androzzi w oparciu o Pismo Święte i w mniejszym stopniu o myśl Ojców Kościoła zaprezentował wyczerpujący wykład na temat pokus i skrupułów, które stają na przeszkodzie rozwoju duchowego, podając jednocześnie propozycje rozmyślań i ćwiczeń przysposabiających do przystąpienia do Sakramentu Eucharystii. Traktat ten był na przełomie wieków bardzo popularny w kręgach nie tylko duchownych, ale i świeckich katolików, także w Rzeczypospolitej³⁸. Pewnym zainteresowaniem w szerszych kręgach katolickich cieszyło się również dzieło innego jezuitskiego autora, związanego z Trewirem teologa i poety Friedricha Spee von Langenfeld (1591–1635)³⁹, zatytułowane *Guldens Tugend Buch* (30). W prywatnej bibliotece Brygidy Strachwitz znajdowało się drugie wydanie tego tytułu, który pierwotnie przygotowany został dla pewnej pobożnej mieszkanki Kolonii. Traktat podejmuje tradycyjny w kulturze monastycznej wątek pielęgnowania cnót boskich, wiary, nadziei i miłości, ale uwagę odbiorcy zwraca forma narracji. Zbliżony do kręgów karmelitańskich Spee skorzystał z propozycji dynamicznego dialogu Boga z duszą z elementami poezji. Logiczny tok wykładu został zachowany dzięki wprowadzeniu podziału tekstu na części i rozdziały, w których jezuita podał przykłady konkretnych ćwiczeń pozwalających na praktykowanie życia chrześcijańskiego.

W podobnym kręgu zagadnień znajdowały się dzieła autorów pochodzących z innych środowisk zaangażowanych w odnowę trydencką Kościoła, choć te przykłady pozostają nieliczne w zbiorach wrocławskich Sióstr Ubogich. Tutaj należy wskazać bardzo poczytne dzieło pióra włoskiego członka zakonu teatynów Lorenzo Scupoli (1530–1610)⁴⁰, opublikowane pod tytułem *Geistlicher Streit* (27). Tłumaczony na kilka języków europejskich i wydany po raz pierwszy po śmierci autora podręcznik ascetyczny poświęcony został motywowi walki duchowej i sposobom zwycięstwa człowieka nad naturą i pokusami szatana. Wersję znaną mniszkom św. Klary przygotował anonimowy karmelita niemiecki w oparciu o tłumaczenie na język łaciński dokonane również przez teatyna Olimpiusza Masottiego. Książkę tę, wydaną w 1697 roku w oficynie Melchiora Bencarda z Frankfurtu nad Menem, otwiera grafika ukazująca zakonnika pośredniczącego

³⁸ Wpływ Androzkiego na rozwinięcie wykładu teoretycznego medytacji ignacjańskiej omawia A. Kapuścińska, *Theatrum meditationis...*, dz. cyt., s. 150 i nn.

³⁹ Por. *Bibliography on the History...*, dz. cyt., s. 468.

⁴⁰ Por. A. Vanni, *Scupoli Francesco (Lorenzo)*, [w:] *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 91, 2018, [https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-scupoli_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-scupoli_(Dizionario-Biografico)) [dostęp: 24.08.2021].

w przekazaniu klęczącej kobiecie zbroi niesionej przez aniołów. Włączenie tego wizerunku do publikacji może sugerować jej przeznaczenie dla kobiet. Z kręgiem karmelitów reformowanych związana była także inna pozycja przechowywana w bibliotece klasztoru św. Klary we Wrocławiu. W nieznanych okolicznościach mniszki nabyły należący wcześniej do konwentu karmelitańskiego pw. św. Marii Magdaleny w Herbipolensis (Würzburg) egzemplarz dzieł zebranych św. Teresy z Ávili. Zbiór nosi ogólny tytuł *Opera* (3), a składają się na niego następujące dzieła św. Teresy: *Księga fundacji* (bez tytułu), *Zamek wewnętrzny* (*Das Buch die Seelenburg*), komentarz do Pieśni nad Pieśniami (*Bedencken von der liebe Gottes uber etliche wort des hohenlieds Salomonis*). Przedmowę do tej dwuczęściowej edycji z 1649 roku, pochodzącej z oficyny Heinricha Pigriana w Würzburgu, napisał wpływowy jezuicki dyplomata papieski Antonio Possevino. Książka zadedykowana została cesarzowej Marii Leopoldynie.

Powołanie zakonne determinowało profil tematyczny biblioteki klarysek wrocławskich. Obok książek religijnych zachował się jednak przykład literatury filozoficznej. Jest to zbiór esejów polityczno-filozoficznych pióra Franciszka Bacona (1561–1626) opracowany i przełożony na język niemiecki przez ewangelickiego poetę i tłumacza Johanna Wilhelma von Stubenberg (1619–1663)⁴¹. Książka została wydana pod tytułem *Fürtrefflicher Staats=Vernufft und Sitten=Lehr=Schriffen* (4) w norymberskiej oficynie Michaela Endtera w 1654 roku. Dedykacja dla Johanna Weichharda von Auerperg (1615–1677), aktywnego na dworze Ferdynanda III dyplomaty, miała zapewnić dziełu łaskawe przyjęcie wśród elit cesarstwa. Edycję otwiera grafika symbolizująca filozoficzną postawę Bacona, do której poetyckie wyjaśnienie dał następnie Stubenberg. Eseje oparte na opisach postaci z mitologii greckiej, symbolizujących konkretne ludzkie postawy, poprzedza obszerny wstęp napisany przez autora.

Perspektywy badawcze kultury piśmiennej klarysek w XVI–XVII wieku

Zaprezentowany zbiór starodruków pochodzących z dawnej biblioteki opactwa św. Klary we Wrocławiu otwiera wiele możliwości badawczych kultury tej wspólnoty w okresie nowożytnym. Nawet jeżeli trudno potraktować zachowane książki jako w pełni reprezentatywne dla tego księgozbioru, to jednak już na podstawie dostępnej bazy daje się zauważyć pewna ewolucja zainteresowań

⁴¹ Por. F. von Krones, *Stubenberg, Johann Wilhelm von*, ADB, t. 36, 1893, https://de.wikisource.org/wiki/ADB:Stubenberg,_Johann_Wilhelm_von [dostęp: 24.08.2021], s. 705.

czytelniczych mniszek. Systematyczne wzbogacanie zbiorów bibliotecznych zakonnic dowodzi stałego rozwoju ich kultury duchowej. Brak większej liczby dedykacji w książkach uniemożliwia ocenę, jakie środowiska mogły mieć wpływ na kształtowanie się zasobu druków w opactwie. Wydaje się jednak prawdopodobne, że wrocławskie Siostry Ubogie dokonywały samodzielnych zakupów zgodnie ze swoją wiedzą o rynku księgarskim. W interesujących mnie stuleciach zaopatrywały się przede wszystkim na terenie cesarstwa, głównie w oficynach niemieckich, szwajcarskich, ale miały także dostęp do krakowskich drukarni. W XVI wieku wyróżniały druki Melchiora Lottera z Lipska (7, 26) i Johanna Meyera z Dillingen (2, 9, 32). Okres następny przyniósł głównie zakupy w oficynach monachijskich u Lukasa Strauba (16, 29), Adama Berga (15), Sebastiana i wdowy po nim, Marii Rauch (1, 6). Kilka książek sprowadziły klaryski z Kolonii (3, 11, 18, 19, 30) oraz Wiednia (5, 10, 17), posiadały również pojedyncze druki wydane w Norymberdze (4) i we Frankfurcie nad Menem (27). Zwraca uwagę brak kontaktów z księgarzami włoskimi, a jedyny przykład nabytku na tamtejszym rynku odnosi się do brewiarza rzymskiego wydanego w 1507 roku u Lucantonio Giuntiego (9). Członkinie opactwa św. Klary najchętniej poruszały się zatem w kręgu niemieckojęzycznym.

Analiza danych o środowiskach twórczych i wydawcach tych dzieł może rzucić pewne światło na kierunki podejmowanych przez klaryski poszukiwań zaspokojenia potrzeb duchowych, które pozostają ubocznym świadectwem przemian wewnętrznych dokonujących się w tej wspólnotie w trudnym okresie po rozwiązaniu więzi z wrocławskimi minorytami i piastowską rodziną książęcą. Uwagę badacza zwracają świadectwa nawiązania relacji z polską kulturą, gdzie pod koniec XVI wieku klasztory klarysek podążały za trydenckim modelem reformy zakonnej. Wraz z pojawianiem się nowych nurtów duchowości Kościoła wrocławskie Siostry Ubogie nie poprzestawały na tytułach umożliwiających odprawianie tradycyjnych nabożeństw wspólnotowych i modlitwy psalmami, od końca XVI wieku mniszki poszukiwały pogłębionego, często humanistycznego wyrazu duchowości zakorzenionej w twórczości średniowiecznych teoretyków chrześcijańskich, by podjąć wysiłek odkrywania myśli współczesnych pisarzy ascetycznych, nie zawsze najbardziej popularnych. Śladem zainteresowań humanistycznych wrocławskich Sióstr Ubogich w tym czasie może być włączenie do biblioteki klasztornej przekładów psalterza na języki nowożytny oraz korzystanie z dzieł niemieckich teologów z trudem mieszczących się w nurcie ortodoksji katolickiej. Niepewność w wyborze kierunku rozwoju kultury religijnej zdaje się widoczna u klarysek jeszcze w połowie XVII wieku, gdy sprowadziły one kontrowersyjne dzieło Bacona; trudno przy tym orzekać, w czyje ręce ta książka trafiła. Brak informacji na temat sposobu jej pozyskania i warunków

korzystania nie pozwala na bardziej miarodajną ocenę zainteresowań filozoficznych wrocławskich mniszek.

Poza tym XVII-wieczny księgozbiór klarysek wydaje się jednak dość typowy dla żeńskich środowisk monastycznych tego okresu. Siostry starały się o zaopatrzenie w teksty dewocyjne i formacyjne, nie tylko ułatwiające zachowanie tradycyjnej roli zakonnic, polegającej na modlitwie wstawienniczej, ale i umożliwiające im osobisty rozwój wewnętrzny. Jeśli idzie o autorów, preferowały, zgodnie z trendami obecnymi w całej Europie potrydenckiej, członków Towarzystwa Jezusowego, ale daje się zauważyć także monastyczny profil zainteresowań czytelniczych klarysek. Tu zwłaszcza należy wskazać ich skłonność do korzystania z dzieł benedyktynów lub osób związanych z tym zakonem. Uwagę zwracają dzieła powstałe w kręgu szwajcarskiego opactwa w Einsiedeln, co może być wynikiem jakichś mniej lub bardziej ścisłych kontaktów z tym ośrodkiem. Brak dedykacji uniemożliwia uzyskanie odpowiedzi na pytanie, jakimi drogami trafiały do Wrocławia druki tej proveniencji. Podobnie nie wiadomo, kto ułatwił mniszkom św. Klary dostęp do dzieł karmelitańskich. Poruszanie się wrocławskich zakonnic w tych kręgach twórczych nie jest jednak niczym niezwykłym, jeśli będzie się pamiętać, że ich przedstawiciele należeli do najbardziej aktywnych pisarzy okresu potrydenckiego. Omawiane źródła ascetyczne i modlitewniki dowodzą przy tym, że ich twórcy często korzystali wzajemnie ze swojego dorobku. W przypadku omawianego opactwa wydaje się słusznym stwierdzenie, że jego członkinie poszukiwały potrzebnych tytułów wśród szeroko rozumianej literatury kontrreformacyjnej uwzględniającej profil monastyczny.

Sprowadzanie w XVII wieku modlitewników ułatwiających podjęcie aktu kontemplacji dowodzi, iż klaryskom wrocławskim nie brakowało rozeznania pośród nowszych trendów duchowości. Bliższe badania nad zaprezentowanymi tutaj tekstami, potwierdzone eksploracją źródeł rękopiśmiennych i dokumentów życia wewnętrznego, mogłyby ujawnić więcej informacji o obliczu religijnym wspólnoty wrocławskich klarysek w okresie poprzedzającym ich reformę i kilka dekad po niej. Wydaje się przy tym możliwe zrekonstruowanie indywidualnych modeli duchowości niektórych zakonnic. Postulatem pozostaje jednak dotarcie do nowożytnych list profesek, być może zachowanych w zespole prowincji czeskiej franciszkanów konwentualnych w Narodowym Archiwum w Pradze. Cennym materiałem badawczym wydają się w tym względzie wpisy odręczne czynione przez właścicielki książek, zwłaszcza rysunki, glossy o charakterze pamiętnikarskim czy też modlitwy. Już jednak pobieżna analiza zainteresowań czytelniczych wrocławskich Sióstr Ubogich potwierdza następujący przynajmniej od połowy XVII wieku rozwój formacji wspólnoty w kierunku

pogłębienia jej oblicza monastycznego w łączności z Kościołem powszechnym. Mniszki pielęgnowały tradycyjne kultury przejęte z epoki średniowiecza, nie stro niły jednak od nowych treści, propagowanych w epoce potrydenckiej. Pisma, którymi się posługiwały podczas osobistej lektury i medytacji, były nośnikami wiedzy o skuteczności nabożeństw do Serca Jezusowego i św. Józefa, pozwalając mniszkom na dobrą orientację w przemianach kultury religijnej w Europie. Wśród charakterystycznych zjawisk duchowości klarysek wymienić musimy pielęgnowanie praktyki przygotowania do śmierci, która w miejsce dramatycznego przeżycia, znanego z wcześniejszych epok, stawała się optymistycznym aktem wieńczącym życie dobrego katolika.

Aneks nr 1. Zestawienie starodruków z dawnej biblioteki opactwa św. Klary we Wrocławiu przechowywanych w Oddziale Starodruków Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego

lp.	sygnatura BUWr OS	autor	tytuł	oficyna	katalog	dostęp online
1	471227		Andacht zu dem Wunder=würckenden Heiligen Nikolao von Tolentin Eremiten Ordens deß Heiligen Augustini, Sambt Beygefüigten kurzen Begriff Seines Wunderbarlichen Lebens	Sebastian Rauch, Monachium, 1689		
2	470468	Androzzi Fulvio SI	Seelen Speiß unnd Communion=Büchlein Deß Ehrwürdigen Herrns Fuluii Androtii der SJ Darinn vil schöne Lehr vonn dem offft Communieren unnd vil beswehrte Artzeneyen wider allerey Anfechtugen der Sünd Scrupel und Kleinmütigkeit!../	Johannes May-er, Dillingen, 1604		https://reader.digital-e-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10997540_000001.html
3	479507	de Avila Teresa św. OCD	Opera Oder Alle Bücher unnd Schrifften der Heiligen Seraphischen Jungfrawen und Mutter Teresa von Jesu der Discalceaten Carmeliter und Carmeliterinnen Stiffterin	Henrich Pigrin, Wurzburg, nakładca Jodoci Rakkhovens, Kolonia, 1649		
4	471474	Bacon Franciscus	Fürtrefflicher Staats=Vernufft und Sitten=Lehr=Schrifften	Michael Endter, Norymberga, 1654		https://reader.digital-e-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11272660_000007.html
5	467642	de Barry Paulus SI	Brennende Fewrstrahlen Die Lieb unnd Andacht gegen dem Heiligen Joseph/in den Christliebenden Herzen zu erwecken	David Haultten, Wrieden-Lucerna, 1648.		

lp.	sygnatura BUWr OS	autor	tytuł	oficina	katalog	dostęp online
6	482095	Basso Carolus Andrea	Vollkommene Closter=Frau Das ist: Jahre Tugent=Form Für alle der Geistlichen Vollkom- menheit begirig=und beflissene Seelen Mit aller hand schönen thails auß Göttlicher Schrift thails auß Vätteren gezogen lehrreichen Sprü- chen Gleichnussen und Exemplen versehen	Maria Magda- lena Rauchin Wittib, Mona- chium, 1700		https://reader.digital-e-sammlungen.de//de/dfs1/object/display/bsb10222753_00005.html
7	459236	Bonawen- tura św. [Bernard Besse] OFM	Der Spygel der czucht voll treflicher lere unnd spruche des heiligen Bonaventure der do mit tapffern kurzen worten sagt und handelt von einem erlichen leben	Melchior Lot- ter, Lipsk, 1510		
8	451934	Costerus Franciscus SI	Die Vier letzte ding deß Menschen Erstlich Vonn dem Ehrwürdigen Herrn Francisco Cos- tero der H Schrift Doctorn der Socitet Iesu in Latein beschriben An jetzo aber zu sonderm Nutz und trost allen gütherczigen Frommen Christen in hoch Teutsch gebracht durch Den Wolgebornen Herren Marren Fuggern den Eltern Berrn von Kirchberg und Wiessenborn Röm. Kay. Mai. Rath. Mit Röm. Rep. Maiesto Freiheit	Johannes May- er, Dillingen, 1588		
9	452237		Diurnum Romanum Cum ca/pitulorum quota- tionibus ac foliorum/ numero in margine ad omnia/que(?) in hoc diurno con/ventur faciliter in/ veniendum	Lucantonio Giunta, We- necja [przed 1507]		

lp.	sygnatura BUWr OS	autor	tytuł	oficyna	katalog	dostęp online
10	469523		Entschuldigung= Buchlein Das ist Gründlich Widerlegung der ienigen Entschuldigungen welche von kalten Christen pflegen fůrgewant zuwerden wan man sie zu Gottseeligen und ihrem Stand gebůhren den Wandel und Wer- cken ermahnet und anreizet	Leopold Voigt, Wiedeń, 1698		
11	469502	Elffen Nicolas SI	Fůncklein des Herzens Von den Geistlichen Übungen dess H. Vatters Ignatii Loiolae der Societat Jesu Stiffter	Johann Wei- denfeldt Erben und Godfriden de Berges, Ko- lonia, 1694		https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10262702?q
12	468347		Geistlicher Gnaden=Schatz Des Heiligen Apos- tels und Evangelistens Joannis Darinnen Unter gewissen 7. Edelgesteinen sein heiliges Leben beschrieben wird	[b.m.w.] 1685		
13	468347a		Officium oder Sieben Tag-Zeiten von Dem Heiligen Apostel und Evangelisten S. Joanne Darinnen Die Hymni nach eunes jedens selbst eigener Andacht gebethet oder auch gesungen werden können.	jw.		
14	Ys 1000/2 (83483/2)		Gottesfurcht Als Eine Besitzerin Des VnVerk- ten Mittels Welches genau Observiret und den Mittleren Wegerwhlet Die Heilige Clara	[1674]	H. Wendt, Ka- talog der Druck- schriften über die Stadt Breslau, Breslau 1903, s. 265	

lp.	sygnatura BUWr OS	autor	tytuł	oficina	katalog	dostęp online
15	471139	de Guevara Antonio OFM	Speculum Religiosorum et exercitium Virtuorum Oder Der Geistliche Spiegel darin nit alle in die Geistlichen Closter und Ordenspersonen mit schönen herzlichen Lehren und Warnungen erwiesen werden	[Adam Berg] [Monachium] 1601		https://books.google.de/books?id=4jMTAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r#v=onepage&q&f=false
16	469084		Himmels Cron Das ist Ganz andächtige Gebett zu allen lieben Heiligen Gottes umb ihr getrewe Hulff und Fürbitt sonderlich in letzten Zeiten und Sterbstunden zuerlangen vor dem Thron Gottes gericht auff alle unnd jede Tag deß ganzen Jahres, cz. 1–3	Lucas Straub, Monachium, 1668		https://reader.digital-sammlungen.de/dfs1/object/display/bsb10263565_00007.html
17	480381		Himmlisches Phönix=Nöst Des Geistlichen Sonnen=Vogls Das ist zusam-ge-tragene Geistliche Bewuß=Stämblein oder Andachts=Uebungen, cz. 1–2	Jacob Kürner, Wieden, 1694		https://reader.digital-sammlungen.de/dfs1/object/display/bsb10223403_00015.html
18	467869	Hofman Augustin OSB	Speculum/ Poenitentia Das ist Das Leben Mariae Magdalenae Dan auch Marthae und Lazari [...] widerum uberschen und gemeht mit schonen Figuren	Peter Henning, Kolonja, 1611		
19	456809	a Kempis Thomas	Ein Güldens Büchlin wie der gheubige Christen Christo Jesu beide mit thun und leiden nachfilgen sol Catholice geschriben	Peter Quentel, Kolonja, 1545		
20	456811	j.w.	jw.	jw.		

lp.	sygnatura BUWr OS	autor	tytuł	oficyna	katalog	dostęp online
21	Ys 1000/1 (83483/1)	Mercker Ambrosius Christoph	Geistliches Hochzeit-gedicht dem... Gestift St. Clara... zu Ehren vnnd denen jtzzt-antretenden Vier edlen Jungfrauen [...]	[ok. 1680]	H. Wendt, <i>Katalog der Druckschriften...</i> , dz. cyt., s. 265	
22	304343		Officia a sanctis D.N. Urbano PP VIII Et fel: record: Paulo V et Gregorio XV Pont Max. Breviaro Romano recens addita Et ad commodiorem usum separatim edita	Andrea Petricovius, Kraków, 1628	J. Ożóg, <i>Katalog poloników XVI w. Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu</i> , t. 2, s. 103, poz. 1354	
23	455360	von Passaw Otto OFM	Der güldine Thron: Das ist Ein Christlicher Rathschlag von vier und zweyntzig alten Weysen zur Lehr und Unterricht auch Heyl und Wohlfahrt der Seelen Allen Christglaubigen Seelen sowol geistlichen als weltlichen gott/ seligen Personen fůrgestellt: Vor zwey hundert unnd neun Jaren mit trewlicher Můhe und Arbeit beschriben: durch F Otto von Passaw Parfusser Ordens und der Heiligen Schrifft Professorn zu Basel: An jetzo aber mit hůchstem fleyß revidiert corrigiert und im Teutschen verbessert.	Wolfgang Eder, Ingolstadt, 1596		https://reader.digitalcollections.de/de/fs1/object/display/bsb10173330_00005.html
24	459202		Psalterium cum apparatu vulgari firmiter appresso. Lateinisch Psalter mit dem teutschen nutzbarlichen da bey getruckt	[b.m.w.] 1502		
25	459195		Psalterium Davidis cum hymnis: ex originali haud modica diligentia emendandum	Melchior Lotter, Lipsk, 1511,		

lp.	sygnatura BUWr OS	autor	tytuł	oficyna	katalog	dostęp online
26	Ys 1000/3 (83483/3)	Schoppe Walter	Alsß Bey dem ... Gestift S. Clarae... Das Völlige Closter Abtley, Kirch und Thurn von Grund Neu aufgebauet und verfertiget wurde... den 12. Augusti Anno 1699... gegenwärtige Ser- mon gehalten	Baumann [b. r. w.]	H. Wendt, <i>Ka- talog der Druck- schriften...</i> , dz. cyt., s. 265	
27	467038	Scupulus Laurentius	Geistlicher Streit	Johannes Mel- chior Bencard, Frankfurt nad Menem, 1697		https://reader.digital-sammlungen.de/fs1/object/display/bsb10267595_00007.html
28	304343	Socolovius Stanislaus (opr.)	Officia propria patronorum provinciae Polonae /.../ Auctoritate autem illustris Cardinalis Geor- gii Radzivili Episcopi Craco edita	Officina Lazari, Kraków, 1599	J. Ożóg, <i>Katalog polskich...</i> , dz. cyt., t. 2, s. 103, poz. 1354	
29	467790	Sonnen- berg Ber- nardus SI	Neue vom Himmel gesandte/Andacht Göttli- chen Herzen Jesu Christi An dem ersten Frey- tag nach der Octav deß H. Fronleichnambs als an/ seinem verordneten Festtag In der Kirchen der Wol=Ehrwürdigen Closter Frawen von der Heimbsuchung Mariae	Johann Lucas Straub, Mona- chium, 1697		https://reader.digital-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10267934_00001.html
30	468284	Spee Frie- drich SI	Guldens Tugend Buch Das Werck und Übung der dreyen Göttlichen Tugenden Glaubens Hoffnung und Liebe Allen Gottliebenden Seelen sonderlich Geistlichen Persohnen mit mercklichem nutz zugebrauchen	Wilhelm Friesse, Kolonia, 1656		https://reader.digital-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10267963_00005.html
31	466625		Unser lieben Frawen Kindbethschatz Voll schöner anmütiger christlicher Lehr und Ge- istlicher Betrachtungen von unserm zarten und allerliebsten Kindlein Jesu /.../ nutzlich zu lesen und zu betrachten	Adam Meltzer, Dillingen, 1604		

lp.	sygnatura BUWr OS	autor	tytuł	oficyna	katalog	dostęp online
32	457233	Walasser Adam	Gemahelschaft deß Himmlischen Königs. Ein wunniglich schöns alts und gaistlichs Kunst- buchlin darinnen mit verständlichen figuren fürgebildet unnd angezaigt wirdt wie ein weltlicher Mensch mög geistlich werden: Und Gott- der einfeltig Lay zü erkenntnuß hoher und Gott- licher Geheimnuß deß Chrsitenthums kommen mog	Johann Mayer, Dillingen, 1588		https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11369187?page=1
33	300306		Żołtarz Dawidow przez Mistrza Walantego z Poznanya na rzecz Polskæe wyłożony	Mathias Scharf- fenbergk, Kra- ków, 1547	J. Ożóg, <i>Katalog polańników...</i> , dz. cyt., t. 1, Wroc- ław 1988, s. 70, poz. 117	

Bibliografia

- Bäumker W., *Walasser Adam*, [w:] *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 40, 1896, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd104160039.html#adbcontent> [dostęp: 24.08.2021].
- Bibliography on the History of the Society of Jesus*, P. Begheyn (ed.), "Archivum Historicum Societatis Jesu" 77 (2008).
- Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu Oddział Rękopisów, sygn. IVF 231, IVF 267; Oddział Starodruków, sygn. 457831–457834.
- Bończuk-Dawidziuk U., Jezierska A., Wojtyła A., *Wykaz zawartości Akt Büschinga z lat 1810–1812 ze zbiorów Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, „Hereditas Monasteriorum” 3 (2013), s. 241–300.
- Borkowska M., *Zakony żeńskie w Polsce w epoce nowożytnej*, Lublin 2010.
- Correa Rodríguez P., *Fray Antonio de Guevara*, [w:] *Enciclopedia Franciscana*, t. 9, Madrid 1972, <http://www.franciscanos.org/enciclopedia/aguevara.html> [dostęp: 24.08.2021].
- Dolan J.P., *Witzel Georg (Wicelius)*, [in:] *New Catholic Encyclopedia*, <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/witzel-georg-wicelius> [dostęp: 24.08.2021].
- Frisbee S., *Paul de Barry*, *The Catholic Encyclopedia*, t. 2, New York 1907, <http://www.newadvent.org/cathen/02312b.htm> [dostęp: 24.08.2021].
- Grothówna Z., *Kronika klasztorna siostr norbertanek w Imbramowicach 1703–1741*, Kielce 2016.
- Gwioździk J., *Kultura pisma i książki w żeńskich klasztorach dawnej Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, Katowice 2015.
- Kaczor-Scheitler K., *Rękopisy ascetyczne w zbiorach klasztoru norbertanek zwierzynieckich (od XVI do XVIII stulecia)*, [w:] *Bibliotekarz – biblioteka – historia. Materiały pokonferencyjne z okazji setnej rocznicy powstania Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich*, A. Wałkowski (red.), seria: *Propozycje i Materiały* 99, s. 106–130, Warszawa 2018.
- Kapuścińska A., *Theatrum meditationis: ignacjanizm i jezuityzm w duchowej i literackiej kulturze Pierwszej Rzeczypospolitej – źródła, inspiracje, idee*, [w:] *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego w XVII w.*, A. Nowicka-Jeżowa (red.), seria: *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości* 7, Warszawa 2016, s. 119–229.
- Kelly G.E., *Francis Coster*, [w:] *Catholic Encyclopedia*, t. 4, 1913, [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Francis_Coster](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Francis_Coster) [dostęp: 24.08.2021].
- Krones F. von, *Stubenberg, Johann Wilhelm von*, [w:] *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 36, 1893, https://de.wikisource.org/wiki/ADB:Stubenberg,_Johann_Wilhelm_von [dostęp: 24.08.2021].
- Merola A., *Androzzi Fulvio*, [w:] *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 3, 1961, [https://www.treccani.it/enciclopedia/fulvio-androzi_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/fulvio-androzi_(Dizionario-Biografico)/) [dostęp: 24.08.2021].
- Mersham F., *Otto of Passau*, [w:] *The Catholic Encyclopedia*, t. 11, New York 1911, <http://www.newadvent.org/cathen/11359a.htm> [dostęp: 24.08.2021].
- Nowicka-Struska A., *Listy w kręgu kulturowym karmelitanek bosych w XVII i XVIII wieku. Ze studiów nad rękopisami z Biblioteki Karmelitanek Bosych*, [w:] *Epistolografia w dawnej Rzeczypospolitej*, t. 5: *Stulecia XVI–XIX. Nowa perspektywa historyczno-literacka*, M. Olma, P. Borek (red.), Kraków 2015, s. 193–214.
- Nowicka-Struska A., *Opowieści szeptane. O bliskości kobiet na podstawie żywotopisarstwa lubelskich karmelitanek bosych*, [w:] *Sława z dowcipu sama wiecznie stoi... Prace ofiarowane*

- Pani Profesor Alinie Nowickiej-Jeżowej z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej*, M. Hanusiewicz-Lavallee (red.), W. Pawlak, Lublin 2018, s. 213–229.
- Nowicka-Struska A., *Za murami klasztoru. Historiografia lubelskich karmelitanek bosych*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 53/2 (2019), s. 79–116.
- Przytul A., *Hofmann, Augustin*, [w:] *Historisches Lexikon der Schweiz*, 2008, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/025727/2008-01-08/> [dostęp: 24.08.2021].
- Robinson P., *Bernard of Besse*, [w:] *Catholic Encyclopedia*, t. 2, 1913, [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Bernard_of_Besse](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Bernard_of_Besse) [dostęp: 24.08.2021].
- Sonnenberg, *Jost Bernhard von*, [w:] *Deutsche Biographie*, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd100273971.html> [dostęp: 24.08.2021].
- Steiff K., *Ulhart, Philipp*, [w:] *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 39, 1895, <https://www.deutsche-biographie.de/sfz83264.html> [dostęp: 24.08.2021].
- Sutowicz A., *Geneza i przebieg reformy życia wewnętrznego w klasztorze klarysek wrocławskich w okresie 1609–1677*, „Studia Franciszkańskie” 27 (2017), s. 295–319.
- Sutowicz A., *Organizacja życia wewnętrznego w klasztorze klarysek wrocławskich według konstytucji z 1677 r.*, „Studia Franciszkańskie” 28 (2018), s. 361–389.
- Vanni A., *Scupoli Francesco (Lorenzo)*, [w:] *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 91, 2018, [https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-scupoli_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-scupoli_(Dizionario-Biografico)) [dostęp: 24.08.2021].

ANNA SUTOWICZ (DR) – Absolwentka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, doktor nauk humanistycznych (Uniwersytet Wrocławski), autorka prac związanych z dziejami Kościoła, w tym szczególnie klasztorów żeńskich na Śląsku, członek Towarzystwa Studiów Interdyscyplinarnych przy Papieskim Wydziale Teologicznym.

Teresa Grabińska

Akademia Wojsk Lądowych imienia generała Tadeusza Kościuszki, Polska
teska.13@onet.eu
ORCID: 0000-0002-9131-2637

Transhumanistyczna denaturalizacja w świetle ekologii integralnej¹

The Transhumanist Denaturalization in the Light of Integral Ecology

ABSTRACT: Facing the challenges of the ecological crisis is a constant concern of the Catholic Church. Since the 1960s, successive documents of the Holy See present not only threats but also ways of solving the crisis, such as by implementing the program of human ecology formulated by St John Paul II or its derivative – Pope Francis’ integral ecology announced in the encyclical *Laudato si’*. The article presents a new form of threats to the naturalness (the so-called denaturalization tendency) of the existence of man and other entities, which are brought by new integrated technologies, but not because of purely technological goals and methods, but because of the way of exploiting achievements as postulated in the ideology of transhumanism. The problems of naturalistic *versus* culturalist reduction of man and his products are considered in the context of transhumanism and posthumanism. The posthumanist vision of the virtualization of being, not only of a human, is also discussed from the point of view of the way of existence of an intentional object. As a result of the considerations, the personalistic concept of man turns out to be an objective counterbalance to the trans- and posthumanist visions of human existence: human person is able to enrich its own psycho-physical condition as well as the human and natural environment with technology.

KEYWORDS: ecological crisis, modern technologies, transhumanism, personalism, nature–culture relation

ABSTRAKT: Sprostanie wyzwaniom kryzysu ekologicznego jest stałą troską Kościoła. Od lat 60. ubiegłego wieku kolejne dokumenty Stolicy Apostolskiej przedstawiają nie tylko zagrożenia, ale także sposoby rozwiązywania kryzysu, np. poprzez wdrażanie programu ekologii ludzkiej, sformułowanego przez św. Jana Pawła II, lub jej pochodnej – w postaci ekologii integralnej papieża Franciszka, ogłoszonej w encyklice

¹ Niniejszy tekst jest zredagowaną wersją wykładu inauguracyjnego wygłoszonego w Wyższym Seminarium Duchownym Franciszkanów Prowincji św. Jadwigi podczas inauguracji roku akademickiego 2021/2022, we Wrocławiu 30.09.2021.

Laudato si'. W niniejszym artykule przedstawia się nową postać zagrożeń naturalności (tzw. denaturalizację) istnienia człowieka i innych istot, jakie niosą z sobą nowe zintegrowane technologie, ale nie ze względu na czysto technologiczne cele i metody, lecz ze względu na sposób wykorzystania osiągnięć postulowany w ideologii transhumanizmu. Rozważane są w kontekście transhumanizmu i posthumanizmu problemy redukcji naturalistycznej versus kulturalistycznej człowieka i jego wytworów. Posthumanistyczna wizja wirtualizacji bytu, nie tylko człowieczego, jest dyskutowana także z pozycji sposobu istnienia przedmiotu intencjonalnego. W wyniku rozważań personalistyczna koncepcja człowieka okazuje się ideową przeciwwagą dla trans- i posthumanistycznej wizji ludzkiego bytu, wzbogacającą technologią własną kondycję psychofizyczną, jak i otoczenie ludzkie oraz przyrodnicze.

SŁOWA KLUCZOWE: kryzys ekologiczny, nowoczesne technologie, transhumanizm, personalizm, relacja natura–kultura

Wstęp

Ponad dwusetnie dynamiczne dewastowanie zasobów naturalnych w wyniku gwałtownej industrializacji dało o sobie znać wyniszczeniem i skażeniem środowiska przyrodniczego. W latach 60. ubiegłego wieku destrukcyjne procesy zaczęły zagrażać egzystencji ludzkich populacji żyjących w wielu miejscach globu, a ich postępujące tempo pozwalało prognozować nawet zagładę przyszłych pokoleń. Wtedy liczne organizacje międzynarodowe i lokalne podjęły starania o ochronę zasobów przyrodniczych. Powstawały kolejne raporty o ich stanie i o potrzebie rekultywacji zniszczonego środowiska naturalnego². Wprowadzono wiele prawnych regulacji mających skłonić wytwórców i konsumentów do dbałości o jego stan. Rozwinęła się nowa dyscyplina badawcza – ekologia, a rezultaty jej badań stały się przedmiotem szerokiej edukacji społecznej, począwszy od przedszkola. Ma ona na celu uwrażliwić na wartość przyrody, wyrobić szacunek do jej praw oraz pomóc dostrzec symetryczną więź między człowiekiem a otoczeniem, nie tylko ziemskim, ale już coraz bardziej kosmicznym. Doskonalały się kolejne koncepcje zrównoważonego rozwoju (*sustainable development*³).

² Zob. np. *Problems of the human environment: report of the Secretary-General*, <https://digitallibrary.un.org/record/729455> [dostęp: 10.10.2021] – zwany raportem U. Thanta; D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, W.W. Behrens, *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project of the Predicament of Mankind*, New York 1972 – zwany raportem rzymskim; *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*, 1987, <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf> [dostęp: 25.05.2022] – zwany raportem Brundtland.

³ Polska nazwa „rozwój zrównoważony” jest określeniem ze współczesnej doktryny ekonomicznej, powstałym od *sustainable development*. W tej frazie angielskie słowo *sustainable*

Stolica Apostolska od samego początku włączała się w międzynarodową dyskusję nad tzw. problemem ekologicznym, a nawet w pewnym zakresie ją zapoczątkowała. Paweł VI w wydanej w 1967 roku encyklice *Populorum progressio* zdiagnozował patologie współczesnego świata, których źródłem jest nieprawidłowy rozwój ludzkiej populacji. Objawia się on złym stanem relacji międzyludzkich i międzygrupowych, a spowodowany jest wadliwą strukturą społeczną, gospodarczą i polityczną świata. Wprowadził pojęcie „humanizmu nadprzyrodzonego”, które wyrażało właściwy cel życia doczesnego, czyli rozwijanie wszechstronnej harmonii wśród wszystkich stworzonych istot. W kolejnych latach Paweł VI w wielu wystąpieniach i dokumentach podnosił problem rozwiązania kryzysu ekologicznego, przy czym punktem wyjścia byłyby przede wszystkim duchowa przemiana człowieka.

Tematykę ekologiczną rozwijali następcy Pawła VI, a w 2015 roku papież Franciszek opublikował encyklikę poświęconą ekologii – *Laudato si'*, w której wprowadził pojęcie ekologii integralnej⁴. Ponieważ na konieczną dbałość o zintegrowane środowisko życia człowieka – naturalne i ludzkie⁵ – systematycznie wskazywał Jan Paweł II⁶, to w niniejszej pracy tytułowy termin „ekologia integralna” odnosi się w dużym stopniu do Jego nauczania.

Przez ponad połowę wieku rozwiązywania kwestii ekologicznej rozwój ludzkiej populacji nie stał się bardziej harmonijny, mimo że w tym czasie udało się zapobiec wielu katastrofom ekologicznym. Powstała bogata infrastruktura techniczna monitorowania stanu środowiska naturalnego. Promuje się

oznaczałoby określone tempo i określony poziom. Wyznacznikiem tego tempa i poziomu rozwoju miałyby być zalecenie raportu z 1987 roku Światowej Komisji ds. Środowiska i Rozwoju (WCED) (por. *Report of the World Commission...*, dz. cyt.). Wskazuje ono na konieczność korzystania z dóbr naturalnych przez obecnie żyjącą ludzkość w taki sposób, aby mogły one służyć zaspokajaniu potrzeb przyszłych pokoleń. Zob. np. artykuł przeglądowy: P. Trzepacz, *Geneza i istota koncepcji rozwoju zrównoważonego*, <https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/handle/item/29384> [dostęp: 10.10.2021], a także: T. Pawłuszko, *Strategia zrównoważonego rozwoju w dokumentach Nordyckiej Rady Ministrów*, <https://www.un.org/ga/res/42/ares42-187.htm> [dostęp: 12.09.2021].

⁴ Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'* (dalej: LS); zob. też: *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki Laudato si'*, J. Poznański, S. Jaromi (red.), Kraków 2016.

⁵ *Środowisko ludzkie to przede wszystkim ludzka zbiorowość (w każdej skali), którą powinna cechować wspólnotowość rozumiana jak communio personarum*. Zob. np. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (dalej: EV), nr 96–101. Stan środowiska ludzkiego zależy od stanu środowiska naturalnego i odwrotnie.

⁶ Zob. wiele dokumentów i wystąpień papieża Polaka, m.in.: Jak Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (dalej: SRS), rozdz. 4.

stosowanie tzw. czystych technologii, które mają minimalizować negatywny wpływ ludzkiego gospodarowania na stan przyrody.

Tworzenie czystych technologii jest możliwe dzięki coraz szybciej rozwijającym się innowacjom technicznym. Jednak najnowsze osiągnięcia techniki w wielu projektowanych zastosowaniach okazują się groźne dla wszelkiej naturalności⁷. Projekty wykorzystania nowych technologii zdominowane są przez ideologów transhumanizmu, upatrujących w nich narzędzi do denaturalizacji otoczenia życia człowieka, jak i jego fizyko-biologicznej struktury w procesie systematycznej bionizacji i cyborgizacji.

Warto jest zatem skupić uwagę na analizie przystawalności nauczania papieskiego, zwłaszcza spuścizny Jana Pawła II, do projektu transhumanistycznego⁸ w wytyczaniu celów rozwoju nowych technologii i ich wykorzystania. W toku rozważań zostanie przedyskutowany problem przedmiotu i metody filozofii przyrody, zagadnienie redukcji naturalistycznej versus kulturalistycznej, jak i status ontyczny przedmiotów intencjonalnych w perspektywie projektowanej przez posthumanistów ewolucji „czysto kulturowej” w procesie tzw. *humanesis*⁹. Na tym tle ukaże wartość antropologii personalizmu dla ideowej konfrontacji z projektem transhumanistów i posthumanistów.

⁷ Rozumienie terminu „naturalny” nie zawsze w niniejszym tekście występuje dokładnie w tym samym znaczeniu. Może on oznaczać: 1) to, co jest pierwotną przyrodą, nieskażoną działaniem człowieka, w tym – bogactwo zasobów ziemi, wody i powietrza; 2) przeciwieństwo tego, co jest ludzkim wytworem – najogólniej zwanym kulturą, przy czym podział na naturę i kulturę jest przedmiotem poważnej dyskusji, o czym w dalszej części artykułu; 3) określenie gatunku człowieka biologicznego, tj. niepoddanego technologicznym przekształceniom w transczłowieka; 4) ten rodzaj ekologii, który tradycyjnie odnosi się do środowiska przyrodniczego, w odróżnieniu od środowiska ludzkiego, przy czym – co m.in. jest przedmiotem ekologii integralnej – obu tych środowisk w jej perspektywie nie da się ostro oddzielić; 5) istotną cechę danego bytu.

⁸ Zob. np. *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, M. More, N. Vita-More (eds.), Malden–Oxford–Chichester 2013; G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?*, Kraków 2018; T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty. Ochrona bytu osobowego w obliczu ideologii i praktyki transhumanizmu*, Wrocław 2018.

⁹ Zob. *Convergence, Facilitating Transdisciplinary Integration of Life Sciences, Physical Sciences, Engineering, and Beyond*, Washington 2014; D. Cecchetti, *Humanesis: Sound and Technological Posthumanism*, Minneapolis–London 2013, i literatura tam przywołana.

Człowiek i środowisko naturalne oraz przyczyny buntu natury

W rozważaniach o odpowiedzialności człowieka za stan środowiska naturalnego Jan Paweł II odniósł się w encyklice *Laborem exercens* do znanego nakazu z Księgi Rodzaju: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (1,28). Nie jest to bynajmniej wezwanie po prostu do używania zasobów ziemi, lecz do rozporządzania nimi w sposób zrównoważony.

Ziemia z cytatu z Księgi Rodzaju powinna być rozumiana w szerokim sensie – jak kosmiczne środowisko życia, czyli „cały świat widzialny, o ile może on znaleźć się w zasięgu wpływu człowieka i jego poszukiwań w celu zaspokojenia własnych potrzeb”¹⁰. Pochodzi ono od Boga, a więc ma charakter *sacrum*.

Proces opanowywania ziemi jest powszechny, tzn. odbywa się w „każdym świadomym ludzkim podmiocie”¹¹, w każdej kulturze i w każdej epoce. Przekształcanie środowiska jest ludzkim powołaniem. Relacja człowiek–środowisko jest zaś symetryczna, gdyż zmiana środowiska ludzkiego jest równoległa do zmiany środowiska naturalnego, a w nowym środowisku naturalnym człowiek napotyka nowe wyzwania twórcze.

Zasoby naturalne są zastane, są boskim *darem* – do odkrywania i przetwarzania. Są dobrem, a zatem stosunek do nich musi być etyczny, nacechowany wdzięcznością obdarowywanego do darczyńcy i szacunkiem do samego daru, aby go używać zgodnie z zamysłem darczyńcy.

Przetwarzanie środowiska naturalnego jest przedmiotem teologii pracy Jana Pawła II, gdyż człowiek, mając do dyspozycji bogactwo stworzenia, „pracą swoją wchodzi w podwójne dziedzictwo”: pokoleniowo wytworzone zasoby i w dziedzictwo pracy pokoleń¹².

Środowisko naturalne w postaci dóbr przyrody ożywionej i nieożywionej, mimo odwiecznej ingerencji człowieka, pozostawało do epoki industrialnej w zasadzie niezmienione, zwłaszcza w skali globu. Stopniowe opanowywanie środowiska naturalnego przez człowieka może zatem spełniać warunek podporządkowania „prawa osobistego posiadania” „prawu powszechnego używania”¹³, wyrażający fakt, że dobra stworzone mają przeznaczenie uniwersalne, tj. są dla każdego i w perspektywie wszystkich pokoleń¹⁴.

¹⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* (dalej: LE), nr 4.

¹¹ LE 4.

¹² LE 13.

¹³ LE 14, 19; Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (dalej: CA), nr 37.

¹⁴ Por. SRS, rozdz. 4; LE 4–7, 13.

Ponadto Jan Paweł II nadał podmiotowość środowisku naturalnemu i wskazał na nieuchronność „buntu natury”, gdy człowiek traci pozycję współuczestnictwa we wzajemnym oddziaływaniu środowiska ludzkiego i otoczenia przyrodniczego¹⁵ na rzecz jego eksploatacji. Dzieje się tak zawsze wtedy, gdy staje się on przedmiotem techniki, rachunku ekonomicznego lub strategii zarządzania i gdy zaczyna być przez własne wytwory traktowany jak swoisty towar lub substrat. Ta destrukcja środowiska ludzkiego od razu znajduje swój negatywny odpowiednik w niszczeniu i nieposzanowaniu środowiska naturalnego¹⁶. A ono z kolei, zaburzone, domaga się od człowieka właściwego stosunku do siebie, niejako go dyscyplinuje. Tyranizowana natura buntuje się¹⁷.

„Przewrotny” antropocentryzm stawia ludzkie wytwory wyżej niż ich twórcę – człowieka, zwłaszcza w najnowszej ideologii transhumanizmu. Może to spowodować nie tylko bunt natury, ale i bunt wytworzonych rzeczy¹⁸. Dlatego, aby rozwój ludzkości był harmonijny, „należy brać pod uwagę naturę każdego bytu oraz ich wzajemne powiązanie w uporządkowany system, którym jest właśnie kosmos”¹⁹, tj. odkrywać wciąż na nowo zarówno złożoną współzależność wspólnot ludzkich różniących się politycznie, ekonomicznie, kulturowo, religijnie²⁰, jak i zależność od siebie kolejnych pokoleń oraz relację przetwarzanego w pokoleniach środowiska (biosfery) do postaci antroposfery. Nie sprostają temu nawet najbardziej wyrafinowane metodycznie badania naukowe, gdyż „same z siebie nie wytyczają celów działania człowieka”. Powinny podlegać ocenie moralnej, normom etyki.

Do zrozumienia praw przyrody i miejsca w niej człowieka nie wystarczy zracjonalizowane przyrodoznawstwo²¹. W poznaniu i podejściu do przyrody potrzebne jest skrzydło poznania prawdy na drodze wiary, która rodzi odpowiedzialność za stan natury i na wzór Boski – umiłowanie dzieła stworzenia. Papież Franciszek w encyklice *Laudato si'* i w innych wystąpieniach nawołuje do „nawrócenia ekologicznego”, do odpowiedzialności i troski za świat w wymiarze

¹⁵ Por. CA 7; SRS 30.

¹⁶ Por. LE 12.

¹⁷ Por. CA 7.

¹⁸ Por. SRS 30; CA 37; T. Grabińska, *Bezpieczeństwo ekologiczne według „Laudato si’” w perspektywie nauczania Jana Pawła II*, [w:] *Kościół i nauka...*, dz. cyt., s. 55–65.

¹⁹ SRS 34.

²⁰ Por. SRS 38; EV 42; B. Tuchańska, *Natura i kultura w kulturalizmie hermeneutycznym*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 3425 – „Prace Kulturoznawcze” 14/1 (2012), s. 15–33.

²¹ Por. np. J. Maritain, *Filozofia przyrody*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1998, s. 23–49; T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia filozofii przyrody. Kontekst bezpieczeństwa personalnego i ekologicznego*, Wrocław 2016, s. 77–79.

sacrum, kontemplacji miłości Boga do stworzenia²². Przypomina, za Janem Pawłem II, o ważnej specyfice Kościoła wschodniego, w którym zmysłowa percepcja świata przyrodzonego łączy się z kontemplacją tego, co nadprzyrodzone²³.

Ekologia naturalna i ekologia ludzka

Niemożliwość ostrego oddzielenia stanu środowiska ludzkiego od przyrodniczego, antroposfery od biosfery, wymaga ochrony środowiska w sposób integralny. Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* nazywał ekologią ludzką wiedzę teoretyczną i praktyczną o normie całościowego środowiska życia i twórczości²⁴. Papież Franciszek pisze zaś w *Laudato si'* o ekologii integralnej, tj. o integralnym rozumieniu problemu ekologicznego, w którym ważna jest natura każdego bytu i wzajemne powiązania bytów ze sobą²⁵.

Ekologię ludzką (*ecologia humana*) Jan Paweł II sformułował z potrzeby zaradzenia postępującej demoralizacji w środowisku ludzkim. Zasady ekologii ludzkiej mają ograniczać mechanizmy rynkowe, pomóc gospodarować zasobami w sposób zrównoważony (zgodnie z ideą *sustainable development*, czyli takim używaniem zastanych zasobów naturalnych, aby służyć mogły następnym pokoleniom), chronić środowisko przyrodnicze²⁶. Ograniczana powinna być także produkcja (mimo że opłacalna) towarów i usług, które naruszają ludzką godność.

Jan Paweł II nie raz przestrzegał przed podejściem utylitarnym do przyrody²⁷ i nawoływał do respektowania *prawa powszechnego używania dóbr* – zarówno w środowisku naturalnym, jak i ludzkim. Własność prywatna również powinna być podporządkowana temu prawu²⁸. W prawidłowy stan ekologii ludzkiej zawsze godzi nadużywanie zasobów natury i ich technologiczna de-

²² Por. LS, rozdz. 3–4. Można tu dostrzec wyraźną inspirację Janem Pawłem II: por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis* (dalej: RH), LE, SRS, CA oraz wiele wystąpień.

²³ Por. LS 235; Jan Paweł II, List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do duchowieństwa i wiernych w setną rocznicę Listu Apostolskiego „*Orientalium dignitas*” Papieża Leona XIII *Orientalium lumen*, 2.05.1995, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/orientale_lumen_02051995.html [dostęp: 12.09.2021].

²⁴ Por. CA 38. W tym fragmencie encykliki Jan Paweł II pisał o „ekologii ludzkiej”, która ma na celu „respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką [człowiek] został wyposażony”. Dalej podkreślił znaczenie dla ekologii ludzkiej prawidłowego kształtowania urbanizacji i struktury społecznej.

²⁵ Por. LS, rozdz. 6.

²⁶ Por. LS 40.

²⁷ Por. RH 15.

²⁸ Por. także LS 93.

wastacja, ale także urynkowienie ludzkiego działania, antyrodzinna ideologia, szerzenie *anti-life mentality*, konsumizm, a ostatnio propagowanie ideologii transhumanistycznej, która ma uzasadniać tzw. denaturalizację środowiska bytowania²⁹.

W społeczeństwach bogatych i biednych rozwijają się różne formy zbiorowego egoizmu. Świadczy o tym degradacja rodziny, a co za tym idzie – umniejszanie wartości i zasad życia wspólnotowego. Rodzina jest wszak ośrodkiem w ogóle kultury życia, początkiem i fundamentem budowania wspólnoty *communio personarum*³⁰.

Zbyttna ingerencja ludzkich wytworów w świat przyrody pogłębia wyobcowanie człowieka ze świata ludzi, natury i – paradoksalnie – wytworzonych rzeczy. Dzieje się tak wtedy, gdy człowiek w swej pysze czuje się władcą świata, uprawnionym do nieograniczonej indywidualnej konsumpcji. Gubi się w chaosie wytworzonych przedmiotów, idei, technik organizacyjnych i technologii przetwarzania³¹, ale także w środowisku ludzi, pozbawionym drogowskazów moralnych, hierarchii wartości. Stawianie na konkurencję i relatywizacja wartości wyzwalają lęki egzystencjalne. Wytwory ludzkie, zarówno materialne, jak i te niematerialne w postaci ideologii i stanowionego dowolnie prawa, obracają się wtedy aktualnie lub potencjalnie przeciwko swojemu twórcy, projektantowi, propagatorowi. Dochodzi do buntu rzeczy³².

W celu szerzenia ekologii ludzkiej należy również ograniczyć podejście socjologizujące³³ na rzecz osobowego traktowania człowieka jako twórcę życia społecznego, jego ośrodek i cel³⁴, a nie koncentrować się na (wymiennej) społeczności, bowiem socjologizm implikuje odnoszenie się do poszczególnego człowieka jak do bytu wymiennego, kształtowanego z poziomu grupy

²⁹ Por. CA 39; T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby...*, dz. cyt., rozdz. 2, 13, 19; T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., s. 79–82.

³⁰ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*.

³¹ Podobnie jak Jerzy Kopania, rozróżniam znaczenia terminów *technika* i *technologia*. „Przez technikę rozumieć będziemy ogół środków, za pomocą których realizujemy określone cele praktyczne w sferze materialnej; [...] Przez technologię rozumieć będziemy zarówno wiedzę o tworzeniu środków techniki, jak i wiedzę o posługiwaniu się nimi” – J. Kopania, *Transhumanizm jako magia racjonalna*, [w:] *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*, t. 11: *Instrumentarium wojny kulturowej*, T. Grabińska, P. Szczepański (red.), Wrocław 2021, s. 139–140.

³² Bunt rzeczy jest tu rozumiany jako „stan zagrożenia ze strony wytworów samego człowieka” (RH 15).

³³ Por. J. Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Merecki, Lublin 2001, s. 18–26.

³⁴ Por. CA 31, 42.

(społeczności), do której należy. Ponadto, zmieniając społeczność, usiłuje się zmieniać człowieka wedle przyjętego projektu i za pomocą wyrafinowanych socjotechnik oraz innych form miękkiego przymusu.

Ekologia integralna ma się skupić na rozpoznawaniu środowiska życia w skali globalnej: relacji międzyosobowych, profili organizacji społeczeństwa, tożsamości kulturowych, systemów ekonomicznych, stanu środowiska naturalnego, skutków rozwoju technologicznego. Drogą do tego ma być dialog międzykulturowy i międzynarodowy oraz kształtowanie „duchowości ekologicznej”³⁵.

Nauczanie papieskie w kwestii ekologicznej to ciągłość celów i argumentacji – od Pawła VI przez Jana Pawła II i Benedykta XVI do Franciszka. Wszyscy czterej w podobny sposób rozumieją bezpieczeństwo ekologiczne. Na bezpieczeństwo środowiska przyrodniczego (tzw. przyrody ożywionej i nieożywionej) składają się obiekty tzw. struktury bezpieczeństwa (np. urządzenia techniczne, służby sanitarne i porządkowe, regulacje prawne ochrony przyrody), jak i procesy (profilaktyki zdrowotnej, ochrony przyrody, prewencyjnych działań zabezpieczających właściwy stan obiektów przyrodniczych, działania interwencyjne w przypadku skażeń przyrody itp.). Wszystkie te składowe bezpieczeństwa ekologicznego są wytworami człowieka i ludzkich populacji, powstałymi, aby im służyły. To ostatecznie od człowieczego poczucia wartości przyrody, zapobiegliwości i odpowiedzialności zależy stan zarówno środowiska naturalnego, jak i – symetrycznie – samego człowieka i ludzkich populacji, które są integralną częścią biosfery.

Błąd antropologiczny, ekologiczny i wykorzystania technologii

W nauczaniu społecznym Jan Paweł II rozwijał konsekwencje błędu antropologicznego, jakich dopatrywał się w dwu współczesnych formacjach ekonomiczno-społecznych³⁶. Nazwał je liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem. Nie wchodząc w ocenę adekwatności nazw i charakterystyk tych formacji, można stwierdzić, że niewątpliwie oczywiste są w nich tendencje do przedmiotowego traktowania człowieka współczesnego i do odhumanizowania relacji międzyludzkich. Wskazany przez Jana Pawła II błąd jest wynikiem oceny z pozycji antropologii personalistycznej, w której człowiek jest osobą ludzką. Błąd antropologiczny jest równocześnie błędem materializmu, który w kolektywizmie

³⁵ LS, rozdz. 5–6.

³⁶ Por. LS 13, 19; LE 13; SRS 21.

marksistowskim jest wprost przyjętą ontologią; w liberalnym kapitalizmie zaś człowiek w różnych relacjach do świata wytworów materialnych i niematerialnych traktowany jest jak przedmiot o wartości wyznaczonej podobnie do ceny na rynku³⁷. Następnie z błędu antropologicznego Jan Paweł II wyprowadził błędy: porządku praktycznego³⁸, kapitalizmu pierwotnego³⁹ i ekonomizmu⁴⁰.

Istotą błędu antropologicznego jest to, że skażona nim koncepcja człowieka jest oderwana od Boskiego absolutu. Prowadzi to do alienacji ludzi z własnej twórczości (wytworów przeznaczonych dla innych, które są współtworzone systematycznie przez wielu) i do lęku przed własnymi wytworami, co jest kolejnym źródłem zniewolenia.

Jan Paweł II nazywał „nowym manicheizmem”⁴¹ także takie nurty antropologiczne, w których łamany jest dualizm psychofizyczny bytu ludzkiego oraz w których odbiera się podmiotowość i status osobie ludzkiej, należną jej godność. Takie nurty są fundowane przez np. ontologie mechanistyczne, fizykalistyczne, biologistyczne.

Z błędu antropologicznego wynika błąd konsumizmu, który polega na wzmacnianiu potrzeb posiadania przedmiotów i używania ich, konsumowania nadmiernej ilości pożywienia. Uleganie im prowadzi do „radikalnego nienasyceńia”⁴². W uczestnictwie człowieka w świecie ważna jest natomiast odpowiednia proporcja między *być* i *mieć*⁴³. Gdy proporcja zostaje zaburzona w kierunku

³⁷ Por. T. Grabińska, *Liberalny kapitalizm i marksistowski kolektywizm a błąd antropologiczny materializmu*, [w:] *Czynniki ekonomiczne, polityczne, ideowe i prawne kształtujące okres transformacji lat 90.*, seria: *Zeszyt Naukowy – Wyższa Szkoła Języków Obcych i Ekonomii w Częstochowie. Wydział Ekonomii i Zarządzania* 3, Częstochowa 2000, s. 131–148.

³⁸ Por. LE 13. Błąd porządku praktycznego historycznie wystąpił w okresie pierwotnego kapitalizmu w związku z dynamicznym procesem industrializacji, w który przedkładano pomnażanie dóbr materialnych nad kondycję człowieka. Błąd ten zawsze jednak może wystąpić, gdy nie wyznaje się „przeświadczenia o pierwszeństwie osoby przed rzeczą”.

³⁹ Por. LE 7. Błąd kapitalizmu pierwotnego jest historyczną egzemplifikacją błędu porządku praktycznego.

⁴⁰ Por. LE 7. Zostaje popełniony błąd ekonomizmu, „jeśli się weźmie pod uwagę pracę w kategoriach celowości wyłącznie ekonomicznej”. Jest to również błąd myślenia zwane go błędem materializmu, „o ile ekonomizm wprost albo pośrednio zawiera przekonanie o pierwszeństwie i nadrzędności tego, co materialne, natomiast to, co duchowe i osobowe [...], ustawia wprost lub pośrednio na pozycji podporządkowanej w stosunku do rzeczywistości materialnej” – por. LE 13.

⁴¹ Por. Jan Paweł II, *List do Rodzin*, seria: *Biblioteka „Niedzieli”* 5, Częstochowa 1994, s. 118–119.

⁴² Por. SRS 28.

⁴³ Zob. klasyczne rozważania na ten temat w: G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 2001; a także wskazanie na ich współczesną ważność np. w: T. Grabińska, *The Significance*

dominacji *mieć*, to tak indywiduum, jak i społeczność popełniają błąd konsumizmu. Występuje on zarówno w społecznościach bogatych, jak i biednych.

Skupienie się na posiadaniu majątku lub władzy jest kolejnym źródłem alienacji z otoczenia⁴⁴. Upowszechnianie błędu konsumizmu stymulują: massmedialna reklama towarów i usług oraz stosowanie socjotechnik kreowania nowych potrzeb. Niemal instynktowne i podświadome nakierowanie na nowość i na wejście w jej posiadanie stwarza ułudę wolności, zaburza osobowość (ludzką duchowość), ale również indywidualność w związku z ostatecznie zestandaryzowanym sposobem życia, a czasem obniża stan fizycznej sprawności (narusza normę zdrowia).

W celu kształtowania postawy konsumistycznej media wykorzystują pokłady podświadomości i emocjonalności odbiorców do tworzenia coraz to nowych potrzeb konsumpcji towarów i usług. Nienasycenie konsumpcji pogłębia dywersyfikację bogactwa światowego i systematycznie przyczynia się do degradacji środowiska naturalnego.

Błąd antropologiczny natomiast wyraża się w nadaniu sobie przez człowieka statusu właściciela świata i władcy nad światem, podczas gdy jest on uczestnikiem dzieła stworzenia, obdarowanym bogactwem natury. Wtedy *sacrum* przyrody i podziw dla jej stworzonego porządku czynią człowieka zdolnym do odkrywania pełni stworzenia na każdym jego poziomie organizacji, wyzwalają w nim kreatywność w przekształcaniu tworzywa naturalnego. Dopóki człowiek okazuje szacunek sobie jako twórcy i odczuwa troskę o darowane tworzywo (przyrodę), to uczestniczy w owym dziele stworzenia, w tym znaczeniu przede wszystkim *jest*.

Kiedy natomiast człowiek trwa w błędzie antropologicznym, to popada w błąd ekologiczny (związany z błędem ekonomizmu i konsumizmu), który uwidacznia się alienacją człowieka z otoczenia zarówno rzeczy, jak i ludzi, zagubieniem, samotnością i lękiem egzystencjalnym. Owo wyobcowanie próbuje kompensować dalszym powiększaniem stanu posiadania i władzy, aby jak najwięcej *mieć*, pocieszaniem lub znieczulaniem się różnego rodzaju używkami, czasem mniej lub bardziej tłumioną agresją do siebie lub otoczenia, wpisywaniem się w cywilizację śmierci (*anti-life mentality*)⁴⁵.

Błąd ekologiczny w powiązaniu z błędem ekonomizmu wyraża się tym, że człowiek i jego praca są traktowane jak towar do użycia (zgodnie z interpretacją

of Ontic-Cultural Layer for Personal Safety: The Prospect of „Being and Having” by Gabriel Marcel, „Security Dimension. International & National Studies” 38 (2021), s. 104–120.

⁴⁴ Por. SRS 27.

⁴⁵ Por. EV 12–17.

zasady utylitaryzmu), wartość człowieka i jego pracy jest zaś przeliczana na wartość produktu na rynku. Samo przedsiębiorcze i skuteczne działanie w gospodarce jest czymś oczekiwanym i dobrym, ale tylko wtedy, gdy ta skuteczność ma odniesienie do prawidłowej hierarchii wartości (dóbr), do poszanowania godności każdego uczestnika życia gospodarczego i do ochrony środowiska naturalnego.

Błąd ekologiczny jest obecnie pogłębiany błędem wykorzystania technologii, podsycanym ideologią transhumanizmu. Polega on na niewłaściwym rozumieniu celu i funkcji techniki.

Nadawanie jej podmiotowości jest błędne i generuje poczucie szantażu i zniewolenia człowieka przez różnorodne technologie, szczególnie w erze powszechnej komputeryzacji i informatyzacji. Technika musi pozostać narzędziem w rękach i umyśle człowieka, właściwego podmiotu pracy i odpowiedzialnego gospodarza przyrody⁴⁶.

Z braku poszanowania dla środowiska naturalnego i ludzkiego, z braku dopasowania własnych wytworów do przyrody i ludzkiej natury człowiek traci stopniowo podmiotowość w stosunku do urządzeń technicznych. Wywołuje to w nim kolejne lęki egzystencjalne, gdyż

żyje w lęku, że jego wytwory – [...] i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości – mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciw człowiekowi. Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia⁴⁷.

Współcześnie dąży się do globalizacji, zbyt często rozumianej jako unifikacja na wszystkich poziomach ludzkiego bytowania. Taki zamysł stoi w opozycji do struktury i funkcji natury, która trwa i rozwija się w różnorodności gatunków i procesów. Dlatego błąd ekologiczny staje się błędem technologicznym w zawładnięciu przez technikę tego wszystkiego, co stworzone i co człowiek wytworzył, i co powinno pozostać w jego odpowiedzialnym zarządzaniu⁴⁸.

⁴⁶ T. Grabińska, *Liberalny kapitalizm...*, dz. cyt., s. 144.

⁴⁷ RH 15.

⁴⁸ Błąd wykorzystania technologii nosi znamiona nowej odsłony błędu porządku praktycznego; zob. LE 13.

Treść i cele ideologii transhumanizmu

Do utrwalenia i pogłębienia błędu ekologicznego (technologicznego) niebezpiecznie przyczyniają się nowe technologie, jak GMO⁴⁹, ale jeszcze groźniejsze są połączone technologie nazywane w skrócie GRIN⁵⁰. Jest to akronim od połączenia słów *genetyka*, *robotyka*, *informatyka* (w sensie nauk o informacji) i *nanofizyka*.

Technologie GMO są niebezpieczne ze względu na nieodwracalną ingerencję w struktury biologiczne, tj. w materiał genetyczny organizmów, natomiast technologie GRIN – ze względu nie tylko na podobnie nieodwracalną ingerencję w strukturę genetyczną człowieka⁵¹, ale także w dyspozycje mentalne i intelektualne tzw. człowieka naturalnego⁵².

Technologie GRIN są użyteczne w wielu zastosowaniach, np. w: podniesieniu zdrowotności, przedłużaniu życia w odpowiednim komforcie, zwiększaniu efektywności działania, tworzeniu nowych źródeł energii (ale czy rzeczywiście czystej?), rekultywacji zniszczonego środowiska naturalnego. Równocześnie niosą ze sobą jednak wiele zagrożeń zdrowotnych, ekologicznych, społecznych i kulturowych.

Cel tworzenia i sposób wykorzystania nowych technologii GRIN to przedmiot ideologii transhumanizmu. Głosi ona, że świat natury jest wymienialny na inny, skonstruowany technologicznie, a człowiek naturalny będzie systematycznie wymieniany na transczłowieka, ewoluującego technologicznie aż po antynaturalny ideał – poczłowieka (*posthuman* – postczłowieka, nadczłowieka). Transhumanizm nie tylko potwierdza potrzebę ingerencji w naturę, lecz dąży do zastąpienia jej sztucznym środowiskiem bytowania⁵³.

⁴⁹ Por. np. LS 135.

⁵⁰ Akronim GRIN na oznaczenie połączonych czterech technologii wprowadziłam w 2014 roku. Ze względu na wyróżnienie wśród nich nauk o informacji (I) jako etapu finalnego przekształcania zarówno dyscyplin wiedzy (G, N, R), jak i elementarnych składników przedmiotu tych dyscyplin wiedzy, stosuje się także krótszy akronim GNR (*genetics + nanotechnology + robotics*); zob. np. R. Kurzweil, *Progress and Relinquishment*, [w:] *The Transhumanist Reader...*, dz. cyt., s. 451–453.

⁵¹ W 2020 roku Nagroda Nobla z dziedziny chemii przypadła Jennifer Doudna i Emmanuelle Charpentier za opracowanie metody modyfikacji genomu CRISPR-Cas9. Kontrowersyjna w zastosowaniach nowa technologia CRISPR (*Clustered Regularly-Interspaced Short Palindromic Repeats*) jest usprawnieniem dotychczasowych metod inżynierii genetycznej za pomocą narzędzi nanotechnologii.

⁵² Por. np. N. Bostrom, *Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up*, [w:] *The Transhumanist Reader...*, dz. cyt., s. 28–53.

⁵³ Por. *Transhumanist Declaration* (2012), [w:] *The Transhumanist Reader...*, dz. cyt., s. 54–55.

Obecnie stosuje się nowe osiągnięcia technologii GRIN w: medycynie, transplantologii, farmakologii, przemyśle spożywczym, budowlanym, zbrojeniowym. Duża część wdrożeń jest dobroczynna dla człowieka i środowiska, gdyż tzw. nanomateriały i nanoboty (nanoroboty) wykazują na poziomie submolekularnym nową aktywność, zmieniającą strukturę fizyczną, z którą mają kontakt. Nie prowadzi się jednak dostatecznie zaawansowanych badań, jak owe nanomateriały i nanourządzenia będą zachowywać się w środowisku naturalnym, na ile ich oddziaływanie będzie można tam kontrolować oraz w jakim stopniu i w jaki sposób (być może nieodwracalny) będą powodować jego skażenie. Te trudne do przewidzenia skutki w skali lokalnej i globalnej, przy zawieszeniu tradycyjnie pojętej etyki na rzecz technicznej niezawodności i optymalizacji oraz wobec przymusu komercyjnego wykorzystania nowych technologii, mogą poważnie zaburzyć stan środowiska naturalnego i ludzkiego, z katastrofą cywilizacyjną włącznie.

Do stosowanych już osiągnięć technologii GRIN z ostatnich dziesięciu lat należy zaliczyć: współpracę mózgu z systemem operacyjnym komputera, sztuczny materiał genetyczny XNA, interfejs między mózgami, implanty domózgowe, przeszczepianie do mózgu ścieżek pamięci, pozyskiwanie komórek macierzystych z krwi lub skóry, czip ultraelastyczny, wirtualne modelowanie fizjologii człowieka, coraz bardziej wyrafinowane implanty mózgowe, zaawansowane biomarkery, nanobiosensory, personalizowaną żywność, inteligentną odzież, wywoływanie sztucznego letargu, bliżej nieujawniane techniki militarne i wiele, wiele innych.

Oprócz technicyzacji biomedycyny cały czas rozwija się wirtualizacja środowiska życia poszczególnego człowieka i całych populacji. Z biosfery, która jest światem realnym w odróżnieniu od wirtualnego, przenosi się do wirtualnego coraz więcej ludzkiej aktywności oraz kontaktów międzyosobowych i międzygrupowych. Jest to symptom oczekiwany przez propagatorów nowej ideologii transhumanizmu, bowiem – według nich – punkt dojścia technologizacji to poczłowiek, istota całkowicie zwirtualizowana, odcieleśniona, przekształcona w informację. To jest na razie utopia *science (technology) fiction*, ale w pewnym zakresie już współcześnie aktualizuje się w środowisku społecznym.

Mógłby ktoś zapytać, czy tkwi w szalonym projekcie posthumanistycznym jednak jakaś iskierka tego, co charakteryzuje religię, nie tylko chrześcijaństwo. A więc ustosunkowanie się do spełnienia potrzeby transcendencji, droga w stronę *sacrum*. Ale czym owo *sacrum* byłoby w ideologii transhumanizmu, skoro jego koryfeusze wręcz manifestują ateizm, a czasem transhumanizm nazywają świecką religią, wiarą we wszechmoc nauki i generowane przez nią technologie? Ekologia integralna natomiast ma, w ujęciu metaforycznym, wielostronnie „łączyć ziemię z niebem”.

Dwudziestowieczna literatura *science fiction* przybliżała, jak ma wyglądać stechnicyzowany człowiek o nieograniczonych możliwościach działania, sztuczne środowisko życia, samooptymalizujące się opanowywanie bliższej i dalszej przestrzeni kosmicznej. Nie tylko wyobrażenia autorów w projektowaniu technicznych udoskonaleń odgrywała tu rolę, lecz często potrzeba ukazania nowego rodzaju interakcji podmiotów działających i nowych konfliktów w środowisku fantastycznego świata: psychologicznych, kulturowych, społecznych, politycznych, zbrojnych⁵⁴.

Pod koniec XX wieku powstała ideologia transhumanizmu, która obecnie w swym rozwinętym przedmiocie badań opanowuje katedry filozofii szacownych światowych uniwersytetów. Różni ją jednak od *science fiction* nie tyle wizja stechnicyzowanego i technologizowanego świata, ile to, że propaguje przede wszystkim technologiczną ewolucję człowieka w sposób nie tylko optymistyczny, lecz wręcz afirmatywny i bezkrytyczny, a jednocześnie odbiera mu jego wyjątkowość przez wtopienie go w permanentnie przekształcane środowisko przyrody ożywionej i nieożywionej, przy czym sam ten podział przestaje być adekwatny⁵⁵.

Zmiany środowiska mają pójść w tym kierunku, aby stało się jak najbardziej nienaturalne w tradycyjnym rozumieniu, wciąż się zmieniało i wytwarzało coraz to nowe, często w skomplikowanym porządku zhybrydizowane istoty odczuwające (*sentience*)⁵⁶. Mają temu służyć coraz dynamiczniej rozwijające się i zachodzące na siebie technologie GRIN.

Niewątpliwie transhumanizm jest nowym nurtem kulturowym, w którym jedną z podstawowych wartości ma być cyborgizacja tzw. człowieka naturalnego oraz tworzenie środowiska inteligentnych i odczuwających tworów, powoływanych do istnienia za pomocą coraz to nowych zintegrowanych technologii.

Początek jest punktem dojścia ewolucji technologicznej transczłowieka. Ostatecznie ma on uczestniczyć w tzw. inteligencji globalnej. W Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej w National Center for Biotechnology Information (w skrócie NCBI) rozwija się program konwergencji psychofizyczności do informacji, która ma przebiegać mniej więcej według schematu odpowiadającego akronimowi NCBI: *nanotechnology, cognitive science, biology* → *informational science*, a na poziomie struktur elementarnych tych czterech dyscyplin nauki:

⁵⁴ Zob. np. T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., s. 69–72; T. Grabińska, *Utopia transhumanistycznej doskonałości w świetle wyprawy siódmej w Cyberiadzie Stanisława Lema*, [w:] *Stanisław Lem – fantastyka naukowa i fikcje nauki*, D. Heck (red.), Warszawa 2021, s. 57–67.

⁵⁵ Por. T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., s. 75–79.

⁵⁶ Por. *The Transhumanist Reader...*, dz. cyt., s. 25, 66, 90–91, 332, 362.

atom, neuron, gen → *bit*⁵⁷. Niektóre inne ośrodki doświadczalne realizujące ów program to: The MRC Laboratory of Molecular Biology w Cambridge; uniwersytety Columbia, Teksański, Sheffield, Oregon Health & Science czy pekiński Tsinghua; amerykańska wojskowa agencja badawcza DARPA; Massachusetts Institute of Technology; Biomedical Research Centre przy Uniwersytecie w Granadzie; Google; ośrodki badawcze Doliny Krzemowej, inne liczne laboratoria amerykańskie, dalekowschodnie, także europejskie – a wśród nich zwłaszcza rosyjskie.

Wartości transhumanistyczne a etyka

W projekcie transhumanistycznym podmiot poznający ma się stać samopoznającym, ale w innym sensie niż dotychczas. Ma on bowiem ciągle zmieniać swoje pierwotne uposażenie poznawcze i relację do otoczenia, tak aby granica między nim a otoczeniem stawała się coraz bardziej nieostra. Jest to proces, który może być porównywany, ale nie utożsamiany, z pewnymi stanami mistycznymi, kontemplatywnymi.

Ta technologicznie wywoływana jednia podmiotu i każdego przedmiotu poznania, niezależnie od zastrzeżeń odnośnie do możliwości jej zrealizowania, nasuwa następne ważne pytanie o status etyki. Jeśli etykę traktować klasycznie jako dział filozofii praktycznej, w którym przedstawione są zasady ludzkiego działania, dzięki którym byłoby ono dobre, służyło urzeczywistnianiu dobra, to trzeba zapytać, co tym dobrem jest w transhumanizmie, bo w każdym rozwiązaniu zagadnienia etycznego kluczowe jest jego określenie.

W transhumanizmie dobrem ma być utrzymywanie i ciągle wzmacnianie dyspozycyjności człowieka na technologiczne przekształcanie i wirtualizowanie kolejnych poziomów jego bytowości. W tym miejscu filozofia praktyczna przynajmniej zapytałaby o normy owego przekształcania. W transhumanizmie to pytanie jednak staje się bezprzedmiotowe, bo technologizacja i wirtualizacja wszelkiego bytu mają być procesem samooptymalizującym i samokontrolującym się w odniesieniu do doraźnych celów. Mimo to w toku procesu ewolucji technologicznej człowieka to on w postaci transczłowieka w kolejnych etapach jeszcze w pewnym stopniu będzie decydował o celach i sposobach przekształcania siebie i otoczenia. Dlatego transhumaniści sformułowali listę tzw. wartości transhumanistycznych.

⁵⁷ Por. *Convergence...*, dz. cyt.

Wartości transhumanistyczne – według Nicka Bostroma⁵⁸ – to w istocie cztery postulaty do tworzenia warunków sprzyjających procesowi ewolucji technologicznej człowieka i dziesięć aksjomatów *a priori* usprawiedliwiających i mających usprawniać w różny sposób ten proces. A jedynym odniesieniem do tradycyjnych etycznych pomysłów na system wartości jest odwołanie się do pragmatyzmu, choć i w tym przypadku tylko powierzchowne.

Lista wartości transhumanistycznych sformułowana jest w języku, który charakteryzuje notoryczny braku ostrości znaczeń używanych terminów. Nie tylko z tego powodu jednak są owe postulaty i aksjomaty wzajemnie sprzeczne, wzajemnie się wykluczają. Przykładowo z jednej strony postuluje się ochronę życia (*saving lives*), z drugiej zaś nieograniczone „ingerowanie w naturę” i tzw. morfologiczną swobodę w wyborze technologicznego ulepszania (*enhancement*). A więc nie tylko przyzwala się, lecz wprost zachęca do niczym nieskrępowanego unicestwiania naturalnych form życia.

W związku z krytyką wartości transhumanistycznych⁵⁹ tym bardziej nie należy bagatelizować sprawy normowania technologizacji człowieka i natury, proces ten bowiem będzie postępował. Dlatego w stanowisku tzw. eudajmonizmu personalistycznego proponuję skoncentrowanie uwagi na czynniku wolitywnym człowieka w podobny sposób jak w koncepcji osoby ludzkiej⁶⁰.

W języku Karola Wojtyły człowiek wciąż wspomagany technologią powinien zachować personalistycznie rozumiane samoposiadanie i samopanowanie⁶¹, aby mógł o sobie samym stanowić, jak i czuć się odpowiedzialnym za skutki kolejnych ulepszeń. Zachowanie osoby ludzkiej w transczłowieku nie tylko jest konieczne, ale wręcz powinno odwrócić, zdawałoby się, ostatecznie zdeterminowany proces

⁵⁸ Por. N. Bostrom, *Transhumanist values*, „Review of Contemporary Philosophy” 4/1–2 (2005), s. 87–101.

⁵⁹ Por. T. Grabińska, *Wartości transhumanistyczne a norma personalistyczna*, [w:] *Transhumanizm – ulepszanie człowieka. Aspekty metanaukowe, światopoglądowe, ideologiczne i religijne*, P. Duchliński, G. Hołub (red.), Kraków 2022, w druku; T. Grabińska, *Dylematy transhumanizmu II: wartości transhumanistyczne a optymalizacja technologiczna*, „Teologia i Moralność” (2022), w druku.

⁶⁰ Por. T. Grabińska, *Zadania eudajmonizmu personalistycznego. Wobec zagrożeń ideologii i praktyki transhumanizmu*, [w:] *Ulepszanie człowieka w perspektywie filozoficznej*, G. Hołub, P. Duchliński (red.), seria: *Universum Ethicae Christianae*, Kraków 2018, s. 71–96. Postulat tworzenia tzw. eudajmonizmu personalistycznego ma na celu budowanie spójnej antropologii filozoficznej, w ramach której znalazłyby się odpowiedzi na dwa ważne pytania o konstytucję transczłowieka: ontologiczne – o model związku psychiczności i cielesności transczłowieka oraz etyczne – o cel egzystencji transczłowieka.

⁶¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] K. Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 43–344.

denaturalizacji bytu i przyczynić się do rozwoju eko-techno-socjo-filozofii, bo w istocie przyszłe środowisko bytowania człowieka jawi się jako swoista jednia norm ekologicznych, technicznych, społecznych i etycznych – zresztą w myśl ekologii integralnej.

Należałoby dążyć do stworzenia innej niż transhumanistyczny wariant odpowiedzi na dynamicznie rozwijające się technologie GRIN, aby człowiek – ich wytwórca nie stracił panowania nad nimi. Personalistyczny punkt widzenia powinien być tym bardziej atrakcyjny, skoro ewolucja biologiczna ma zostać zastąpiona, zgodnie z transhumanizmem, ewolucją technologiczną, a ta ma stanowić I fazę ewolucji technokulturowej, aby w utopii posthumanistycznej przejść w II fazę ewolucji już niejako czysto kulturowej, w postaci tzw. swobodnej twórczości⁶².

Status technologii wobec natury

Zgodnie z przekazem transhumanizmu prawa natury (przyrody nieożywionej i ożywionej) nie są dane raz na zawsze i to nie dlatego, że ludzkie poznanie jest niepewne. Człowiek uzbrojony w technologie GRIN ma prawa przyrody, rozumiane jako podstawa zmiany scenariuszy rozwoju świata (światów), dowolnie przekształcać.

Odróżnianie przyrody nieożywionej od ożywionej wymaga zdefiniowania różnicy tkwiącej w pierwiastku aktywizującym fizyczność (cielesność). Dotychczasowe odpowiedzi były formułowane w filozofii, teologii, ale i w biologii. Z punktu widzenia tej ostatniej materialistycznie nastroszeni biolodzy są skłonni twierdzić, że *życie jest szczególnym stanem fazowym szczególnej substancji białkowej*. Podobnie identyfikuje się stany fazowe inteligentnej komunikacji z otoczeniem, właściwej przyrodzie ożywionej. Są one redukowane do transmisji technologicznej w już współcześnie konstruowanych środowiskach zaopatrzonych w zaawansowaną sztuczną inteligencję. Nic wtedy nie stoi na przeszkodzie, jeśli ma się na uwadze wyżej nerwowo zorganizowane organizmy zwierzęce i organizm ludzki, technicznie symulować stany emocjonalne, nauczanie, trenowanie, rozpoznawanie. Optymiści technologiczni twierdzą, że unikalne ludzkie procesy twórcze także staną się przedmiotem procedur technologicznych. W związku z tym wszystkim pytanie o specyfikację przyrody ożywionej

⁶² Por. np. D. Cecchetto, *Humanesis...*, dz. cyt., i literatura tam przywołana; zob. też. T. Grabińska, *Dylematy transhumanizmu I: Ewolucja biologiczno-technokulturowa a ulepszanie człowieka*, „Teologia i Moralność” (2022), w druku.

i nieożywionej staje się bezprzedmiotowe. Wychodzi to naprzeciw projektowi unifikacji ontycznej w konwergencji NCBI⁶³.

W projekcie transhumanizmu przyroda staje się coraz bardziej „przedłużana” technologią. Filozofia przyrody w perspektywie transhumanizmu traci zarówno przedmiot, jak i metodę, nawet wtedy, gdy – jak w nurcie pozytywistycznym – sprowadza się ją do badania obrazu świata nauk przyrodniczych, a więc ściśle koresponduje z filozofią nauki i gdy analiza empiriologiczna zastępuje analizę ontologiczną. Jednak właśnie wobec projektu NCBI przetwarzania rozmaitych przejawów bytu w informację zdaje się konieczna restauracja filozofii przyrody w jej klasycznej postaci, opartej na analizie ontologicznej.

Wypadałoby mieć nadzieję, że sprawdzi się przepowiednia Andrew van Melsena⁶⁴, sformułowana mniej więcej w połowie XX wieku, a więc w okolicznościach jeszcze nie tak bardzo jak obecnie wielkiego zagrożenia przedmiotu i metody rozważań o przyrodzie, że renesans systematycznej filozofii jest nieunikniony.

Pozytywistyczne wyrugowanie metafizyki z rozważań o przyrodzie, a wcześniej w doktrynie Marcina Lutra unieważnienie systematycznego filozoficznego oglądu wszelkiej bytowości i posługiwania się filozofią jako narzędziem teologii zaczynają coraz mocniej wykazywać – co zresztą zawsze było widoczne – swą ograniczoność, ale przede wszystkim anachroniczność.

Dlaczego [bowiem – TG] [...] różne postulowane w filozofii postaci bytu, scenariusze rozwoju bytu, koncepcje i cele poznania, cele ludzkiej egzystencji i w ogóle sposoby istnienia różnego typu bytów nie miałyby być atrakcyjne dla analizowania tych różnych światów tworzonych w laboratoriach?⁶⁵

Nawet gdyby zawiesić autonomiczność przedmiotu filozofii przyrody w związku z denaturalizacją (technologizacją i wirtualizacją) przyrody, to przynajmniej narzędzia poznawcze tradycyjnej filozofii pozostają do wykorzystania, a więc analiza ontologiczna świata wirtualnego i analiza logiczna wiedzy, zwłaszcza że w transhumanizmie nie dąży się do wiedzy spójnej pojęciowo, lecz do procedur.

Relacja natura–kultura sprowadza się do dylematu: czy wytwory człowieka są naturalne, bo pochodzą od niego jako tworu naturalnego (tj. w myśl redukcji kultury do natury), czy też natura jest wytworem ludzkiego umysłu, a więc bytem kulturowym (tj. w myśl redukcji natury do kultury). Na gruncie epistemologii można zapytać o relację poznającego podmiotu do przedmiotu

⁶³ Por. *Convergence...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., s. 77–79.

⁶⁴ Por. A.G. van Melsen, *Filozofia przyrody*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1968.

⁶⁵ T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., s. 79.

poznania i o adekwatność wyjaśniania w kategoriach naturalnych bądź kulturowych. Klasyczny grecki ostry dualizm przedmiotu i podmiotu, gwarantujący obiektywizm poznania, zdaje się rozmywać w obliczu obu redukcji.

Redukcja naturalistyczna versus kulturalistyczna, naturalizm a antynaturalizm transhumanizmu

Człowiek tworzy nie tylko na podobieństwo tego, co zastał w naturze, ale także co sobie sam wymyślił, czyli przedmioty intencjonalne. Czy ich konkretyzacja w podstawie bytowej jest przedmiotem naturalnym czy też nie? Wraz z cyborgizacją człowieka wytwory mentalne, przypominające przedmioty intencjonalne, zaczęły stawać się źródłem kreatywności. Relacja przedmiotowo–podmiotowa staje się wtedy bardziej skomplikowana i bardziej symetryczna.

Artyści, ale nie tylko oni, są twórcami przedmiotów intencjonalnych. Klasycznie autorzy tworzyli je w celu urzeczywistnienia transcendentaliów piękna, dobra i prawdy, a więc w celu przekroczenia naturalności w kierunku tego, co nadprzyrodzone⁶⁶. Tak tworzone dzieła sztuki miały moc doskonalącą estetycznie, etycznie i poznawczo. Jednak w różnych materializmach transcendentalia absolutne sprowadza się do właściwości lub efektów fizycznych, a transcendentalia relacyjne do wartości lub efektów ewolucyjnych (jak w estetyce ewolucyjnej Denisa Duttona⁶⁷). Wtedy i transcendentalia byłyby naturalne, a twory artystyczne nakierowane na nie – tak samo.

W myśl redukcji naturalistycznej, skoro wszystko, co człowiek wytworzył, pochodzi od jego umysłu (kierowanego fizjologią mózgu) i rąk, to jest to naturalne. Kultura jest zatem swoistym przedłużeniem natury. Wytwory kultury są epifenomenem natury. Na poziomie epistemologicznym redukcjonizm naturalistyczny przyjmuje zaś następującą postać: wszelkie zjawiska kulturowe są wyjaśnialne w kategoriach zjawisk czysto przyrodniczych⁶⁸.

⁶⁶ Tak o tym pisał Roman Ingarden, „[Człowiek] [r]ozporządza [...] w zasadzie jedynie dwiema możliwościami zatryumfowania na Przyrodę. Z jednej strony może poznać samego siebie i otaczającą go przyrodę w jej własnej istocie, prawdziwej i oryginalnej. Z drugiej zaś realizuje swym wysiłkiem – przez swe zwycięstwa, a nawet przez swoje klęski – wartości Dobra i Piękna, które wprawdzie przejawiają się w dziełach intencjonalnych, lecz posiadają dlań w gruncie rzeczy jakąś wyższą rzeczywistość niż świat samej Przyrody” – R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 18.

⁶⁷ Por. D. Dutton, *The Art Instinct: Beauty, Pleasure, & Human Evolution*, Oxford 2009.

⁶⁸ Por. B. Tuchańska, *Natura i kultura...*, dz. cyt.

W myśl redukcji kulturalistycznej, np. w projektach postmodernistycznych, to, co naturalne w człowieku, w wyniku modernizacji staje się kulturą: człowiek oto pierwotnie był istotą naturalną, ale w wyniku rozwoju własnych wytworów materialnych i niematerialnych stał się sam wytworem kultury. Na poziomie epistemologicznym wyjaśnienia wszelkich zjawisk mają pochodzenie kulturowe. Są bowiem wytworami ludzkiego umysłu. Są skonceptualizowane za pomocą znaków–symboli i relacji między nimi, które wszak wymyślił człowiek⁶⁹. Współcześnie rozwijają się zwłaszcza nurty kulturalizujące naturę, w których kultura (a w koncepcjach socjologizujących – jej wytwór w postaci społeczeństwa) to jedyna dana rzeczywistość, która jest przedmiotem poznania lub – jak to jest współcześnie nieprzypadkowo promowane – badania.

Występują też stanowiska w pewnym sensie pośrednie, które lokują się w hermeneutyce filozoficznej i nie wymagają wyrazistości redukcji. Jednym ze stanowisk pośrednich jest kulturalizm hermeneutyczny⁷⁰, w którym przedmiotem badań są wzajemne relacje tego, co istnieje, wzajemne oddziaływania między poszczególnymi formami istnienia. Formy istnienia nie wyczerpują się w przedmiotach naturalnych, ale są także przedmiotami kulturowymi, w tym wartościami. W takim podejściu podział na naturę i kulturę staje się nieostry, ale nie znaczy to, że zamazaniu ulegają wzajemne wpływy tworów natury i kultury. Wiedza zdobywana w tym nurcie ma charakter historyczny i zrelatywizowany do kręgu kulturowego. Jest otwarta na modyfikacje w dialogu z innymi interpretacjami przedmiotu poznania. Jest w pewnym sensie samo się objaśniająca i deklaratywnie antydogmatyczna oraz nieantropocentryczna⁷¹. Trudno przyjąć tę tezę bez zastrzeżeń, bowiem to jednak człowiek jest ogniwem pośrednim między naturą a kulturą, zarówno ontycznym, jak i epistemicznym. Jest tak podmiotem poznania samego siebie, jak i determinantów naturalnych oraz kulturowych egzystencji ludzkich populacji.

Ujęcie hermeneutyczne osłabia ostry podział na podmiot i przedmiot, a więc osłabia status wiedzy obiektywnej. Wyklucza tym bardziej wszelkie odwołania do Absolutu jako punktu odniesienia i, co z tym związane, do esencjalnych cech bytu ludzkiego, przecież niesprowadzalnych ostatecznie do natury i kultury. Gdyby nie to, można by przystać na tę hermeneutyczną koncepcję wiedzy o relacjach natura–kultura, zwłaszcza w kontekście ekologii integralnej Jana Pawła II⁷² i w *Laudato si'*. Jednak, niezależnie od wspomnianej zasadniczej

⁶⁹ Por. B. Tuchańska, *Natura i kultura...*, dz. cyt.

⁷⁰ Por. B. Tuchańska, *Natura i kultura...*, dz. cyt., i literatura źródłowa tam przywołana.

⁷¹ Por. B. Tuchańska, *Natura i kultura...*, dz. cyt.

⁷² Por. np. SRS 34.

obiekcji, jeszcze inna teza tego podejścia brzmi niepokojąco. Oto wśród tej wielości dialogujących ze sobą hermeneutycznych interpretacji ma dochodzić do tzw. intersubiektywnej zgody. Wynikiem jej ma być tzw. sukces interpretacyjny, a on z kolei ma nobilitować prawdziwość zwycięskiej interpretacji⁷³.

Już tylko ten pobieżny wgląd w kulturalizm hermeneutyczny pokazuje, że zjawisko postprawdy jest w jego świetle czymś oczywistym, a siła przekonywania, nie zawsze za pomocą argumentów, zapewni prymat takiego lub innego światopoglądu. Przy zastosowaniu tej metody transhumanizm stawać się może coraz bardziej przekonujący.

Tzw. naukowym punktem odniesienia transhumanizmu, i to od samych jego początków w pracach Juliana Huxleya⁷⁴, jest hipoteza ewolucyjna wywodząca się od Karola Darwina. W ocenie transhumanistów ewolucja biologiczna człowieka przebiega nadzwyczaj wolno. W związku z tym naturalny człowiek ewoluując kulturowo, zmienił swoje środowisko życia (antroposferę) na tyle, że oto on, twórca, nie dorasta do niego. Konieczne jest zatem technologiczne przyspieszenie ewolucji gatunku człowieka naturalnego w kolejnych stadiach bionizacji i cyborgizacji transczłowieka, aż do immaterialnej zwirtualizowanej postaci – poczłowieka. Od tego momentu ma się zacząć już ewolucja memów w wirtualu⁷⁵.

Ewolucja memów ma być ewolucją czysto kulturową, tzn. ma się odbywać bez udziału czynnika naturalnego, a wiedzę o niej nazywa się, na podobieństwo genetyki, memetyką – od kluczowego pojęcia (*meme*), wprowadzonego przez Richarda Dawkinsa⁷⁶. Mem, podobnie jak gen, jest nośnikiem ewolucji tym razem czysto kulturowej. I jakkolwiek ten scenariusz ewolucyjny jest nader niejasny, to adresowany jest do poczłowieka⁷⁷, który wraz z innymi jestestwami ma być przekształcony w informację.

Niezależnie od wykonalności projektu ewolucji memów, można zapytać o sposób istnienia takich wirtualnych bytów – immaterialnych reprezentantów wszelkiej bytowości. Najprostszą nasuwającą się analogią jest ta z kodem (np. genetycznym). Jest on pewnym scenariuszem procesu biologicznego. Ale tylko wtedy (na podobieństwo skonkretyzowania przedmiotu intencjonalnego), gdy otrzyma fizyko-chemiczną podstawę bytową. Wtedy tworzy i rozwija się organizm. Czy zatem immaterialne kompletnie zwirtualizowane organizmy pozostawać mają w swoistym uśpieniu (hibernacji), potencjalnie do wywołania

⁷³ Por. B. Tuchańska, *Natura i kultura...*, dz. cyt.

⁷⁴ Zob. np. J. Huxley, *New Bottles for New Wine*, London 1957.

⁷⁵ Por. T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby...*, dz. cyt., rozdz. 14.

⁷⁶ Por. R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2012.

⁷⁷ Por. D. Cechetto, *Humanesis...*, dz. cyt.

ich działania, czy też już w wirtualnym świecie zachodzić będą interakcje między nimi? Niektórzy twierdzą, że tak właśnie będzie w wyniku swoistej transformacji samego czasu. Manuel Castells wyobraża to sobie następująco: istnienie owych kodów mogłoby się odbywać w środowisku, w którym miałyby miejsce ciągle przepływy niejako rozpuszczające „czas przez dezintegrację sekwencji wydarzeń i natychmiastowe komunikowanie, sytuujące społeczeństwo wiecznej ulotności”⁷⁸. Jednak kod organizmu jest czymś innym niż współcześnie rozumiana informacja, a rozpuszczalność czasu jest jak dotąd fantazją. Toteż ontyczna postać kodu pozostaje spekulacją.

Pytanie o naturalność albo nienaturalność ludzkich wytworów zaczyna się już od rozważania sposobów istnienia przedmiotów intencjonalnych⁷⁹. Oto człowiek twórca, w zasadzie na każdym etapie rozwoju własnych wytworów, wykazuje potrzebę modyfikowania środowiska życia pod kątem zjawiających się potrzeb. Podstawowe potrzeby fizjologiczne zaspakaja w podobny sposób jak to ma miejsce w świecie zwierząt, inne zaspakaja dzięki symulacji obserwowanych zjawisk lub w wyniku treningu na zasadzie prób i błędów. Jeszcze inne potrzeby (lub raczej wyzwania) powstają w umyśle i podlegają racjonalnej obróbce, aby na poziomie umysłu powstał projekt ich zaspokojenia (lub zmierzenia się z nimi). Ten projekt jest przedmiotem intencjonalnym, który następnie urzeczywistnia się jako konkretna rzecz lub zapis procedury, czyli przedmiot zjawiskowy. Czy przedmiot intencjonalny jako wytwór ludzkiej myśli jest naturalny, skoro jego konkretyzacja jest tworem kulturowym?

Twór kulturowy można potraktować jako obiekt zjawiskowy z wbudowanym kodem ludzkiej intencji – intencji, która wychodzi naprzeciw potrzebie przekraczania (transcendowania) zastanego stanu otoczenia. Tu dostrzec trzeba pewne podobieństwo z programem transhumanistów przekraczania natury. Jednak w tym porównaniu powstaje poważna luka. Jeśli przedmiot intencjonalny, jako wytwór ludzkiej myśli ukierunkowanej na stan otoczenia nie tylko naturalnego, lecz także kulturowego, potraktować jak naturalny, ale jego realizację w postaci przedmiotu zjawiskowego – jak sztuczny (kulturowy), biorąc pod uwagę, że w transhumanizmie twórcą przedmiotów intencjonalnych ma być już nie człowiek, a hybryda ludzko-technologiczna albo wprost

⁷⁸ M. Castells, *Galaktyka Internetu: refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, tłum. T. Hornowski, Poznań 2003.

⁷⁹ Przedmiot intencjonalny jest tu rozumiany, podobnie jak przez fenomenologów, jako całkowicie ukonstytuowany w akcie świadomości, w wyniku tzw. aktu intencyjnego. Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2: *Ontologia formalna*, cz. 1: *Forma i istota*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1987.

twór technologiczny (sztuczna inteligencja), to wytwór tych antripoidalnych jestestw w postaci pomysłu na zmianę otoczenia, przypominającego przedmiot intencjonalny, byłby sztuczny.

Człowiek w swej wszechstronnej twórczości nakierowany jest na poznanie prawdy, czynienie dobra, wpisywanie się własną twórczością w piękno natury. Dla transczłowieka te cele przestają mieć jakiegokolwiek znaczenie. Liczy się optymalizacja działania sprzężenia biosfera–technosfera i przestrzeganie określonych zasad bezpieczeństwa działania tego sprzężenia. Postulaty transhumanistów, nawet te zawarte w problematycznych wartościach transhumanistycznych⁸⁰, wcale nie muszą, wobec ciąglej zmienności wszystkiego, obowiązywać na stałe – mogą również zmieniać się w zależności od technologicznych wskaźników w środowisku technosfery, na kształt samoregulującego się układu.

Na pytanie, czy transhumanizm jest naturalistyczny, nie można odpowiedzieć twierdząco, bo wprost dąży do zawieszenia wszelkiej naturalności – do denaturalizacji, do stechnologizowania wszelkiego bytu, przekształcenia go w informację. Biorąc to pod uwagę, jest radykalnie antynaturalistyczny. Jest też radykalnie kulturalistyczny, jeśli jego celem są procesy czysto kulturowe w ewolucji memowej. Z drugiej jednak strony, gdy zwrócić uwagę na to, że technologie GRIN, zwłaszcza w części nanofizyki submolekularnego mikroświata, mają być zdolne do kreacji nowych światów o prawach natury innych niż te na Ziemi, w których bytuje człowiek, to można by się w tej kreacji równoległych wielu światów dopatrywać świeckiego supranaturalizmu.

Podsumowanie

Cały problem naturalności i kulturowości, jak i antyantropocentryzm transhumanizmu, ma swe źródło właśnie w błędzie antropologicznym. Człowiek nazywany przez transhumanistów naturalnym jest bowiem w istocie nie tylko jestestwem zdeterminowanym naturalnie i kulturowo. Jako osoba ludzka jest po Arystotelesowsku i Tomaszowemu jednością duszy i ciała, ale owa jedność w swoim dynamizmie nie wyczerpuje się w oddziaływaniach z otoczeniem naturalnym i kulturowym, lecz jest również, a może przede wszystkim wypadkową złożonego wzajemnego wewnętrznego wpływu czynnika duchowego i cielesnego (np. Maritainowskiej osobowości i jednostkowości⁸¹).

⁸⁰ Por. N. Bostrom, *Transhumanist values...*, dz. cyt.

⁸¹ Por. J. Maritain, *Osoba i społeczeństwo*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 327–345.

Karol Wojtyła w jednym ze swych artykułów zastanawiał się nad nieredukowalnym pierwiastkiem człowieczeństwa⁸². I wskazał na *podmiotowość osobową*. Człowiek podlega dwóm dynamizmom: biologicznemu odpowiadającemu temu, co w człowieku „się dzieje”, oraz dynamizmowi człowieka działającego, zmieniającego czynem otoczenie, tworzącego kulturę. Jednak te dwa dynamizmy nie legitymują ani redukcji naturalistycznej, ani kulturalistycznej. Karol Wojtyła, w nawiązaniu do badań fenomenologów, dla ujawnienia podmiotowości osoby ludzkiej wyróżnił niezbywalną kategorię *przeżycia* własnych czynów i doznań. Osoba ludzka jest podmiotem nie tylko poznającym samego siebie, ale i przeżywającym samego siebie. Nieredukowalne jest

także to wszystko, co w człowieku niewidzialne, co całkowicie wewnętrzne, a przez co każdy człowiek jest jakby naocznym świadkiem siebie samego [...] W przeżyciu samo-posiadania i samo-panowania człowiek przeżywa to, że jest osobą, i to, że jest podmiotem.

Tak ujawniającej się podmiotowości osoba „doświadcza w przeżyciu wartości moralnej, dobra lub zła. [...] Równocześnie zaś morale jest podstawowym wyrazem transcendencji właściwej osobowemu «ja»”⁸³.

Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* na początku 1979 roku zadał pytania, które w perspektywie transhumanizmu stają się nader aktualne:

Czy wszystkie dotychczasowe i dalsze osiągnięcia techniki idą w parze z postępem etyki i duchowym człowieka? Czy człowiek jako człowiek w ich kontekście rozwija się i postępuje naprzód, czy też się cofa w swym człowieczeństwie? Czy rośnie w ludziach, w „świecie człowieka”, który jest sam w sobie światem dobra i zła moralnego, przewaga tego pierwszego czy też tego drugiego?⁸⁴

W tej perspektywie ideologia transhumanizmu, zawłaszczająca wytyczanie celów nowych technologii i uzasadnienie technologicznych zastosowań, daje pesymistyczne odpowiedzi na wszystkie te i podobne pytania. Dlatego budowanie ekologii integralnej staje się tak ważne.

⁸² Por. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, [w:] K. Wojtyła, *„Osoba i czyn”...*, dz. cyt., s. 433–443.

⁸³ K. Wojtyła, *Podmiotowość...*, dz. cyt., s. 440–441.

⁸⁴ RH 15.

Bibliografia

- Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*, t. 11: *Instrumentarium wojny kulturowej*, T. Grabińska, P. Szczepański (red.), Wrocław 2021.
- Bostrom N., *Transhumanist values*, „Review of Contemporary Philosophy” 4/1–2 (2005), s. 87–101.
- Bostrom N., *Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up*, [w:] *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, M. More, N. Vita-More (eds.), Malden–Oxford–Chichester 2013, s. 28–53.
- Castells M., *Galaktyka Internetu: refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, tłum. T. Hornowski, Poznań 2003.
- Cecchetto D., *Humanesis: Sound and Technological Posthumanism*, Minneapolis–London 2013.
- Convergence, Facilitating Transdisciplinary Integration of Life Sciences, Physical Sciences, Engineering, and Beyond*, Washington 2014.
- Dawkins R., *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2012.
- Dutton D., *The Art Instinct: Beauty, Pleasure, & Human Evolution*, Oxford 2009.
- Franciszek, Encyklika *Laudato si’*.
- Grabińska T., *Bezpieczeństwo ekologiczne według „Laudato si’” w perspektywie nauczania Jana Pawła II*, [w:] *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki Laudato si’*, J. Poznański, S. Jaromi (red.), Kraków 2016, s. 55–65.
- Grabińska T., *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty. Ochrona bytu osobowego w obliczu ideologii i praktyki transhumanizmu*, Wrocław 2018.
- Grabińska T., *Dylematy transhumanizmu I: Ewolucja biologiczno-technokulturowa a ulepszanie człowieka*, „Teologia i Moralność” (2022), w druku.
- Grabińska T., *Dylematy transhumanizmu II: wartości transhumanistyczne a optymalizacja technologiczna*, „Teologia i Moralność” (2022), w druku.
- Grabińska T., *Liberalny kapitalizm i marksistowski kolektywizm a błąd antropologiczny materializmu*, [w:] *Czynniki ekonomiczne, polityczne, ideowe i prawne kształtujące okres transformacji lat 90.*, seria: *Zeszyt Naukowy – Wyższa Szkoła Języków Obcych i Ekonomii w Częstochowie. Wydział Ekonomii i Zarządzania* 3, Częstochowa 2000, s. 131–148.
- Grabińska T., *The Significance of Ontic-Cultural Layer for Personal Safety: The Prospect of „Being and Having” by Gabriel Marcel*, „Security Dimension. International & National Studies” 38 (2021), s. 104–120.
- Grabińska T., *Utopia transhumanistycznej doskonałości w świetle wyprawy siódmej w Cyberiadzie Stanisława Lema*, [w:] *Stanisław Lem – fantastyka naukowa i fikcje nauki*, D. Heck (red.), Warszawa 2021, s. 57–67.
- Grabińska T., *Wartości transhumanistyczne a norma personalistyczna*, [w:] *Transhumanizm – ulepszanie człowieka. Aspekty metanaukowe, światopoglądowe, ideologiczne i religijne*, P. Duchliński, G. Hołub (red.), Kraków 2022, w druku.
- Grabińska T., *Wybrane zagadnienia filozofii przyrody. Kontekst bezpieczeństwa personalnego i ekologicznego*, Wrocław 2016.
- Grabińska T., *Zadania eudajmonizmu personalistycznego. Wobec zagrożeń ideologii i praktyki transhumanizmu*, [w:] *Ulepszanie człowieka w perspektywie filozoficznej*, G. Hołub, P. Duchliński (red.), seria: *Universum Ethicae Christianae*, Kraków 2018, s. 71–96.
- Hołub G., *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?*, Kraków 2018.

- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967.
- Huxley J., *New Bottles for New Wine*, London 1957.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 2: *Ontologia formalna*, cz. 1: *Forma i istota*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1987.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*.
- Jan Paweł II, List apostołski Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do duchowieństwa i wiernych w setną rocznicę Listu Apostolskiego „*Orientalium dignitas*” Papieża Leona XIII *Orientalium lumen*, 2.05.1995, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/orientale_lumen_02051995.html [dostęp: 12.09.2021].
- Jan Paweł II, *List do Rodzin*, seria: *Biblioteka „Niedzieli”* 5, Częstochowa 1994.
- Kopania J., *Transhumanizm jako magia racjonalna*, [w:] *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*, t. 11: *Instrumentarium wojny kulturowej*, T. Grabińska, P. Szczepański (red.), Wrocław 2021, s. 139–189.
- Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki Laudato si'*, J. Poznański, S. Jaromi (red.), Kraków 2016.
- Kurzweil R., *Progress and Relinquishment*, [w:] *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, M. More, N. Vita-More (eds.), Malden–Oxford–Chichester 2013, s. 451–453.
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 2001.
- Maritain J., *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Merecki, Lublin 2001.
- Maritain J., *Filozofia przyrody*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1998, s. 23–49.
- Maritain J., *Osoba i społeczeństwo*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 327–345.
- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1998.
- Meadows D.H., Meadows D.L., Randers J., Behrens W.W., *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project of the Predicament of Mankind*, New York 1972.
- Melsen A.G. van, *Filozofia przyrody*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1968.
- Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*.
- Pawłuszko T., *Strategia zrównoważonego rozwoju w dokumentach Nordyckiej Rady Ministrów*, <https://www.un.org/ga/res/42/ares42-187.htm> [dostęp: 12.09.2021].
- Problems of the human environment: report of the Secretary-General*, <https://digitallibrary.un.org/record/729455> [dostęp: 25.05.2022].
- Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*, 1987, <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf> [dostęp: 12.09.2021].

- The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, M. More, N. Vita-More (eds.), Malden–Oxford–Chichester 2013.
- Transhumanist Declaration* (2012), [w:] *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, M. More, N. Vita-More (eds.), Malden–Oxford–Chichester 2013, s. 54–55.
- Trzepacz P., *Geneza i istota koncepcji rozwoju zrównoważonego*, <https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/handle/item/29384> [dostęp: 10.10.2021].
- Tuchańska B., *Natura i kultura w kulturalizmie hermeneutycznym*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 3425 – „Prace Kulturoznawcze” 14/1 (2012), s. 15–33.
- Wojtyła K., „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, T. Styczeń i in. (red.), Lublin 2000.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, [w:] K. Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, T. Styczeń i in. (red.), Lublin 2000, s. 43–344.
- Wojtyła K., *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, [w:] K. Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, T. Styczeń i in. (red.), Lublin 2000, s. 433–443.

TERESA GRABIŃSKA (DR HAB.) – doktor fizyki teoretycznej, doktor habilitowany nauk filozoficznych, profesor akademicki badawczo-dydaktyczny w Akademii Wojsk Lądowych we Wrocławiu. Autorka około 400 prac naukowych, publikowanych w Polsce i za granicą, poświęconych fizyce kwantowej, kosmologii fizycznej, filozofii przyrody, filozofii nauki, personalizmowi, transhumanizmowi i sekuritologii. Zajmuje się też publicystyką naukową. Nagrodzona dwiema nagrodami ministra i nagrodą Polskiej Akademii Umiejętności. Odznaczona Krzyżem Wolności SW. Prezes Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego „Fides et Ratio”. Członek kolegium redakcyjnego kilku czasopism naukowych oraz członek kilku towarzystw naukowych – polskich i zagranicznych.

András Máté-Tóth

University of Szeged, Hungary
matetoth@rel.u-szeged.hu
ORCID: 0000-0002-2709-1411

Rezension über das Buch: Michał Wilkosz, Patryk Zajac: *Mach Revolution. Ein praktischer Kurs, um christliches Potenzial für wenig Interessierte zu erkunden*, Delegatur der Deutschen Bischofskonferenz für die polnischsprachige Seelsorge in Deutschland Verlag, Hannover 2021, S. 184

Ein polnisch-deutsches Buch, veröffentlicht in beiden Sprachen zusammengebunden – das erweckt schon Aufmerksamkeit. In Betracht der sehr divergierenden religiösen und kirchlichen Situationen in Polen und Deutschland ist es noch brisanter ein Buch zu schreiben, in der Hoffnung darauf, dass Menschen aus den beiden Kulturräumen angesprochen werden können. Die Autoren sind nicht naiv, sondern hoffnungsvoll. Sie denken, sie haben eine Thematik gefunden, die anspruchsvoll ist für suchende Menschen, vor allem Jugendliche. Es geht in dem Buch nicht um Predigten, nicht über die gut bewährten kirchlichen Lehren und Institutionen. Es geht darum, aus den christlichen Weisheiten brauchbares Wissen für das Leben von Heute zu schöpfen.

Die soziologischen Untersuchungen zeigen nämlich, dass Jugendliche auch in sehr religiösen und sehr kirchlichen Kulturen eine bedeutende Schicht sind. Charles Taylor und Tomás Halík sind in ihren Überlegungen einig, dass die Kirche lernen sollte, die Sprache der *seekers*, der Suchenden zu sprechen, und nicht nur die Insidersprache der *dwellers*, der Beheimateten.¹ Das Buch von Michał Wilkosz und Patryk Zajac ist ein Beispiel, wie man diese dialogische, offene Sprache spricht. Diese bedeutet ja nicht nur die Formulierung der Sätze

¹ Vgl. T. Charles, J. Casanova, G.F. McLean, *Church and people: Disjunctions in a secular age*, Washington 2012; T. Halík, *Geduld mit Gott: Die Geschichte von Zachäus heute*, München 2019.

und die Wortwahl. Sie bedeutet auch eine Denkweise, eine mutige Auswahl der Thematik. Ihre Thematik will nicht den gut bekannten spirituellen Literaturstücken entsprechen, die in den Schaufenstern der kirchlichen Buchhandlungen stehen. Sie wollen über Themen reden, über die Jugendliche in den Zügen, Pubs oder bei der Arbeit diskutieren. Oder noch mehr: die Jugendlichen, die allein zu Hause sitzen mit Handy im Hand und nicht wissen, wer sie eigentlich sind, und von wem sie überhaupt gemerkt, als wichtig gehalten werden, um über geliebt zu sein ganz zu schweigen.

Das Buch besteht aus drei Teilen. Teil 1. *Sich selbst lieb* möchte zur Selbstliebe, zur Selbsteinschätzung motivieren. Teil 2. *Sie werden andere lieben* will zum Mut zu lieben ermutigen. Teil 3. *Und während sie reifen, treffen sie Gott*, dort geht es um Werte und Enttäuschungen, um Krisenmanagement. Diese Teile sind aber keine Ausführungen, sondern Leitfaden für Gruppenarbeit. Sie führen die Gruppenleiter zu den Themen, zu der Gefühlslage der Teilnehmer und helfen die Veranstaltungen positiv und kreativ zu animieren. Die Gruppen können katechetische Gruppen sein, aber auch als jedwede Workshops mit Jugendlichen ab 15 Jahren gestaltet werden. Die Verfasser haben den festen Glauben, dass Gottes Wort auch heute Menschen bewegen kann und bewegen wird, wenn es in einem vertrauensvollen Milieu gesprochen wird. Sie ermutigen die Gruppenleiter nur solche Themen aufzuarbeiten, die in der Gruppe aktuell eine Resonanz hervorruft.

Um ein konkretes Bild über die Inhalte und Vorgehensweise der einzelnen Einheiten machen zu können, nehme ich zwei Beispiele näher in Betracht. In Konspekt Nr. 3. geht es um die Kunst mit Verletzungen umzugehen. (S. 83–85) “Der allgemeine Ziel ist das Erwerben der Fähigkeiten, mit seelischen Verletzungen umzugehen.” Etwas konkreter geht es um das Entstehen, Dynamik und Einfluss von Verletzungen, mit denen die Schüler klar werden sollen. (Punkt 2) In dem Prozess der Heilung dieser Wunden spielt die Vergebung eine zentrale Rolle. (Punkt 3) Die Lektion konkretisiert die Methoden der Arbeit, gibt die Lehrhilfen an und beschreibt den Arbeitsablauf. (Punkte 4–5) Jede Einheit ist mit einem Zeitplan versehen, 45 Minuten, also eine Unterrichtsstunde in der Schule. Der Kursleitende beginnt mit einer Einführung und versucht die Schüler bezüglich der Problematik aufzuwärmen. Es wird nur das Thema angegeben und etwas konkretisiert, aber das wichtigste ist, die Schüler zu motivieren, ihre eigene Verletzungen zu reflektieren. Danach beginnt der eigentliche Teil der Einheit, die Arbeit mit Hilfe eines Bibeltextes, in diesem Fall: Jak 4, 1–3. Der Kursleiter / die Kursleiterin fasst den Kern des Zitates wie folgt zusammen: “Diese Verletzungen kommen durch die unbeherrschte Leidenschaft im Menschen, also Wünsche und ihre sofortige Befriedigung selbst auf Kosten

Anderer" (S. 84). Dann führt er weiter aus, was für Gefühle die Verletzungen hervorrufen können und im nächsten Schritt auch die Methoden, wie man mit diesen Wunden umgehen kann, von Unterdrückung bis Vergebung. Im Text steht der Hinweis auf das Werk von Bogdan Nowak SVD, es steht als Leitfaden und Hintergrundmaterial. Dann kommen erneut Bibeltexte, die für die Schüler verteilt werden, mit der Aufgabe in Anlehnung an diese Texte, den christlichen Weg des Umgangs mit den Verletzungen zu zeichnen. In der zusammenfassenden Abschlussphase werden die Schüler ermutigt über ihre Verletzungen aber auch über die Heilungsprozesse miteinander diskutieren. Sie können auch diskret bleiben, indem sie über die Erfahrungen der Anderen und nicht über ihre eigenen Erfahrungen sprechen.

Mit der detaillierten Darstellung dieser Einheit wollen wir hier am konkreten Beispiel skizzieren, wie man methodisch in solch einer Unterrichtsstunde vorgehen kann. Aber es ist dadurch auch möglich einige kritische Anfragen zu machen. Zum einen die Idee, dass die Schüler ihre eigene Verletzungen in einigen Minuten vergegenwärtigen, ist in diesem Konzept zentral, da diese Methode zu der Selbstentdeckung der Schüler beitragen möchte. In der Pubertät können die Verletzungen aber sehr tief sein. Es ist ein Alter, wo teilweise durch biologischen Prozesse verursacht, die ganze Welt der Schüler wackelt, ihren Sinn verliert. Was früher sicher war, wird instabil, Vertrauensnetzwerke zerreißen und die junge Person sieht sich als orientierungslos, vielleicht ganz verloren. Wenn die Schüler die Aufgabe, an ihre eigenen Wunden zu denken ernst nehmen, dann können sie vielleicht das gar nicht ohne emotionale Ausdrücke machen. Es werden einige vielleicht in Tränen ausbrechen, andere werden auf solche Emotionen verschiedenartig aber spontan reagieren, vielleicht mit Mitleid, aber vielleicht auch mit Lachen oder mit anderer Art der Abwehr. Der Unterrichtsplan scheint Hoffnungen zu bauen, dass dieser Prozess die Verletzungen in Erinnerung rufen nur Emotionen wecken wird, die im Rahmen gehalten werden können – Emotionen der Jugendlichen, die sich altersgemäß gerade nicht gut beherrschen können. Der Katechet muss sehr gut vorbereitet werden, um mit emotionalen Dynamiken im Klassenraum umgehen zu können. Er wird dabei nur dann erfolgreich, wenn er entsprechend ausgebildet ist. Ich frage mich hier nun, ob bei der Ausbildung in der Religionspädagogik genügend psychologisches und mentalhygienisches Wissen vermittelt wird und ob da die Studenten auf eine höhere Stufe der Selbstkenntnis geführt werden, dass das pure, theoretische Wissen nicht genügt, mit emotionalen Gruppenprozessen im Unterricht umgehen zu können.

Wenn wir – immer noch bei der selben Unterrichtseinheit bleibend – uns auf die Nutzung der Bibel konzentrieren, ergibt sich für mich zwei Fragen. Die

Eine bezieht sich auf die Inhalte, die Andere auf die Menge. In dem Konspekt Nr. 3. wird für die Problematik des Umgangs mit seelischen Verletzungen ein Abschnitt aus dem Jakobusbrief genutzt.

Woher kommt Streit und Krieg unter euch? Kommt's nicht daher, aus euren Wollüsten, die da streiten in euren Gliedern?

Ihr seid begierig und erlanget es damit nicht; ihr hasset und neidet und gewinnet damit nichts; ihr streitet und krieget. Ihr habt nicht, darum dass ihr nicht bittet.

Ihr bittet und krieget nicht, darum das ihr übel bittet, nämlich dahin, dass ihr's mit euren Wollüsten verzehret.

Der gesetzte Ziel ist, dass die sehr persönlichen Verletzungen der Schüler mit Hilfe dieses Zitates bearbeitet werden. Der Zitat selbst geht aber in eine ganz andere Richtung, er entfremdet die Schüler von ihrer eigenen Erfahrungen. In dem Zitat geht es um Kriege, Mord, Leidenschaften. Es sind sehr harte, gewaltige Begriffe, und wecken Assoziationen mit der Welt von aussen und lenken die Aufmerksamkeit ab von den eigenen inneren Erlebnissen und Erfahrungen. Die Autoren interpretieren diese Stelle mit der Erwähnung von "unbeherrschter Leidenschaft." Diese moralische oder moralisierende Interpretationsrichtung scheint mir dem eigentlichen Unterrichtsziel zu widersprechen. Bevor den Schülern die psychischen Vorgänge erläutert werden, werden die inneren Erfahrungen in den Kontext der Moral gestellt und somit auch unwillig gebrandmarkt. Die Verletzungen kommen von Außen, den Schülern wird auf negative, leidvolle Erfahrungen erinnert, und dann bekommen sie sowas wie einen moralischen Kontrapunkt, sie tragen in sich "unbeherrschte Leidenschaften." Mit dieser Kritik plädiere ich nicht dafür, dass die Autoren dieser Unterrichtseinheit ein anderes Bibelzitat hätten auswählen sollen. Ich will eher allgemein bemerken, dass eine direkte Verbindung der Bibeltexte mit psychischen Erfahrungen eine sehr kluge und überlegene Pädagogik braucht.

Dieselbe Frage stellt sich bezüglich der Menge der Bibelzitate in dieser konkreten Unterrichtseinheit, die aber die Mehrheit der anderen Einheiten repräsentiert. Neben Jak 4, 1–3 sollen fünf weitere Zitate behilflich sein, die den christlichen Weg zur Heilung der eigenen Verletzungen zeigen sollen. Abgesehen davon, dass die Schüler wahrscheinlich nicht imstande sind, fünf sehr verschiedene Bibelzitate in einigen Minuten zu lesen und zu begreifen, werden sie von allein her wahrscheinlich auch nicht fähig sein, diese Lösungswege mit

den eigenen Verletzungserfahrungen produktiv und nützlich in Verbindung zu setzen.

Das Buch bietet reiches Material voll von psychologischen Einsichten, theologischen Zusammenhängen und vor allem biblischen Bezugspunkten. Der springende Punkt ist aber der Moderator, die Moderatorin. Priester, Pastoralassistent, Animator in der kirchlichen Bildungseinrichtung, Lehrerinn im Gymnasium usw. Er oder sie wird hoffentlich das Buch in die Hand nehmen, wenn sie sie oder er sich für die Gruppenarbeit vorbereiten und verschiedene Weiterbildungen konzipieren wird. Wie auch die polnische Einführung des Buches mit Recht betont: "Vieles hängt vom individuellen Ansatz des Moderators ab. Es sollte daher letztlich seiner oder ihrer schöpferischen Verantwortung überlassen werden." Man soll sich dabei doch die Frage stellen: Haben die kirchlichen Einrichtungen und Bildungsinstitutionen genügend Moderatoren von solcher Kreativität und Souveränität? Nach vielen Forschungen und Erfahrungen in der Region Ostmitteleuropa hat man immer noch den Eindruck, daß in der Theologie und Religionspädagogik der Fokus immer noch sehr stark auf den sicheren Glaubensinhalten und auf der unverfälschten Weitergabe liegt, und weniger auf der abenteuerlichen Suche nach Gott in der Gemeinschaft der anderen Suchenden. Das Buch setzt eben auf solche Moderatoren und ist damit auch ein Zeugnis für eine dialogische Kirche, die mitten in der Gesellschaft der Suchenden ihren Glauben einladend bezeugt.

Spis treści

SŁOWO WSTĘPNE

SŁAWOMIR STASIAK

W obronie prawdy, pokoju i wiary	5
In Defence of Truth, Peace and Faith	5

BIBLISTYKA

DOMINIK TOMCZYK

„I zaczęli mówić innymi językami” (Dz 2,4). Glosolalia a ksenoglosja w Dziejach Apostolskich	7
“And Began to Speak in Other Tongues as the Spirit Enabled Them” (Acts 2:4): Glossolalia and Xenoglossy in the Acts of the Apostles	7

TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

PABLO BLANCO-SARTO

Thomistic Themes in Joseph Ratzinger/Benedict XVI's Theology	35
Wątki tomistyczne w teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI	35

ROMAN SŁUPEK

Rabinacka reorganizacja judaizmu biblijnego i jej znaczenie dla formułowania argumentu skrypturystycznego w teologii fundamentalnej	67
The Rabbinic Reorganization of Biblical Judaism and its Relevance to the Formulation of the Scriptural Argument in Fundamental Theology	67

SŁAWOMIR ZATWARDNICKI

Czy wszystko, co twierdzą autorzy natchnieni, należy uważać za stwierdzone przez Ducha Świętego? Konieczność pogłębionej interpretacji nr 11 <i>Dei verbum</i>	83
Should Everything that the Inspired Authors Affirm be Regarded as Affirmed by the Holy Spirit? The Need for a Deeper Interpretation of <i>Dei verbum</i> 11	83

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

ANDRZEJ K. JASTRZĘBSKI

- Reflecting on Conversion: Are Social Sciences Taking the Place of Theology? 119
 Rozważania o nawróceniu. Czy nauki społeczne zajmą miejsce teologii? 119

JANUSZ WILK

- The Thought of Blessed John van Ruusbroec in the Writings of St Elizabeth
 of the Trinity 139
 Myśl bł. Jana van Ruusbroeca w pismach św. Elżbiety od Trójcy Świętej 139

TEOLOGIA PASTORALNA

BARTOSZ TROJANOWSKI

- Integralność sprawowania Ofiary i Uczty w aspekcie kapłańskiego owocu
 sprawowanej Mszy Świętej 159
 Integrity of the Celebration of Sacrifice and the Banquet in the Aspect
 of the Ministerial Fruit of the Holy Mass 159

HISTORIA KOŚCIOŁA

PIOTR GÓRECKI

- Pursuits of the Diocese of Wrocław for Exemption – from the Beginning
 of the 14th Century to 1821 177
 Dążenia diecezji wrocławskiej do jej egzempcji – od początku XIV wieku
 do 1821 roku 177

FRANZ POSSET

- Johann Reuchlin (1455–1522), Celebrated Hebraist Loyal to the Church:
 Commemorating the 500th Anniversary of His Death 197
 Johann Reuchlin (1455–1522), wybitny hebraista wierny Kościołowi.
 Upamiętnienie 500. rocznicy jego śmierci 197

NATHAN RON

- Renaissance Racism: Johannes Reuchlin (1455–1522) as an Exception 227
 Rasizm w epoce Renesansu. Wyjątkowa postawa Johanna Reuchlina
 (1455–1522) 227

ANNA SUTOWICZ

- Książka drukowana w zbiorach bibliotecznych klarysek wrocławskich
 w XVI–XVII wieku 249
 Printed Book in the Library Collection of the Wrocław Poor Clares
 in 16th and 17th Centuries 249

NAUKI SPOŁECZNE

TERESA GRABIŃSKA

Transhumanistyczna denaturalizacja w świetle ekologii integralnej	277
The Transhumanist Denaturalization in the Light of Integral Ecology	277

REFERATY, SPRAWOZDANIA I RECENZJE

ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH

Rezension über das Buch: Michał Wilkosz, Patryk Zając: <i>Mach Revolution</i> . <i>Ein praktischer Kurs, um christliches Potenzial für wenig Interessierte zu erkunden</i> , Delegatur der Deutschen Bischofskonferenz für die polnischsprachige Seelsorge in Deutschland Verlag, Hannover 2021, S. 184	305
--	-----

RECENZENCI WROCŁAWSKIEGO PRZEGLĄDU TEOLOGICZNEGO NR 1/2022
REVIEWERS OF WROCŁAW THEOLOGICAL REVIEW NO. 1/2022

Rev. Prof. Dr Hab. Krzysztof Bardski, Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland
Rev. Prof. Dr Hab. Paweł Bortkiewicz, Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland
Prof. Yacov Deutsch, David Yellin College of Education, Israel
Rev. Prof. Imree von Gaal, University of St. Mary of the Lake, Chicago, United States
Rev. Prof. Dr Hab. Zbigniew Janczewski, Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland
Rev. Prof. Dr Hab. Mieczysław Kogut, Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
Prof. Nathan Ron, University of Haifa, Israel
Rev. Prof. Dr Hab. Mariusz Rosik, Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
Rev. Prof. Dr Hab. Piotr Roszak, Nicolaus Copernicus University in Toruń, Poland
Prof. Tracey Rowland, University of Notre Dame, Australia
Bp. Prof. Dr Hab. Andrzej Siemieniowski, Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
Rev. Prof. Dr Hab. Marek Skierkowski, Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland
Rev. Prof. Dr Hab. Stefan Szymik, John Paul II Catholic University of Lublin, Poland
Rev. Dr Hab. Piotr Górecki, Associate Professor University of Opole, Poland
Rev. Dr Hab. Krystian Kałuża, Associate Professor University of Opole, Poland
Rev. Dr Hab. Wiesław Kiwior, Associate Professor Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland
Rev. Dr Hab. Bernard Kołodziej, Associate Professor Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland
Rev. Dr Hab. Piotr Kroczyński, Associate Professor Pontifical University of John Paul II in Kraków, Poland
Rev. Dr Hab. Rajmund Pietkiewicz, Associate Professor Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland
Rev. Dr Hab. Marek Saj, Associate Professor Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland
Rev. Dr Hab. Jacek Soński, Associate Professor Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland
Rev. Dr Hab. Marek Tatar, Associate Professor Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland
Rev. Dr Hab. Grzegorz Wejman, Associate Professor University of Szczecin, Poland
Rev. Dr Hab. Artur Wysocki, Associate Professor Cardinal Wyszyński University in Warsaw, Poland
Dr Rafał Bartczuk, John Paul II Catholic University of Lublin, Poland
Dr Franz Posset, free researcher, Beaver Dam, Wisconsin, USA

Wytyczne dla autorów

1. Każdy deponowany we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym manuskrypt powinien uwzględnić zamieszczone poniżej normy. Jeżeli tekst nie spełnia wymagań poniższej instrukcji, zostanie usunięty do archiwum, a Autor zostanie poproszony o poprawienie tekstu i ponowne jego zgłoszenie. Dopiero gdy artykuł spełnia wymagane wytyczne, może zostać poddany procesowi recenzyjnemu.
2. W czasopiśmie mogą zostać opublikowane jedynie artykuły spełniające kryterium wysokiego poziomu naukowego i oryginalne, tzn. takie, które do tej pory nie były publikowane.
3. Zgłaszane manuskrypty nie mogą zostać złożone w tym samym czasie do innego czasopisma lub monografii współautorskiej i wieloautorskiej (np. w celu zwiększenia prawdopodobieństwa publikacji). Nie mogą być również udostępnione online w tym samym lub innym języku. Teksty, które ukazały się lub mają się ukazać w innym periodyku, nie zostaną przyjęte do publikacji. Autor zostanie poproszony w procesie przesyłania manuskryptu o oświadczenie, że przesłany tekst nie był dotąd publikowany i nie został złożony do recenzji w innym czasopiśmie naukowym.
4. Wrocławski Przegląd Teologiczny przyjmuje artykuły w języku polskim, angielskim, niemieckim, francuskim, hiszpańskim i włoskim.
5. Autor może przesłać większą liczbę tekstów, ale winien być świadomy, że do jednego numeru czasopisma może zostać zakwalifikowany tylko jeden artykuł tego samego autora. Redakcja dopuszcza możliwość opublikowania jednego artykułu oraz jednej recenzji tego samego autora w jednym numerze.
6. Maksymalna długość deponowanego manuskryptu wynosi:
 - dla artykułu naukowego oraz artykułu recenzyjnego: 55 000 znaków ze spacjami, włączając w to przypisy;
 - dla referatu, recenzji publikacji naukowej lub sprawozdania z konferencji, symposium czy zjazdu naukowego: 25 000 znaków ze spacjami.
7. Przeznaczony do publikacji artykuł powinien zostać przez autora starannie sprawdzony pod kątem językowym oraz edytorskim. Tekst należy przygotować w formacie Microsoft Word (DOC lub DOCX) przy użyciu czcionki Times New Roman:
 - o wielkości 12 pkt i odstępach 1,5 wiersza – dla tekstu głównego;
 - o wielkości 10 pkt i odstępach 1 wiersza – w przypadku przypisów.
8. Deponowany artykuł winien charakteryzować się przejrzystą i typową dla tekstów naukowych strukturą – z wyraźnie zaznaczonymi wstępem, rozwinięciem w kolejnych paragrafach i zakończeniem.
9. Cytaty dłuższe niż 250 znaków ze spacjami powinny stanowić oddzielny akapit i zostać sporządzone mniejszą czcionką (10 pkt). Należy też pominąć znak graficzny otwierający i zamykający cytaty.

10. Redakcja wymaga sporządzenia bibliografii końcowej w porządku alfabetycznym i w systemie ciągłym (bez podziału na kategorie).
11. Należy stosować wyłącznie przypisy dolne. Niedozwolone są przypisy zawarte w tekście głównym lub końcowe. W odnośnikach należy używać cyfr arabskich.
12. Przypisy i bibliografia w deponowanych manuskryptach winny zostać dostosowane do zasad przyjętych we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym. Autor może zapoznać się z ostatnimi numerami archiwalnymi czasopisma, w których znajdzie adekwatne przykłady, na których winien się wzorować (zob. archiwum).
13. Należy ograniczyć do minimum formatowanie tekstu.
14. Autorzy proszeni są o transliterowanie słów zapisywanych alfabetem różnym od łacińskiego (hebrajskich, greckich, aramejskich, koptyjskich i in.) wedle wzorów proponowanych w:
 - *The SBL Handbook of Style* (wyd. 2, Atlanta GA 2014), § 5.1–9 – w przypadku autorów zagranicznych;
 - tomach z serii *Nowy Komentarz Biblijny* – w przypadku autorów polskich.
15. Jeżeli deponowany manuskrypt zawiera materiał trudny w edycji (zawierający tabele czy grafikę) oraz inną niż Times New Roman czcionkę (np. hebrajską, grecką, syryjską, koptyjską itd.), autor jest proszony o przesłanie pliku pomocniczego w formacie PDF.
16. Autor zobowiązany jest do dostarczenia wszelkich wymaganych danych:
 - tytułu manuskryptu i jego tłumaczenia na język angielski;
 - abstraktu w języku, w którym manuskrypt był pisany, oraz w języku angielskim (prosimy nie załączać streszczeń w innych językach) o długości do 300 słów;
 - słów kluczowych w języku manuskryptu oraz po angielsku;
 - bibliografii;
 - biogramu o długości do 100 słów.

W metadanych wprowadzanego artykułu, a także w samym deponowanym artykule, winny się znaleźć wszystkie wyżej wymienione dane z wyjątkiem biogramu. Biogram autor wprowadza w czasie rejestracji, a następnie, przy przysyłaniu kolejnych tekstów, może edytować go i wprowadzać zmiany, jeśli sytuacja tego wymaga.
17. Wymagane jest, ze względu na obecne standardy publikowania, podanie indywidualnego numeru ORCID (Open Researcher and Contributor ID).
18. Tytuł artykułu powinien być odpowiednio sformułowany. Stanowi on niejako „wizytówkę” nie tylko tekstu, ale i czasopisma. Od właściwie dobranego tytułu zależeć może, czy potencjalny czytelnik zdecyduje się sięgnąć po tekst. W związku z tym tytuł winien być atrakcyjną i adekwatną reprezentacją głównej idei przyświecającej autorowi. Oznacza to, że musi zawierać tyle słów, aby adekwatnie oddawać zawartość i cel pracy. Winien uwzględniać jak najwięcej informacji oraz zachęcać do przeczytania artykułu.
19. Artykuł powinien zostać poprzedzony streszczeniem o długości nieprzekraczającej 300 słów. Abstrakt jest kluczowy dla potencjalnego czytelnika, który zwykle

rozpoczyna swój kontakt z tekstem od tytułu i właśnie od streszczenia. W wielu bazach danych czy wyszukiwarkach będzie to jedyny dostępny dla użytkownika fragment pracy, a dla czytelnika zagranicznego – być może jedyna zrozumiała część. Dlatego abstrakt powinien być przygotowany bardzo solidnie. Należy wziąć pod uwagę, że winien on być zwięzłym „wyciągiem” z całego artykułu. Jest to jak gdyby „spis treści” – odzwierciedlenie głównych myśli tekstu. Powinien zawierać wszystkie słowa kluczowe oraz te użyte w tytule manuskryptu. Oczekuje się w tym fragmencie pracy prostych konstrukcji zdań, aby streszczenie było łatwo zrozumiałe dla czytelnika.

20. Słowa kluczowe powinny być starannie dobrane. Redakcja czasopisma oczekuje od autora doboru wyrażen najbardziej reprezentatywnych dla treści pracy. Mają one zawierać wszystkie istotne terminy z tytułu i abstraktu pracy. Należy uwzględnić, że słowo kluczowe w rzeczywistości może składać się z kilku wyrazów (np. „papież Franciszek”, „teologia kontekstualna” itd.), choć powinno być możliwie najkrótsze. Przyjęta we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym liczba słów kluczowych wynosi od 5 do 10, przy czym większa liczba zwiększa szanse odnalezienia tekstu w wyszukiwarkach internetowych czy bazach danych.
21. Autor winien dołożyć wszelkich starań, by zapobiec rozpoznaniu jego tożsamości przez recenzenta. W tym celu powinien podjąć odpowiednie kroki w odniesieniu zarówno do treści tekstu (nie wolno podpisywać tekstu ani na początku, ani na jego końcu, należy także unikać tak sformułowanych nawiązań do swoich wcześniejszych publikacji, które pozwalałyby na zidentyfikowanie tożsamości autora), jak i do właściwości (tzw. metadanych) pliku. Wytyczne te zostały opisane w okienku „Zapewnienie ślepej recenzji”, które pojawia się w czasie deponowania manuskryptu (krok 2. w procesie przesyłania tekstu).
22. Redakcja Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego wymaga od autorów ujawnienia wkładu wszystkich, którzy przyczynili się do powstania deponowanej pracy. Autor publikacji winien mieć świadomość obowiązku ujawnienia, kto jest autorem pomysłu publikacji, zastosowanych przesłanek, metody, planu itd. Główna odpowiedzialność za wyjawienie pełnej informacji spoczywa na autorze.
Redakcja wdraża tzw. zaporę *ghostwriting* (autorstwo ukryte), *guest authorship* (autorstwo pozorne) i *gift authorship* (autorstwo grzecznościowe):
 - autorstwo ukryte. Autor-widmo (ang. *ghost author*) to ktoś, kto został pominięty na liście autorów, pomimo że kwalifikował się do autorstwa (np. analizował dane statystyczne). Z sytuacją *ghostwriting* mamy do czynienia w sytuacji, gdy ktoś wniósł istotny wkład w powstanie publikacji, a jego udział nie został ujawniony; innymi słowy, nie został ani zaznaczony jako współautor tekstu, ani wymieniony w podziękowaniach dołączonych do tekstu;
 - autorstwo pozorne. Autor gościnny (ang. *guest author*) to ktoś, kto został wymieniony na liście autorów, choć nie spełnia kryteriów autorstwa. *Guest authorship* oznacza, że komuś, kto miał znikomy udział w powstaniu publikacji lub nie miał

takiego udziału w ogóle (np. nie angażował się ani w badanie, ani w pisanie), przypisuje się autorstwo czy współautorstwo;

- autorstwo grzecznościowe. Autor grzecznościowy (ang. *gift author*) to ktoś dopisany do publikacji w zamian za dopisanie rzeczywistego autora do publikacji autora grzecznościowego (tzw. wzajemne wzmacnianie).

Aby zapobiec wszystkim wyżej wymienionym przypadkom autorstwa ukrytego (*ghostwriting*) i pozornego (*guest authorship*), Redakcja Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego prosi Autorów o zapoznanie się z treścią odpowiednich oświadczeń przy deponowaniu manuskryptu.

Redakcja informuje, że zdemaskowane przypadki nieuczciwości będą wiązały się z konsekwencjami, włącznie z podjęciem stosownych kroków prawnych, powiadomieniem odpowiednich podmiotów, tj. instytucji zatrudniających autorów, towarzystw naukowych, stowarzyszeń itp.

23. Autor zobowiązany jest również do ujawnienia źródeł finansowania publikacji pochodzących od instytucji i towarzystw naukowych, środków ministerialnych etc. Wymóg ten jest podyktowany zasadą jawności finansowania.
24. Autor artykułu otrzyma drogą elektroniczną opinie i uwagi recenzentów, które powinien uważnie przeczytać, a następnie się do nich odnieść. Rozumie się przez to albo wprowadzenie poprawek zasugerowanych przez recenzentów albo złożenie wyjaśnienia co do zasadności odstąpienia od nich. Poprawiony manuskrypt należy odesłać Redakcji za pomocą panelu redakcyjnego dostępnego po zalogowaniu do systemu redakcyjnego Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego.
25. Autor artykułu ponosi odpowiedzialność wynikającą z praw autorskich i praw wydawniczych (przedruk ilustracji, tabel, zdjęć, cytowanie z innych źródeł).

Guidelines for Authors

1. Each manuscript submitted to the Wrocław Theological Review should take into account the following standards. If the text does not meet the requirements of the instruction below, it will be removed to the archive and the author will be asked to correct the text and submit it again. Only when the article meets the required guidelines can it be reviewed.
2. Only articles which meet the criterion of a high scientific standard and are original, i.e. which have not yet been published, may be published in a journal.
3. The manuscripts may not be submitted at the same time to another journal or a co-author and multi-author monograph (e.g. to increase the likelihood of publication). They may also not be made available online in the same or another language. Texts published or to be published in another periodical will not be accepted for publication. The author will be asked, in the process of submitting the manuscript, to declare that the submitted text has not yet been published and has not been submitted for review in another scientific journal.
4. Wrocław Theological Review accepts articles in Polish, English, German, French, Italian and Spanish.
5. An author may submit more than one article but should be aware that only one article from the same author can be qualified for one issue of a journal. The editors allow for the possibility of publishing one article and one book review by the same author in one issue.
6. The maximum length of the manuscript to be deposited is:
 - for a scientific article and a review: 55,000 characters with spaces, including footnotes;
 - for a paper, book review or a report from a conference, symposium or scientific convention: 25,000 characters with spaces.
7. The article to be published should be carefully checked by the author for language and editorial consistency. The text should be prepared in Microsoft Word format (DOC or DOCX) using Times New Roman font:
 - with a size of 12 points and a 1.5 line spacing for the main text;
 - with a size of 10 points and 1 line spacing for footnotes.
8. The article to be submitted should have a clear structure, typical of scientific texts, with a clearly marked introduction, development in subsequent paragraphs and conclusion.
9. Quotations longer than 250 characters with spaces should form a separate paragraph and be in smaller print (10 points). The graphic symbol opening and closing the quote should be omitted.

10. The editors require the final bibliography to be drawn up in alphabetical order and in a continuous system (without categorisation).
11. Use only footnotes at the bottom of the page. Footnotes in the text or footnotes at the end of the text are not allowed. Use Arabic numerals in the footnotes.
12. Footnotes and bibliography in the submitted manuscripts should be adjusted to the principles adopted in the Wrocław Theological Review. The author can read the last archival issues of the journal, in which he will find relevant examples which he should follow (see archive).
13. Text formatting should be kept to a minimum.
14. The authors are asked to transliterate words written in an alphabet other than the Latin (Hebrew, Greek, Aramaic, Coptic, etc.) according to the formulas proposed in the paper:
 - *The SBL Handbook of Style* (2nd ed.; Atlanta GA: SBL Press, 2014), § 5.1–9 for foreign authors;
 - volumes from the series: *New Bible Commentary* for Polish authors.
15. If the submitted manuscript contains material difficult to edit (including tables or graphics) and font other than Times New Roman (e.g. Hebrew, Greek, Syrian, Coptic, etc.), the author is asked to additionally send the text in PDF format.
16. The author is obliged to provide all required data:
 - the title of the manuscript and its translation into English;
 - abstract in the original language of the text and in English (please do not include abstracts in other languages) of up to 300 words;
 - keywords in the original language of the text and in English;
 - bibliography;
 - a biographical note up to 100 words long.

The metadata of the article being entered as well as the article being submitted shall include all the aforementioned data except the biographical note. The author enters the biographical note at the time of registration and then, when submitting subsequent texts, should edit and make changes if necessary.
17. Due to current publication standards, an individual ORCID (Open Researcher and Contributor ID) is required.
18. The title of the article should be worded accordingly. It is a kind of “showcase” not only of the text but also of the periodical. It is the properly selected title that may attract a potential reader to reach for the article. Therefore, the title should be an attractive and adequate representation of the main idea guiding the author. This means that it must contain enough words to adequately reflect the content and purpose of the work. It should include as much information as possible and encourage reading.
19. The article should be preceded by an abstract not exceeding 300 words. The abstract is crucial for the potential reader, who usually starts his contact with the text from the title and the abstract. In many databases or search engines, it

will be the only part of the work available to the user, and for the foreign reader, perhaps the only part that can be understood. Therefore, the abstract should be properly prepared. It should be a concise “summary” of the whole article. It is like a “table of contents” – a reflection of the main ideas of the text. It should contain all the keywords and those used in the title of the manuscript. Simple sentence structures are expected in this section of the work, so that the summary is easily understood by the reader.

20. The keywords should be carefully chosen. The editorial staff of the journal expects the author to select the expressions most representative of the content of the work. They should include all relevant terms from the title and abstract of the work. It should be taken into account that a keyword may in fact consist of several words (e.g. “Pope Francis,” “contextual theology,” etc.), although it should be as short as possible. The number of keywords adopted in the Wrocław Theological Review ranges from 5 to 10, with a higher number increasing the chances of finding the text in search engines or databases.
21. The author should make every effort to prevent the reviewer from recognising his identity. To this end, he should take appropriate steps with regard to both the content of the text (it is forbidden to sign the text either at the beginning or at the end; references to his previous publications which would allow the identity of the author to be identified should be avoided) and the properties (so-called metadata) of the file. These guidelines are described in the “Ensuring a blind review” window, which appears when the manuscript is submitted (step 2 in the text submission process).
22. The editors of the Wrocław Theological Review require the authors to disclose the contribution of all those who contributed to the work deposited. The author of the publication should be aware of the obligation to disclose who is the author of the publication idea, the rationale, method, plan, etc. The main responsibility for disclosing the full information lies with the author.
The editorial team implements a policy against ghostwriting, guest authorship and gift authorship:
 - ghostwriting. A ghost author is someone who has been omitted from the list of authors, even though he qualified for authorship (e.g., he analysed statistical data). Ghostwriting occurs when someone has made a significant contribution to the publication and his contribution has not been disclosed; in other words, he has neither been marked as a co-author nor mentioned in the acknowledgements attached to the text;
 - guest authorship. A guest author is someone who has been included on the list of authors, although he does not meet the criteria of authorship. Guest authorship means that someone who has had little or no involvement in the creation of a publication (e.g. has not engaged in research or writing at all) is assigned authorship or co-authorship;

- gift authorship. A gift author is someone added to the publication in exchange for adding the actual author to the publication of the gift author (so-called mutual reinforcement).

In order to prevent all the abovementioned cases of ghostwriting and guest authorship, the editors of the Wrocław Theological Review ask the authors to read the content of relevant statements when depositing the manuscript.

The Editorial Board informs that the detected cases of dishonesty will have consequences, including taking appropriate legal action, informing the relevant actors, i.e. the institutions employing authors, academic societies, associations etc.

23. The author is also obliged to disclose the sources of financing of publications coming from academic institutions and societies, ministerial funds, etc. This requirement is dictated by the principle of transparency of funding.
24. The author of the article will receive opinions and comments from reviewers by e-mail, which he should read carefully and then refer to them. This means either introducing amendments suggested by the reviewers or providing an explanation as to whether it is appropriate to depart from them. The corrected manuscript should be sent back to the Editorial Office using the editorial panel available after logging into the editorial system of the Wrocław Theological Review.
25. The author of the article is liable under copyright and publishing rights (reprinting illustrations, tables, photos, quotations from other sources).