

53

2023



STUDIA  
GDAŃSKIE

## RADA NAUKOWA

KS. DR HAB. JANUSZ BALICKI, prof. uczelni (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)  
KS. DR HAB. JACEK BRAMORSKI, prof. uczelni (Akademia Muzyczna w Gdańsku)  
DR ADAM DROZDEK, prof. uczelni (Duquesne University w Pittsburghu, USA)  
KS. PROF. DR HAB. STANISŁAW DZIEKOŃSKI (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)  
KS. PROF. DR HAB. DARIUSZ KOTECKI (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)  
PROF. THOMAS KURNICKI (Hult International Business School, San Francisco, USA)  
O. DR DARIUSZ ROBERT MAZUREK OFM CONV. (Instituto Superior de Estudios Teológicos „Juan XXIII”  
w Limie, Peru)  
KS. PROF. DR HAB. KAZIMIERZ MISIASZEK (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)  
KS. PROF. DR HAB. ANDRZEJ NAJDA (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)  
KS. PROF. DR JÓZEF NIEWIADOMSKI (Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku, Austria)  
KS. PROF. DR ROBERT PETKOVŠEK CM (Univerza v Ljubljani, Słowenia)  
KS. DR IVAN PLATOVNJAK SJ, prof. uczelni (Univerza v Ljubljani, Słowenia)  
KS. PROF. DR HAB. PIOTR ROSZAK (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu / Universidad de Navarra  
w Pampelunie, Hiszpania)  
PROF. DR MICHAL VALČO (Univerzita Komenského v Bratislawe, Słowacja)

## REDAKTOR NACZELNY

KS. DR HAB. GRZEGORZ SZAMOCKI, PROF. UG

## PIERWSZY ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

KS. PROF. DR HAB. WOJCIECH CICHOSZ

## ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

KS. DR ADAM JESZKA

## SEKRETARZ REDAKCJI

KS. DR ŁUKASZ KOSZAŁKA

## REDAKTORZY TEMATYCZNI

KS. PROF. DR HAB. JAN PERSZON, UMK - nauki teologiczne  
DR HAB. MICHAŁ KOSZNICKI, PROF. UG - nauki humanistyczne  
KS. PROF. DR HAB. WOJCIECH CICHOSZ, UMK - nauki społeczne

## REDAKTORZY JĘZYKOWI

KS. DR MACIEJ KWIECIEŃ - język polski  
PROF. DR HAB. JEAN WARD, UG - native speaker

## ADRES REDAKCJI

ul. Bp. Edmunda Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk  
studiagdansk@diecezjagdansk.pl, <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/sg>

Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera,  
pt. Widok Gdańska z Biskupiej Górki (1592/1593), ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

## WYDAWCA

Gdańskie Seminarium Duchowne, Kuria Metropolitalna Gdańska



eISSN 2720-7102

Półrocznik „Studia Gdańskie” jest dostępny online na <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/sg>

Artykuły są poddawane ocenie dwóch recenzentów z zastosowaniem zasady podwójnej anonimowości (double-blind review). Lista recenzentów współpracujących ze „Studiami Gdańskimi” jest podana na stronie internetowej.

Czasopismo jest indeksowane w następujących bazach:

- Biblioteka Nauki
- CEEOL
- CEJSH
- EBSCO
- ERIH Plus
- IC Journals Master List
- PBN

# Spis treści / Contents

## ARTYKUŁY / ARTICLES

### NAUKI TEOLOGICZNE / THEOLOGY

- 7 Irena Avsenik Nabergoj  
*Love Overcomes Fear and Brings Freedom: The Courage of the Female Characters in the Pentateuch*  
*Miłość pokonuje strach i przynosi wolność: odwaga postaci kobiecych w Pięcioksięgu*
- 22 Ks. Wojciech Wasiak  
*Wolność religijna w mowach św. Pawła w Dziejach Apostolskich*  
*Religious Freedom in the Speeches of Paul in Acts*
- 37 Jakub J. Woźniak  
*Unity – Sex and Fertility in the Teachings of Pope John Paul II and Pope Francis*  
*Jedność – płęć i płodność w nauczaniu papieży Jana Pawła II i Franciszka*
- 47 Ks. Piotr Paweł Jura  
*Arte sacra nell'insegnamento del Magistero dal Vaticano II a papa Francesco*  
*Sacred Art in the Teaching of the Magisterium of the Church: from Vatican II to Pope Francis*

### NAUKI HUMANISTYCZNE / HUMANITIES

- 63 Ks. Mateusz Wyrzykowski  
*Siedem prorokini według Talmudu Babilońskiego (Meg. 14a-15a)*  
*Seven prophetesses according to the Babylonian Talmud (Meg. 14a-15a)*
- 75 Roman Marcinkowski  
*Ofiary krwawe w świetle wybranych fragmentów Miszny*  
*Blood Sacrifices in the Light of Some Selected Fragments of the Mishnah*
- 97 Mikołaj Martinjak  
*Cosmological Freedom and the Sons of Knowledge*  
*Wolność kosmologiczna i synowie wiedzy*
- 109 Krzysztof Lewalski  
*Głosy sprzed stu lat, czyli o potrzebie reformy kształcenia i wychowania w rzymskokatolickich seminariach duchownych na ziemiach polskich na początku XX w.*  
*Voices from a Hundred Years Ago. On the Need to Reform Education and Upbringing in Roman Catholic Seminaries on Polish Lands at the beginning of the Twentieth Century*
- 123 Sławomir Kościelak  
*Mobilja ze skasowanych klasztorów dominikanów i karmelitów w inwentarzach zbiorczych akt kasacyjnych pruskiego Ministerstwa Wyznań w Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz w Berlinie*  
*Movable Property from Dissolved Dominican and Carmelite Monasteries in the Collective Inventories of Cassation Files of the Prussian Ministry of Religious Affairs in the Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz in Berlin*

#### NAUKI SPOŁECZNE / SOCIAL SCIENCES

- 145    **Andrzej Kurnicki**  
*Freedom, Truth and Morality in Politics and in International Relations*  
*Wolność, prawda i moralność w polityce i stosunkach międzynarodowych*
- 155    **Piotr Orłowski**  
*Tomas Aquinas and Contemporary Leadership*  
*Tomasz z Akwinu i współczesne przywództwo*
- 165    **Joanna Moleda**  
*Młodzieżowy Ośrodek Wychowawczy Księży Orionistów - dawniej i dziś*  
*The Youth Educational Centre of the Orionite Fathers - Past and Present*

#### RECENZJE / REVIEWS

- 178    **Ks. Adam Jeszka**  
*José Carlos Ruiz, El arte de pensar. Cómo los grandes filósofos pueden estimular nuestro pensamiento crítico, Almuzara 2022, s. 288.*
- 183    **Piotr Paweł Orłowski**  
*L. Oviedo, La credibilidad de la propuesta cristiana, Sal terrae, Salamanca 2022, s. 338.*

**ARTYKUŁY**  
nauki teologiczne

## Love Overcomes Fear and Brings Freedom: The Courage of the Female Characters in the Pentateuch<sup>1</sup>

**Abstract:** Using the method of integrated literary analysis, the article examines comparatively the narratives of Genesis and Exodus, which in different ways explicitly or implicitly express the emotions of the female characters in a situation of trial. It emphasises the relationship between their fear and their courage, which leads them to experience the freedom to choose the ethical values of compassion, mercy and love. From these perspectives, the following texts are highlighted: the narrative of the conflict between Sarah and Hagar (Gen 16 and 21); the narrative of Isaac's marriage to Rebekah (Gen 24) and of Jacob's marriage to Leah and Rachel (Gen 29-30); and the narrative of Pharaoh's daughter's compassion for the Hebrew child Moses (Exod 1:8-2:10). The article emphasises the motif of motherhood and shows that the sense of motherhood brings wives and mothers from different cultural and religious backgrounds closer together in caring for their children and thus for the future of the family and the tribal community. In identifying the motives that influence female characters' decisions in trial, the article highlights the role of their religious sense as well as other personal and family circumstances and the expectations of the wider community.

**Keywords:** fear and courage, motherhood, love and freedom, Sarah and Hagar, Leah and Rachel, Pharaoh's daughter

## Miłość pokonuje strach i przynosi wolność: odwaga postaci kobiecych w Pięcioksięgu

**Streszczenie:** Wykorzystując metodę zintegrowanej analizy literackiej autorka artykułu analizuje porównawczo narracje z Księgi Rodzaju 1 i 2, które w sposób jawny lub ukryty wyrażają emocje bohaterek w sytuacji próby. Podkreśla związek między ich strachem a odwagą, która prowadzi je do doświadczenia wolności wyboru wartości etycznych, takich

---

<sup>1</sup> The article is a result of the research programme P6-0262: *Values in Judeo-Christian Sources and Tradition and the Possibilities of Dialogue* (2022-2027) and the research project J6-50212: *The Power of Emotions and the Status of Female Characters in Different Literary Genres of the Old Testament* (2023-2026), which are being conducted at the University of Ljubljana, Faculty of Theology, under the supervision of Prof. Ddr. Irena Avsenik Nabergoj. The implementation of the programme and the project is co-financed by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARIS).

jak: współczucie, miłosierdzie i miłość. Z tej perspektywy wyróżniono następujące teksty: narrację o konflikcie między Sarą i Hagar (Rdz 16 i 21); narrację o małżeństwie Izaaka z Rebeką (Rdz 24) i małżeństwie Jakuba z Leą i Rachelą (Rdz 29-30); oraz narrację o współczuciu córki faraona dla hebrajskiego dziecka Mojżesza (Wj 1:8-2:10). Artykuł podkreśla motyw macierzyństwa i pokazuje, że poczucie macierzyństwa zbliża żony i matki z różnych środowisk kulturowych i religijnych w opiece nad swoimi dziećmi, a tym samym w trosce o przyszłość rodziny i społeczności plemiennej. Identyfikując motywy, które wpływają na decyzje bohaterek podczas procesu, autorka artykułu podkreśla rolę ich poczucia religijnego, a także innych okoliczności osobistych i rodzinnych oraz oczekiwań szerszej społeczności.

**Słowa kluczowe:** strach i odwaga, macierzyństwo, miłość i wolność, Sara i Hagar, Leah i Rachel, córka faraona

## Introduction

Feelings and emotions play an important role in human life: joy and sadness, laughter and crying, love and aggression, contempt and compassion. If we are not attentive to the power of emotions and their role in human life, we cannot judge interpersonal relationships correctly. Yet the most comprehensive insight into the ways in which emotions are manifested, experienced and realised in the life of humans and society in ancient Israel is provided by the texts of the Old Testament. Although the Hebrew word for “emotion” does not exist, the many references to emotions in the Old Testament show that emotions played an important role in ancient Israel. The studies to date on emotions in the Old Testament show that their research focus has generally been historical. Using Old Testament texts and other written sources from the Ancient Near East, and to a lesser extent visual art, they have sought to clarify how the ancient Israelites felt and perceived emotions. (Keel 1977; Kipfer 2017) Few studies to date have focused on emotions in specific Old Testament texts, and the focus of research has been less on historical issues than on the message of the texts. Other studies broaden the focus. They address questions such as what role emotions play in relation to religion and conceptions of God, how emotions relate to one’s self-concept, how they contribute to one’s sense of identity, how they relate to aspects such as power and gender, and what role they play in one’s relationship to others in or out of the group (for a more detailed overview of such studies, see Gruber 1995; Lyke 2019; Mirguet 2019). Since female biblical characters have been less often discussed than male characters, this article focuses on the ways in which emotions are portrayed in selected female characters in the Pentateuch, specifically in Genesis and Exodus.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> On some aspects of the treatment of values and emotions in the Old Testament, see Avsenik Nabergoj 2020; 2021a; 2021b; 2022 et al.



# 1. Increased Research Interest in Women in the Bible

The study of ancient Near Eastern civilisations has recently been influenced by interest in women's history. This is due, among other things, to the realisation that women have been largely written out of the history of Western civilisation; to efforts to restore women to their rightful place in human history; and to the belief that we cannot understand our past if we exclude the experiences, perspectives and influence of half the population (Caroll, ed., 1976). To explore the feelings and values of the female characters in the Bible, it is also necessary to know the position and role of women in antiquity in Israel and Judea and the surrounding lands, who play an important role in the Bible, both those from the world of ancient Israel (the Old Testament) and those from the world of the Apocrypha and the New Testament.

Another important factor in the increased scholarly attention to women in the Bible is the growing tendency to treat the biblical narratives as literature and not merely as material for reconstructing the history of ancient Israel (Alter/Kermode, eds., 1987; Norton 2000; Avsenik Nabergoj 2021c, and others). When biblical narrative or poetry is taken seriously as literature, the treatment of the characters in their feelings, values, and attitudes, both masculine as well as feminine, cannot be neglected.

While in biblical studies it has long been assumed that neither emotions nor female characters in the Bible are worthy of special study, the bibliography on emotions in the Old Testament and on women and femininity in the biblical world shows that this is an important field that has already occupied the minds of eminent scholars in the fields of archaeology, literature, philology, history and theology (Gruber 1995 et al.).

A survey of female characters in the Bible shows that women played a very important role in the world of ancient Israel. We find them in a wide variety of social roles, from prophetesses to prostitutes, musicians and dancers, widows and nursemaids, rulers and slaves, and so on. Some women in the Bible have names, others appear without names. They play a very important role in the family, which is the nucleus of any society, because it is there that the immediate changes in society begin. Not only those women in the Hebrew Bible, in the Deuterocanonical books of the Old Testament and in the New Testament who are known by name, but also those who are not named, are important.

The field of research on the emotions of female characters and their position in the Old Testament contains many different aspects related to the status and role of women in the family, in the state of war, in the state of infidelity; their place in parables, allegories and personifications; their role in typological relations to the interpretation of the Old Testament in the New Testament and in Christian theology. When studying the emotions of female characters, special attention should be paid to questions about man that are the domain of biblical anthropology. Among the important questions are: What does the Old Testament say about the relationship between man and woman? How is this relationship ordered externally, and what is the inner strength of the emotions in this relationship? In this connection, special

attention should be paid to the main features of the law of marriage, the role of the love relationship in ancient Israel and the disorders of the love relationship, and the role of the woman in the family and in the upbringing of children. We are interested in whether the basic criterion for judging the vices and virtues exhibited by Old Testament characters is the same for men and women. Which weaknesses and which virtues predominate in the depictions of female characters and which in the depictions of male characters in different life situations? The research on emotions is based on texts that express, in words or between the lines, the emotional states of female subjects in family, social and other relationships ranging from the ardour of love to distress, fear, sadness and despair.

## 2. Depiction of Female Characters in Genesis and Exodus

In the Bible, only man and woman together represent the whole person, so love is essentially marked by a longing for one another. In Gen 2:18, which describes man in paradise, we have the words of the Lord: “It is not good that the man should be alone; I will make him a helper as his partner.” The institution of marriage between husband and wife is based on this ontological arrangement of God and on the covenant that God made with Israel.<sup>3</sup>

The importance of emotions for the ancient Israelites is shown, for example, by the fact that we find descriptions of attitudes towards women even in Old Testament legal texts, and that particular emotional events even gave rise to certain customs, regulations, and extensive reflections. One such example is the injunction “The Law concerning Slaves” (Exod 21:1-11), in which we learn that the Israelites were allowed to sell their daughters as slaves. In Exod 21:7-11 we read:

When a man sells his daughter as a slave, she shall not go out as the male slaves do. If she does not please her master, who designated her for himself, then he shall let her be redeemed; he shall have no right to sell her to a foreign people, since he has dealt unfairly with her. If he designates her for his son, he shall deal with her as with a daughter. If he takes another wife to himself, he shall not diminish the food, clothing, or marital rights of the first wife. And if he does not do these three things for her, she shall go out without debt, without payment of money.

We can only feel a certain amount of emotion on the part of the writers of the regulations, but we cannot find a word that reveals how the daughters feel in their helplessness.

---

<sup>3</sup> Andrej Saje highlights this basis in his article “Marriage in Traditional Judaism” (2021).

## 2.1. Presentation of Sarah and Hagar in Genesis 16 in 21

There is also evidence of concubines in several texts from the patriarchal period, e.g. in Gen 25:6; 16:1sl. and 30:3. Gen 16:1-16 tells of Hagar, the Egyptian concubine of Abram's wife Sarai, who bore Abram a son, Ishmael, at Sarai's suggestion. In Gen 16:1-4 we read:

Now Sarai, Abram's wife, bore him no children. She had an Egyptian slave-girl whose name was Hagar, and Sarai said to Abram, "You see that the Lord has prevented me from bearing children; go in to my slave-girl; it may be that I shall obtain children by her." And Abram listened to the voice of Sarai. So, after Abram had lived ten years in the land of Canaan, Sarai, Abram's wife, took Hagar the Egyptian, her slave-girl, and gave her to her husband Abram as a wife. He went in to Hagar, and she conceived.

However, Hagar, knowing that she had conceived a child while her mistress could not, felt superior to her and began to despise Sarai:

And when she saw that she had conceived, she looked with contempt on her mistress. Then Sarai said to Abram, "May the wrong done to me be on you! I gave my slave-girl to your embrace, and when she saw that she had conceived, she looked on me with contempt. May the Lord judge between you and me!" But Abram said to Sarai, "Your slave-girl is in your power; do to her as you please." Then Sarai dealt harshly with her, and she ran away from her. (Gen 16:4-6).

The patriarchal stories in Genesis repeatedly emphasise that a foreign wife is inferior and less desirable than a woman from her husband's clan or ethno-national group. Ishmael is inferior because he was born to a woman of foreign birth and low status.

The story of Abram's family in Gen 16 is complemented in Gen 21:1-21 by the account of God's miraculous intervention, which does not resolve the conflict between Hagar and Sarah, but deepens it. In this story, Abram already has the longer form, "Abraham," and Sarai the shorter form, "Sarah." The narrative of Genesis 18:1-15 recounts how the Lord appeared to Abraham and gave him an unexpected promise: "I will surely return to you in due season, and your wife Sarah shall have a son." (Gen 18:10) This promise foreshadowed a miracle, because Abraham and Sarah were already years old and Sarah could no longer cherish the hope of a child. The story in Gen 21:1-21 relates this prediction of a miracle:

The Lord dealt with Sarah as he had said, and the Lord did for Sarah as he had promised. Sarah conceived and bore Abraham a son in his old age, at the time of which God had spoken to him. Abraham gave the name Isaac to his son whom Sarah bore him. And Abraham circumcised his son Isaac when he was eight days old, as God had commanded him. Abraham was a hundred years old when his son Isaac was born to him. (Gen 21,1-5)

Abraham's age at the birth of his first son Ishmael (86 years) and his second son Isaac (100 years) shows that Ishmael was 14 years old at the time of Isaac's birth. However, when Sarah had her biological son Isaac, her negative feelings towards Ishmael flared up, causing intense family conflict. The conflict escalates to the point that Sarah, with Abraham's consent, banishes Hagar into the wilderness with her son Ishmael (Gen 21:9-14).

When Hagar was "wandering in the wilderness of Beersheba" with the boy on her shoulders and the water from the bellows ran dry, she wept bitterly because it seemed that she was about to witness the death of her son Ishmael from hunger and thirst. Then the Lord again intervenes unexpectedly in an impasse of the human story:

And God heard the voice of the boy; and the angle of God called to Hagar from heaven, and said to her, "What troubles you, Hagar? Do not be afraid; for God has heard the voice of the boy where he is. Come, lift up the boy and hold him fast with your hand, for I will make a great nation of him." Then God opened her eyes and she saw a well of water. She went, and filled the skin with water, and gave the boy a drink. (Gen 21,17-19).

## 2.2. Isaac Marries Rebekah (Gen 24)

A particular challenge in the study of emotions is that the Old Testament has no word for the institution of marriage. The man and the wife normally find their place in the family community in order to ensure the continuation of the "father's house". The woman normally enters the man's family community (e.g., Gen 24:5-8, 58ff.) and legally the man is the "owner" of his wife (Exod 21:3, 22; Deut 24:4; 2 Sam 11:26), and the wife is considered her husband's "property" (Gen 20:3; Deut 22:22). Since marriage is often decided by the father, love often develops only after marriage.

An example of this is found in the family story of Isaac in his mutual relationship with Rebekah, whom he met in the city of Abraham's brother Nahor (Gen 24:1-66). In the narrative of Gen 24:1-9 we learn how Abraham instructed the eldest servant of his house to go to his land, to his kinsfolk, and there obtain a wife for his son Isaac. From the conversation between the servant and Abraham, we clearly discover that it is the woman who is to join the man's family community, not the other way around. In Gen 24:5-8 we read:

The servant said to him, "Perhaps the woman may not be willing to follow me to this land; must I then take your son back to the land from which you came?" Abraham said to him that you do not take my son back there. The Lord, the God of heaven, who took me from my father's house and from the land of my birth, and who spoke to me and who swore to me, saying, 'To your offspring I will give this land,' he will send his angel before you, and you shall take a wife for my son from there. But if the woman is not willing to follow you, then you will be free from this oath of mine; only you must not take my son back there."

The text then recounts the servant's journey to Mesopotamia to the city of Nahor. On the way, he stopped outside the city to rest his camels. God instructs him to choose Isaac's future wife from among the women who will go to draw water from the well in the evening. He is to choose the one who, according to God's order, will give him and his camels water from the well to drink.

The story tells how Rebekah, the daughter of Bethuel and Milcah, the wife of Abraham's brother Nahor, approached the servant with a pitcher on her shoulder. She was very beautiful and a virgin. She filled a pitcher at the well and gave the servant and his camels something to drink. She also kindly helped the servant to find a place to stay. Rebekah's brother Laban and her father Bethuel recognised that the servant had been sent by the Lord and agreed to take Rebekah with him to become his master's wife. The text in Gen 24:58-67 indicates that Rebekah willingly went with the servant and became Isaac's wife:

And they called Rebekah and said to her, "Will you go with this man?" She said, "I will." So they sent away their sister Rebekah and her nurse along with Abraham's servant and his men. And they blessed Rebekah and said to her:

"May you, our sister, become  
thousands of myriads;  
may your offspring gain possession  
of the gates of their foes."

Then Rebekah and her maids rose up, mounted the camels, and followed the man; thus the servant took Rebekah, and went his way.

Now Isaac had come from Beer-lahairoi, and was settled in the Negeb. Isaac went out in the evening to walk in the field; and looking up, he saw camels coming. And Rebekah looked up, and when she saw Isaac, she slipped quickly from the camel, and said to the servant, "Who is the man over there, walking in the field to meet us?" The servant said, "It is my master." So she took her veil and covered herself. And the servant told Isaac all the things that he had done. Then Isaac brought her into his mother Sarah's tent. He took Rebekah, and she became his wife; and he loved her. So Isaac was comforted after his mother's death.

The text does not say a word about Rebekah's feelings. The text presupposes her knowledge that God is calling her to be Isaac's wife. We are told only that Rebekah and her maidservants got up, mounted their camels, and followed Isaac's servant. A little more emotion is hidden in the words of Rebekah's brother Laban and her mother, who try to delay Rebekah's departure, at least for a while: "Her brother and her mother said, 'Let the girl remain with us a while, at least ten days; after that she may go'." (Gen 24:55) When Rebekah meets Isaac, she takes off her veil and covers herself. While there is no word about her feelings, it is clear that both Rebekah and her household believe that God's command is to be fulfilled. This is clearly seen in Laban's and Bethuel's response to the servant's explanation of the purpose of his coming: "The thing comes from the Lord; we cannot speak to you

anything bad or good. Look, Rebekah is before you, take her and go, and let her be the wife of your master's son, as the Lord has spoken." (Gen 24:50-51)

Rebecca's strong faith in God and her conviction that He is guiding her life according to His mysterious plan gave her the courage to make the immediate free decision to become Isaac's wife.

### 2.3. Jacob Marries Sisters Leah and Rachel (Gen 29:30)

The Old Testament narratives, which represent historical events, are not lacking in descriptions of passionate love and the differences in love's ardour. For example, we learn that Jacob loved Rachel much more than Leah (Gen 29:16-18, 20).

The passage in Gen 29 tells of Jacob's encounter with Rachel. As he was going into the land of the children of the east, he saw a well in a field by which three herds of small cattle were resting. He approached the shepherds of Haran and asked them if they knew Laban, the son of Nahor. While he was still talking to them, Rachel the shepherdess came with her father's sheep. When Jacob saw her, he went over and rolled away the stone from the opening of the well and watered her shepherdess. Then he kissed her and cried aloud. He told Rachel that he was a relative of her father and Rebekah's son. Rachel ran to tell her father Laban and he ran to meet Jacob, hugged and kissed him and took him to his house. Jacob stayed with him for a month. In Gen 29:15-21, we learn how Jacob's marriage took place:

Then Laban said to Jacob, "Because you are my kinsman, should you therefore serve me for nothing? Tell me, what shall your wages be?" Now Laban had two daughters; the name of elder was Leah, and the name of the younger was Rachel. Leah's eyes were lovely, and Rachel was graceful and beautiful. Jacob loved Rachel; so he said, "I will serve you seven years for your younger daughter Rachel." Laban said, "It is better that I give her to you than that I should give her to any other man; stay with me." So Jacob served years for Rachel, and they seemed to him but a few days because of the love he had for her. Then Jacob said to Laban, "Give me my wife that I may go in to her, for my time is completed."

Jacob served Rachel for seven years, but because he loved her, they seemed like a few days to him. But just when Jacob thought he had earned Rachel, he got his elder daughter Leah from Laban, and had to serve for Rachel for another seven years. Laban explained his modified decision by saying: "This is not done in our country – giving the younger before the firstborn." (Gen 29:26) Jacob was annoyed that Laban had deceived him, but finally accepted his decision. Because he loved Rachel so much, he was willing to serve her father Laban for another seven years. After this period Laban finally gave him his daughter Rachel, as he had promised.

Between the lines of the text, we learn that Leah felt neglected because Jacob loved her younger sister more. God saw her pain so he made it possible for Leah to have children, but

Rachel remained barren. Klaus Westermann notes that the patriarchal stories of Gen 29:1-30 for the first time

“work in the context of service appears; it is work willingly and joyfully undertaken for a loved one. [...] [S]ocial and economic interests in the person of Laban lead to a crude intervention in the love between two people. When Jacob arrived he inquired about the “peace” (well-being) of Laban and his household; but Laban by his deceit himself threatens in the most extreme way this peace and the well-being for the community. Unavoidable conflicts in the social, economic, and personal areas lie along the way from patriarchs to people; one will prevail at the expense of the other. “Blessing” and “peace” will undergo profound changes in the process; Jacob must endure what has happened to him. Suffering is part of the way. (Westermann 1984, vol. 2, 468)

A passage from Genesis 30 sheds light on the importance of offspring and the ways in which wives gave children to their husbands when they themselves were barren. Among other things, it tells of the feelings Rachel felt when she realised that she would not be able to bear children for her husband Jacob. In the passage we learn that she was jealous of her sister Leah. She begged Jacob to give her children or she would die. But Jacob was angry with her and said to her, “Am I in the place of God, who has denied you the fruit of the womb?” (Gen 30:2) Rachel then suggested to Jacob that her servant Bilhah bear them children instead of her. The text tells us that Bilhah bore Jacob two sons in succession; Rachel named them Dan and Naphtali:

Then she said “Here is my maid Bilhah; go in to her, that she may bear upon my knees and that I too may have children through her.” So she gave him her maid Bilhah as a wife; and Jacob went in to her. And Bilhah conceived and bore Jacob a son. Then Rachel said, “God has judged me, and has also heard my voice and given me a son”; therefore she named him Dan. Rachel’s maid Bilhah conceived again and bore Jacob a second son. Then Rachel said, “With mighty wrestlings I have wrestled with my sister, and have prevailed”; so she named him Naphtali. (Gen 30:3-8)

But when Rachel’s sister Leah realised that she would not bear any more children after having four, she took her maid Zilpah and gave her to Jacob as a wife. Zilpah also bore Jacob two sons in succession, and Leah named them Gad and Asher.

The text goes on to show that the sisters Leah and Rachel competed with each other to see who would be more loved by their common husband Jacob. When Rachel asked Leah to give her some of the mandrakes that Leah’s son Reuben had found in the field during the wheat harvest, Leah flatly refused: “Is it small matter that you have taken away my husband? Would you take my son’s mandrakes also?” (Gen 30:15) Rachel’s reaction to her sister’s annoyance was surprising – she offered Leah to spend the night with Jacob in exchange for the mandrakes, saying, “Then he may lie with you tonight for your son’s mandrakes.” (Gen 30:15)

When Jacob was returning from the field in the evening, Leah came to him and told him to go to her, because she had paid for him with her son's mandrakes. And when Jacob lay with Leah that night, God heard her; and she conceived and bore Jacob a fifth son. She experienced the birth of her son Issachar as God's reward for having given her handmaid to her husband. Then she conceived again and gave birth to a sixth son, named Zebulun, to Jacob, and then she gave him a daughter named Dinah. The text goes on to say that God then helped Rachel, who was depressed because of her infertility:

Then God remembered Rachel, and God heeded her and opened her womb. She conceived and bore a son, and said, "God has taken away my reproach"; and she named him Joseph, saying, "May the Lord add to me another son!" (Gen 30:22-24)

At the birth of Joseph, Rachel felt gratitude to God; she felt that God had "taken away her shame" (v. 24).

In the passage Deut 21:15-17, it is clear that a man who had two wives could love them to different degrees. Nevertheless, in the division of property, he was not to favour the children of the more beloved wife, but was to act "justly" and always give the preeminence to his firstborn, even if he was the son of the less loved wife. What is more, he had to give him a double portion. In Deut 21:15-17 the ordinance about the right of the firstborn reads:

If a man has two wives, one of them loved and the other disliked, and if both the loved and the disliked have borne him sons, the firstborn being the son of the one who is disliked, then on the day when he wills his possessions to his sons, he is not permitted to treat the son of the loved as the firstborn in preference to the son of the disliked, who is the firstborn. He must acknowledge as firstborn the son of the one who is disliked, giving him a double portion of all that he has; since he is the first issue of his virility, the right of the firstborn is his.

Although not explicitly stated in the texts, the ripples of emotion between two wives of the same husband, and the depictions of their relationship to their husbands, suggest that each of the wives longed for the security that a strictly monogamous marriage would have provided. Rachel Brenner-Idan notes about feelings and emotions of Leah and Rachel:

One gets the impression that even Jacob's love is sought after not for its own sake, but as a means for begetting more male heirs. Within the imagined world of these imaginary women, it is possible to achieve personal security only through an abundance of sons. Love is secondary to a personal need which goes far and beyond a 'natural' maternal urge, and which is never wholly fulfilled. Thus, despite the fact that they are sisters, they cannot develop any kind of mutual intimacy, and their whole being is wrapped up in the conflict. The interests of the family, which is the basic unit for communal and individual survival, do not enter into the picture. (Brenner-Idan 2015, 94)



From the action of Rachel, who at one point voluntarily gave up physical relations with her husband in favour of her sister Leah, we can discover that, despite the competition for Jacob's affection, she and her sister were also bound together by sisterly love. She received the reward for her selfless conduct when God finally favoured her with a son, Joseph, and then with Benjamin. At the same time, despite having fewer offspring, Rahela remained the wife Jacob loved most (Gen 29:16-18, 20).

Some Old Testament female characters openly express their distress (e.g. Samuel's mother Hannah in 1 Sam 1, etc.), but the narratives are silent about the distress of others. The suffering of female characters is often linked to the fear that they will not be able to produce offspring. This fear provokes in them negative feelings of sadness, despair, envy and competition with women who are fertile, whether they are their servants or even sisters of the same blood. They feel inferior to them until their negative feelings are gradually overcome by the hope that, according to God's promise, their sad fate will be reversed and God will grant them the gift of motherhood in their later years. Brenner Idan notes that the same pattern emerges in all the female characters who represent the mothers of the great men-heroes:

The female pairs (Sarah and Hagar; Lot's daughters) and double pairs (Leah and Rachel and the respective maidservants) are described, in each case, as mothers or hopeful mothers-to-be. Despite differences in personality, circumstances, and setting they all conform to one literary type. In fact, they all belong to the 'Matriarch' or 'Hero's Mother' type that is an integral part of every narrative which belongs to the 'Birth of the Hero' paradigm. /.../ The mother-to-be is barren until a relatively advanced age (Sarah, Rachel; also Rebecca, Genesis 25; Samson's mother, Judges 13; Samuel's mother, 1 Samuel 1; and others). She usually receives an ironic divine promise to assure her of an imminent change in her sad plight (Sarah, Hagar, Rebecca, Samson's mother, Samuel's mother). She competes with and is humiliated by a maidservant, sister, or co-wife (Sarah, Jacob's wives, Samuel's mother) who is usually inferior to the heroine from the aspect of social status or the husband's affection, or both. The competition is so strong that both woman figures involved cannot control it, to the point that all other values, including the welfare of the family unit, are overshadowed by it. They continue to quarrel and bicker until they conceive. They are unable to experience personal security, even though they might enjoy an elevated position within the family, unless they do. They cannot cooperate with one another unless an external danger has to be faced. (Brenner-Idan 2015, 95).

It should be noted, however, that analyses of texts in which root *'hb* occurs (Ackerman 2002; Lapsley 2003; van Wolde 2008; Arnold 2011; Avsenik Nabergoj 2021a-c) shows, that love in the Old Testament includes an affective as well as a political or hierarchical dimension.

## 2.4. Compassion of Midwives and the Pharaoh's Daughter in Exodus 1:82:10

In an article entitled “Human and Divine Authority and Human Emotions in Hebrew Narrative and Greek Tragedy” (2022a) the author points out the important message of the actions of the two Egyptian midwives Shiphrah and Puah and of Pharaoh's daughter. All three act in accordance with their innate compassion for the weak, their maternal sense for their children and their strong sense of morality. The midwives Shiphrah and Puah “feared God; they did not do as the king of Egypt commanded them, but they let the boys live” (Exod 1:17). Their fear of God in this passage can be understood as love for God overcoming the fear of possible punishment from unjust human authority.

The response of Pharaoh's daughter to the violence of her father Pharaoh, who ordered all newborn male children of Israel to be killed so that the people of the children of Israel would not multiply too much and endanger him, is particularly striking. As the text reports, Pharaoh's daughter saw a papyrus basket containing a three-month-old baby while bathing in the Nile. She sent her maid to fetch it, and when Pharaoh's daughter opened the basket, she saw a crying baby boy inside. “She took pity on him” (Exod 2:6) and assumed he was a Hebrew child.

Despite her father's orders to the contrary, she immediately accepted the suggestion of the child's sister to call a Hebrew woman to nurse the baby for her. The girl rushed and called the child's mother, who took the child and nursed him. It seems that the reward for the severe suffering of the boy's mother, who had trembled for the child's life, hidden him for three months and done everything to ensure his survival, was that she was finally able to breastfeed him. At the same time, we cannot overlook the great role played by Moses' little sister; in her action we feel her great love for her little helpless brother and for her desperate mother, and her maturity and resourcefulness in finding the best solution for their family. The text says:

Then his sister said to Pharaoh's daughter, “Shall I go and get you a nurse from the Hebrew women to nurse the child for you?” Pharaoh's daughter said to her, “yes.” So the girl went and called the child's mother. Pharaoh's daughter said to her, “Take this child and nurse it for me, and I will give you your wages.” So the woman took the child and nursed it. When the child grew up, she brought him to Pharaoh's daughter, and she took him as her son. She named him Moses, “because,” she said, “I drew him out of the water.” (Exod 2,7-10)

The text reveals the goodness of Pharaoh's daughter, who ignored her father's murderous command and took care of a Hebrew child. Her moral superiority over her father is emphasised in the narrative by her free decision to allow the little Hebrew child to be nursed by a Hebrew woman, whom she may even know to be the child's real mother.

Athalya Brenner-Idan notes that in the story of Moses' birth, men are almost absent.<sup>4</sup> The real heroines are the three anonymous women who care for Moses: his biological mother, his sister, who watches over him and later provides his food, and his adoptive mother, Pharaoh's daughter. She argues:

Why did the storyteller deviate from the conventional model suitable for the description of the 'Hero's Birth'? It is as if the author wanted to convey to us that the danger to the male heir and future hero, who is the pivotal centre of the tale, is so great that two mother figures cannot overcome it without additional support. Two mothers are not enough, and therefore three figures have to pool all their resources in order to succeed. The greater the danger for the infant, the greater the miracle of salvation; and both danger and salvation indicate that the destiny of the child on whom all this care and effort are bestowed will be extraordinary indeed. Thus, a 'matriarchal' theme is expanded so as to draw our attention to the idea that this new hero, Moses, whose birth legend we have just read, will be an even more significant person than previous heroes (Genesis). In other words, the change made in the structural pattern of the story serves a purpose: it points to the future eminence of the newborn male son. (Benner-Idan 2015, 99-100)

Unlike in cases of polygamy, in which two wives, sometimes even half-sisters, jealously compete for their husbands' championship, in this case all the female persons seem to feel a common bond in maternal emotion, whether they themselves bore the child or whether it is the child of another, even a stranger's wife.

## Conclusion

In selected stories of female characters in Genesis and Exodus, we can repeatedly discover their experience of the fear associated with their motherhood. Some women fear that God will not favour them with offspring; they fear that this will cause them to lose their husband's favour and be overshadowed by another woman. Because they do not lose confidence in God, despite their feelings of deprivation due to their supposed infertility, God grants their petitions and prayers and, after a long period of anxiety related to their experience of shame, favours them with offspring.

Conceiving a child late in life is experienced by these women as a gift from God. Their fear is transformed into a mixture of positive emotions: gratitude to God, fulfilment,

---

<sup>4</sup> Moses father does not appear by name in this passage, but is elsewhere identified as Amram. Moses' legal adoptive father, Pharaoh, in whose palace Moses grows up, remains in the background. Even Moses himself, around whom all the action revolves, is a helpless infant who takes no active part in the action. Cf. Brenner-Idan 2015, 98.

contentment and increased self-reliance in relation to their husbands. They realise that they have made it possible to continue the lineage, and thus have gained a stronger status in the immediate and wider society. They often want more children, and God most often hears their pleas.

In the selected narratives of Genesis and Exodus, the role of Old Testament women is limited primarily to the family. As long as they feel that they will not be able to have children, they feel weak, vulnerable and inferior. They compete with women who are fertile, sometimes behave immorally towards them, and try to maintain their status in the family and in society by providing surrogate mothers of inferior descent who will give their husbands a child and thus ensure the continuity of the line. These Old Testament women seem to be well aware that the continuity of society is one of the highest values in the Old Testament. In their efforts to provide offspring for the family, they want to fulfil the task expected of them in the best possible way.

The portraits of women in the selected Old Testament stories seem to be similar in many respects and represent models that recur in literary fiction. Often the female type is similar in terms of the nature of her personality, but also in terms of the sequence of her actions.

Several of the narratives from Genesis and Exodus are characterized by the contrast between the heroine and her opposite (Sarah and Hagar, Leah and Rachel, etc.). We also find that the husband has either two wives, or one or two wives and, in addition, one or two concubines. This creates a strong and varied emotional dynamic in the relationships between the female characters and in their relationship with their husbands, undermining their sense of security and reinforcing their feelings of insecurity and fear. They find true peace in the fear of God, which stimulates in them good, noble actions, a greater sense of courage and with it a freedom that is not dependent on external actions, but that they intuitively feel within themselves.

A comprehensive analysis of the texts with the selected female characters gives a clearer insight into the specific Hebrew anthropological, cultural and religious basis of the interpersonal relationships between the female and male characters. This leads us to the expression of the personal Hebrew basis of the expression of emotions and values. The texts reflect in different ways the personal perception of God's being in its oneness, unity, absoluteness, holiness and providence.

The important question becomes how the biblical writers use linguistic and literary means to express the manifestation of God's hidden plan and power as portrayed in various stories, most emotionally in family stories. The greater attention to literary forms of depicting female characters points to the biblical characteristic of portraying spiritual power in the weakness of female characters as mothers. Most women sooner or later show the strength of maternal emotion and the ability to overcome the most difficult trials to save their children.

## Bibliography

- Ackerman, S. 2002. The Personal is Political: Covenantal and Affectionate Love (*'āhēb*, *'ahābā*) in the Hebrew Bible. *Vetus Testamentum* 52 (4): 437–458.
- Alter, R., Kermode, F., eds. 1987. *The Literary Guide to the Bible*. London: Collins.
- Arnold, B. T. 2011. The Love-Fear Antinomy in Deuteronomy 5–11. *Vetus Testamentum* 61: 551–569.
- Avsenik Nabergoj, I. 2020. Sočutje faraonove hčere v Svetem pismu in maščevalna pravičnost Medeje v grški drami / The Compassion of Pharaoh's Daughter in the Bible and the Vengeful Justice of Medea in Greek Drama, *Edinost in dialog / Unity and Dialogue*, 75 (1), 17–39.
- Avsenik Nabergoj, I. 2021a. Love and Lust in Genesis 37 and 39. *Studia Gdańskie* 49: 23–35. doi: 10.26142/stgd-2021-018.
- Avsenik Nabergoj, I. 2021b. The Semantics of Love in the Song of Songs and Directions of Its Interpretation. *Bogoslovni vestnik / Theological Quarterly* 81, no. 3: 641–653. doi: 0.34291/BV2021/03/Avsenik.
- Avsenik Nabergoj, I. 2021c. *Literarne oblike v Svetem pismu in odmevi v poznejši judovsko-krščanski kulturi / Literary forms in the Bible and echoes in later Judaeo-Christian culture*. Ljubljana: Znanstveni inštitut za literaturo in literarno vedo: Mladinska knjiga.
- Avsenik Nabergoj, I. 2022. Human and Divine Authority and Human Emotions in Hebrew Narrative and Greek Tragedy. *Studia Gdańskie* 50, 93–106.
- Brenner-Idan, A. 2015. *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*. London / New Delhi / New York / Sydney: Bloomsbury T&T Clark.
- Carroll, B. A., ed. 1976. *Liberating Women's History: Theoretical and Critical Essays*. Urbana: University of Illinois Press.
- Gruber, M. I. 1995. *Women in the Biblical World: A Study Guide*. Volume 1: *Women in the World of Hebrew Scripture*. (ATLA Bibliography Series; 38). Lanham, MD/London: Scarecrow Press.
- Keel, O. 1977 (2nd edition). *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: Am Beispiel der Psalmen*. Zürich / Einsiedeln / Köln: Benziger Verlag; Neukirchener Verlag.
- Kipfer, S., ed. 2017. *Visualizing Emotions in the Ancient Near East*. Fribourg, Switzerland: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Orbis Biblicus et Orientalis; 285).
- Lapsley, J. E. 2003. Feeling Our Way: Love for God in Deuteronomy. *Catholic Biblical Quarterly* 65 (3): 350–369.
- Lyke, L. L. 2019. The Study of Emotions in Early Jewish Texts: Review and Perspectives. *Journal for the Study of Judaism* 50, 557–603.
- Mirguet, F. 2019. The Study of Emotions in Early Jewish Texts: Review and Perspectives. *Journal for the Study of Judaism* 50, 557–603.
- Norton, D. 2000. *A History of the English Bible as Literature*. Revised edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saje, A. 2021. Sklepanje zakonske zveze v tradicionalnem judovstvu / Contraction of Marriage in Traditional Judaism. *Edinost in dialog / Unity and Dialogue* 76 (1), 203–217.
- Wolde, E. van. 2008. Sentiments as Culturally Constructed Emotions: Anger and Love in the Hebrew Bible. *Biblical Interpretation* 16: 1–24.

KS. WOJCIECH WASIAK



Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## Wolność religijna w mowach św. Pawła w Dziejach Apostolskich

**Streszczenie:** Święty Paweł podczas swoich podróży misyjnych spotykał wiele kultur i państw. Apostoł Narodów tak, jak został przedstawiony w Dziejach Apostolskich, szanował swych adresatów, gdy próbował ich przekonać, że chrześcijaństwo jest religią prawdziwą. W jego wystąpieniach zawsze pojawia się napięcie pomiędzy wezwaniem do oddawania czci jednemu Bogu a wolną wolą ludzi, którzy mogą odrzucić Dobrą Nowinę i czcić własnych bogów. Szczególne znaczenie dla przedmiotu naszych badań będą miały przemówienia w Antiochii Pizydyjskiej (najdłuższe przemówienie Pawła w Dziejach Apostolskich) do Żydów – Dz 13,16-41, przemówienie w Listrze do pogan – Dz 14,15-17, przemówienie w Atenach do Greków – Dz 17,22-31. W tych fragmentach Paweł ujawnia swoje przekonania i strategię działania; docenia pozytywne strony dotychczasowych wierzeń, ale podkreśla także konieczność prawdziwego kultu.

**Słowa kluczowe:** Mowy św. Pawła, wolność religijna, Dz 13,16-41, Dz 14,15-17, Dz 17,22-31

## Religious Freedom in the Speeches of Paul in Acts

**Summary:** Saint Paul came across many cultures and states during his missionary journeys. The Apostle to the Nations, as he is depicted in Acts, respected the addressees when he tried to convince them that Christianity is the true religion. In his speeches there is always a tension between the call to worship one God and the free will of people, who may reject the Good News and venerate their own gods. Of particular importance for the subject of our study are the speeches in Antioch of Pisidia (the longest speech of Paul in Acts) to Jews – Acts 13:16-41, the speech in Lystra to pagans – Acts 14:15-17, and the speech in Athens to Greeks – Acts 17:22-31. In these passages Paul reveals his convictions and strategy. He appreciates the positive sides of previous beliefs but stresses also the necessity of the true cult.

**Keywords:** Speeches of St Paul, Religious Freedom, Acts 13:16-41, Acts 14:15-17, Acts 17:22-31

# 1. Wprowadzenie

Tytuł tego artykułu zawiera dwie nietypowe rzeczy, które dobrze jest przedstawić na początku. Po pierwsze: paradoksalnym jest mówienie o pojęciu wolności religijnej w kontekście osoby, która była poddawana wielokrotnie religijnemu prześladowaniu ze strony różnych grup osób. Ta okoliczność nie pozostaje bez wpływu na postrzeganie mów św. Pawła. Po drugie: jest zaskakującym anachroniczne przeniesienie współczesnego pojęcia wolności religijnej<sup>1</sup> do czasów, które nie zajmowały się tą problematyką. Jednakże księga *Dziejów Apostolskich* z pewnością dostarcza wiele materiału do rozważań nad tytułową kwestią, skoro ówczesny świat obfitował w wiele kultów, wierzeń i zjawisk religijnych. Wzajemne relacje wielu religii w obrębie jednego organizmu państwowego Imperium Rzymskiego mogą być już ciekawym przedmiotem analizy, a tym bardziej stosunek Apostoła Narodów do owego konglomeratu religijnego, który nas będzie interesował. Z tego powodu przedmiotem analizy w niniejszej pracy będą zwłaszcza trzy mowy św. Pawła, które wygłosił do różnych zgromadzeń religijnych: 1) mowa w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13,16-41), 2) krótka przemowa w Listrze (Dz 14,15-17), 3) mowa na areopagu w Atenach (Dz 17,22-31). Niniejszy artykuł będzie interpretował tytułowe zagadnienie pod kątem wyciągnięcia wniosków użytecznych dla współczesnych czasów; przez narzucenie współczesnego pojęcia wolności religijnej na tekst antyczny postaramy się wyłuskać także wnioski aktualne dla dzisiejszego czytelnika.

Mowy w *Dziejach Apostolskich* są charakterystycznym elementem tej księgi. Niezależnie od odpowiedzi na pytanie, do jakiego stopnia św. Łukasz jest odpowiedzialny za ich powstanie, a na ile pochodzą ze źródeł, które miał do dyspozycji, pozostają one ważnym przekazańnikiem myśli autora. Starożytni historycy uznawali mowy za ważną część swego dzieła (Walbank 1965, 1). Dla św. Łukasza wydają się one tym bardziej istotne, skoro zajmują w *Dziejach Apostolskich* proporcjonalnie więcej miejsca niż w dziełach historyków z tamtego czasu (Horsley 1986, 613). Wedle różnych rachunków mowy mogą stanowić nawet jedną trzecią drugiego Łukaszowego tomu, a P. Schubert szacuje, że one wraz z kontekstem składają się na trzy czwarte księgi (Schubert 1968, 40). Aune twierdzi, że procentowe występowanie mowy niezależnej w *Dziejach Apostolskich* jest porównywalne z np. Tukidydesem (24 procent) i nie odbiega od standardów tamtego czasu, jednakże,

---

<sup>1</sup> Jako punkt odniesienia dla analizy, zastosujemy wyjaśnienia tego terminu w podręczniku: (Mezglewski 2006, 38) „Istota wolności sumienia polega na możliwości swobodnego wyboru światopoglądu religijnego i areligijnego. Uzewewnętrznianie religii (odnoście do art.53 ust.2) rozumiane jest przez prawodawcę w sposób szeroki. W sensie pozytywnym jest to wolność do działania – uprawianie kultu, modlitwa, uczestnictwo w obrzędach, praktykowanie, nauczanie, posiadanie świątyń i innych miejsc kultu, korzystanie z pomocy religijnej, wychowanie dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem. W sensie negatywnym (wolność od przymusu): zakaz do zmuszania udziału lub zmuszania do powstrzymania do udziału w praktykach religijnych, nikt nie może być obowiązany przez państwo do ujawniania swego światopoglądu/przekonań religijnych, sam zainteresowany może jednak te dane ujawnić”.

jeśliby rozważać także „narrative framework”, to w dziele Łukasza aż 74 procent narracji koncentrowałoby się wokół mów (Aune 1987, 125). Ponadto, mowy historyków raczej służyły do interpretacji zdarzeń, natomiast, w *Dziejach Apostolskich* stanowią one także integralną część akcji (Witherington 1997, 46). Te rozważania podkreślają, jak istotne są mowy dla interpretacji całego dzieła Łukasza, a także, że warto interpretować je wraz z narracyjnym kontekstem, w którym zostały osadzone. Ponadto, warto podkreślać wzajemną relację między poszczególnymi mowami oraz analizować je jako część jednej całości.

## 2. Trzy mowy Pawła

Wybór trzech dyskursów do analizy nie jest przypadkowy. W *Dziejach Apostolskich* tradycyjnie wyróżnia się 24 mowy, z których najwięcej – dziewięć wygłasza św. Paweł (13,16-41; 14,15-17; 17,22-31; 20,18-35; 22,1-21; 24,10-21; 26,2-23; 27,21-26; 28,17-20). Tylko trzy pierwsze przemówienia występują podczas podróży misyjnych i mają charakter „ewangelizacyjny”, „misyjny”. Reszta mów jest albo dydaktyczna, albo apologetyczna. Wybrane dyskursy, mimo podobnej natury, różnią się znacznie co do treści, co jest spowodowane kontekstem narracyjnym. Wystąpienie w Antiochii Pizydyjskiej jest skierowane do Żydów podczas liturgii synagogałnej; krótsza wypowiedź w Listrze dotyczy przedstawicieli natywnej pogańskiej religijności; a perora na areopagu elity w jednym z centrów ówczesnego świata. Wymienione teksty będą zanalizowane pod następującym kątem: w jaki sposób św. Paweł odnosi się do innych religii, kiedy głosi prawdę objawioną mu przez Chrystusa.

### Mowa w Antiochii

Tylko przemówienie w Antiochii zawiera chrystologiczne orędzie – kerygmat. Jest to pierwsza i najdłuższa mowa św. Pawła zapisana w Dz. W egzegezie analizowano ją głównie pod kątem zgodności z listami Pawłowymi oraz pod względem historyczności (Haenchen 1965, 406-407). D. Bechard, natomiast, podkreśliwszy kontekst przemowy, nazywa ją programową (Bechard 2000, 92). Jest ona pierwsza, najdłuższa, zawiera czytelne orędzie o Jezusie, a także znajduje się na początku misjonarskiej kariery św. Pawła. Łukasz rozpoczyna publiczną działalność Jezusa również od programowej sceny w Nazarecie z ważnym synagogałnym kazaniem Jezusa (Łk 4,16-30). Schille rozwija tezę, że scena w Antiochii Pizydyjskiej jest wręcz streszczeniem działalności misjonarskiej św. Pawła (Schille 1983, 313).

Mowa św. Pawła jest zbudowana wedle żydowskich reguł argumentacyjnych. Po inicjalnym adresie do Izraelitów i „bojących się Boga” (Dz 13,16), argumentacja przebiega następująco: A. cytaty ze ST, B. zapowiedź musi odnosić się do autora lub kogoś innego,



C. nie może dotyczyć autora, D. jest wypełniona w Jezusie Chrystusie. Przemówienie Pawła zawiera także rozległą historię Izraela aż do czasów Jezusa (13,17-23), a także kerygmat (13,27-31)<sup>2</sup>. Cytaty ze ST to Ps 2,7, Iz 5,3 oraz Ps 16,10 (13,35-37). Całość dyskursu kończy się wyraźnym apelem do pokuty, nawrócenia i przyjęcia wiary w Jezusa (13,38-41). Ostrzeżenie przed odrzuceniem orędzia o Chrystusie jest wzmocnione cytatem z Ha 1,5. Ostatnie wezwanie skierowane do słuchaczy wynika z przeprowadzonego wywodu: zmartwychwstanie z jednej strony jest pojednaniem z Bogiem przez wiarę w Chrystusa, a z drugiej otwiera się na wszystkich ludzi, którzy mogą do niego przystąpić. W jednym zdaniu św. Paweł zapewnia o niewystarczalności prawa Mojżeszowego oraz o przystępie do niego dla wszystkich, także dla pogan. Oba stwierdzenia musiały być dla Żydów bardzo trudne do przyjęcia, dlatego cytat w 13, 41 ma skłonić ich do posłuszeństwa i pokazać zapowiedzi starotestamentowe spełnione w Chrystusie. „Dzieło” (ergon), które Pan dokonuje, może być interpretowane jako uniwersalizacja zbawienia dokonywana przez rozszerzenie misji do nie-Żydów (Marguerat 2015, 53).

Całość wywodu podprowadzała słuchaczy do konkluzji. W opisie historii zbawienia św. Paweł pomija zawarcie przymierza, otrzymanie Tory, by skoncentrować się na królu Dawidzie i prococtwach związanych z jego królestwem zwieńczonych narodzinami Chrystusa. Główna część mowy opisuje przede wszystkim działanie Pana Boga, nie wspominając nawet wielkich pośredników zbawczych wydarzeń: Abrahama, Jozuego, Mojżesza. Tylko Bogu lud wybrany może zawdzięczać swoje przeżycie i otrzymane łaski, tym bardziej, że sam Pan musiał ich znosić na pustyni. Ten detal może zapowiadać późniejsze odrzucenie Mesjasza (Keener 2013, 2058).

## Mowy do pogan w Listrze i w Atenach

Pomijając wiele czynników, które dzielą dwie następne misjonarskie mowy św. Pawła, należy podkreślić także ich wzajemną relację. Obie są skierowane do przedstawicieli pogańskich religii i mentalności oraz posiadają podobną argumentację. Naturalnie zasadnicze różnice nie umknęły uwagi komentatorów. W Listrze, jak zauważa Legasse, Paweł nie mówi niczego, co jest stricte chrześcijańskie (Legasse 1993, 135). Dyskurs w Atenach jest pod tym względem dużo bogatszy w wyszukaną argumentację: mówi wprost o potrzebie nawrócenia wszystkich ludzi (17,30), o sędzie ostatecznym (17,31), a także o zmartwychwstaniu (17,31). Jednakże podkreślanie niewystarczalności przemówienia w Listrze, nie bierze dostatecznie pod rozwagę jej kontekstu. Przede wszystkim ta przemowa jest wygłoszona w „pośpiechu”, w trudnej sytuacji dla apostołów, gdy musieli sprostać napierającemu tłumowi. W narracji sceny nie było czasu na długą i przygotowaną diatrybę, a jej cel został i tak spełniony: udało się powstrzymać tłum od złożenia ofiary (14,18). Poza tym, na peryferiach ówczesnego

<sup>2</sup> Owo orędzie o Chrystusie zawiera wiele podobieństw do pierwszej mowy św. Piotra w Dz 2,22-31.

świata, mówiąc do audytorium z rolniczych terenów, apostołowie ograniczyli się do tego, co konieczne.

Ponadto, należy podkreślić raczej wzajemny związek dwóch mów niż ich różnice. Marguerat (2015, 70) podkreśla styl narracyjny św. Łukasza, który nie mówi od razu wszystkiego. Argumentacja rozpoczęta w Listrze jest kontynuowana w Atenach. Dibelius (1968, 146) określił pierwszą z mów jako „preludium” do drugiej. Być może wzajemna łączność dwóch tekstów jest jeszcze ściślejsza. Oba nie zawierają chrześcijańskiego kerygmatu popartego cytatami z Pisma, jednakże apelują podobnie, by oddalić się od idolatrii do prawdziwego Boga, który dał się już, choć częściowo, poznać przez naturalny porządek stworzonego świata. Logika tej argumentacji jest bardziej zrozumiała, gdy czyta się przemówienia razem.

Łk 17,22-31 jest dłuższą i bardziej opracowaną mową, jednakże zawiera synkopę w argumentacji i jakby zakłada przesłankę, która zostaje podniesiona w mowie w Listrze. Na areopagu Paweł podkreśla na początku: «Mężowie ateńscy, widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świątynie jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem: „Nieznanemu Bogu”» (Dz 17,22b-23). To zyskanie przychylności odbiorców i podkreślenie pozytywnych cech ich religijności jest zrozumiałe w takiej przemowie i nie zaskakuje brak podobnego wprowadzenia w „wymuszonej” przez sytuację przemowie w Listrze (14,15). Natomiast w Atenach św. Paweł niespodzianie podnosi nową kwestię: „Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko” (17,24-25). Logika tego przeskoku jest trudna do zrozumienia – tak, jakby między w.23 i w.24 brakowało jakiegoś elementu.

Niewypowiedziane stwierdzenie w Atenach znajduje się w mowie w Listrze, która mierzy się z podobnym problemem mówienia o jedynym Bogu. W pierwszym przemówieniu Paweł nawołuje do wiary w jednego Boga, który pozostawał wcześniej nieznanym: „Ludzie, dlaczego to robicie! My także jesteśmy ludźmi, podobnie jak wy podlegamy cierpieniom. Nauczamy was, abyście odwrócili się od tych marności do Boga żywego, który stworzył niebo i ziemię, i morze, i wszystko, co w nich się znajduje. Pozwolił On w dawnych czasach, że każdy naród chodził własnymi drogami” (14,15-16). W stwierdzeniu, że Bóg pozwalał chodzić ludom „własnymi ścieżkami”, Paweł implikuje, że pozostawał On nieznanym wszystkim narodom. Jest to obserwacja nie tylko zbieżna z początkiem mowy na areopagu, ale komplementarna. W mowie w Listrze Bóg pozostawia wolność ludom, natomiast w Atenach podkreślone jest przez Pawła poszukiwanie prawdziwego Boga, które pozostaje nieznanym, czego świadomi są sami Ateńczycy dedykujący ołtarz „nieznanemu Bogu”.

W Listrze Paweł podaje następujący krok w argumentacji: „ale nie przestawał dawać o sobie świadectwa czyniąc dobrze” (Dz 14,17a). Zatem, mimo że Bóg pozostał nieznanym poganom, pozostawił „świadków”, dzięki czemu mógł być przynajmniej częściowo poznany

przez obiektywne znaki Swego działania w stworzonym świecie. Kontynuacja przemowy rozwija ten wątek, pokazując przejawy Bożej dobroci dla wszystkich ludzi: „Zsyłał wam deszcz z nieba i urodzajne lata, karmił was i radością napełniał wasze serca” (14,17b). Wszystko, co podtrzymuje życie, jest rezultatem działania Boga. Ten argument jest zbliżony z analogiczną kwestią w mowie ateńskiej: „Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko” (Dz 17,24-25). Poza nawiązaniem do niewystarczalności poprzednich kultów przebieg argumentacji jest podobny: cały świat odnosi człowieka do Stwórcy. Dalsza część mowy również nawiązuje i uzupełnia mowę w Listrze: „On z jednego [człowieka] wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi. Określił właściwie czasy i granice ich zamieszkania, aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: ‘Jesteśmy bowiem z Jego rodu’” (17,26-28). Bóg zatem jest bliżej człowieka niż się może wydawać. W Listrze czytelnik dowiadyuje się, że Bóg pozwalał chodzić ludom własnymi drogami. W Atenach mówi się także o jedności rodzaju ludzkiego i o przeznaczeniu każdego człowieka i narodu, jakim jest poszukiwanie Stwórcy wszystkiego.

Zestawienie argumentacji w obu mowach wygląda następująco:

14,15-17	17,22-31
1. Proklamacja – prawdziwa tożsamość nieznanego Boga:	1. Proklamacja – prawdziwa tożsamość nieznanego Boga:
„...Nauczamy was, abyście odwrócili się od tych marność do Boga żywego, który stworzył niebo i ziemię, i morze, i wszystko, co w nich się znajduje. Pozwolił On w dawnych czasach, że każdy naród chodził własnymi drogami” (14,15-16)	„...Przechodząc bowiem i oglądając wasze świątynie jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem: ‘Nieznanemu Bogu’. Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając.” (17,22b-23)
2. Przesłanka – Bóg subiektywnie nieznan, daje się poznać	2. brak przesłanki
„ale nie przestawał dawać o sobie świadectwa czyniąc dobrze” (14,17a)	
3. Argument: dobrodziejstwa związane z życiem	3. Argument: dobrodziejstwa związane z życiem

„Zsyłał wam deszcz z nieba i urodzajne lata, karmił was i radością napełniał wasze serca” (14,17b)

„Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko” (17,24-25)

Logika obu misjonarskich mów św. Pawła jest bardziej zrozumiała, gdy czyta się je razem. W Listrze św. Paweł prezentuje skondensowany argument na rzecz monoteistycznej wiary. Jednakże cel i pełny przebieg tego rozumowania są rozwinięte w bardziej uporządkowanej mowie w Atenach. Podobieństwo i komplementarność tych mów pozwalają rozszyfrować zamysł autora, by czytać oba opowiadania razem. Egzegeci komentując obie sceny, zauważali, że mowa w Listrze jest krótsza, by dyskurs w Atenach uzyskał swoją narracyjną wagę konfrontacji nowej nauki z pogańskimi wierzeniami w samym centrum kulturalnym ówczesnego świata (Haenchen 1965, 530; Dibelius 1956, 71-72; Roloff 1981, 214-215; Tannehill 1989, 210).

## Schemat narracyjny perykop z mowami misjonarskimi

Trzy epizody, w których występują mowy misjonarskie św. Pawła, mają podobny przebieg zdarzeń, a przemówienia, w nich zawarte, posiadają zbliżone cechy. Te trzy perykopy są istotne pod względem respektowania wolności religijnej przez Pawła wobec różnych audytoriów, a także wobec samych misjonarzy. Schemat tych scen można przedstawić w pięciu punktach: przybycie misjonarzy i nauczanie na publicznych zgromadzeniach; proklamacja głównego orędzia; wezwanie do nawrócenia, pokuty; początkowa akceptacja; końcowe odrzucenie<sup>3</sup>.

### A. Przybycie misjonarzy

Działalność misyjna podczas podróży św. Pawła miała podobny przebieg i w pierwszym rzędzie była skierowana do Żydów. Misjonarze zwykle udawali się do synagogi, by tam

<sup>3</sup> Schemat ten jest podobny do tego zaproponowanego przez Pervo (Pervo 1987, 19-21), który odnosi się do Dz 3,1–7,60. Pervo zaczerpnął swój schemat z analizy tekstów religijnych literatury grecko-rzymskiej: hymnów, legend, inskrypcji, proklamujących cnoty boskich istot (powieści Eurypidesa, hymny Homera, inskrypcję w Delos i hymny z *Metamorfoz* Owidiusza). Schemat ma sześć punktów: A. przybycie misjonarzy, B. początkowy sukces w warstwach niższych społeczeństwa, C. władze społeczeństwa formują opozycję, D. prześladowania i kary, E. misja jest potwierdzona przez „znak” z góry, cud, F. pokonanie przeciwników, którzy się nawracają. W omawianych w tym artykule scenach dwa ostatnie punkty nie występują w tej kolejności. Jednakże znaki potwierdzające działanie św. Pawła pojawiają się wcześniej w narracji.

się modlić i nauczać. Ich przybycie spotykało się z pozytywnym przyjęciem, co widać w Antiochii Pizydyjskiej. W Dz 13,15 można zaobserwować także zwyczaje synagogalne, kiedy to przybysze są proszeni o wygłoszenie kazania. Paweł szukał kontaktu z większymi zbiorowiskami ludzi – zwykle w synagogach. Podobnie rzecz ma się z wizytą w Atenach, której znane spotkanie na areopagu jest poprzedzoną dysputami synagogalnymi z Żydami i bojącymi się Boga (17,17). Znów św. Paweł szuka kontaktu z różnymi grupami ludzi, nie tylko ze wspomnianymi, ale także z osobami na agorze, filozofami, co skutkuje zaproszeniem go na areopag.

Scena w Listrze ma bardziej skrótową narrację, jednakże uważna jej lektura zdradza podobny przebieg akcji (Bechard 2000, 371). Przede wszystkim w każdej z omawianych scen Paweł spotyka się z pozytywną pierwszą reakcją, która uwidacznia w czynie i słowie religijną wrażliwość słuchaczy. Apostoł jest proszony o zabranie głosu w Antiochii, na ateńskim areopagu (17,18-19), a także w Listrze, gdzie zgromadzony tłum wykrzykuje aklamację po zobaczeniu cudu (14,11-12) i pragnie złożyć ofiarę (14,13). Epizod w Listrze zaskakuje czytelnika nagłymi zwrotami akcji – również w 14,13, gdy nagle dowiadujemy się o obecności kapłana, który jest gotowy od razu złożyć woły w ofierze. Bechard przekonywająco operuje argumentami, że kapłan zmierzający „do bram”, zmierzał do bram świątyni, a nie miejskich (Bechard 2000, 410-411). Ponadto obecność wieńców (14,13) oznacza, że Paweł zdecydował się nauczać tłum podczas religijnego festiwalu. Św. Łukasz, jako dobry powieściopisarz, wybiera tylko potrzebne i wystarczające szczegóły do opisu sytuacji. Dzięki tej technice uwaga spoczywa na Pawle i jego zachowaniu. W każdym razie, lakonicznie wspomniane szczegóły pokazują, że Paweł znów podejmuje aktywność misjonarską w religijnym kontekście.

## B. Proklamacja

Tylko przemowa w Antiochii zawiera jasno wyartykułowane orędzie o Jezusie. Można ją podzielić na dwie części, które wyznacza użycie dwóch wołaczy w 13,16 i 13,26. Pierwsza część zawiera streszczenie historii Izraela podkreślającą Boga jako podmiot działania. To streszczenie kończy się nawiązaniem do prorocstwa dotyczącego potomka Dawida – Jezusa, do którego „zmierzała” święta historia. Opowieść o ostatnim poprzedniku Zbawiciela – Janie Chrzcicielu kończy się jego cytatem-zapowiedzią. Pojawienie się Jezusa jest kulminacją historii. W drugiej części mowy 13,26-37 Paweł przedstawia historię Jezusa, jego proces, skazanie i egzekucję. Ten bardziej retoryczny fragment dyskursu jest nacechowany podkreśleniem zapowiedzi i wypełnienia w Jezusie. Starotestamentowe zapowiedzi prorockie wypełniają się i objaśniają sens męki i śmierci Chrystusa, które kończą się decydującym aktem Boga – zmartwychwstaniem. Paweł podkreśla, że odrzucenie Jezusa przez władze żydowskie staje się wypełnieniem tych prorocstw, które oni co szabat słyszeli, a których nie rozumieli. To stwierdzenie w 13,27 koresponduje z prorocstwem Habakuka

w 13,41, które wieńczy całą przemowę, a także z późniejszym odrzuceniem misjonarzy w Antiochii. Cała mowa w Antiochii jest chrystologiczną interpretacją fragmentów ze ST: Ps 2,24; Iz 55,3 oraz Ha 1,5 (Bechard 2000, 130).

Mowy skierowane do pogan zawierają inną proklamację. Obie starają się pozyskać przychylność słuchaczy przez podkreślanie tego, co łączy. W Listrze Paweł mówi o wspólnej naturze w 14,15, a także używa rolniczych porównań w 14,17. Również stwierdzenie, że Bóg „pozwolił”, by ludzie chodzili swoimi drogami, jest dyplomatycznym zwrotem. Pierwsze słowa św. Pawła także doceniają religijność słuchaczy w 17,22. Św. Paweł podzielał pogląd wyznawany także przez wielu Żydów, że sama natura świadczy o swoim Stwórcy. Określenie „Bóg, który stworzył niebo i ziemię” występuje oczywiście w Biblii, ale było również używane przez Rzymian (Keener 2013, 2165), jednakże zwykle traktowano niebo, ziemię czy morze jako bóstwa.

### C. Wezwanie do nawrócenia

Wszystkie mowy misjonarskie zawierają wezwanie do nawrócenia, jednakże mowa w Antiochii wydaje się najbardziej subtelna pod tym względem. Nie pada w przemówieniu wezwanie do nawrócenia wprost, ale zwiastuje się „odpuszczenie grzechów” (13,38b) implikujące nawrócenie. Ta część mowy 13,38-41 jest perforacją i zawiera *pathos* (ww.40-41). Ostatni werset mowy zawierający cytat z Ha 1,5 uwrażliwia słuchaczy, by nie banalizować Bożego wezwania. Tak jak prorok przestrzegał przed inwazją Chaldeczyków w VII p.n.e., tak samo na serio należy wziąć słowa Pawła. Tym razem jednak „dziełem” (*ergon*) czynionym przez Boga jest nie wojna destrukcyjna, ale zbawienie, które dotyczy także nie-Żydów. Zatem wezwanie do przyjęcia słowa Pawła jest zdecydowane i motywowane cytatem ze ST.

Jak zauważa Keener (2013, 2159), mowy w Ewangelii Łukasza i w Dziejach zawierają schemat hellenistycznej i żydowskiej apologetyki, jaką znajdujemy w Mądrości Salomona i u Filona. Jednakże jedna różnica jest zasadnicza i widać ją w misjonarskich mowach Pawła do pogan. Mianowicie Apostoł doprowadza bezpośrednio do konfrontacji i nawołuje do nawrócenia wprost w 14,15; 17,30 i to nie mieściło się w ówczesnych schematach.

Podobnie konfrontacja z idolatrią – tak dobitna i zdecydowana w przemówieniach do Listrzan i do Ateńczyków – jest bardziej wyraźna niż w apologiach żydowskich. Natomiast Żydzi, pisząc między sobą, pogardzali pogańskimi kultami i uważali je za jeden z najgorszych grzechów (Keener 2013, 2159). Żydzi znajdowali argumenty przemawiające za istnieniem Boga, które mogłyby być przyjęte przez pogan, chociażby jak wspomniany wyżej argument z natury świata. Jednakże raczej nie używano tych argumentów w polemikach, jak to czyni św. Paweł. Z drugiej strony łatwo sobie wyobrazić, jak trudne musiało być porzucenie politeizmu dla ówczesnych społeczeństw, skoro wyznaczał on ramy całego życia społecznego i był wszechobecny. Każde domostwo (*oikos*) posiadało bóstwa i ołtarze, najczęściej

poświęcone bogini ogniska domowego – Hestii (Cameron 2009, 120) i bożkom opiekuńczym. Każdy *oikodespotes* był odpowiedzialny także za organizowanie kultu domowego:

„Dodatkowo istotną rolą zwierzchnika *oikosu* była funkcja kapłańska. *Pater* przewodził rytuałom domowym, składając codziennie, a szczególnie w określone dni świąteczne, ofiary na cześć Zeusa Ktesiosa (Opiekuna własności; Dawcy majątku), Zeusa Herekeiosa (Opiekuna *pomerium*), Apollona Agyieusa (Opiekuna dróg i ulic) i bogini ogniska domowego – Hestii. To właśnie w obrębie kultu tej bogini przyjmowano do domu nowo narodzone dzieci, panny młode i niewolników” (Gajewski 2013, 82).

Bożki były łączone z wejściem do domu, drzewami, personifikowały cnoty, były związane z rodzinami i poszczególnymi osobami (Gödde 2004, 1121). Każda miejscowość posiadała także świątynie dedykowane bóstwom. Poza tym często udawano się na pielgrzymki i festiwale do sanktuariów, których mnogość jest być może porównywalna z dzisiejszymi. Sanktuaria dedykowano Zeusowi, Artemidzie, Afrodycie i wielu innym bogom. Porzucenie politeizmu musiało oznaczać całkowite wyobcowanie z ówczesnego społeczeństwa. Było ponadto podejrzane „politycznie”.

Nawoływanie do „nawrócenia”, „zawrócenia” w Dz i w Łk (Łk 1,16-17.22; Dz 9,35; 11,21 etc.) jest równoznaczne z wezwaniem do żałowania (Dz 3,12; 10,26), które stanowi adekwatną reakcją na idolatrię i pojawia się w Dz 14,15. „Marność” są określeniem spodziewanym w opisie pogańskich kultów występującym w LXX (1Krl 16,2.13.26; Is 2,20; Jer 2,5; Ez 8,10; Mdr 13,1; passim). Wezwanie do nawrócenia jest poprzedzone przywołaniem Boga jako Stwórcy nieba i ziemi, co jest samo w sobie polemiką z pogańskimi wierzeniami, które przypisywały władztwo nad tymi rzeczywistościami np. Zeusowi (nad niebem). Dla Ateńczyków niemniej trudnym orzechem do zgryzienia było przepowiedanie zmartwychwstania, co jest wyraźnie zaznaczone w opowiadaniu (17,18.32).

## D. Akceptacja

Przemówienie św. Pawła w Antiochii zostaje początkowo dobrze przyjęte przez słuchaczy. Akcent w opowiadaniu jest położony na przyjęcie mowy Pawła jako Słowa Bożego (13,44.46.48.49). Przyjęcie mowy Pawła jest wyraźnie podkreślone w narracji przez długi jego opis: 13,42-49, wspominający o przyjściu całego miasta do misjonarzy i kończący się stwierdzeniem, że Słowo szerzyło się na cały kraj. Opis odrzucenia jest dużo krótszy (ww.50-51). Mowa Pawła w 13,46-47 jest wyrazem jego parrezji, gdy z odwagą obwieszcza Żydom i uzasadnia zwrócenie się do pogan. Parrezja oznacza dosłownie „powiedzenie wszystkiego” i w czasach Łukasza miała dwa znaczenia: polityczne, gdy ktoś zabierał głos publicznie odważnie i wprost, co mogło być odczytane nawet jako bezczelność. Drugie znaczenie to zaufanie wierzących w obliczu Boga (Marguerat 2013, 177). Św. Łukasz

wydaje się zachowywać znaczenie polityczne słowa, tym bardziej, że często stosuje je w kontekście nauczania w synagodze do Żydów i używa w *Dziejach Apostolskich* aż 12 razy (m.in. 2,29; 4,13.29.31; 28,31), także w 13,46. Van Unnik (1962, 478) określa ten termin jako kluczowy dla całej księgi. To potwierdza, że parrezja odgrywała ważną rolę w świecie pogańskim i pierwszych chrześcijan. Parrezja oznaczała prawo obywatela do wyrażenia swej opinii na zgromadzeniu i charakteryzowała się trzema cechami: można było powiedzieć wszystko, „czystą” prawdę i zadeklarować własne poglądy (van Unnik 1962, 471). Mowa z parrezją w 13,46-47 stoi w kontraście do cytatu z Ha 1,5 i oznacza, że Żydzi podjęli już decyzję – zatem Paweł ogłasza, że udaje się do pogan. Jak zauważa van Unnik (1962, 480), parrezja nigdy nie pojawia się, gdy Paweł przemawia do pogan. Św. Łukasz rezerwuje to słowo do przepowiadania Żydom i nie stosuje go ani razu w *Ewangelii*, co zaskakuje, tym bardziej że ten termin występuje w Mk 7,32. Podkreślanie terminu parrezja w *Dziejach Apostolskich* w kontekście przepowiadania Pawła do Żydów pozwala sądzić, że autor zaznacza prawo apostoła do głoszenia Chrystusa wobec tych, którzy najczęściej to prawo chcieli mu odebrać.

Mowa w Listrze odnosi spodziewany skutek – zapobiega złożeniu ofiary. Keener (2013, 2172) stwierdza, że tłum był bardziej pod wrażeniem czynów Apostoła niż jego retoryką. Jednakże zważywszy na kontekst przemówienia, wygłoszonego wśród rozentuzjowanego tłumu i osiągającego swój cel, nie należy oceniać go nazbyt surowo. Tym bardziej, że interakcja z tłumem wydaje się przerwana przez nadchodzących Żydów w w.19 i nie wiadomo, jak by się mogła potoczyć. W każdym razie początek wizyty w Listrze wiąże się z entuzjastycznym przyjęciem misjonarzy. Natomiast misja w Atenach kończy się niepowodzeniem, a raczej częściowym tylko sukcesem, skoro tylko Dionizy, Damaris i kilka osób uwierzyło. Jak sugeruje Marguerat (2015, 176), te nawrócenia świadczą dobrze o jakości dyskursu Pawłowego.

## E. Odrzucenie

Marguerat (2015, 55) nazywa typowym dla Łukasza zakończenie sceny w Antiochii: słowo Boże się rozszerza (13,49) mimo prześladowań (13,49-50). Ten schemat występuje także w Dz 2–8. Również scena w Listrze wpisuje się w ten wzorzec, jednakże dochodzi w niej także do kamienowania św. Pawła, czyli intensyfikacji prześladowań. Jest to jedyne znane kamieniowanie Pawła, do którego może się odnosić jego wzmianka o tym w 2Kor 11,25. Warto jednak podkreślić, że w obu przypadkach odrzucenie Pawła dzieje się na skutek knoń przywódców czy Żydów, którzy przekonują tłum pozytywnie nastawiony do nowej nauki. Keener podaje argumenty za historycznością zdarzenia w 14,19:

“Even if we lacked so many other reports (for stoning in ancient texts, see comment on Acts 7:58), the mob scene here, like the stoning itself, is hardly fictitious. It is difficult to imagine that Paul never faced mobs. “Beaten innumerable times”



(2 Cor 11:23), as distinct from five synagogue beatings (11:24) and three public beatings with rods (11:25), suggests mob violence, and stoning itself (explicit in 11:25) more often than not would suggest the same” (Keener 2013, 2174).

Wydaje się, że gwałtowne reakcje i przemoc były dużo bardziej obecne w ówczesnym świecie i misjonarze z pewnością musieli się liczyć z tego typu reperkusjami. Tym bardziej wydaje się to wiarygodne, skoro ci sami Żydzi podburzyli tłum w Antiochii i w Listrze, eskalując przemoc, gdy pierwsza ich reakcja nie przyniosła oczekiwanego rezultatu. W Atenach reakcja jest stonowana, jednakże musiała być również bolesnym rozczarowaniem dla Pawła.

Schemat omawianych perykop wygląda zatem następująco:

<b>13,16-41 (Antiochia Pizydyjska)</b>	<b>14,15-17 (Listra)</b>	<b>17,22-31 (Ateny)</b>
A. Przybycie misjonarzy (13,14-15) Nauczanie w synagodze na prośbę przełożonych	A. Przybycie misjonarzy (14,8-9) Przemowa na religijnym festiwalu do przedstawicieli religii pogańskich na prowincji	A. Przybycie misjonarzy (17,16-19) Po nauczaniu w synagodze spotkanie na areopagu w centrum kulturalnym, w Atenach
B. Proklamacja (13,27-31) Orędzie o Chrystusie	B. Proklamacja (14,15-16) Głoszenie jedyne Boga	B. Proklamacja (17,22-23) Głoszenie jedyne Boga
C. Wezwanie do nawrócenia (13,38-41) Argumentacja przez odwołanie się do prorocstwa Habakuka i zapewnienie o niewystarczalności prawa Mojżeszowego	C. Wezwanie do nawrócenia (14,15c) Zdecydowane wezwanie do porzucenia poprzednich wierzeń	C. Wezwanie do nawrócenia (17,30-31) Zdecydowane wezwanie do porzucenia poprzednich wierzeń
D. Akceptacja (13,42-49) Początkowa akceptacja przez wszystkich: Żydów i pogan; później tylko przez pogan	D. Akceptacja (14,18) Tłum jest dobrze usposobiony do misjonarzy od początku	E. Odrzucenie (17,32-33) Stonowana reakcja
E. Odrzucenie (13,45.50) Żydzi podburzają tłum	E. Odrzucenie (14,19) Żydzi podburzają tłum	D. Akceptacja (17,34) Ograniczony efekt mowy Pawła

## 4. Podsumowanie i wnioski końcowe

Wolność religijna w kontekście misjonarskich mów św. Pawła może być rozpatrywana pod kilkoma względami. Przede wszystkim misjonarze korzystają z wolności wypowiedzi, która była dopuszczalna w ówczesnym świecie. W każdej z trzech omawianych scen audytorium Pawła z otwartością przyjmuje misjonarzy i zachęca ich nawet do zabrania głosu. Parrezja zdecydowanie sprzyjała apostołom. Ich otwarte mowy pośród wielkich zgromadzeń żydowskich i pogańskich oznaczają, że chrześcijaństwo nie było jakąś misteryjną, sekretną religią, ale wręcz przeciwnie - jej uniwersalne przesłanie jest objawianiem misteriów świata. Konfrontacja z wieloma wierzeniami i społecznościami od Żydów przez przedstawicieli pogańskich religii prymitywnych do Ateńczyków, w mniejszych i większych ośrodkach miejskich, oznaczała gotowość do dialogu z każdym i wynikała z głębokiego przekonania, że dobrą nowinę należy głosić wszystkim.

Św. Paweł, korzystając z wolności wypowiedzi, szanuje wolność religijną osób, do których się zwraca – tak można by to ująć współczesnym językiem. Apostoł za każdym razem podkreśla jednak pozytywne cechy wierzeń swojego audytorium. Ten przejaw życzliwości może być rozpatrywany retorycznie jako próba zjednania sobie słuchaczy, jednakże ma on także znaczenie w argumentacji. Św. Paweł pochwała to, co uznawał za wyraz „słusznej” religijności i swoją argumentacją podprowadza do wiary w Chrystusa albo wprost, albo pośrednio, mówiąc najpierw o jedynym Bogu. To, co uderza w postawie Pawła, to jego silne przekonanie co do prawdy objawionej w Jezusie, które sprawia, że Apostoł wzywa z mocą do nawrócenia słuchaczy.

“This “freedom of speech” is made possible, because God has spoken decisively in Jesus Christ; it is the joyful gift and task for the Christian to proclaim thereby the message plainly, to converse thereby with his fellow-Christians openly, to speak thereby to his Father simply” (van Unnik 1962, 488).

Postawa Apostoła świadczy o jego głębokiej wierze przede wszystkim dlatego, że musiał on wiedzieć, jak wielkie zdumienie budziły jego słowa zarówno w ówczesnym politeistycznym świecie, jak i w żydowskim kontekście. Nawoływanie do nawrócenia oznaczało przemodelowanie dużej części życia. Św. Paweł zdaje się w czynie stosować słowa, które znamy z listu Gal 5,1: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus”. Zaskoczeniem i przejawem Bożej mocy jest pozytywne przyjęcie orędzia Pawłowego przez słuchaczy. Owo przyjęcie jest albo częściowe (jak w Atenach), albo zwalczone później przez przeciwników Pawła. Narracyjny schemat, w którym występują misjonarskie mowy św. Pawła, posiada również znaczenie dla interpretacji postawy św. Pawła. Jak to ujął van Unnik (1962, 487):

“In spite of the opposition of those who are unbelievers, of those who criticize the apostle, the Christian may speak freely because he knows Him who conquers

all opposition, because he knows that wonderful communion with God which transcends everything in the world.”

Ponawiający się schemat, kiedy to po akceptacji mów Pawłowych musi on potem mierzyć się z prześladowaniem, wydaje się wyrażać istotny zamysł autora Dz. Paweł respektuje wolność religijną innych, a sam skutecznie z niej również korzysta, mimo że spotyka się regularnie z tymi, którzy łamią jego „wolność religijną”. Łukasz używa terminu parrezya zwykle w kontekście prześladowań Apostoła, jakby podkreślając, że w ten sposób łamane jest jego prawo. Pozbawianie Pawła „wolności religijnej” jest potwierdzeniem prawdziwości jego orędzia i wręcz warunkiem do dalszego rozwoju założonych przez niego wspólnot. Słowo Boże rozszerza się mimo opozycji, a nawet dzięki niej. W zakończeniu pierwszej podróży misyjnej narrator opisuje działalność Pawła. Powracał on do założonych wspólnot „umacniając dusze uczniów, zachęcając do wytrwania w wierze, bo przez wiele ucisków trzeba nam wejść do królestwa Bożego” (Dz 14,22).

Postawa św. Pawła wraz z narracyjnym kontekstem pokazuje, że łamanie „wolności religijnej” pierwszych uczniów jest wręcz konieczne dla dalszego szerzenia Słowa Bożego. W postawie Pawła uderza jego przekonanie, co do prawdy objawionej w Chrystusie, którą należy głosić za wszelką cenę. Taka postawa wydaje się niezwykle aktualna także dziś. Warto doceniać to, co prawdziwe w innych kulturach i religiach, ale po to, by przyprowadzić ludzi do prawdy o Chrystusie. Opozycja w tym kontekście jest zrozumiała, jednakże w Jezusie uczniowie mogą dokonywać rzeczy przekraczających ludzkie możliwości i być prawdziwie wolnymi, wszak: „Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2Kor 3,17).

## Bibliografia

- Aune, D. 1987. *New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster.
- Bechard, D. 2000. (Analecta Biblica 143). *Paul outside Walls: A Study of Luke's Socio-geographical Universalism in Acts 14: 8-20*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Cameron, G. 2008. Oikos and Economy: The Greek Legacy in Economic Thought. *Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture*, 3 (1), 112-133.
- Dibelius, M. 1968. *Aufsätze zur Apostelgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck.
- Dibelius, M. 1956. Paul on the Areopagus. W: H. Greeven (red.), *Studies in the Acts of the Apostles*. New York: Scribner's. 26-77.
- Gajewski, W. 2013. *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7,24-27, Mt 24,45-51; Łk 15,11-32*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Gödde, S. 2004. Hamadryads. W: H. Cancik i in. (red.), *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World*; 5. Boston: Brill.
- Haenchen, E. 1965. (Der Kritisch-Exegetische Kommentar über das Neue Testament; 5) *The Acts of the Apostles. A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press.

- Horsley, A. 1986. Speeches and Dialogue in Acts. *New Testament Studies*, 32 (4), 609-614.
- Keener, C.S. 2013. *Acts. An Exegetical Commentary*, vol. 2. Grand Rapids: Baker Academic.
- Legasse, S. 1993. Le discours de Paul a Lystres (Actes 14,15-17). W: J.Doré i C. Theobald (red.) *Penser la foi: Recherches en théologie aujourd'hui; Mélanges offerts à Joseph Moingt*. Paris: Cerf, 127-136.
- Marguerat, D. 2013. *Gli Atti degli apostoli 1 (1-12)*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Marguerat, D. 2015. *Gli Atti degli apostoli 2 (13-28)*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Mezglewski, A., Misztal, H., Stanisiz, P. 2006. *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo C. H. Beck.
- Pervo, R.I. 1987. *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress Press.
- Roloff, J. 1981. *Die Apostelgeschichte* (Das Neue Testament Deutsch; 5). Göttingen: Vandenhoeck.
- Schille, G. 1983. *Die Apostelgeschichte des Lukas*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Schubert, P. 1968. The Final Cycle of Speeches in the Book of Acts. *Journal of Biblical Literature*, 87 (1), 1-16.
- Tannehill, R.C. 1989. *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation: Volume Two: The Acts of the Apostles*, Philadelphia: Fortress Press.
- Walbank, F.W. 1965. *Speeches in Greek Historians*. Oxford: Basil Blackwell.
- Witherington III, B. 1997. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- van Unnik, W.C. 1962. The Christian's freedom of speech in the New Testament. *Bulletin of the John Rylands Library*, 44 (2), 466-488.

JAKUB J. WOŹNIAK  

Pontificia Facolta Teologica Teresianum  
Istituto Teologico Leonianum-Anagni, Roma

## Unity – Sex and Fertility in the Teachings of Pope John Paul II and Pope Francis

**Abstract:** This article addresses the questions of the unity of man and woman in marriage as well as sex and sexuality in the views of Pope John Paul II and Pope Francis. The first point raised in the text concerns the portrayal of marriage as an image of the Holy Trinity. The next section discusses the unity that is created in the mutual relationship between a man and a woman: a relationship that guides the two people to better understand each other. Its aim is mutual enrichment, that is, the discovery of the man's identity as a man and the woman's identity as a woman in their relationship with each other. The concluding section explores the importance of sex and sexuality as the constitutive elements of the human nature that is found in God.

**Keywords:** anthropology of marriage and family, communion, fertility, image, Pope Francis, sex, sin, unity

## Jedność – płęć i płodność w nauczaniu papieży Jana Pawła II i Franciszka

**Streszczenie:** Artykuł podejmuje problematykę jedności małżeństwa mężczyzny i kobiety, płci i płciowości w ujęciu Jana Pawła II i Franciszka. Pierwszym elementem, który zostaje poruszony, jest ukazanie małżeństwa jako obrazu Trójcy Świętej. W kolejnym punkcie zostaje omówiona jedność, która powstaje we wzajemnej relacji mężczyzny i kobiety. Relacja ma to do siebie, że prowadzi do wzajemnego poznania mężczyzny i kobiety. Ma na celu wzajemne ubogacenie, czyli odkrycie tożsamości mężczyzny jako mężczyzny i kobiety jako kobiety we wzajemnej relacji do siebie. W ostatnim punkcie omówiono znaczenie płci i płciowości jako elementów konstytutywnych ludzkiej natury znajdującej się w Bogu.

**Słowa kluczowe:** antropologia małżeństwa i rodziny, grzech, jedność, obraz, płęć, płodność, papież Franciszek, wspólnota

## Introduction

In the contemporary anthropological reflection on marriage and family, which has been prompted by the trends emerging in the last few decades, one is confronted by questions concerning the sources of the correct understanding of these two institutions. This paper aims to explore the theological (and therefore natural) foundation of marriage and family in the teachings of Pope John Paul II and Pope Francis by addressing the unity of man and woman, who together comprise the communion of one life: a communion of body and spirit that combines the characteristics of the two sexes. The complementary nature of these characteristics contributes to the harmonious realization of the larger whole. The second issue – related to unity and in a way arising from it – is the notion of sex as the element that establishes the woman as a woman and the man as a man. Sexuality, in turn, carries with itself the notion of fertility as the vehicle through which the man and the woman can procreate. The paper is structured around the issues outlined above and draws from a variety of sources that are relevant to its theological and semantic subject matter.

### 1. The Holy Trinity as the Image of the Marital Relationship

The first and most important foundation in the lives of a man and a woman – and further on in the lives of their children – is love as an expression of the mutual relationship between the two; a love that “echoes the mystery of the infinite love of the Father, the Son and the Holy Spirit” (Cantalamessa 2017, 114). Both John Paul II and Francis point to the fact that in the human love – being a reflection of the love which prevails between the Persons of the Holy Trinity and in their mutual relations – a communion of life is born and continues to grow. This mutual nature of the relationship becomes a recreation of the relationship that exists in the Holy Trinity, where the Three Persons love one another in the mystery of the one Divine life (John Paul II 1988, n. 7; Francis 2016, n. 29). God is the communion of the three Persons – the Father, the Son and the Holy Spirit – who “live eternally in perfect unity” (Francis 2014a, n. 1; Francis 2016, n. 161; John Paul II 1988, n. 7; Spencer 2011, 16; Boff 2000) and above all, in the perfect and highest form of love, although derived from a different source. As Richard of Saint Victor teaches us, “supreme charity-love has to be absolutely perfect; in order to be supremely perfect, it must be so great that it could not be greater” (Angelici 2011, 43). It becomes evident that “God himself is a ‘we’: the God professed in the Christian Creed is not a lonely self-reflection of thought or an absolutely and indivisibly self-contained ‘I,’ but rather he is unity in the trinitarian relation of I–you–we, so that being ‘we,’ as the fundamental form of divinity, precedes all worldly instances of ‘we,’ and the image and likeness of God necessarily refers to such being ‘we’ from the very beginning” (Ratzinger 2014, 114).

Therefore, one can say with reference to the unity of the Holy Trinity – as John Paul II has done – that “the meaning of man’s original unity through masculinity and femininity expresses itself as an overcoming of the frontier of solitude and at the same time as an affirmation – for both human beings – of everything in solitude that constitutes ‘man.’ In the biblical account, solitude is the way that leads to the unity” (John Paul II 2006, 162). This is a process in which man achieves personal awareness by “becoming separate” from other created beings and, at the same time, orients himself towards a person who is similar to him and becomes his helper<sup>1</sup> (cf. Genesis 2:18, 20; John Paul II 2006, 163). In that sense, man becomes like God because he does not shut himself away and does not nullify his essence in himself. This demonstrates that there exists a dynamic process of going beyond one’s own “I” towards another person, the “thou,” or – in the words of Pope John Paul II – “another ‘I’” (John Paul II 1988, n. 6).<sup>2</sup> It becomes apparent that the “I” is capable of meeting the “thou,” and this also includes the ability to gift one’s own “I” to that other “thou.” Thus, the “I” may only find itself in its fullness by existing in relation to the “thou.” In other words, only in the meeting and the gift of the “I” to the “thou” does the full dimension of the union of man and woman become apparent, a union in which the “I” and the “thou” create a close communion, the “we” of the two bodies (Ratzinger 2006, 53–54). So, man and woman are called not only to exist “side by side” or “together,” but also – and above all – to be “one for the other” (John Paul II 1988, n. 7).

## 2. Unity as the Mystery of Matrimony

In the biblical depiction of the unity of man and woman, the word used to describe the action that brings the two people together is *dabaq*, which means “to cling to,” “to stay together” or “to cleave to.” This shows that the union of man and woman has a higher and stronger dimension than ties of blood, a dimension of a mutual relationship (affection)

<sup>1</sup> In the original biblical text, the notion of “helper” was expressed using the word *ezer ke-negdo*, which means “‘a helper fit for him, a companion opposite him.’ The Hebrew word *ezer*, ‘helper,’ comes from the root *oz*, meaning ‘strength’: to help means to lend one’s strength to another. [...] The term *ke-negdo*, ‘face-to-face with someone,’ stems from the root *nagad*, ‘to tell.’ To be face-to-face with someone means to be within reach, within speaking distance” (Haddad 2012, 79). Analysing Genesis 2:18, Enrico Solmi notes that “woman is a companion to man (in a literal meaning: ‘facing man’), a helper who is similar to him and fit to meet him. [...] This notion of ‘helper’ has deep biblical roots. In a broader sense, the word is sometimes used in reference to God, who is ‘our help’ (Ps 33:20 and 46:2). In that spirit, a wife is to her husband ‘a helper fit for him and a pillar of support’ (cf. Sir 36:24–26)” (Solmi 2009, 23). The Congregation for the Doctrine of the Faith makes the following remark with regard to the Hebrew word *ezer*: “The Hebrew word *ezer* which is translated as ‘helpmate’ indicates the assistance which only a person can render to another. It carries no implication of inferiority or exploitation if we remember that God too is at times called *ezer* with regard to human beings (cf. Ex 18:4; Ps 10:14)” (Congregation for the Doctrine of the Faith 2004, footnote 5).

<sup>2</sup> The concept of “I” has been broadly analyzed by philosophers of dialogue, such as Emmanuel Lévinas (2000; 2002).

whereby the two become one (Lemański 2013, 236; Łanoszka 2014, 13; Stagliano 2014, 48) and “build a ‘unity of two’” (Sarmiento 2002, 68), and thus “become one flesh, [...] a new and unique reality with a new and unique name” (Benedict XVI 2012). In the words of Pope Francis, “this is precisely the mystery of Matrimony: God makes of the two spouses one single life. The Bible uses a powerful expression and says ‘one flesh,’ so intimate is the union between man and woman in marriage. And this is precisely the mystery of marriage: the love of God which is reflected in the couple that decides to live together. Therefore a man leaves his home, the home of his parents, and goes to live with his wife and unites himself so strongly to her that the two become – the Bible says – one flesh” (Francis 2014, n. 1). During his meeting with young people in the square in front of the Basilica of Saint Mary of the Angels in Assisi, the Holy Father also noted that the union of man and woman is a response to God’s calling to create one life and one flesh out of the two people, and thus to live together and for each other. As the pope said, “two Christians who marry have recognized the call of the Lord in their own love story, the vocation to form one flesh and one life from two, male and female” (Francis 2013; see also Falque 2017, 531), and thus have chosen the shared existence of two independent beings, each of them having the unique ability to create one communion despite their diversity.

### 3. Relationship as Mutual Discovery

Pope Francis teaches us that the relationship between a man and a woman is conducive to the development of a mutual bond in knowledge, and above all, to the development of harmony. As he points out, “in order to know oneself well and develop harmoniously, a human being needs the reciprocity of man and woman. When that is lacking, one can see the consequences. We are made to listen to one another and help one another. We can say that without the mutual enrichment of this relationship – in thought and in action, in affection and in work, as well as in faith – the two cannot even understand the depth of what it means to be man and woman” (Francis 2015a). In the same manner as Adam did in relation to Eve, every man “discovers himself in relation to the one that God gave him as help in being human” (Kotecki 2012, 128), a “vital helper” (Congregation for the Doctrine of the Faith 2004, n. 6; see also Draper 2010, 117). Similarly, we can discover ourselves in the mutual discovery of our identities: the identity of man and the identity of woman.

God did not create man to be alone, but rather to share his journey with another person, someone who complements him (Francis 2015b), and to “live the wondrous experience of love” (Francis 2015b, 16) that binds the two bodies together so closely that they become one flesh (cf. Genesis 2:24). As a consequence, the two people render help and service to each other and experience the meaning of oneness to which they attain with growing perfection (Second Vatican Council 1965, n. 48). This rendering of help and service in oneness is a process that develops with the time spent together: it is different in the early days and



different a few decades later, and is thus a movement towards the attainment of fullness and depth (Balthasar 2005, 27). This form of striving for ever greater mutual understanding produces the *communio personarum* (Second Vatican Council 1965, n. 12) that manifests itself in three dimensions: in the union of humanity, in the union of spirit and in the union of flesh (Ozorowski 2009, 68–76; Pollini 2011). Therefore, one may conclude that “the reality of the Divine image ‘takes place’ in the space of the mutual interaction between two people: a man and a woman. A person is the image of God in a relationship, as if ‘by virtue of a relationship’” (Kunka 2013, 104). Being in a relationship, as Pope Francis emphasizes, becomes a worldly manifestation of the “divine plan to make of the family a special community of life and love” (Francis 2015c), a life which is in God’s heart and becomes His desire.

Here, as Pope Francis points out, begins “God’s dream for his beloved creation: to see it fulfilled in the loving union between a man and a woman, rejoicing in their shared journey, fruitful in their mutual gift of self” (Francis 2015b; see also Francis 2018). Similar references can also be found in John Paul II, who points to the fulfillment of marriage through fertility: “the biblical account speaks of God’s *instituting marriage* as an indispensable condition for the transmission of life to new generations, the transmission of life to which marriage and conjugal love are by their nature ordered: ‘Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it’ (*Gen 1:28*)” (John Paul II 1988, n. 6; see also Francis 2014b).

## 4. Sex and Fertility in the Theology of Marriage and Family

As a being created by God, man reveals God’s beauty in the many features inscribed by the Divine wisdom within the human form. The features that make a human person similar to God in the relationship between man and woman (Hebr. *’iš–’iššā<sup>3</sup>*), or husband and wife, include sex as a certain difference between the male and female elements that exist

---

<sup>3</sup> The words *’iš* and *’iššā* “have a common etymology, sound similar and are mutually complementary. [...] This is because the words *’iš–’iššā* have two shared sounds that form the term *’ēsh* (‘fire’). Importantly, the word *’iš* contains *yodh*, the first letter of the Tetragrammaton, and the word *’iššā* contains *he*, its last letter. Man and woman are therefore two fires, two flames, two Divine energies.

The beginning belongs to *’iš*, while the future belongs to *’iššā*. These two directions were already hinted at in the names ‘Adam’ and ‘Eve.’ Was Adam not created ‘in the likeness’ of his Creator and, at the same time, born from the earth (*adama*)? Is Chava (Eve) not the ‘mother of all the living,’ the one who brings life, transforms the sperm – which is, incidentally, amazingly similar in shape to the letter *yodh* – into a child who develops in her womb, symbolised in the language of the Kabbalah by the letter *he*?

The man’s responsibility is remembrance – achieved with the action of the *zachar*, the ‘chisel’ that writes in stone so that nothing is forgotten and that the categorical biblical imperative of *zachor*, ‘remember,’ can be adhered to. The woman’s responsibility, in turn, is to orient that remembrance, to show the right direction. An allusion to the feminine ability to point the way can be found in the Hebrew grammar. When one wants to say that they are headed to a certain city or country, the name of that city or country takes the feminine suffix *he*, as a result of which it resembles feminine gender forms” (Haddad 2012, 79–80; Vidal 2014, 240).

in the world, one that is embedded in the core of the beingness of creatures and has its place in the DNA – both in humans and in beings that stand lower in the hierarchy of creation.

In contrast to other living beings, from the very first pages of the Bible, humanity is “described as articulated in the male-female relationship. This is the humanity, sexually differentiated, which is explicitly declared ‘the image of God’” (Congregation for the Doctrine of the Faith 2004, n. 6; see also Eldredge 2019, 25). In that context, it is important to emphasize that if “one fails to notice the wealth of anthropological meaning inherent in the difference between the sexes, then one will not understand what it means to a man and a woman to be the image of their Maker” (Kunka 2013, 103). Furthermore, as John Paul II observes, one must note that “sexuality is an enrichment of the whole person – body, emotions and soul – and it manifests its inmost meaning in leading the person to the gift of self in love” (John Paul II 1981, n. 37).

The term “sex” itself does not occur in the Bible. However, starting from the first pages of the Scripture, a distinction is made between the sexes: male (*zachar*) and female (*nekeva*). This difference is portrayed solely to emphasise the mutual relationship between a man and a woman (Léon-Dufour 1973, 679; Kotecki 2012, 126; Wencel 2007, 101). Thus, the notion of sex is “a self-complementing and self-enriching good” (Ozorowski 2009, 67; see also John Paul II 1999). The French rabbi Philippe Haddad puts forward the question “How to understand the difference in the description of the emergence of the two sexes?” and provides an immediate answer: “So, in the first chapter [of the Book of Genesis] the differentiation between the ‘masculine’ element of *zachar* and the ‘feminine’ element of *nekeva* emphasizes their physiological complementarity, since *zachar* etymologically means ‘a burin, a chisel,’ whereas *nekeva* means ‘a hole, an opening, a breach’” (Haddad 2012, 77).

The second key term in this section of the paper is “fertility,” a concept that refers to the fulfilment of the mystery of God’s fertility in the human person that manifests itself in the creation of Adam and Eve in His likeness. In this portrayal of God’s fertility in human fertility, life is passed on, the “image of the parents” is passed on in time to their children and to the generations that will follow (Léon-Dufour 1973, 684; Jankowski 2008, 26; Miras and Bañares 2009, 104). As Wencel (2007, 100) notes, “a matter of key importance to the understanding of whether this is a ‘reflection’ in the context of human sexuality on the grounds of biblical anthropology is the fact that when referring to God, the Bible uses metaphors of fatherhood and motherhood (cf. Is 49:14–15; 66:13) and His lover-like relationship with Israel.” Furthermore, an integral part of sexuality is man’s calling to be a father and woman’s calling to be a mother (Jankowski 2008, 26; Ozorowski 2009, 83; Francis 2014c), that is, parenthood. While biologically similar to the procreation of other created beings, it bears in its essence a unique likeness to God, as John Paul II has taught (1994, n. 6). In the words of Saint Augustine, one needs to conclude that “sexuality, sexual differentiation are the fruits of the act of creation, hence no evil can be spoken of here. Therefore, marriage is a good as well. Furthermore, the good of marriage also derives from the bond of friendship between man and woman” (Wygralak 2016, 28).

The views of the Polish pope and the Argentinian pope seem to converge when it comes to the portrayal of the image of God in man that has been discussed above. Commenting on a passage from Genesis 1:27 in his exhortation *Amoris laetitia*, Pope Francis notes that “it is striking that the ‘image of God’ here refers to the couple, ‘male and female.’ Does this mean that sex is a property of God himself, or that God has a divine female companion, as some ancient religions held? Naturally, the answer is no. We know how clearly the Bible rejects as idolatrous such beliefs, found among the Canaanites of the Holy Land. God’s transcendence is preserved, yet inasmuch as he is also the Creator, the fruitfulness of the human couple is a living and effective ‘image,’ a visible sign of his creative act” (Francis 2016, n. 10). In addition, during one of his general audiences, the pope observed that “as we all know, sexual difference is present in so many forms of life [...]. But man and woman alone are made in the image and likeness of God: the biblical text repeats it three times in two passages (26–27): man and woman are the image and likeness of God. This tells us that it is not man alone who is the image of God or woman alone who is the image of God, but man and woman as a couple who are the image of God. The difference between man and woman is not meant to stand in opposition, or to subordinate, but is for the sake of communion and generation, always in the image and likeness of God” (Francis 2015a; see also Francis 2014a; Góralski 1995, 102; Balthasar 2003, 270).

And thus, “sexuality, in which man’s belonging to the bodily and biological world is expressed, becomes personal and truly human when it is integrated into the relationship of one person to another, in the complete and lifelong mutual gift of a man and a woman” (*Catechism of the Catholic Church*, n. 2337). At the same time, it is important to note that “the sexuality of a man or the sexuality of a woman is always the sexuality of a human being created in the image of God” (Kunka 2012, 96). In addition, sexuality is “part of that created gift which God saw as being ‘very good,’ when he created the human person in his image and likeness, and ‘male and female he created them’ (Genesis 1:27)” (Pontifical Council for the Family 1995, n. 11).

## Conclusion

In summary, it can be argued that in the reflections of both John Paul II and Francis, the marriage portrayed in the first two chapters of the Book of Genesis has a natural character and is presented as an institution in itself, characterized by two important features. The first of these features is the unity depicted in the Bible through the story of a single couple, Adam and Eve, and the second one is the permanence of marriage as the bond between the first man and the first woman. This permanence is affirmed by the biblical author himself when he says: *Therefore a man leaves his father and his mother and cleaves to his wife, and they become one flesh* (Genesis 2:24). Such oneness and permanence of the bond between

man and woman is based on the principles of complementarity and subsidiarity in the unity, love and fertility of the two (Jankowski 2015, 97–99). As noted above, based on the narrative of creation, marriage has a natural character. Therefore, according to God's conception, it is also monogamous (Solmi 2009, 26).

The second issue is the reflection of the image and likeness of God in marriage through sex and fertility. By virtue of these two features, God's richness is portrayed as He mutually complements and, at the same time, enriches Himself in the Persons of the Holy Trinity. In fertility, one can see the richness of life thanks to which the husband and wife – through mutual devotion – become instruments of God (who is the fullness of life) as they pass life to the next generations. As a result of their participation in God's abundance, man and woman are called to become father and mother. This can already be seen in the act of creation, where God as the Father brings man and woman into being, entrusting them with the task of populating the earth, and at the same time, making them “collaborators” in the act of continuous creation (*creatio continua*). The sexuality of man and woman reflects the characteristics of God, who possesses the attributes of father and mother at the same time. Man's sexuality and woman's sexuality are complementary elements that form a complete image and likeness of God in the world.

## References:

- Angelici, R. 2011. *Richard of Saint Victor, On the Trinity: English Translation and Commentary*. Eugene: Cascade Books.
- Balthasar, H. U. von. 2003. *Osoby dramatu. Osoby w Chrystusie* (Teodramatyka; 2/2). Kraków: Wydawnictwo M.
- Balthasar, H. U. von. 2005. *Prawda świata* (Teologika; 1). Kraków: WAM.
- Benedict XVI. 2005. Encyclical Letter *Deus caritas est*. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html).
- Benedict XVI. 2012. “Lectio divina” of His Holiness Benedict XVI. [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/june/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20120611\\_convegno-ecclesiale.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20120611_convegno-ecclesiale.html).
- Boff, L. 2000. *Holy Trinity, Perfect Community*. New York: Orbis Books.
- Cantalamesa, R. 2017. *Nasza wiara. Credo rozważane i wprowadzane w życie*. Kraków: WAM.
- Catechism of the Catholic Church* (2nd ed). 1997. Vatican City: Vatican Press. <https://www.scborromeo2.org/catechism-of-the-catholic-church>.
- Congregation for the Doctrine of the Faith. 2004. *Letter to the Bishops of the Catholic Church on the collaboration of men and women in the Church and in the world*. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040731\\_collaboration\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_en.html).
- Draper, R. D. 2010. What Therefore God Hath Joined Together, Let No Man Put Asunder. In: G. Strathearn, T. A. Wayment and D. L. Belnap (eds.), *The Sermon on the Mount in Latter-day Scripture*. Salt Lake City: Deseret Book, 112–124.
- Eldredge J. 2019. *Dziki serce. Tęsknoty męskiej duszy*. Poznań: W drodze.

- Falque, E. 2017. Eros, corps et Eucharistie. *Anthropotes. Rivista di Studi sulla Persona e la Famiglia*, 33 (2), 513–536.
- Francis. 2013. Address of Pope Francis, Meeting with the Young People of Umbria. [http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/october/documents/papa-francesco\\_20131004\\_giovani-assisi.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131004_giovani-assisi.html).
- Francis. 2014a. General Audience of April 2, 2014. [http://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2014/documents/papa-francesco\\_20140402\\_udienza-generale.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140402_udienza-generale.html).
- Francis. 2014b. General Audience of December 17, 2014. [http://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2014/documents/papa-francesco\\_20141217\\_udienza-generale.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2014/documents/papa-francesco_20141217_udienza-generale.html).
- Francis. 2014c. Address of his Holiness Pope Francis to the National Numerous Family Association. [http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/december/documents/papa-francesco\\_20141228\\_famiglie-numerose.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141228_famiglie-numerose.html).
- Francis. 2015a. General Audience of April 15, 2015. [http://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2015/documents/papa-francesco\\_20150415\\_udienza-generale.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150415_udienza-generale.html).
- Francis. 2015b. Homily of His Holiness Pope Francis, Holy Mass for the Opening of the XIV Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops. [http://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2015/documents/papa-francesco\\_20151004\\_omelia-apertura-sinodo-vescovi.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151004_omelia-apertura-sinodo-vescovi.html).
- Francis. 2015c. Angelus of December 27. [http://www.vatican.va/content/francesco/en/angelus/2015/documents/papa-francesco\\_angelus\\_20151227.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/angelus/2015/documents/papa-francesco_angelus_20151227.html).
- Francis. 2016. Post-Synodal Apostolic Exhortation *Amoris laetitia*. [http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html).
- Francis. 2018. Address of the Holy Father Francis, St Mary's Pro-Cathedral (Dublin). [http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2018/august/documents/papa-francesco\\_20180825\\_dublino-irlanda-cattedrale.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2018/august/documents/papa-francesco_20180825_dublino-irlanda-cattedrale.html).
- Góralski, W. 1995. Małżeństwo jako dar Stwórcy, umowa, sakrament. *Studia Płockie*, 23, 101–115.
- Haddad, P. 2012. *Mądrość rabinów*. Warsaw: Verbinum.
- Jankowski, S. 2008. *Małżeństwo i rodzina w Piśmie Świętym*. Szczecin: Studio S Production.
- Jankowski, S. 2015. "Co Bóg złączył...". *Geneza i znaczenie klauzul Mateuszowych. Studium egzegetyczno-historyczne* (Rozprawy i Studia Biblijne; 46). Warsaw: Vocatio.
- John Paul II. 1981. Apostolic Exhortation *Familiaris consortio*. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_19811122\\_familiaris-consortio.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html).
- John Paul II. 1988. Apostolic Letter *Mulieris dignitatem*. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_letters/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19880815\\_mulieris-dignitatem.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html).
- John Paul II. 1994. Letter to Families from Pope John Paul II *Gratissimam sane*. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1994/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_02021994\\_families.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html).
- John Paul II. 1999. Address of John Paul II to the Tribunal of the Roman Rota. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1999/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19990121\\_rota-romana.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1999/january/documents/hf_jp-ii_spe_19990121_rota-romana.html).
- John Paul II. 2006. *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. Boston: Pauline Books & Media.
- Kotecki, D. 2012. "Mężczyznę i niewiastę stworzył ich" (Por. Rdz 1,27). Zróżnicowanie płci w Nowym Testamencie. *Pedagogika Katolicka*, 11 (2), 125–140.
- Kunka, S. 2012. Natura człowieka a ludzka płciowość. *Teologia w Polsce*, 6 (1), 89–100.

- Kunka, S. 2013. Mężczyzna i kobieta obrazem Boga. Płeć a obraz Boży w człowieku. *Teologia w Polsce*, 7 (2), 101–113.
- Łanoszka, M. 2014. The Relationship between God and Israel as a Biblical Portrayal of the Bond between God and the Person in the Light of Deuteronomy 1:1–4:43. *The Person and the Challenges*, 4 (2), 5–16.
- Lemański, J. 2013. *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny, ST; 1/1). Częstochowa: Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów.
- Léon-Dufour, X. 1973a. Płeć. In: X. Leon-Dufour (ed.), *Słownik Teologii Biblijnej*. Poznań–Warsaw: Pallottinum, 679–684.
- Léon-Dufour, X. 1973b. Płodność. In: X. Leon-Dufour (ed.), *Słownik Teologii Biblijnej*. Poznań–Warsaw: Pallottinum, 684–687.
- Lévinas, E. 2000. *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Warsaw: Aletheia.
- Lévinas, E. 2002. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. Warsaw: PWN.
- Miras, J., Bañares, J. I. 2009. *Małżeństwo i rodzina. Wprowadzenie teologiczne*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Ozorowski, E. 2009. *Małżeństwo i rodzina w zamyśle Bożym*. Warsaw: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Pollini, M. 2011. La drammatica di “natura” e “persona” nella filosofia dell’uomo di Karol Wojtyła. *Metafisica y Persona: Filosofia, conocimiento y vida*, 3 (5), 45–97.
- Pontifical Council for the Family. 1995. *The Truth and Meaning of Human Sexuality*. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/family/documents/rc\\_pc\\_family\\_doc\\_08121995\\_human-sexuality\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_08121995_human-sexuality_en.html).
- Ratzinger, J. 2006. *Na początku Bóg stworzył. Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*. Kraków: Salwator.
- Ratzinger, J. 2014. The Primacy of the Pope and the Unity of the People of God. *Communio*, 41, 112–128.
- Sarmiento, A. 2002. *Małżeństwo chrześcijańskie*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Second Vatican Council. 1965. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*. [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_en.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html).
- Solmi, E. 2009. *Odtąd już we dwoje. Sakrament małżeństwa*. Kielce: Jedność.
- Spencer, W. D. 2011. An Evangelical Statement on the Trinity. *Priscilla Papers*, 25 (4), 15–19.
- Staglianò, A. 2014. “All’immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico”. La bellezza difficile del cristianesimo nel tempo della società liquida. *Anthropotes – Rivista di Studi sulla Persona e la Famiglia*, 30 (1), 43–62.
- Vidal, M. 2014. Stworzył ich jako mężczyznę i niewiastę. In: J. Augustyn (ed.), *Sztuka relacji międzyludzkich. Miłość, małżeństwo, rodzina*. Kraków: WAM, 235–242.
- Wencel, K. T. 2007. Traktat o człowieku. In: E. Adamiak et al. (eds.), *Dogmatyka*, vol. 5. Warsaw: Wiąż, 17–212.
- Wygralak, P. 2016. Małżeństwo i rodzina w starożytnym Kościele. Refleksja ojców Kościoła. *Teologia i Moralność*, 11 (2), 27–39.

KS. PIOTR PAWEL JURA  

Pontificia Facolta Teologica Teresianum  
Istituto Teologico Leonianum, Anagni

## Arte sacra nell'insegnamento del Magistero dal Vaticano II a papa Francesco

**Sommario:** L'arte sacra occupa – a partire dal concilio Vaticano II – un posto importante nell'insegnamento del Magistero della Chiesa. Ma è stato soprattutto il papa Benedetto XVI ad intraprendere una vera e propria ricerca della cosiddetta *via pulchritudinis*. Nel suo magistero ha affrontato diverse volte il tema della bellezza e dell'arte nel senso ampio del termine. Un capitolo importante in queste sue riflessioni riguardava la bellezza nel contesto liturgico, cioè la bellezza della liturgia che è in grado di mostrare la bellezza di Dio stesso. Parlando della bellezza poi, papa Ratzinger, si riferiva sia a ciò che è materiale e artistico, sia alla natura, alla creazione e a Dio. Anche l'attuale pontefice Francesco parla della via della bellezza che, secondo lui, può condurre al bene, a Dio ed è capace di creare la comunione interpersonale, interculturale ed interreligiosa.

**Parole chiave:** Arte sacra, magistero, Vaticano II, Francesco

## Sacred Art in the Teaching of the Magisterium of the Church: from Vatican II to Pope Francis

**Abstract:** The dialogue with the world of art was taken up again by Vatican II and continues to this day. The post-conciliar popes dedicated several pronouncements to artists. But it was especially Benedict XVI who put into action a real search for the *via pulchritudinis*. In his teaching, he showed a particular predilection for the theme of beauty and art, as well as the relationship with the various arts. An important chapter of his reflection concerns beauty in the liturgical context. According to the Pontiff, the beauty of the liturgy manifests the beauty of God who is communicated through the beauty of the Church, and also the beauty of the assembly gathered in the liturgical celebration. Speaking of beauty, according to Ratzinger, it is necessary to take into consideration both the material, artistic kind and also that which refers to nature, to creation, to God.

**Keywords:** sacred art, Church teaching, Vatican II, *pulchritudinis*

# Sztuka sakralna w nauczaniu *Magisterium* Kościoła – od Soboru Watykańskiego II do papieża Franciszka

**Streszczenie:** Sztuka sakralna zajmuje od czasu Soboru Watykańskiego II ważne miejsce w *Magisterium* Kościoła. W sposób szczególny Benedykt XVI podjął się poszukiwania tak zwanej *via pulchritudinis*. W jego nauczaniu wykazał upodobanie do tematyki piękna i sztuki w szerokim tego słowa znaczeniu. Ważny rozdział jego refleksji dotyczył piękna w kontekście liturgicznym: piękno liturgii jest w stanie ukazać piękno samego Boga. Mówiąc o pięknie miał na uwadze zarówno to, co materialne, artystyczne, jak i to, co odnosi się do natury, do stworzenia i do Boga. Obecny papież Franciszek nawiązuje także do drogi piękna, która prowadzi do dobra, do Boga i stwarza międzyludzką komunę.

**Słowa kluczowe:** Sztuka sakralna, *magisterium* Kościoła, Sobór Watykański II, papież Franciszek

## 1. Concilio Ecumenico Vaticano II.

La Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium* (SC 1963) del Concilio Vaticano II<sup>1</sup> mette al vertice delle più nobili attività dell'ingegno umano l'arte religiosa e l'arte sacra e afferma che «nessun altro fine è stato loro assegnato se non quello di contribuire il più efficacemente possibile, con le loro opere, a indirizzare religiosamente le menti degli uomini a Dio» (SC 122).

La Chiesa ha sempre richiesto il servizio dell'arte per esprimere la verità rivelata e per attirare il consenso umano alle realtà divine. Si tratta delle opere «finalizzate alla vita religiosa della comunità che crede e per la quale sono concepite e realizzate, e una gran parte di esse sono destinate al culto liturgico» (SC 123).

---

<sup>1</sup> Prima del Concilio Vaticano II, ci sono due documenti in cui viene proibita sia la moltiplicazione delle immagini che la produzione di immagini di bassa qualità o di materiale scadente: 1. Pio XII. 1947. Enciclica *Mediator Dei* (20 novembre 1947). In: *AAS* 14 (1947), 521-595: «Desideriamo e raccomandiamo caldamente ancora una volta il decoro dei sacri edifici e dei sacri altari [...]. Non si devono disprezzare e ripudiare genericamente e per partito preso le forme ed immagini recenti, più adatte ai nuovi materiali con i quali esse vengono oggi confezionate: ma evitando con saggio equilibrio l'eccessivo realismo da una parte e l'esagerato simbolismo dall'altra, e tenendo conto delle esigenze della comunità cristiana, piuttosto che del giudizio e del gusto personale degli artisti, è assolutamente necessario dar libero campo anche all'arte moderna, se serve con la dovuta riverenza e il dovuto onore, ai sacri edifici ed ai riti sacri; in modo che anch'essa possa unire la sua voce al mirabile cantico di gloria che geni hanno cantato nei secoli passati alla fede cattolica. Non possiamo fare a meno, però, per Nostro dovere di coscienza, di deplorare e riprovare quelle immagini e forme da alcuni recentemente introdotte, che sembrano essere depravazione e deformazione della vera arte, e che talvolta ripugnano apertamente al decoro, alla modestia ed alla pietà cristiana, e offendono miserevolmente il genuino sentimento religioso; esse si devono assolutamente tener lontane e metter fuori dalle nostre chiese come «in generale, tutto ciò che non è in armonia con la santità del luogo» (§201); 2. Sant'Uffizio. 1952. *Instructio ad locorum ordinarios De arte sacra* (30 iunii 1952). In: *AAS* 10 (1952), 542-546: §19.



La *Sacrosanctum concilium* richiede la dignità e la bellezza, con quell'apertura, per quanto riguarda la materia e la forma, a «quei cambiamenti che il progresso della tecnica ha introdotto nel corso dei secoli» (SC 123). Viene sottolineato inoltre che la Chiesa non ha adottato come proprio un particolare stile artistico, accogliendo lungo i secoli le forme artistiche di ogni epoca, compresa quella del nostro tempo, raccomandando di preferire alla mera sontuosità la «nobile bellezza» (SC 123).

I Padri conciliari chiedono la vigilanza agli Ordinari del luogo per ciò che riguarda l'arte sacra, con una raccomandazione precisa: «abbiano cura di allontanare dalla casa di Dio e dagli altri luoghi sacri quelle opere d'arte che sono in contrasto con la fede, la morale e la pietà cristiana; che offendono il genuino senso religioso, o perché spregevoli nelle forme, o perché scadenti, mediocri o false nell'espressione artistica» (SC 124).

Nella costruzione poi degli edifici sacri ci si deve preoccupare diligentemente della loro idoneità «a consentire lo svolgimento delle azioni liturgiche e la partecipazione attiva dei fedeli» (SC 124).

Circa il numero delle immagini sacre, si dice di stare attenti «per non destare ammirazione nei fedeli e per non indulgere a una devozione svisata» (SC 125).

Si raccomanda anche una speciale vigilanza sui beni artistici del passato al fine di difenderli dai furti, da dispersioni ed indebite alienazioni (SC 126).

Il Concilio raccomanda, tra le altre cose, di rivedere quanto prima, insieme ai libri liturgici, i canoni e le disposizioni ecclesiastiche per ciò che riguarda «la conveniente disposizione delle sacre immagini, della decorazione e degli ornati. Le norme che risultassero meno rispondenti alla riforma della liturgia siano corrette o abolite: quelle invece che risultassero favorevoli siano mantenute o introdotte» (SC 128)<sup>2</sup>.

A conclusione del Concilio Vaticano II, l'8 dicembre 1965, i Padri conciliari si rivolsero ad alcune categorie di persone<sup>3</sup>, tra cui anche agli artisti. Nel *Messaggio* rivolto a loro si può notare la conferma dell'apertura, già annunciata nel capitolo VII della *Sacrosanctum concilium*, nei confronti sia degli artisti che dell'arte in genere.

Da lungo tempo la Chiesa ha fatto alleanza con voi. Voi avete edificato e decorato i suoi templi, celebrato i suoi dogmi, arricchito la sua liturgia. Voi l'avete aiutata a tradurre il suo messaggio divino nel linguaggio delle forme e delle figure, a rendere sensibile il mondo invisibile. Oggi come ieri, la chiesa ha bisogno di voi e si rivolge a voi. Essa vi dice con la nostra voce: non lasciate interrompere un'alleanza feconda

<sup>2</sup> Ci sono da consultare anche alcuni documenti applicativi della Santa Sede: Paolo VI. 1964. Lettera apostolica *Sacram Liturgiam* (25 gennaio 1964). In: *AAS* 56 (1964), 139-144; Sacra Congregazione dei Riti. 1964 Istruzione *Inter oecumenici* (26 settembre 1964). In: *AAS* 56 (1964), 877-900 (cap. V); Sacra Congregazione dei Riti. 1967. Istruzione *Tres abhinc annos* (4 maggio 1967). In: *AAS* 59 (1967), 442-448; Sacra Congregazione dei Riti. 1967. Istruzione *Eucharisticum mysterium* (25 maggio 1967). In: *AAS* 59 (1967), 539-573, ecc.

<sup>3</sup> Si tratta dei messaggi “ai governanti”, “agli uomini di pensiero e di scienza”, “agli artisti”, “alle donne”, “ai lavoratori”, “ai poveri, ai malati, a tutti coloro che soffrono”, “ai giovani”: Concilio Ecumenico Vaticano II. 1966. Messaggi *L'heure du départ* ad alcune categorie di persone (8 dicembre 1965). In: *AAS* 58 (1966), 8-18.

fra tutte! Non rifiutate di mettere il vostro talento al servizio della verità divina! Non chiudete il vostro spirito al soffio dello Spirito Santo! (*Messaggio agli artisti* 1965).

I Padri riconoscono che il mondo ha bisogno di «bellezza per non cadere nella disperazione. La bellezza, come la verità, mette la gioia nel cuore degli uomini ed è un frutto prezioso che resiste al logorio del tempo, che unisce le generazioni e le fa comunicare nell'ammirazione» (*Messaggio agli artisti* 1965). Tutto questo grazie alle mani degli artisti che sono «i custodi della bellezza nel mondo» (*Messaggio agli artisti* 1965). Questa consapevolezza li dovrebbe aiutare a liberarsi da gusti effimeri e senza valori veri, capaci di rinunciare ad espressioni stravaganti o malsane.

Da quel momento si può affermare che inizia un vero e proprio dialogo tra la Chiesa e gli artisti. Un rapporto fecondissimo anche se travagliato che è passato dal mecenatismo dei secoli scorsi alla ricerca di un dialogo comune nel Novecento, il secolo che più di tutti sembra aver portato non solo ad un allontanamento degli artisti dalla Chiesa, ma anche al tentativo di eliminare qualsiasi simbologia cristiana dalla vita quotidiana e, di conseguenza, anche dall'espressione artistica.

## 2. Libri liturgici postconciliari.

Quando nelle *Premesse al Rito della Dedicazione della Chiesa e dell'Altare* (Rito della dedicazione 1980) si parla della disposizione degli spazi liturgici e dell'arredo (n. 29), troviamo il rimando alle disposizioni di *Principi e norme per l'uso del Messale Romano* (PNMR 1973, nn. 253, 257-267, 271-272, 276-277), in cui si parla delle immagini esposte alla venerazione dei fedeli:

Secondo un'antichissima tradizione della Chiesa, nei luoghi sacri legittimamente si espongono alla venerazione dei fedeli le immagini del Signore, della beata Vergine e dei santi. Si abbia cura tuttavia che il loro numero non sia eccessivo, e che la loro disposizione non distolga l'attenzione dei fedeli dalla celebrazione. Di un medesimo santo poi non si abbia che una sola immagine. In generale, nell'ornamento e nella disposizione della chiesa, per quanto riguarda le immagini si cerchi di favorire la pietà della comunità (n. 278).

Lo stesso concetto è stato riproposto dall'*Ordinamento Generale del Messale Romano* (OGMR 2000), in cui al n. 318 possiamo leggere:

Nella Liturgia terrena, la Chiesa partecipa, pregustandola, a quella celeste che viene celebrata nella santa città di Gerusalemme, alla quale tende come pellegrina e nella quale Cristo siede alla destra di Dio, e, venerando la memoria dei Santi, spera di avere parte con essi. Perciò, secondo un'antichissima tradizione della Chiesa, negli

edifici sacri si espongano alla venerazione dei fedeli le immagini del Signore, della beata Vergine Maria e dei Santi; lì siano disposte in modo che conducano i fedeli verso i misteri della fede che vi si celebrano. Si presti attenzione che il loro numero non cresca in modo eccessivo, e che la loro disposizione non distolga l'attenzione dei fedeli dalla celebrazione. Di un medesimo Santo poi non si abbia abitualmente che una sola immagine. In generale, nell'ornamento e nella disposizione della chiesa, per quanto riguarda le immagini, si cerchi di favorire la pietà di tutta la comunità oltre che la bellezza e la dignità delle immagini.

Nel *Caeremoniale Episcoporum* (*Caeremoniale* 1984) si dice semplicemente che quando viene dedicata una chiesa, tutto ciò che si trova in essa, comprese le stazioni della *Via crucis*, sia ritenuto benedetto ed inaugurato (nn. 864. 954). Infine, nel *Benedizionale* (*Benedizionale* 1992), nelle *Premesse* al capitolo LII, intitolato *Benedizione di una "Via Crucis"*, leggiamo: «Le immagini delle stazioni con le croci, o anche le croci soltanto, si dispongano in modo adatto dinanzi ai fedeli, o si collochino in anticipo nel luogo per esse designato» (n. 1514).

### 3. Paolo VI – Giovanni Paolo II – Benedetto XVI

Ci soffermeremo ora brevemente sull'insegnamento dei Pontefici Giovanni Battista Montini – Paolo VI (Vian 2007, 681-699), Karol Wojtyła – Giovanni Paolo II (Bray 2007, 391-419) e Joseph Ratzinger – Benedetto XVI (Vian 2007, 666-668), riguardante la materia che stiamo trattando

Il primo, il 7 maggio 1964, nella Cappella Sistina, durante la *Messa degli artisti*, pronunciò un discorso importante in cui tracciò, si potrebbe dire, le linee essenziali di un'alleanza, anzi chiese di «ristabilire l'amicizia tra la Chiesa e gli artisti, amicizia *guastata* da entrambe le parti, sia col ricorrere ad un'arte staccata dalla vita, e ancor più dall'esperienza religiosa, e resasi quasi incomprensibile, sia con il pretendere l'assuefazione a cliché e modelli *di pochi pregi e di poca spesa*» (*Insegnamenti di Paolo VI* 1965, 312-318). In un passaggio di quest'omelia, disse:

Noi dobbiamo ritornare alleati [...]. Noi dobbiamo domandare a voi tutte le possibilità che il Signore vi ha donato, e, quindi, nell'ambito della funzionalità e della finalità, che affratellano l'arte al culto di Dio, noi dobbiamo lasciare alle vostre voci il canto libero e potente, di cui siete capaci. E voi dovete essere così bravi da interpretare ciò che dovrete esprimere, da venire ad attingere da noi il motivo, il tema, e qualche volta più del tema, quel fluido segreto che si chiama l'ispirazione, che si chiama la grazia, che si chiama il carisma dell'arte. Noi abbiamo bisogno di voi.

Tra i tanti interventi di Paolo VI che toccarono la tematica dell'arte ricordiamo ancora il *Discorso* pronunciato in occasione dell'inaugurazione della Collezione di Arte religiosa moderna dei Musei Vaticani (23 giugno 1973) ed il *Discorso* ai partecipanti al VII Congresso Mariologico Mariano Internazionale (16 maggio 1975), in cui si sottolinea l'importanza della *via pulchritudinis*<sup>4</sup> negli studi teologici e mariologici<sup>5</sup>.

Per quanto riguarda Giovanni Paolo II, in occasione del XII Centenario del II concilio di Nicea, dedicato alla controversia sulle immagini, scrisse nel 1987, la Lettera *Duodecimum saeculum a concilio Nicaeno II* (AAS 1988, 241-252), sia per ribadire la legittimità delle immagini e della loro venerazione sia per riaffermare il valore dell'arte per la Chiesa e la sua missione evangelizzatrice. Leggiamo in essa: «Il credente di oggi, come quello di ieri, deve essere aiutato nella preghiera e nella vita spirituale con la visione di opere che cercano di esprimere il mistero senza per nulla occultarlo. È questa la ragione per la quale oggi come per il passato, la fede è l'ispiratrice necessaria dell'arte della Chiesa» (n. 11).

Bisogna sottolineare che il Papa polacco non si limitò ad interventi più o meno occasionali sul tema. Avendo profondamente a cuore il dialogo tra la Chiesa e il mondo delle arti, rilanciò l'alleanza, già sostenuta e promossa da Paolo VI, con un documento del tutto originale, la *Lettera agli artisti* (AAS 1999, 1155-1172), in cui già la stessa intestazione è quasi una definizione dell'artista ideale: «A quanti con appassionata dedizione cercano nuove epifanie della bellezza per farne dono al mondo nella creazione artistica». Ci troviamo alla vigilia del grande Giubileo del 2000 che fu preparato, negli ultimi tre anni, anche attraverso la meditazione riguardante la Ss.ma Trinità (ogni anno dedicato a una delle Persone della Trinità). Questa scansione trinitaria non era estranea al percorso tracciato dalla stessa *Lettera* in cui possiamo cogliere una specie di percorso teologico imperniato proprio sulla Trinità. Il Pontefice dapprima definì l'artista «immagine di Dio Creatore» (n. 1), dell'Artista Divino, quindi motivò l'essenza dell'arte cristiana a partire dal mistero del Verbo Incarnato (n. 5) e incoraggiò gli artisti ad accogliere in abbondanza il dono «di quelle ispirazioni creative da cui prende inizio ogni autentica opera d'arte» (n. 15), e che viene elargito dallo Spirito, «il misterioso artista dell'universo» (n. 15). Accanto poi al percorso teologico si trovò quello antropologico e morale, in cui va riletta la vocazione dell'artista, la sua missione e la sua responsabilità sociale ed ecclesiale. È molto interessante ciò che affermò il Pontefice riguardo alla connessione tra la sfera artistica e quella morale, tra la soggettività della personalità artistica e l'oggettività dell'opera realizzata: «attraverso le opere realizzate, l'artista parla e comunica con gli altri. La storia dell'arte, perciò, non è soltanto storia di opere, ma anche di uomini» (n. 2). Non mancò neanche il riferimento al bene comune: gli artisti «rendono anche

<sup>4</sup> Per *via pulchritudinis* si intende «una via della bellezza che costituisce al tempo stesso un percorso artistico, estetico, e un itinerario di fede, di ricerca teologica», Benedetto XVI. 2010. Agli artisti incontrati nella Cappella Sistina (21 novembre 2009). In: *Insegnamenti di Benedetto XVI* (II 2009), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 591.

<sup>5</sup> Tutti i discorsi, messaggi e scritti agli artisti di Paolo VI sono stati raccolti in: Begni Redona P.V. (ed.). 2000. *Paolo VI. Su l'arte e agli artisti. Discorsi, messaggi e scritti (1963-1978)*, Brescia-Roma: Studium edizioni.

un servizio sociale qualificato a vantaggio del bene comune» (n. 4) se sono consapevoli che esiste «un'etica, anzi una *spiritualità* del servizio artistico, che a suo modo contribuisce alla vita e alla rinascita di un popolo» (n. 4). La *Lettera* offre anche un percorso storico riguardante alcune tappe importanti e significative, come pure alcuni tra i maggiori protagonisti della storia dell'arte, in cui si possono vedere i frutti della giusta e feconda alleanza tra l'arte e il Vangelo (nn. 7-9). Il punto nevralgico di questo documento è costituito dai paragrafi nei quali, riprendendo l'insegnamento di Paolo VI e del *Vaticanum II*, Giovanni Paolo II propose un rinnovato dialogo, che non può che partire dall'affermazione: «La Chiesa ha bisogno dell'arte» (n. 12), ma anche da un interrogativo: «L'arte ha bisogno della Chiesa?» (n. 13). La comunità cristiana, pertanto, continua a nutrire «un grande apprezzamento per il valore dell'arte come tale. Questa, infatti, quando è autentica, ha un'intima affinità con il mondo della fede, sicché, persino nelle condizioni di maggior distacco della cultura dalla Chiesa, proprio l'arte continua a costituire una sorte di ponte gettato verso l'esperienza religiosa» (n. 10). Il documento si conclude con un vivo appello agli artisti, chiamati ad essere responsabili dei talenti ricevuti: «La bellezza che trasmetterete alle generazioni di domani sia tale da destare in esse lo stupore!» (n. 16). È un vero inno alla bellezza il brano conclusivo:

La bellezza è cifra del mistero e richiamo al trascendente. È invito a gustare la vita e a sognare il futuro. Per questo la bellezza delle cose create non può appagare, e suscita quell'arcana nostalgia di Dio che un innamorato del bello come sant'Agostino ha saputo interpretare con accenti ineguagliabili: “Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato (n. 16).

Va ricordato, infine, che tra le celebrazioni del Grande Giubileo del 2000 fu inserito anche il *Giubileo degli artisti*, svoltosi dal 17 al 19 febbraio. Il Pontefice, a conclusione della celebrazione eucaristica del 18 febbraio (Giovanni Paolo II, *Giubileo degli artisti* 2000), incontrando i partecipanti ricordò loro che «l'artista vive con la bellezza una particolare relazione» (n. 4), tanto da poter affermare che è proprio questa «la vocazione a lui rivolta dal Creatore» (n. 4). Riproponendo, infine, la «feconda alleanza tra Chiesa ed arte» (n. 2), ribadì la valenza evangelizzatrice della bellezza artistica: «Se si è capaci di scorgere nelle molteplici manifestazioni del bello un raggio della bellezza suprema, allora l'arte diventa una via verso Dio» (n. 4).

Passiamo ora al pontefice tedesco Joseph Ratzinger il quale mostrò nel suo insegnamento una particolare predilezione per il tema della bellezza, come pure ebbe a cuore il rapporto con le arti, in particolare con la musica. Ancora da cardinale affrontò questa tematica in diversi interventi, tra cui spicca il *Messaggio al Meeting di Rimini* del 2002, in cui scrisse:

La bellezza è certamente conoscenza, una forma superiore di conoscenza poiché colpisce l'uomo con tutta la grandezza della verità [...]. La vera conoscenza è essere colpiti dal dardo della bellezza che ferisce l'uomo [...]. L'essere colpiti e conquistati attraverso la bellezza di Cristo è conoscenza più reale e più profonda della mera deduzione razionale (Ratzinger 2015).

Questa prospettiva si ritrova poi nell'*Omelia* pronunciata nella celebrazione per l'inizio del Ministero Petrino, il 24 aprile del 2005 (*Insegnamenti di Benedetto XVI* 2006, 20-26). Anziché presentare le linee guida del suo programma di guida e di governo della Chiesa, Benedetto XVI parlò attraverso i segni che accompagnarono l'inizio del suo pontificato, cioè il pallio e l'anello del pescatore. Il suo appello conclusivo, rivolto soprattutto ai giovani, coniugò i due termini che ricorrono continuamente nel suo magistero, cioè la bellezza e l'amicizia, che hanno come termine ultimo e di confronto definitivo Cristo stesso:

Non vi è niente di più bello che essere raggiunti, sorpresi dal Vangelo, da Cristo. Non vi è niente di più bello che conoscere Lui e comunicare agli altri l'amicizia con Lui [...]. Solo in quell'amicizia si spalancano le porte della vita. Solo in quell'amicizia si dischiudono realmente le grandi potenzialità della condizione umana. Solo in quell'amicizia noi sperimentiamo ciò che è bello e ciò che libera (n. 26).

Il 28 giugno dello stesso anno, il Papa, presentando il *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica* ritornò sull'argomento:

Nel testo sono anche inserite delle immagini [...]. Immagine e parola s'illuminano così a vicenda. L'arte "parla" sempre, almeno implicitamente, del divino, della bellezza infinita di Dio, riflessa nell'Icona per eccellenza: Cristo Signore, Immagine del Dio invisibile. Le immagini sacre, con la loro bellezza, sono anch'esse annuncio evangelico ed esprimono lo splendore della verità cattolica, mostrando la suprema armonia tra il buono e il bello, tra la *via veritatis* e la *via pulchritudinis* (*Insegnamenti di Benedetto XVI* 2006, 286).

Ci sono alcuni temi, come la bellezza di Dio, la bellezza del Verbo Incarnato e la bellezza della fede, che appaiono spesso negli interventi di Benedetto XVI. Tra gli altri pronunciamenti possiamo riprendere il *Messaggio* in occasione della XIII Seduta Pubblica delle Pontificie Accademie, che aveva come tema: «Universalità della bellezza: estetica ed etica a confronto» (*Insegnamenti di Benedetto XVI* 2009, 708-711). Partendo dall'analisi dell'attualità per poi proporre la visione dell'umanesimo cristiano, disse:

A diversi livelli, infatti, emerge drammaticamente la scissione, e talvolta il contrasto, tra le due dimensioni, cioè tra la ricerca della bellezza, compresa però riduttivamente come forma esteriore, come apparenza da ricercare a tutti i costi, e la verità e bontà delle azioni che si compiono per realizzare quella stessa finalità. Infatti, una ricerca della bellezza che fosse estranea o avulsa dall'umana ricerca della verità e della bontà si trasformerebbe, come purtroppo succede, in mero estetismo, e, soprattutto per i più giovani, in un itinerario che sfocia nell'effimero, nell'apparire banale e superficiale o addirittura in una fuga verso paradisi artificiali, che mascherano e nascondono il vuoto e l'inconsistenza interiore. Tale apparente e superficiale ricerca non avrebbe certo un afflato universale, ma risulterebbe inevitabilmente del tutto soggettiva,

se non addirittura individualistica, per terminare talvolta nell'incomunicabilità. Ho sottolineato più volte la necessità e l'impegno di un allargamento degli orizzonti della ragione, ed in questa prospettiva bisogna tornare a comprendere anche l'intima connessione che lega la ricerca della bellezza con la ricerca della verità e della bontà. Una ragione che volesse spogliarsi della bellezza risulterebbe dimezzata, come anche una bellezza priva di ragione si ridurrebbe ad una maschera vuota ed illusoria (*Ivi*, 709).

Durante lo stesso incontro ricordò la *Lettera agli artisti* del suo Predecessore e invitò tutti a rileggerla attentamente, a «farne oggetto di una rinnovata riflessione sull'arte, sulla creatività degli artisti, e sul fecondo quanto problematico dialogo tra questi e la fede cristiana, vissuta nella comunità dei credenti» (*Ivi*, 710).

Un altro importante messaggio è quello rivolto agli artisti riuniti in Cappella Sistina il 21 novembre 2009 (*Insegnamenti di Benedetto XVI* 2010, 586-593). L'incontro fu organizzato in occasione dei quarantacinque anni dalla storica udienza di Paolo VI (7 maggio 1964) ed ebbe come titolo «Annunciatori e testimoni di speranza per l'umanità». Benedetto XVI, volendo rinnovare l'amicizia della Chiesa con il mondo dell'arte, affermò che

l'esperienza del bello, del bello autentico, non effimero né superficiale, non è qualcosa di accessorio o di secondario nella ricerca del senso e della felicità, perché tale esperienza non allontana dalla realtà, ma, al contrario, porta ad un confronto serrato con il vissuto quotidiano, per liberarlo dall'oscurità e trasfigurarlo, per renderlo luminoso, bello (*Ivi*, 589-590).

In diversi passaggi di questo messaggio, il Papa si servì delle affermazioni sia dei suoi predecessori (Paolo VI e Giovanni Paolo II), sia di altri pensatori, poeti, pittori, filosofi e teologi, come Platone (m. 348ca), Fëdor Dostoevskij (m. 1881), Cyprian Norwid (m. 1883), Hans Urs von Balthasar (m. 1988), Simone Weil (m. 1943), Georges Braque (m. 1963), Hermann Hesse (m. 1962) e sant'Agostino (m. 430).

A conclusione di questo incontro, rivolse anche un appello diretto al mondo dell'arte e agli artisti in modo particolare:

Voi siete custodi della bellezza; voi avete, grazie al vostro talento, la possibilità di parlare al cuore dell'umanità, di toccare la sensibilità individuale e collettiva, di suscitare sogni e speranze, di ampliare gli orizzonti della conoscenza e dell'impegno umano. Siate perciò grati dei doni ricevuti e pienamente consapevoli della grande responsabilità di comunicare la bellezza, di far comunicare nella bellezza e attraverso la bellezza! Siate anche voi, attraverso la vostra arte, annunciatori e testimoni di speranza per l'umanità! E non abbiate paura di confrontarvi con la sorgente prima e ultima della bellezza, di dialogare con i credenti, con chi, come voi, si sente pellegrino nel mondo e nella storia verso la Bellezza infinita! La fede non toglie nulla al vostro genio, alla vostra arte, anzi li esalta e li nutre, li incoraggia a varcare la

soglia e a contemplare con occhi affascinati e commossi la meta ultima e definitiva, il sole senza tramonto che illumina e fa bello il presente (*Ivi*, 592).

Un capitolo importante della riflessione ratzingeriana è costituito dall'approfondimento della bellezza in ambito liturgico. Infatti, egli ricorda che la bellezza della liturgia manifesta la bellezza di Dio che si comunica attraverso la bellezza della Chiesa, e anche la bellezza dell'assemblea riunita nella celebrazione liturgica per vivere e manifestare la propria fede. Due capitoletti dell'Esortazione Apostolica post-sinodale *Sacramentum caritatis* (AAS 2007, 105-180) sono stati dedicati proprio a questo tema: *Bellezza e liturgia* (n. 35) e *Arte al servizio della celebrazione* (n. 41). Dobbiamo ricordare che questi temi sono stati molto cari al pontefice Bavarese da tanto tempo, basterebbe citare il suo libro *Lo spirito della liturgia* (Ratzinger 2000) in cui al capitolo III affrontò il tema *Arte e liturgia* (Ratzinger 2010, 114-151).

Durante l'Udienza generale in Piazza San Pietro del mercoledì 29 aprile 2009, parlando di Germano di Costantinopoli che «curava molto le celebrazioni liturgiche», ritornò ancora sulla bellezza della Chiesa e delle chiese, della liturgia e delle sacre immagini: «Celebrare la liturgia nella consapevolezza della presenza di Dio, con quella dignità e bellezza che ne faccia vedere un poco lo splendore, è l'impegno di ogni cristiano formato nella sua fede [...]. Preghiamo Dio perché ci aiuti a vedere nella Chiesa la sua presenza, la sua bellezza» (*Insegnamenti di Benedetto XVI*, 2010, 689).

In occasione del novantesimo compleanno di Benedetto XVI, il quale è stato sempre un amante dell'arte e ha messo letteralmente in atto nella sua lunga vita una vera e propria ricerca della *via pulchritudinis*, fu pubblicato un libro intitolato *Benedetto XVI. L'Arte è una porta verso l'infinito. Teologia Estetica per un Nuovo Rinascimento* (Gervais e Notarnicola, 2017). Questo volume raccoglie il suo pensiero sull'arte e sulla bellezza, sia da cardinale che da pontefice.

Il papa Benedetto XVI, lungo gli anni della sua lunga vita, numerosissime volte parlò della bellezza, sia quella materiale, artistica, ossia quella che siamo abituati a vivere e a vedere nelle chiese di tutto il mondo, nei musei, ecc., che quella che fa riferimento alla natura, al creato, a Dio. In altre parole, della bellezza del creato e di quella generata da alcuni uomini – gli artisti – che hanno ricevuto il grande talento da parte di Dio.

## 4. E papa Francesco?

Il successore di Benedetto XVI, Jorge Mario Bergoglio – Francesco (Riccardi 2013; Benedetti 2015) in un Udienza generale disse che «la bellezza eleva sempre il cuore, la bellezza ci fa più buoni, tutti; la bellezza ci porta alla bontà, ci porta pure a Dio» (Francesco, Catechesi sul Padre nostro, 2019).



In un saluto rivolto ai Dirigenti dei *Patrons of the Arts in the Vatican Museum*, affermò che la bellezza è in grado di creare comunione, «perché unisce Dio, l'uomo e il creato in un'unica sinfonia; perché congiunge il passato, il presente e l'avvenire; perché attira nello stesso luogo e coinvolge nel medesimo sguardo genti diverse e popoli distanti» (Francesco, Saluto ai dirigenti, 2018).

Ritornò di nuovo sul tema della bellezza che crea comunione, incontrando un'associazione che riunisce i vari artisti tra cui musicisti, poeti e scultori. In modo chiaro li esortava ad imboccare la *via pulchritudinis* (Francesco, Discorso agli animatori, 2022).

Nel difficile contesto attuale che il mondo conosce, in cui lo smarrimento e la tristezza sembrano a volte avere il sopravvento, la vostra missione si rivela più che mai necessaria, perché la bellezza è sempre una sorgente di gioia, mettendoci in contatto con la bontà divina. Se c'è della bellezza è perché Dio è buono e ce la dona. E questo ci dà gioia, ci rassicura, ci fa bene. Il contatto con «la bellezza ci tira su, sempre, la bellezza ci fa andare oltre (*Ivi*).

Secondo Francesco, l'artista, attraverso la sua arte, non si limita al suo tempo, ma parla a tutte le epoche. Inoltre, egli

non è limitato neppure dallo spazio, perché la bellezza può toccare in ciascuno ciò che ha di universale – specialmente la sete di Dio – superando le frontiere delle lingue e delle culture. Se è autentico, l'artista è capace di parlare di Dio meglio di chiunque, di farne percepire la bellezza e la bontà, di giungere al cuore umano e far risplendere in esso la verità e la bontà del Risorto (*Ivi*).

Pronunciando infine, il 23 giugno 2023, nella Cappella Sistina, un discorso agli artisti, definì il rapporto che la Chiesa ebbe da sempre con il mondo dell'arte come un rapporto *naturale e speciale*.

Si tratta di un'amicizia naturale, perché l'artista prende sul serio la profondità inesauribile dell'esistenza, della vita e del mondo, anche nelle sue contraddizioni e nei suoi lati tragici [...]. L'artista ricorda a tutti che la dimensione nella quale ci muoviamo, anche quando non ne siamo consapevoli, è quella dello Spirito. La vostra arte è come una vela che si riempie dello Spirito e fa andare avanti. L'amicizia della Chiesa con l'arte è dunque qualcosa di naturale. Ma è pure un'amicizia speciale, soprattutto se pensiamo a molti tratti di storia percorsi insieme, che appartengono al patrimonio di tutti, credenti o non credenti. Memori di questo aspettiamo nuovi frutti anche nel nostro tempo, in un clima di ascolto, di libertà e di rispetto. La gente ha bisogno di questi frutti, di frutti speciali (Francesco, Discorso agli artisti, 2023).

E poi, nella seconda parte del discorso, forse influenzato un po' dal discorso di papa Benedetto XVI, pronunciato sempre nella Cappella Sistina il 21 novembre 2009, ritornò di nuovo sul tema della bellezza, dicendo:

L'arte è sempre stata legata all'esperienza della bellezza. Simone Weil scriveva: «La bellezza seduce la carne per ottenere il permesso di passare fino all'anima» (*L'ombra e la grazia*, Bologna 2021, 193). L'arte tocca i sensi per animare lo spirito e fa questo attraverso la bellezza, che è il riflesso delle cose quando sono buone, giuste, vere. È il segno che qualcosa ha pienezza: è infatti allora che ci viene spontaneo dire: «Che bello!». La bellezza ci fa sentire che la vita è orientata alla pienezza. Nella vera bellezza si comincia così a provare la nostalgia di Dio. Molti sperano che l'arte torni maggiormente a frequentare la bellezza. Certo, come dicevo c'è anche una bellezza futile, una bellezza artificiale e superficiale, persino ingannatrice, quella del trucco. Ma credo che ci sia un criterio importante per discernere, quello dell'armonia. La bellezza vera, infatti, è riflesso dell'armonia (*Ivi*).

## Conclusione

La Chiesa con i suoi Papi ebbe sempre, ed ha ancora, in grande considerazione l'arte visiva che veniva (ed è ancora) *prodotta* per l'aula liturgica.

Certamente, oggi, in base alle varie norme emanate sia dal Magistero che dalle singole Conferenze episcopali, dalle opere d'arte destinate ad essere esposte in un'aula celebrativa si esigono alcune qualità, e queste, sono (Boespflug 2011, 84-93):

- il valore artistico intrinseco, che implica una certa perfezione di ordine materiale ed estetico;
- la capacità di integrazione spaziale (fisica) in una chiesa;
- la dignità ieratica;
- l'eloquenza (lo spessore semantico supportato dalla qualità stilistica);
- l'attitudine alla “concelebrazione”;
- la bellezza.

Comunque, se è vero che la fede chiede di essere resa percepibile non soltanto attraverso l'ascolto della parola di Dio, ma anche attraverso gli altri sensi, soprattutto la vista, allora diventa importantissimo il «saper operare una distinzione tra arte religiosa e arte liturgica, perché l'arte religiosa non sempre appare idonea a essere collocata nel sito liturgico» (Brovelli 2011, 5)<sup>6</sup>.

A conclusione suonano bene le parole di papa Francesco:

Vi esorto, dunque, nel coltivare la vostra arte, a parlare agli uomini e alle donne del nostro tempo, preoccupandovi sempre che vi sia una certa comprensione da parte

<sup>6</sup> Se consideriamo il rapporto tra la Chiesa che celebra la liturgia e le arti, bisogna sottolineare che la Chiesa «ha il mandato di formare gli artisti e guidare il loro lavoro quando questo le è destinato, e si riserva il diritto di giudicare le loro opere non da un punto di vista strettamente estetico, ma dal suo punto di vista particolare, quello della pertinenza tra un'opera e la liturgia, in altri termini della sua possibilità di essere ammessa nello spazio della celebrazione cristiana» (Boespflug 2011, 81).

loro, perché un'arte incomprensibile e ermetica fallisce il suo scopo. Cercate di toccare ciò che in essi c'è di migliore. La Chiesa conta su di voi oggi per aiutare i fratelli e le sorelle ad avere un cuore sensibile e compassionevole, uno sguardo d'amore rinnovato sul mondo e sugli altri (Francesco, Discorso agli animatori, 2022).

## Bibliografia

### Magistero

- Benedetto XVI. 2006a. Omelia durante la celebrazione per la consegna del Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica. In: *Insegnamenti di Benedetto XVI* (I 2005), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 286.
- Benedetto XVI. 2006b. Omelia durante la solenne concelebrazione eucaristica per l'assunzione del Ministero Petriano. In: *Insegnamenti di Benedetto XVI* (I 2005), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 20-26.
- Benedetto XVI. 2007. Esortazione Apostolica post-sinodale *Sacramentum caritatis* (22 febbraio 2007). In: *AAS* 99 (2007), 105-180.
- Benedetto XVI. 2009a. Messaggio per la tredicesima seduta pubblica delle Pontificie Accademie (24 novembre 2008). In: *Insegnamenti di Benedetto XVI* (II 2008), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 708-711.
- Benedetto XVI. 2009b. Padri e scrittori del primo Millennio "Il Patriarca Germano di Costantinopoli" (29 aprile 2009). In: *Insegnamenti di Benedetto XVI* (I 2009), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 689.
- Benedetto XVI. 2010. Agli artisti incontrati nella Cappella Sistina (21 novembre 2009). In: *Insegnamenti di Benedetto XVI* (II 2009). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 586-593.
- Concilio Ecumenico Vaticano II. 1964. Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium* (4 dicembre 1963). In: *AAS* 56 (1964) 97-134.
- Concilio Ecumenico Vaticano II. 1966. Messaggi *L'heure du départ* ad alcune categorie di persone (8 dicembre 1965). In: *AAS* 58 (1966) 8-18.
- Conferenza Episcopale Italiana. 1973. *Principi e norme per l'uso del Messale Romano*, Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Conferenza Episcopale Italiana. 1980 *Rito della Benedizione degli Oli e Dedicazione della chiesa e dell'altare*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Conferenza Episcopale Italiana. 1992. *Benedizionale*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Conferenza Episcopale Italiana. 2000. *Ordinamento Generale del Messale Romano*, Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Congregazione per il Culto Divino. 1984. *Caeremoniale Episcoporum*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Francesco. 2018. Saluto ai Dirigenti dei *Patrons of the Arts in the Vatican Museum* (28 settembre 2018). [https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/september/documents/papa-francesco\\_20180928\\_patrons-museivaticani.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/september/documents/papa-francesco_20180928_patrons-museivaticani.html) (accesso: 17.06.2023).

- Francesco. 2019. Catechesi sul *Padre nostro*: 3. Al centro del discorso della montagna (2 gennaio 2019). [https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2019/documents/papa-francesco\\_20190102\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2019/documents/papa-francesco_20190102_udienza-generale.html) (accesso: 16.06.2021).
- Francesco. 2022. Discorso agli animatori della *Diaconie de la Beauté* (17 febbraio 2022). <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/february/documents/20220217-diaconie-de-la-beaute.html> (accesso: 11.06.2023).
- Francesco. 2023. Discorso agli artisti partecipanti all'incontro promosso in occasione del 50° anniversario dell'inaugurazione della Collezione d'arte moderna dei Musei vaticani (23 giugno 2023). <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2023/june/documents/20230623-artisti.html> (accesso: 16.07.2023).
- Giovanni Paolo II. 1988. Lettera Apostolica *Duodecimum saeculum a concilio Nicaeno II* (4 dicembre 1987). In: *AAS* 80 (1988) 241-252.
- Giovanni Paolo II. 2000. Discorso ai partecipanti al Giubileo degli artisti (18 febbraio 2000). [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2000/jan-mar/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20000218\\_jubilee-artists.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2000/jan-mar/documents/hf_jp-ii_spe_20000218_jubilee-artists.html) (accesso: 13.07.2019).
- Giovanni Paolo II. 2000. Lettera agli artisti *Personne mieux que vous* (4 aprile 1999). In: *AAS* 91 (1999) 1155-1172.
- Paolo VI. 1964. «Lettera apostolica *Sacram Liturgiam* (25 gennaio 1964)», *AAS* 56 (1964) 139-144.
- Paolo VI. 1965. «“Messa degli artisti” nella Cappella Sistina (7 maggio 1964)», in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 2, Libreria Editrice Vaticana, 312-318.
- Pio XII. 1947. Enciclica *Mediator Dei* (20 novembre 1947). In: *AAS* 14 (1947) 521-595.
- Sacra Congregazione dei Riti. 1964. Istruzione *Inter oecumenici* (26 settembre 1964). In: *AAS* 56 (1964) 877-900.
- Sacra Congregazione dei Riti. 1967a. Istruzione *Eucharisticum mysterium* (25 maggio 1967). In: *AAS* 59 (1967), 539-573.
- Sacra Congregazione dei Riti. 1967b. Istruzione *Tres abhinc annos* (4 maggio 1967). In: *AAS* 59 (1967) 442-448.
- Sant'Uffizio. 1952. Instructio ad locorum ordinarios *De arte sacra* (30 iunii 1952). In: *AAS* 10 (1952) 542-546.

## Studi e altre opere

- Benedetti A. 2015. *Il linguaggio di papa Francesco, al secolo Jorge Bergoglio*. Genova: Erga edizioni.
- Gervais J.M.-Notarnicola A. (edd.). 2017. *Benedetto XVI. L'Arte è una porta verso l'infinito. Teologia Estetica per un Nuovo Rinascimento*, Perugia: Fabrizio Fabbri.
- Boespflug F. 2011. La liturgia cristiana, una sfida per l'arte contemporanea». In: Brovelli G. (ed.). *Liturgia e arte. La sfida della contemporaneità, Liturgia e arte. Atti dell'VIII Convegno liturgico internazionale (Bose, 3-5 giugno 2010)*. Magnano: Ed. Qiqajon, 84-93.
- Begni Redona P.V. (ed). 2000. *Paolo VI. Su l'arte e agli artisti. Discorsi, messaggi e scritti (1963-1978)*, Brescia-Roma: Studium edizioni.
- Bray M. 2007. Giovanni Paolo II. In: *Enciclopedia Biografica Universale* (vol. 8). Cernusco sul Naviglio: Ed. Treccani, 391-419.

- Garlato P. 2006. Le arti per la Liturgia nei principi del Concilio Vaticano II e nelle Norme e Orientamenti della CEI. In: E. Carr (ed.), *Architettura e arti per la liturgia. Atti del V Congresso Internazionale di Liturgia (Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 12-15 ottobre 1999)*, Roma: Studia Anselmiana, 131-138.
- Ratzinger J. 2000. *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg: Herder.
- Ratzinger J. 2015. Il sentimento delle cose, la contemplazione della bellezza. <https://www.theologia.com/2015/01/joseph-ratzinger-parla-di-bellezza.html> (accesso: 13.07.2019).
- Ratzinger J. 2010. *Lo spirito della liturgia*. In Idem., *Teologia della liturgia. La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana* (Opera omnia, 11), 114-151, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Riccardi A. 2013. *La sorpresa di Papa Francesco. Crisi e futuro della Chiesa*. Milano: Ed. Mondadori.
- Vian G.M. 2007a. Benedetto XVI. In: *Enciclopedia Biografica Universale* (vol. 2). Cernusco sul Naviglio: Ed. Treccani, 666-668.
- Vian G.M. 2007b. Paolo VI. In: *Enciclopedia Biografica Universale* (vol. 14). Cernusco sul Naviglio: Ed. Treccani, 681-699.

# ARTYKUŁY

nauki humanistyczne

KS. MATEUSZ WYRZYKOWSKI



Akademia Katolicka w Warszawie

## Siedem prorokiń według Talmudu Babilońskiego (Meg. 14a-15a)

**Streszczenie:** Prorocy przekazujący ludowi wolę Boga pełnili swoją nadprzyrodzoną misję i mieli realny wpływ na instytucje odpowiadające za funkcjonowanie państwa. Biblia Hebrajska mówi również *explicite* o powołaniu prorokiń. Tradycja ta została rozwinięta i szczegółowo omówiona w talmudycznym traktacie *Megila* (14a-15a). Rabini tytuł ten przyznali siedmiu kobietom: Sarze, Miriam, Deborze, Annie, Awigail, Chuldzie i Esterze. Niniejszy artykuł ma na celu zaprezentowanie oraz omówienie aspektów z ich życia oraz przesłania, które przeżyły się na nadanie im tytułu „prorokini”.

**Słowa kluczowe:** prorokini, Sara, Miriam, Debora, Anna, Awigail, Chulda, Estera

## Seven Prophetesses According to the Babylonian Talmud (Meg. 14a-15a)

**Abstract:** Prophets announced the will of God to the people, fulfilled their supernatural mission and had a real influence on the institutions responsible for the functioning of the state. The Hebrew Bible also speaks explicitly about the calling of prophetesses. This tradition was developed and discussed in detail in the Talmudic tractate *Megilla* (14a-15a). The rabbis gave this title to seven women: Sarah, Miriam, Deborah, Anna, Awigail, Huldah and Esther. This article aims to present and discuss aspects of their lives and the message that resulted in giving them the title of “prophetess”.

**Keywords:** prophetess, Sarah, Miriam, Deborah, Anna, Awigail, Huldah, Esther

## Wprowadzenie

Nauczanie proroków stanowi jedną z trzech części Biblii Hebrajskiej (wraz z Prawem i Pismami). Temat profetyzmu w Talmudzie Babilońskim został podjęty m. in. w traktacie *Megila*, tzn. „Zwój”. Zasadniczo tekst obejmuje prawa dotyczące świętowania *Purim*; zasad przepisywania Tory; rozstrzygnięcia dotyczące tworzenia i umieszczania *mezuzy* oraz *tefilin* (Pecaric 2010, 59). Oprócz tych praktycznych wytycznych, istotnym tematem obecnym

w całym tekście jest zagrożenie dla istnienia Narodu Wybranego, którego byt był zależny od arbitralnej decyzji obcego władcy. Żydzi taki stan zagrożenia uznawali za karę od Boga, a jedyną możliwością odmiany losu był powrót do prawego postępowania. Osobami przekazującym ludowi wolę JHWH byli zgodnie z tradycją rabiniczną prorocy i prorokinie.

Termin *nābī'* może oznaczać „człowieka przekazującego orędzie” pochodzące od Boga lub „powołanego” przez JHWH. W Biblii Hebrajskiej rzeczownik ten występuje 315 razy (Brzegowy 2014, 15). Według traktatu *Megila*, składającego się na część Talmudu Babilońskiego, nauczanie pięćdziesięciu pięciu mężczyzn powołanych przez Stwórcę miało charakter ponadczasowy. Ich przesłanie spisano, by mogły je poznawać i wypełniać kolejne pokolenia prawych osób. Zgodnie z tekstem TB Meg. 14a<sup>1</sup> liczba osób, które określano tytułem *nābī'*, była dwukrotnie większa niż uciekinierów z Egiptu pod wodzą Mojżesza. Przyjmując ich liczbę za Wj 12,37 jako 600 tysięcy, oznaczałoby to 1,2 miliona powołanych do głoszenia woli Wszechmocnego w Izraelu. Liczba ta oczywiście wydaje się być znacznie przesadzona. Rabin, których spory i rozstrzygnięcia dotyczące prawa i tradycji zostały spisane w Talmudzie, prawdopodobnie starali się w ten sposób potwierdzać wypełnienie zapowiedzi z Lb 11,29: „Mojżesz odparł: «Czyż zazdrosny jesteś o mnie? Oby tak cały lud Pana prorokował, oby mu dał Pan swego ducha!»”.

W ST znajdujemy sześć miejsc, w których rzeczownik ten miał rodzaj żeński – *nebī'āh* (Wj 15,20; Sdz 4,4; 2 Krl 22,14; 2 Krn 34,22; Ne 6,14; Iz 8,3). W Septuagincie został oddany terminem *profētis*. Najczęściej jest tłumaczony jako „prorokini”; fałszywa „prorokini”; „żona proroka” (Brown i in. 1977, 612; Strong 2009, 75). Traktat *Megila* wymienia siedem kobiet obdarzonych darem prorocstwa pochodzącym od Boga – Sarę, Miriam, Deborę, Annę, Awigail, Chuldę i Esterę. Nie zostawiły one po sobie spisanych tekstów zawierających przesłanie, jak uczyniła to znaczna część proroków. Niektóre z nich nawet *explicite* nie zostały nazwane terminem *nebī'āh*. Warto nadmienić, że opisana w Ne 6,14 Noadia nie została wymieniona przez rabinów w TB Meg. 14a. Jest ona uznawana za fałszywą prorokinię. Wraz ze swoimi zwolennikami starała się zastraszyć Nehemiasza i uniemożliwić mu odbudowę murów w Jerozolimie (Ne 6,6-14; Barry 2016, [Logos 9]). Jej pouczenia nie zachowały się. Możemy je odtworzyć z dużym prawdopodobieństwem, sugerując się wypowiedziami jej zwolenników Sanballata i Tobiasza (Ne 3,33-38; Bosak 2015, 1140).

Niniejszy artykuł ma na celu zaprezentowanie kwestii oraz aspektów biografii siedmiu prorokiń, które spowodowały uznanie ich przez rabinów za osoby przekazujące słowo od Boga. Tekstem bazowym jest najnowsze wydanie traktatu *Megila* w serii *Koren Talmud Bavli* (Steinsaltz 2014, 191–415).

W literaturze międzynarodowej szeroko rozumiany temat kobiet nauczających w imieniu Boga podjęła w swojej monografii W. Gafney (2008). T. Frymer-Kensky omawia misję oraz wpływ na historię zbawienia wybranych kobiet w patriarchalnym świecie Izraela

<sup>1</sup> Talmud Babiloński dalej będzie oznaczany skrótem TB. Skróty traktatów Talmudu zostały podane za Marcinkowski, 2013, 17–18.



(2002). Odtwarzając tradycję żydowską i chrześcijańską starała się ona zaprezentować, które kobiety były uznawane za prorokinie oraz jakie cechy i zadania im przypisywano. Antropologicznymi aspektami związanymi z zadaniem nauczania przez kobiety zajmował się L.L. Grabbe (2013, 11–26). Opracowaniem znaczenia i wpływu działalności Miriam w kontekście misji powierzonej jej bratu Mojżeszowi zajęła się R.J. Burns (1987). Warto nadmienić, że tekst Miszny i stanowiący go traktat *Megila* został przetłumaczony na język polski (Bendowska, 2014, 245–260).

## 1. Sara

Sara, zgodnie z zamysłem Boga, miała współdziałać w obietnicy, którą otrzymał jej mąż Abraham. Zapowiedź licznego potomstwa (Rdz 12,2) musiała wypełnić się przy zaangażowaniu żony (Rdz 17,15-16). Zmiana jej imienia z Saraj na Sara jest pierwszym miejscem w Rdz, gdzie Bóg wprost określa jej udział w dziedzictwie patriarchy. Decyzja Wszechmocnego o zmianie imienia, a tym samym wyznaczeniu dalszych losów jej życia, jest arbitralna i wolna. G.J. Wenham sugeruje, że sam Abraham nie spodziewał się tak bezpośredniego zwrócenia się JHWH do niej (Wenham 1994, 25-26). Z tekstu Rdz nie wiemy na ile matka narodów została wprowadzona we wszystkie zapowiedzi Stwórcy dotyczące ziemi, dziedzica i błogosławieństwa dla jej potomków (Rdz 12,1-3). Według opisu Rdz 12,1–17,14 to pierwszy prozelita miał przywilej rozmawiania ze Stwórcą. W Rdz 17,15 sam JHWH zwraca uwagę na podmiotowy charakter Sary i wagę jej roli w poczęciu się dziecka. Od jej decyzji będzie również zależało wypełnienie się obietnic danych mężowi (Blenkinsopp 2015, 21-22).

Rabini uznali Sarę za prorokinię na podstawie polecenia, które Bóg skierował do Abrahama: „We wszystkim, co ci powie Sara, posłuchaj jej głosu” (Rdz 21,12b). Na jego podstawie wyciągnęli również wnioski dotyczące jej misji i zadania poleconego przez Wszechmocnego. Po pierwsze, miała ona wizję pochodzącą od Stwórcy. Dzięki niej dowiedziała się o rzeczach, których Abraham był nieświadomy. Dzięki posiadanym informacjom wiernie towarzyszyła mężowi oraz wiedziała, jak będzie kształtowała się ich przyszłość. Po drugie, jej autorytet w decydowaniu o losie Izmaela został potwierdzony przez Boga. Decyzja o wypędzeniu niewolnicy Hagar oraz jej syna nie była więc wyłącznie wolą pani domu. Po trzecie, pouczenie dotyczące zaufania kompetencjom Sary, skierowane przez JHWH do Abrahama ma szersze znaczenie niż pojedyncza sprawa opuszczenia przez nich klanu. Dotyczyło ono również spraw związanych z zasadami dziedziczenia i stanowiło część historii zbawienia. Potwierdzeniem wagi słów Sary było bezpośrednie włączenie się Boga, gdy jej mąż miał wątpliwości związane z rozstrzygnięciem tego sporu (Rdz 21,1-21; TB Meg. 14a.).

Postępowanie Sary, oprócz doświadczenia Boga, nosiło w sobie jeszcze jeden aspekt charakterystyczny dla ruchu profetycznego. Potrafiła ona dostrzec nieprawie zachowanie

człowieka nawet wtedy, gdy inni nie widzieli w nim nic niewłaściwego. Według Księgi Rodzaju Izmael „wyśmiewał się” lub „szydził” (hbr. שָׂחָ) z Izaaka (Gesenius i Tregelles 2003, 707). Tradycja żydowska uważała, że jego przewinienia musiały być dużo poważniejsze, niż zostało to wspomniane w Rdz 21,9. Szczegółowo tradycję żydowską w tym zakresie opisuje datowany na III w. po Chr. komentarz haggadyczny do Księgi Rodzaju - *Genesis Rabba*<sup>2</sup>. Według przekazu Izmael prowokował swoim zachowaniem zamężne kobiety, praktykował kult bałwochwalczy, dopuszczał się czynów charakterystycznych dla pogan (choć nie zostały one sprecyzowane), fizycznie nastawał na brata. Opisane w Rdz „wyśmiewanie się” z brata dotyczyło w istocie podważania jego prawa do odziedziczenia wszystkiego po ojcu. Jako pierwszy urodzony syn, siebie samego uznawał za pierworodnego i publicznie kontestował określanie tym tytułem Izaaka przez członków klanu (Gen. Rab. 53,11).

Talmud Babiloński powołuje się na tradycję pochodzącą z midraszy i łączy proroeką |misję Sary opisaną w Rdz 21,12 z kolejną perykopą, gdzie przymierze zawarł Abraham i Awimelech (Rdz 21,22-34). W w. 22 władca ten zauważył i wyraził konsekwentne wspieranie patriarchy przez JHWH. Podczas spotkania stwierdził: „Bóg jest z tobą we wszystkim, co robisz”. Rabini, łącząc dwa wydarzenia opisane w Rdz 21, stwierdzili, że decyzja o konieczności wypędzenia Hagar z dzieckiem została przekazana ojcu narodów za pośrednictwem jego żony. Po ludzku podjęcie takiego działania było według niego niesprawiedliwe, jednak odkrycie w tym działaniu zamysłu Boga zupełnie zmieniło postrzeganie przez niego słów Sary (Gen. Rab. 54,2; Steinsaltz 2014, 278). Prorocka misja żony Abrahama, choć w wielu aspektach dotyczyła spraw rodzinnych, w istocie odnosiła się do wszystkich pokoleń osób wierzących w Boga.

## 2. Miriam

Miram została *explicite* nazwana prorokinią w Wj 15,20. Werset ten opisuje jej postępowanie bezpośrednio po cudownym i bezpiecznym przejściu Izraela przez Morze Czerwone (Ackerman 2002, 47–80). Doświadczenie opieki JHWH oraz osobisty udział w nadprzyrodzonych wydarzeniach przyczynił się do wzbudzenia wiary w ocalonym narodzie. Ich śpiew i tańce opisane w Wj 15 miały to uzewnętrznić. Tekst Talmudu Babilońskiego zawiera obszerną reinterpretację jedynie wspomianej w BH informacji o powołaniu na prorokinię siostry Mojżesza. Według przekazu TB Meg. 14a misja ta została jej powierzona jeszcze przed narodzeniem najmłodszego brata. Z tego powodu prawodawca Izraela nie został wymieniony w Wj 15,20a („Miriam prorokini, siostra Aarona”), choć był przywódcą narodu podczas wędrówki do ziemi obiecanej i kluczowym bohaterem wydarzeń związanych z opuszczeniem kraju nad Nilem (Stuart 2006, 362–364). Prorokini jako mała dziewczynka,

<sup>2</sup> Dalej zapisywany skrótem Gen. Rab.

w domu rodzinnym, najbliższej rodzinie przepowiedziała przyszłość. Twierdziła, że przeznaczeniem jej matki było urodzić syna, który zdoła wyprowadzić naród z trwającej niewoli. Miał on wszystkim synom Izraela zagwarantować wolność i bezpieczeństwo. Zgodnie z rabiniczną tradycją, w momencie narodzin Mojżesza jego rodzinny dom wypełnił się światłem. Dla ojca dzieci był to znak potwierdzający autentyczność przepowiedni córki. Zrozumienie dla jej przesłania załamało się w tym „człowieku z pokolenia Lewiego” (Wj 2,1a), gdy noworodki zaczęły być prześladowane przez faraona. Przestał on wierzyć w prorocтва Miriam dotyczące szczególnej roli najmłodszego syna w historii narodu wybranego i zaczął spodziewać się jego bliskiej śmierci. Dla rabinów czuwanie siostry Mojżesza przy skrzynce wykonanej z papirusu miało nie tylko na celu dopilnowanie bezpieczeństwa brata. Była ona na tyle przekonana o prawdziwym charakterze otrzymanego od Stwórcy objawienia, że chciała zobaczyć, jak potoczy się dalsza historia jej brata.

Według tradycji składającej się na Talmud Babiloński prorocтво Miriam było z kilku powodów wyjątkowe. Po pierwsze, JHWH skierował swoje przesłanie do młodej dziewczyny. Jest to unikalna sytuacja w kontekście całej historii zbawienia. Po drugie, jedna z rodzin zamieszkująca Egipt znacznie wcześniej – o ile uwierzyła w jej słowa – wiedziała o jednym z najważniejszych wydarzeń Starego Testamentu, jakim było wyjście Izraela z niewoli w Egipcie. Po trzecie, misja prorokini uzewnętrznia się w dwóch sytuacjach, które nie dawały nadziei na pozytywne rozstrzygnięcie tych spraw. Cudowna interwencja Boga miała miejsce zarówno w przypadku zagrożenia życia nowo narodzonego Mojżesza, jak i w czasie bezpiecznego przejścia przez morze podczas ucieczki przed wrogami. Po czwarte, przyjmując tradycję zawartą w traktacie *Megila*, była ona pierwszą osobą, która otrzymała prorocтво dotyczące całego Narodu Wybranego. Miało to miejsce jeszcze przed objawieniem woli Boga i prawa jej bratu. Biorąc pod uwagę opisane okoliczności należy zauważyć bezpośredni związek i zależność prorockiej misji Miriam z zadaniami powierzonym przez Boga jej bratu Mojżeszowi.

### 3. Debora

Debora, zgodnie z podaniem Księgi Sędziów (4,4), sprawowała sądy i była prorokinią. Tekst Biblii przekazuje informacje, że była żoną Lappidota. Według Gemary zajmowała się wyrabianiem knotów do świątyni w Jerozolimie. Rabin na tej podstawie wyciągnęli wniosek, że jej życie zawodowe było w pełni podporządkowane pracy na rzecz kultu (TB Meg. 14a). Wymagało to prawego postępowania oraz życia w duchowej i fizycznej bliskości z najważniejszym miejscem dla Narodu Wybranego.

Istotnym zagadnieniem, od którego rabin na zaczęli rozważania nad jej misją, było miejsce wydawania wyroków. Według Sdz 4,5 swój urząd sprawowała pod palmą. Rabin Szimon uważał, że w ten sposób chciała uniknąć łamania zakazu przebywania kobiety

z obcym mężczyzną, bez obecności osoby trzeciej. Sprawowanie funkcji sędziego na otwartej przestrzeni gwarantowało pełną transparentność jej postępowania. Przechodzący tamtędy ludzie w sposób naturalny stawali się świadkami jej postępowania. Dzięki temu nie była z nikim sama w zamkniętym pomieszczeniu, co mogło budzić podejrzenia dotyczące czystości jej intencji. Pierwszym aspektem działalności Debory, który pozwalał ją zaklasyfikować jako prorokinię, była znajomość woli JHWH. Dzięki tej wiedzy mogła pouczać innych, poprzez wydawane wyroki, jakie postępowanie jest właściwe i godne osób przynależących do Narodu Wybranego.

Interpretacja alegoryczna daje drugą możliwość rozumienia treści zawartej w Sdz 4,5. Palma ma tylko „jedno serce” tzn. jeden pień i jest on skierowany ku niebu. Nie ma ona bowiem gałęzi na wzór innych drzew, a jedynie liście. Debora, sprawując swoją funkcję sędowniczą pod tym drzewem, tak naprawdę poprzez symboliczne postępowanie wskazywała na istotę prawa. Naród Wybrany miał mieć jedno (niepodzielone) serce, a jego życie intelektualno-wolitywne miało być skupione na Bogu. Palma stanowiła więc dla prorokini oraz wszystkich sądzonych obraz wyznaczający wzór postępowania. Traktat *Megila* opisując prorokinię Deborah prezentuje dwa aspekty podejmowanych przez nią działań na rzecz ludu. Po pierwsze, poprzez sprawiedliwe wyroki miała powstrzymać ludzi przed czynieniem zła. Po drugie, dawała przykład absolutnej wierności w wypełnianiu poleceń JHWH (TB Meg. 14a).

## 4. Anna

Pierwsza Księga Samuela rozpoczyna się opisem rozpaczy Anny wynikającym z braku potomstwa. W poczuci bezradności, jako wierząca kobieta, zobowiązała się ona do ofiarowania syna Bogu, gdy zostanie nim obdarzona. Po narodzinach dziecka, zaraz gdy odstawiła go od piersi, zgodnie z danym słowem zaprowadziła go ofiarując Panu w Szilo (1 Sm 1,1-28). Rozdział drugi 1 Sm rozpoczyna się modlitwą Anny w dniu, gdy przekazała Samuela na służbę Bożą. Według interpretacji rabinów po słowach wdzięczności: „Raduje się moje serce w JHWH”, wypowiedziała ona słowa prorocтва: „Mój róg wznosi się w JHWH” (1 Sm 2,1a). Hebrajski termin *qērēn* w tym przypadku nie oznacza naczynia wypełnionego trunkiem, gdy wznoszono toast (Brown i in. 1977, 901–902). W takim przypadku autor natchniony użyłby słowa oznaczającego mały dzbanek lub inne gliniane naczynie (*pāk*). Słowa te jednak w dwóch aspektach zapowiadają przyszłość. Po pierwsze, rogi były uznawane za coś trwałego – taka miała być monarchia Dawidowa. Kruche i delikatne naczynie mogłoby symbolizować słabość władzy pierwszego króla i jego potomków. Przy użyciu nietrwałego naczynia (*pāk*) został namaszczoney na władcę Saul (1 Sm 10,1). Nie zdołał on przekazać swojej władzy potomkom. Po drugie, Samuel użył rogu do namaszczenia Dawida na króla w jego rodzinnym domu (1 Sm 16,1.13). Tak samo uczynił kapłan Sadok względem Salomona (1 Krl 1,39). Rogi służyły bowiem do przechowywania oraz przenoszenia olejów

przeznaczonych do namaszczenia i kultu (1 Krl 1,39). Były również symbolem mocy i siły fizycznej (Lb 23,22; Pwt 33,17). Wykonywane z żelaza miały symbolizować zwycięstwa władcy na wojnach (1 Krl 22,11; Ackroyd 2011, 391). W Ps 18,2 oznaczają niezwykłą moc wynikającą ze szczególnej relacji człowieka z Bogiem oraz świadomości towarzyszenia JHWH podczas sytuacji niebezpiecznych i zagrażających życiu (Craigie 2004, 173). Według rabinów Anna, jeszcze przed nastaniem w Izraelu monarchii, przepowiedziała, że trwałą władzę mogą mieć jedynie królowie namaszczeni oliwą przechowywaną w rogu – symbolu trwałości, siły i wsparcia ze strony Wszechmocnego.

Następnie rabini, kontynuując interpretację prorockiej mowy Anny, podjęli się wyjaśnienia trudnego do zrozumienia fragmentu jej wypowiedzi z 1 Sm 2,2: „Nikt nie jest święty jak Pan, nie ma nikogo obok Ciebie”. Biblia Tysiąclecia podaje tu niepasujące do kontekstu tłumaczenie „prócz Ciebie nie ma nikogo”. Rabi Jehuda nie łączy terminu *belittecha* z przyimkiem *bilti* („bez”, „oprócz”), ale z czasownikiem *lewallot* – „spędzić czas”, „przetrwąć”, co należałoby rozumieć jako „nie ma twojego przemijania”. Wieczność i nieśmiertelność są cechami Boga. Tym między innymi różni się On od ludzi. Dokonania człowieka mogą przetrwać jego doczesne życie, jednak dzieła Stwórcy mogą istnieć razem z Nim bez końca.

Rabini zauważyli również możliwość alternatywnego przetłumaczenia ostatniej części zdania 1 Sm 2,2. Współczesne tłumaczenie (m. in. Biblia Tysiąclecia) tłumaczą je: „nikt taką Skałą jak nasz Bóg”. Spółgłoski *šwr* w takim przypadku oznaczają rzeczownik – „skała”; „kamień”; „głaz”. Można je również potraktować jako rdzeń czasownika opisującego proces tworzenia, formowania i kształtowania (Brown i in. 1977, 849)<sup>3</sup>. Twórcy Talmudu uznali, że w słowach tych Anna również wypowiedziała prorocstwo. Według niej na świecie nie ma twórcy, który mógłby dorównać JHWH. Wszelkie figury rzeźbione przez ludzi pozostają martwymi przedmiotami. Bóg ukształtował człowieka z prochu ziemi i tchnął w niego ożywiającego ducha (Rdz 2,7). Od tego momentu zaczął pracować każdy jego wewnętrzny organ. Po stworzeniu świata Wszechmocny może również ukształtować w łonie matki poczętego człowieka i udzielić mu ożywiającego ducha. Słowa Anny w tej części zdania są prorocstwem pouczającym o niezwykłej roli Boga w poczęciu się człowieka. Takie osobiste zaangażowanie JHWH i nadanie kształtu każdemu poczętemu życiu powinny się przełożyć na jego prawe postępowanie i chęć podtrzymywania relacji w dorosłości.

## 5. Awigail

Awigail była żoną bogatego Nawala. Jej mąż zajmował się hodowlą licznych stad owiec i kóz w swojej posiadłości w Karmelu (1 Sm 25,2-3). Biblia opisuje ją jako kobietę

<sup>3</sup> Rzeczownik ten ma całą gamę znaczeń rzadziej występujących, jednak zagadnienia te zostaną pominięte ze względu na brak związku z tematem artykułu.

mądrą i piękną. Według podania 1 Sm 25 słudzy Dawida otoczyli ochroną własność i stada Nawala. Bogaty hodowca byłby wzgardził jednak pasterzami władcy i nie poczęstował ich nawet chlebem. W ten sposób nie tylko złamał prawo gościnności, ale również okazał pogardę przyjacielowi. W odwecie Dawid postanowił na niego napaść zbrojnie. O całej sytuacji została poinformowana Awigail. Nie zważając na opinię męża przygotowała chleby, wino, mięsa, prażone ziarna, rodzynki i ciastka figowe. Gotowa do podjęcia pertraktacji ze zbliżającym się wrogiem wyruszyła mu na spotkanie (1 Sm 25, 4-19). Właśnie od tego momentu według autorów Talmudu rozpoczyna się jej prorocka misja. Podczas pokojowych pertraktacji przekonała Dawida, że za życia Saula nie może jeszcze sprawować władzy sędziego (jako król). Jej mąż był emocjonalnym buntownikiem, jednak zabicie go przez człowieka bez pełni władzy oznaczałoby naśladowanie go. Syn Jessego nie chciał uzurpować sobie godności pierwszego władcy Izraela i zostać uznanym za człowieka nieprawego na samym początku swojej politycznej kariery. Uświadomiony przez żonę Nawala zrozumiał swój brak kompetencji i władzy do wydawania wyroku śmierci.

Potwierdzeniem udziału Awigail w powstrzymaniu nieuzasadnionego przelania krwi jej męża przez Dawida są jego słowa wdzięczności wyrażone w 1 Sm 25,33. Traktat *Megila* dodaje dwie istotne informacje nieobecne w tekście Biblii Hebrajskiej. Po pierwsze, Dawid zapragnął żony Nawala, jednak ta odmówiła mu współżycia. Bała się bowiem potencjalnych konsekwencji poczęcia z nim dziecka. Po drugie, jako prorokini przewidziała i zapowiedziała jego współżycie z Batszebą oraz poczęcie się potomka z tej relacji. Proroctwem były również słowa: „Przypomnisz sobie o swojej służebnicy” (1 Sm 25,31c). Pierwszym celem prorokini było ocalenie męża, jednak rozstając się z Dawidem zapowiedziała ich małżeństwo po śmierci Nawala (1 Sm 25,38-42; 27,2-3). Rabi Nachman w sposób właściwy dla talmudycznych sporów prezentuje zupełnie przeciwną interpretację tego spotkania. Prośbę o brak pomsty na wyniosłym i niewdzięcznym pasterzu uznaje jedynie za pretekst. Okoliczności – za Bożym zrządzeniem – umożliwiły królowi Izraela najpierw poznanie, a następnie poślubienie tej mądrej prorokini. Miała ona być dla niego wsparciem przy podejmowaniu istotnych dla funkcjonowania państwa sądów. Jej mądrość i zdolność do podejmowania właściwych decyzji były darem od JHWH i stanowiły wsparcie dla monarchy.

## 6. Chulda

Biblijna historia Chuldy została opisana w kontekście królewskich posłańców wysłanych przez Jozjasza. Mieli oni rozeznaczyć oczekiwania Boga po odnalezieniu księgi Prawa (2 Krl 22,1-14). W 2 Krl 22,14 tekst Biblii *explicite* nazywa ją prorokinią. Kapłan Chilkiasz i Achikam, Achbor, Szafan i Asajasz udali się do jej domu w Jerozolimie, by zrozumieć, jakie konsekwencje wynikają z poznania woli JHWH i Jego poleceń. Gemara podaje informację, że w tym samym miejscu mieszkał Jeremiasz. W związku z tym rabini starali się rozstrzygnąć, dlaczego nie byli zainteresowani wiedzą i radą jednego

z największych proroków w Izraelu. Rabini uznali go za przełożonego Chuldy. Miał więc większy autorytet i cieszył się powszechnym uznaniem. Prorokini miała być jego bliską krewną, dlatego pozwalał jej przekazywać rozstrzygnięcia pochodzące od Pana. Rabi Szela uważał, że Jozjasz celowo wysłał posłańców do kobiety. Liczył bowiem na bardziej miłosierną i empatyczną odpowiedź. Rabi Jochanan zaś powiedział, że w tym czasie nie było w Jerozolimie Jeremiasza, ponieważ udał się do dziesięciu pokoleń Izraela przesiedlonych po podboju Samarii przez Asyryjczyków. Interpretacji tych w żaden sposób nie jesteśmy w stanie zweryfikować. Pokazują one jednak, że rabini królewską prośbę skierowaną do kobiety uznali za sytuację wyjątkową. Dodając treści do tekstu biblijnego starali się znaleźć usprawiedliwienie dla takiej sytuacji. Warto nadmienić, że 2 Sm 22,1-20 nie precyzuje, kto podjął decyzję o udaniu się do prorokini – władca czy wysłannicy, którym została powierzona misja rozeznania woli Boga.

Przesłanie Chuldy zawierało w sobie aspekt negatywny i pozytywny. Prorokini przede wszystkim piętnuje grzech bałwochwalstwa. Jej słowa zapowiadały nieuchronne wypełnienie się kary (Hobbs 1985, 327–328). Konsekwencje wynikają z przepisów Prawa zawartych w Pwt 28,15-68. Każdy, kto znał treść Pięcioksięgu, mógł się spodziewać udzielonej przez nią odpowiedzi. W 2 Krl 22,17 jedynie streściła ona szczegółowe przepisy Pwt (House 1995, 385). Przewidziana kara miała jednak nie nastąpić za życia i panowania Jozjasza. W odroczeniu skutków nieprawości i oddawania czci obcym bogom można dopatrywać się okazania miłosierdzia przez Boga. Takie potraktowanie króla wynika z jego wiary, podjętej pokuty oraz szczerego oddawania czci Wszechmocnemu. Ekspiacja władcy miała charakter publiczny (Jamieson 1997, 246). Słowa Chuldy – gdy wypełni się kara – będą więc w przyszłości miały negatywny wpływ na życie wielu ludzi, jednak króla one nie osiągną. Rabini, interpretując postępowanie prorokini, zwrócili więc uwagę na trzy aspekty jej działalności. Jest osobą znającą Prawo Mojżeszowe, niezależnie od okoliczności broniła jego niezmiennego przesłania oraz wierzyła w miłosierdzie Boga wobec osób podejmujących pokutę za swoje przewinienia (TB. Meg. 14a).

## 7. Estera

Estera jest opisana w księdze jej imienia, jako młoda Żydówka. Gdy wielki wezyr Haman odczuł gniew z powodu braku należnej czci ze strony Mardocheusza, nakłonił Achaszwerosza do wydania dekretu nakazującego zgładzenie przedstawicieli Narodu Wybranego. Miał on obowiązywać w całym imperium perskim (Est 3,7-13). W takiej sytuacji Estera namówiona przez Mardocheusza postanowiła zabiegać o wycofanie postanowień dekretu (Est 4). Według tradycji talmudycznej, jako prorokini została opisana w Est 5,1. Zgodnie z przekazem Biblii Hebrajskiej udając się do władcy „ubrała się po królewsku”. W swoich interpretacjach rabini nie odnosili tych słów do czynności nałożenia właściwego i stosownego stroju. Według ich interpretacji Estera w tym momencie „została ogarnięta duchem Boskiego natchnienia”.

Dzięki interwencji Wszechmocnego wiedziała, jakie działania należy podjąć, by skutecznie obronić swój lud przed śmiercią. Autorzy Talmudu zauważyli unikalny charakter pouczenia JHWH skierowanego do Estery. Zasadniczo Stwórca kierował do ludzi przesłanie lub słowo. W przypadku wielu proroków treści były tak liczne, że spisano je w księgach. Estera otrzymała „inspirację”. Po właściwym rozeznaniu – dzięki temu wsparciu – narodziła się w niej chęć do właściwego, słusznego i skutecznego działania. Pozwoliło ono na cofnięcie niekorzystnego prawa i ocalenie narodu przed zagładą.

Rozważania nad prorokiniami ST kończą się w Meg. 15a. Według rabinów Esterę otaczała łaska Boża. Nim podjęła ona jakiegokolwiek działania dotyczące odwołania niekorzystnego dla żydów prawa nakazującego ich zabicie, zdała sobie sprawę z odrzucenia przez jej lud woli Boga zawartej w Torze. Według Biblii Hebrajskiej perykopa Est 4,1-8 opisuje strach Żydów po wejściu w życie prawa skazującego ich na zagładę. Mardocheusz w reakcji na zbliżającą się śmierć podjął pokutę i publicznie lamentował nad losem swojego ludu. Tekst biblijny łączy w tej opowieści polityczny i religijny charakter wydarzeń nie utożsamiając ich jednak z karą Boga oraz nie przesądzając o winie narodu wybranego. Według TB Meg. 15a Estera zakładała, że nakaz zagłady przedstawicieli Narodu Wybranego był konsekwencją nieprzestrzegania przez nich Prawa przekazanego Mojżeszowi (Wj 32,15). Gdy jej przypuszczenia zostały potwierdzone przez Mardocheusza, Estera nakazała wszystkim Izraelitom mieszkającym w Suzie rozpoczęcie trzydniowego postu (Est 4,16). Podjęte działania miały ukazywać prorocki charakter jej misji. Estera wiedziała, że dekret skazujący ich na śmierć jest karą od Boga. W związku z tym próba przekonania króla o jego wycofaniu musiała zostać poprzedzona pokutą i prześląganiem Stwórcy. Jako prorokini przyczyniła się do porzucenia nieprawego postępowania jej ludu oraz rozpoczęła proces jego przemiany.

## Podsumowanie i wnioski

Nadzieja Mojżesza na prorocką misję całego narodu nie mogła wykluczać kobiet (Lb 11,29). Tradycja o powoływaniu do tej roli nie tylko mężczyzn, została zapoczątkowana w przekazie biblijnym, a następnie rozwinięta i uszczegółowiona w Talmudzie Babilońskim (Meg. 14a-15a). Misja siedmiu kobiet – Sary, Miriam, Debory, Anny, Awigail, Chuldy, Estery – miała zapowiadać powszechne przyjęcie i uznanie woli Boga. Ich działalność odnosiła się do trzech aspektów. Doświadczenie Boga miało osobisty charakter i przekładało się na codzienne decyzje oraz postępowanie. Wszechmocny dawał im łaskę właściwego rozeznania otaczającego je świata oraz możliwość oddziaływania na niego. Prorokinie miały zdolność do skutecznego reagowania na trudności dnia codziennego. Drugi aspekt odnosił się do relacji kobiet względem JHWH. Dzięki powołaniu otrzymały zdolność poznania woli Stwórcy i weszły w relację z nim. Po trzeciej, ich misja miała służyć powszechnemu dobru – najczęściej utożsamianego z korzyścią dla całego narodu.



Traktat *Megila* z uznaniem podchodzi do wkładu prorokiń w patriarchalny świat. Autorzy Talmudu Babilońskiego docenili wolę Stwórcy, zgodnie z którą dar profetyzmu nie był zarezerwowany wyłącznie dla mężczyzn. Prorokinie miały swój niekwestionowany udział w najważniejszych wydarzeniach opisanych w Starym Testamencie. Dzięki poznaniu tajemnic JHWH, powołane – poprzez swoje decyzje – wpływały na bieg wydarzeń i kształtowały historię zbawienia.

## Literatura

- Ackerman, S. 2002. Why is Miriam also among the prophets? (And is Zipporah among the priests?). *Journal of Biblical Literature*, 121 (1), 47-80.
- Ackroyd, P. R. 2011. Horn. W: M. A. Powell (red.), *The HarperCollins Bible Dictionary (Revised and Updated)*. New York: HarperCollins.
- Barry J. D., 2016. Noadiah the Prophetess. W: J. D. Barry (red.), *The Lexham Bible Dictionary*. Bellingham: Lexham Press, 2016.
- Bendowska, M. (2014). *Megila (Zwój)*. W: R. Marcinkowski (red.), *Miszna. Moed (Święto)*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Blenkinsopp, J. 2015. *Abraham: The Story of a Life*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bosak, P. C., 2015. Noadia. W: P.C. Bosak, *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*. Kraków: Petrus 2015, 1140.
- Brown, F., Driver, S. R., Briggs, C. A. 1977. *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Brzegowy, T. 2014. *Prorocy Izraela. Cz. 1*. Tarnów: Biblos.
- Burns, R. J. 1987. *Has the Lord indeed Spoken only through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam*. Atlanta: Scholars.
- Craigie, P. C. 2004. *Psalms 1–50*. (Word Biblical Commentary; 19). Nashville: Nelson Reference & Electronic.
- Frymer-Kensky, T. 2002. *Reading the Women of the Bible: A New Interpretation of Their Stories*. New York: Schocken.
- Gafney, W. 2008. *Daughters of Miriam: Women Prophets in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press.
- Gesenius, W., Tregelles, S. P. 2003. *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. Bellingham: Logos Bible Software.
- Grabbe, L. L. 2013. "Her Outdoors": An Anthropological Perspective on Female Prophets and Prophecy. W: J. Stökl, C. L. Carvalho (red.), *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 11–26.
- Hobbs, T. R. 1985. *2 Kings*. (Word Biblical Commentary; 13). Dallas: Word Incorporated.
- House, P. R. 1995. *1, 2 Kings*. (The New American Commentary; 8). Nashville: Broadman & Holman Publishers.
- Jamieson, R., Fausset, A. R., Brown, D. 1997. *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible*. Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc.

- Marcinkowski, R. (red.) 2013. *Miszna. Zeraim (Nasiona)*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Pecaric, S. 2010. *Talmud Babiloński. Gemara edycji wieluńskiej z objaśnieniami i komentarzami. Berachot rozdz. II; Kiduszin rozdz. III; Bawa Kama rozdz. I*. Kraków: Tora Pardes.
- Steinsaltz, A. E. I. 2014. *Tractate Ta'anit. Tractate Megilla*. New Milford: Koren Publishers Jerusalem.
- Strong, J. 2009. *A Concise Dictionary of the Words in the Greek Testament and The Hebrew Bible*. Bellingham: Logos Bible Software.
- Stuart, D. K. 2006. *Exodus, vol. 2. The New American Commentary*. Nashville: Broadman & Holman Publishers.
- Wenham, G. J. 1994. *Genesis 16–50, vol. 2*. Dallas: Word Incorporated.

ROMAN MARCINKOWSKI



Uniwersytet Warszawski

## Ofiary krwawe w świetle wybranych fragmentów Miszny<sup>1</sup>

**Streszczenie:** Miszna stanowiąca istotę judaizmu rabinicznego, w przekazach ustnych od III w. p.n.e., a spisana pod koniec II w. n.e., opisuje kult ofiarny w Świątyni Jerozolimskiej przed jej zburzeniem przez Rzymian w 70 roku n.e. Przekaz Miszny precyzuje i wyjaśnia biblijne rytuały związane ze składaniem ofiar, wśród których poczesne miejsce zajmują ofiary krwawe (*zewachim*). Miszna poświęca temu zagadnieniu osobny traktat zatytułowany właśnie *Zewachim* (*Ofiary krwawe*). Celem artykułu jest przybliżenie polskiemu czytelnikowi problematyki kultu ofiarnego sprawowanego w Świątyni Jerozolimskiej dotyczącego ofiarowania zwierząt jej poświęconych. Artykuł wskazuje główne aspekty sprawowanego kultu, obowiązujące rytuały i reguły nimi rządzące oraz związane z tym zagadnienia, z jakimi przyszło się zmierzyć w starożytności tannaitom, twórcom Miszny.

**Słowa kluczowe:** kult ofiarny, ofiary krwawe, Miszna, judaizm rabiniczny

## Blood Sacrifices in the Light of Some Selected Fragments of the Mishnah

**Abstract:** The Mishnah, which is the essence of Rabbinic Judaism, both in oral tradition since the third century B.C., and after it was written down by the end of the 2nd century A.D., describes the sacrificial cult in the Temple of Jerusalem prior to its destruction by the Romans in the 70 A.D. The message of the Mishnah states precisely and explains Biblical rituals related to making sacrifices, among which blood sacrifices (*zevachim*) occupy a prominent place. The *Mishnah* devotes a separate treatise to this issue, entitled *Zevachim* (Blood sacrifices). The purpose of the study is to show the Polish reader the problems of the sacrificial cult performed in the Temple of Jerusalem with regard to the offering of animals which were dedicated to it. The paper presents the main aspects of the cult performed, the rituals and rules that governed them, as well as the ensuing problems faced by the Tannaites, who were the authors of the Mishnah in ancient times.

**Keywords:** Sacrificial cult, blood sacrifices, Mishnah, Rabbinic Judaism

---

<sup>1</sup> Niniejsze studium jest częścią projektu badawczego finansowanego w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w latach 2020-2025, nr projektu 22H 18 0183 87.

## Wprowadzenie

Ofiary obok modlitwy stanowiły podstawową formę kultu religijnego występującą we wszystkich religiach. Pojmowano je jako ‘dar’ składany bóstwu, co łączono zwykle z ucztą religijną. Ten sposób kultu charakteryzuje także pierwszą religię monoteistyczną. Starożytni Izraelici pojmowali to jako oddawanie Jedyneemu Bogu części z tego, co jak wierzyli, Bóg dał im. Czynili to w celu zachowania bliskich relacji z Bogiem, pogłębienia więzi. Przybrało to formę bardzo rozbudowanego kultu ofiarnego z wieloma rytuałami ofiarniczymi praktykowanego w czasach istnienia Świątyni w Jerozolimie. Składanie ofiar przynosiło ofiarodawcom odkupienie win i grzechów. Po zburzeniu Świątyni Prawo ją zastąpiło, stało się ekwiwalentem składanych wcześniej ofiar. Główny nacisk został skierowany na skupienie się nad Torą, zajęcie się dogłębnym jej studiowaniem. Świadczą o tym jeszcze liczne późniejsze teksty judaizmu<sup>2</sup>. Uczciwym i sprawiedliwym, cieszącym się akceptacją Jedynego Boga jest się tylko wtedy, kiedy wypełnia się przykazania Prawa. To jest tak, jakby król powiedział do swojej żony: ‘Włóż na siebie wszystkie twoje ozdoby, żebyś mi się podobała’. Tak Bóg mówi do Izraela: ‘Wyróżniaj się wypełnianiem przykazań, żebyś mi się podobał’. Jak powiedziano ‘Jesteś sprawiedliwym, mój umiłowany, kiedy mogę cię zaakceptować’. (*Sifre Dewarim, Waetchanan, koniec §36*)

Jednak niektóre teksty literatury rabinicznej jeszcze na długo po zburzeniu Świątyni (zwłaszcza Miszna w przekazach ustnych od III w. p.n.e., a spisana pod koniec II w. n.e.) opisują bardzo dokładnie rytuały związane ze składaniem ofiar. Miało to na celu zapobiec zapomnieniu i zachować nadzieję na przywrócenie starego, sprawdzonego sposobu sprawowania kultu i zarazem sposobu życia (*derech eret*) przez wskazanie paradygmatów tak pojmowanej religijności. Najogólniej rzecz biorąc składane ofiary można podzielić na krwawe i bezkrwawe. Tutaj zajmiemy się pierwszymi z nich ograniczając się jedynie do ofiarowania zwierząt poświęconych Świątyni z pominięciem zarzynania zwierząt w celu konsumpcji, czym zajmuje się traktat *Chulin* (*[Rzeczy] świeckie*).

Traktat *Zewachim* (*Ofiary krwawe*), rozpoczynający piąty dział Miszny *Kodaszim* (*Świętości*), zajmuje się prawami dotyczącymi ofiar ze zwierząt i ptaków. Termin *zewach* w literaturze rabinicznej obejmuje wszelkie ofiary wymagające zarznięcia (*szechita*). Towarzyszące im ofiary z mąki pszennej lub jęczmiennej nazywa się *menachot*, a prawa z nimi związane wyjaśnia drugi w tym porządku traktat noszący właśnie nazwę *Menachot* (*Ofiary pokarmowe*).

<sup>2</sup> Szczególnie dobitnie świadczy o tym traktat Miszny *Pirke Awot* (*Sentencje Ojców*).

# 1. Klasyfikacja ofiar krwawych i rytuał ich składania

## 1.1. Klasyfikacja ofiar krwawych

Ofiary krwawe dzieli się zwykle na siedem kategorii (Albeck 2008, V 7; Kehati 2003, ג ,זבחים; tenże, 1994, XIV, *Zevahim*, 1). Są to następujące rodzaje ofiar: 1) ofiary całopalne, 2) przebłągalne za grzech, 3) przebłągalne za winę, 4) ofiary pojednania (w tym także dziękczynne), 5) ofiary z pierwotnych zwierząt, 6) dziesięcina ze zwierząt, 7) ofiara paschalna.

Ofiary całopalne, przebłągalne za grzech i przebłągalne za winę określa się jako najświętsze ofiary (*kodsze kodaszim*), a pozostałe, czyli ofiary pojednania, z pierwotnych zwierząt, dziesięcina ze zwierząt oraz ofiary paschalne zalicza się do kategorii mniej świętych (*kodaszim kalim* – dosł. ‘lżejsze świętości’). Wyjątek stanowią tu dwa baranki składane jako ofiara pojednania w *Szawuot*, które uznaje się jako ‘najświętsze’. Ch. Albeck (dz. cyt., tamże) nieco inaczej przedstawia siedem kategorii ofiar krwawych (*zewachim*):

Ofiary (ze zwierząt lub ptaków) składane przez ślubowanie lub jako dar (co opisuje pierwszy rozdział Księgi Kapłańskiej), albo też jako obowiązek, np. codzienna ofiara całopalna (*tamid*, co zostało opisane w Torze: Lb 28,1-5 i dało podstawę do rozważań w traktacie Miszny zatytułowanym właśnie *Tamid*), dodatkowe (*musaf*) ofiary składane w szabat lub święta (Lb 28,9nn.), ptaki składane jako szacunkowa ofiara pokutna – *korban ole wejored* (Kpł 5,6-7; Szewu 2,1.4-5.7; 8,6, termin wyjaśniony w Szewu 1,2, Marcinkowski 2022, 319, przyp. 15), ofiara oczyszczenia matki (*jodedet*) po urodzeniu dziecka (chłopca lub dziewczynki, Kpł 12,6.8), ofiara składana podczas oczyszczenia trędowatego (*mecora*, Kpł 14,19.22), ofiara oczyszczenia cierpiących na upławy: mężczyzny (*zaw*) lub kobiety (*zawa*, składano dwie synogarlice lub dwa młode gołębie, Kpł 15,15.30), ofiary składane przez arcykapłana w Dniu Pojednania (zgodnie z Kpł 16,3 arcykapłan składał w ofierze młodego cielca na ofiarę przebłągalną i barana na ofiarę całopalną), ofiary nazirejskie (opisane w Lb 6,11-18 oraz w traktacie Miszny *Nazir*), ofiara z wołu składana przez sąd w przypadku błędnego werdyktu dotyczącego bałwochwalstwa (członkowie sądu powinni złożyć wołu jako ofiarę całopalną i kozła jako ofiarę przebłągalną za grzech, Kpł 4,14; Hor 1,5;2,6) i inne ofiary omówione w Misznie, szczególnie w traktatach *Chagiga* – ‘Świąteczna Ofiara’ i *Keriot* – ‘Wytępienia’).

Ofiary (ze zwierząt lub ptaków) przebłągalne za grzech (*chatat*) popełniony nieumyślnie (Kpł 4,1-5.10), również ofiary przebłągalne za grzech położnicy – kobiety po urodzeniu dziecka (*jodedet*), osoby trędowatej (*mecora*), mającej wycieki (*zaw* lub *zawa*) lub ślubującej nazireat (*nazir*), ofiara przebłągalna z wołu i kozła w Dniu Pojednania, kozioł składany przez sąd na przebłąganie za błędne orzeczenie dotyczące bałwochwalstwa, kozły ofiarowane z okazji początków miesiący i świąt (Lb 28,15nn.).

Ofiary przebłagalne za winę (*aszam*, l.mn. *aszamim* lub *aszamot*) z powodu przywłaszczenia sobie czyjegoś mienia (*gzela*), zbezczeszczenia (*me'ila*), niewolnicy przeznaczonej na nałożnicę lub żonę dla niewolnika (*szifcha charufa*), ofiary z powodu wątpliwego złamania prawa (*safek awera*, por. Kpł 5,14-26; 19,20-22) oraz ofiary przebłagalne za winę trędowatego lub nazirejczyka. Te trzy rodzaje ofiar: całopalna (*ola*), przebłagalna za grzech (*chatat*) i przebłagalna za winę (*aszam*), zwana też ofiarą zadośćuczynienia, stanowią najświętsze ofiary (*kodsze kodaszim*, Kpł 6,18-19; 7,1-7).

Ofiary pojednania (*szelamim*) zalicza się do kategorii mniejszych świętości (*kodaszim kalim* – dosł. ‘łżejszych świętości’) oraz do świętości indywidualnych. Wyjątek stanowią tu dwa baranki składane publicznie przez zgromadzenie (*kiwse aceret*) jako krwawe ofiary pojednania (Kpł 23,19), które należą do kategorii ofiar najświętszych (*kodsze kodaszim*) i stanowią ofiarę publiczną (*korban cibur* – dosł. ‘ofiara społeczności’). Ofiary pojednania składano z trzech powodów: ze względu na złożone ślubowanie, jako dobrowolne dary ofiarne (co wyjaśnia trzeci rozdział Księgi Kapłańskiej) oraz jako ofiary obowiązkowe (np. nazirejskie ofiary pojednania, zwane *szalme nazir* lub świąteczne ofiary pojednania *szalme chagiga*). Do ofiar pojednania zalicza się także ofiarę dziękczynną (*korban toda*, por. Kpł 7,11nn.). Na podstawie Ps 107 wydedukowano cztery kategorie ocalonych, którzy powinni złożyć ofiarę dziękczynną: ocaleni z tonącego statku, błądzący na pustyni, którzy znaleźli drogę, uleczeni z choroby oraz uwolnieni z więzienia (Ber 54b; Flawiusz, J. 1979. 365, *Antiquitates Judaicae* 3,9,4).

Ofiary z pierwородnych zwierząt omawia traktat zatytułowany *Bechorot*. Na podstawie Tory określono trzy rodzaje pierwородnych (Kehati 2003, תורוכב, ג; tenże, 1995, XV, *Bekhorot*, 1-2) uświęconych od urodzenia (*keduszat habechora*): a) syn pierwородny, hebr. *bechor adam* – dosł. ‘pierwородny człowieka’, syn pierwородny matki, którego trzeba wykupić zgodnie z nakazem Tory: ‘wykupisz każdego pierwородnego człowieka spośród twych synów’ (Wj 13,13) oraz w innym miejscu: ‘Wykupienie go [może nastąpić] od miesiąca [po urodzeniu] według twójego oszacowania za pięć szekli srebra według szekla świątynnego, który wynosi dwadzieścia *ger*<sup>3</sup>’ (Lb 18,16); b) pierwородne czystych zwierząt (*bechor behema tehora*), tzn. samiec spośród dużego (woły, krowy) i małego (kozy, owce) bydła (*bakar wecon*), który podobnie jak w przypadku ludzi narodził się pierwszy z jego matki i od chwili urodzenia zyskał świętość pierwородztwa (*keduszat habechora*); c) pierwородny osła (*peter chamor*), o którym Tora mówi: ‘Kaźde pierwородne osła wykupisz jagnięciem, a jeśli nie wykupisz, to złamiesz mu kark’ (Wj 13,13).

Dziesięcina z bydła i trzody (*bakar wacon*). Zgodnie z Torą: ‘Wszelka dziesięcina z bydła i z trzody, ze wszystkiego, co przechodzi pod laską pasterską, kaźde dziesiąte będzie świętością dla Pana’ (Kpł 27,32). Halacha wyjaśnia ten fragment, że krew z tej dziesięciny należy rozpryskać na ołtarzu, tłuszcz spalić, a mięso ofiary jej właściciele powinni spożyć w Jeruzolimie, kapłani zaś nie będą jej spożywać (Zew 5,8). Źródła zewnętrzne (*chiconim*)

<sup>3</sup> Gera – jednostka wagi ok. 0,6 grama, zarazem najmniejsza jednostka monetarna.

wskazują jednak, że kapłani mieli udział w dziesięcinnie z bydła i z trzody, podobnie do ofiar z pierwotnych zwierząt (Księga Jubileuszy 13,25-27; 32,15; 2Krn 31,6).

Ofiara paschalna (omówiona szczegółowo w traktacie *Pesachim*, *Miszna: Moed (Święto)*).

## 1.2. Warunki konieczne do uznania rytuału i zdatności ofiar

Składanie ofiar ze zwierząt, a w szczególności miejsce ich ofiarowania oraz miejsce spożywania określa dokładnie piąty rozdział traktatu *Zewachim*, a ofiary z ptactwa opisuje szósty rozdział tego traktatu. Żeby ofiara nadawała się do spalania na ołtarzu lub do konsumpcji, musiały być wykonane cztery czynności, nazywane ‘świętymi czynnościami’: 1) zarżnięcie, 2) zebranie do naczynia liturgicznego krwi spuszczonej z szyi zwierzęcia, 3) przeniesienie krwi do ołtarza, 4) rozpryskanie krwi na ołtarzu. W przypadku ofiar z ptactwa wymagane było spełnienie tylko dwóch warunków: ukręcenie łebka (*melika*<sup>4</sup>) i spuszczenie krwi. Zwierzęta ofiarne zarzynano przy świetle dziennym i tego samego dnia rozpryskiwano ich krew na ołtarzu.

Dzielenie mięsa ofiarnego i przygotowanie go do spalania również odbywało się przy świetle dziennym. Jednak jeśli krew ofiary została już rozpryskana na ołtarzu za dnia, to jej elementy składowe (tzn. tłuszcz i części ofiary spożywane przy ołtarzu) mogły być spalane na ołtarzu przez całą noc.

Spożywanie mięsa wszystkich ofiar (z wyjątkiem całopalnych) odbywało się jednak według określonych reguł. Ofiary najświętsze (*kodsze kodaszim*) mogli spożywać tylko kapłani (mężczyźni) na terenie dziedzińca świątynnego w ciągu jednego dnia i jednej nocy. Ofiary zaś o mniejszej świętości (*kodaszim kalim*) mogli spożywać ich właściciele w Jerozolimie w ciągu dwóch dni i jednej nocy. Wyjątek stanowiły tu ofiary dziękczynne i baranki składane przez nazirejczyka (Naz 2,5; 4,4), które, podobnie do ofiar najświętszych, należało spożyć w ciągu jednego dnia i jednej nocy. Baranka paschalnego zaś wolno było spożywać w noc paschalną tylko od zmierzchu do północy (Pes 10,1.9; Zew 5,8). Kiedy minął czas spożywania ofiary, określano ją jako *notar* (dosł. ‘pozostały’, ‘pozostałość’, ‘resztką’) i nie nadawała się ona już do konsumpcji. Podobnie też nie wolno było jeść mięsa ofiary, które urzędujący kapłan przeznaczył do spożycia w niewłaściwym miejscu lub czasie (*pigul*). Niedotrzymanie warunków miejsca lub czasu dyskwalifikowało ofiarę (stawała się *pigul*), a za nieprzestrzeganie powyższych reguł groziła kara wytępienia (*karet*<sup>5</sup>).

<sup>4</sup> Hebr. *melika* w polskich przekładach Biblii tłumaczone zwykle jako ‘ukręcenie łebka’, to sposób uśmiercenia ofiary z ptactwa przez naderwanie łebka, a bardziej precyzyjnie oznacza przecięcie najczęściej paznokciem jednego z dwóch organów: gardzieli lub tchawicy, Kpł 1,15; Zew 7,1. Jastrow, 1982, 790 nazywa to ‘pinching’ – ‘uszczygnięcie’.

<sup>5</sup> Hebr. *karet* – ‘przedwczesna śmierć (jako kara boska), wytępienie, zagłada’. Wyłączenie ze wspólnoty (Wj 12,15; Rdz 17,14), które pierwotnie oznaczało uśmiercenie, potem ograniczono się tylko do życzenia, aby Bóg zechciał pomścić grzech śmiertelny przestępcy jego wczesną śmiercią.

Przypomnijmy, że istotę stanowi tu właściwe wykonanie czterech czynności (zarżnięcie, zebranie krwi do naczynia, przeniesienie jej i rozpryskanie krwi na ołtarzu) koniecznych do uznania ofiary jako zdatnej do spalenia lub konsumpcji. Jeśli jednak ktoś wykonał choćby jedną z powyższych czterech czynności z zamiarem spożycia ofiary lub spalenia jej po ustalonym czasie, to dyskwalifikowało to ofiarę, czyniąc ją niezdatną (*pigul*). Spożycie jej zagrożone było karą wytępienia *karet* (*Zew2,2-3*), o czym poucza Tora: ‘Jeśli ktoś zje coś z mięsa ofiary pojednania trzeciego dnia, to nie będzie przyjęta ani policzona temu, kto ją złożył. To będzie ofiara niezdatna *pigul*, a ten, kto ją zje, ściągnie na siebie winę’ (Kpł 7,18). Podobnie jest z niezachowaniem ustalonego miejsca. Jeśli ktoś wykona choćby jedną ze wspomnianych wyżej czynności z zamiarem konsumpcji lub spalenia poza wyznaczonym miejscem, np. ofiarę najświętszą (*kodesz kodaszim*) poza dziedzińcem świątynnym lub coś z mniejszych świętości (*kodaszim kalim*) poza Jerozolimą, to dyskwalifikuje ofiarę.

## 2. Świadcstwo Miszny (wybór fragmentów z traktatu *Zewachim - Ofiary krwawe*)

### 2.1. Reguły dotyczące ofiarowania zwierząt

#### 2.1.1. Niewłaściwe intencje ofiary paschalnej oraz ofiar oczyszczających

Pierwszy rozdział traktatu *Zewachim* zajmuje się ofiarami, których jedna z czterech czynności (zarżnięcie, zebranie krwi do naczynia, przeniesienie krwi i rozpryskanie jej u stóp ołtarza) została wykonana w imieniu innej ofiary. Pierwsza lekcja tego rozdziału skupia się na zarżnięciu, czyli pierwszej z czterech czynności, koniecznych do uznania ofiary za zdatną do konsumpcji lub spalenia na ołtarzu. Omawiana tu zasada odnosi się do pozostałych trzech czynności:

„Wszelkie ofiary krwawe, które zostały złożone niezgodnie z ich przeznaczeniem, pozostają zdadne, (jednak nie mogą być policzone ich właścicielom jako spełnienie obowiązku) z wyjątkiem ofiary paschalnej i ofiary przebłagalnej za grzech. Ofiarę paschalną należy złożyć w ustalonym dla niej czasie, a ofiarę przebłagalną za grzech w dowolnym terminie. Rabi Eliezer mówi: [Dotyczy to] także ofiary przebłagalnej za winę: ofiarę paschalną [należy złożyć] w ustalonym dla niej czasie, a ofiarę przebłagalną za grzech oraz ofiarę przebłagalną za winę w dowolnym terminie”. (1,1)



## 2.1.2. Niewłaściwe osoby lub niewłaściwe wykonanie czynności rytualnych

Wszelkie czynności rytualne związane ze złożeniem ofiar krwawych (z wyjątkiem zarżnięcia) są ważne, jeśli zostały wykonane przez kapłana. Wymienia się tu kapłanów niezdatnych do pełnienia służby przy ołtarzu. Jeśli taki kapłan zebrał krew ofiary do naczynia, przeniósł ją lub rozpryskał, to uczynił ofiarę niezdatną. Podobnie też, jeśli niewłaściwie wykonał czynności:

„Wszelkie ofiary krwawe stają się niezdatne, jeśli ich krew zebrał nie-kapłan<sup>6</sup> albo [kapłan]-żałobnik<sup>7</sup> [przed pochówkiem bliskiego krewnego], albo zanurzony tego samego dnia<sup>8</sup> [z powodu nieczystości], albo kapłan, który nie przywdział wszystkich szat liturgicznych<sup>9</sup>, albo ten, który nie zakończył jeszcze pokuty<sup>10</sup>, albo ten, który nie obmył rąk i nóg<sup>11</sup>, albo nieobrzezany<sup>12</sup>, albo nieczysty, albo ten, który siedział [podczas wykonywania czynności rytualnych], albo stał na jakimś przedmiocie, albo na grzbiecie zwierzęcia, albo na stopie swojego kolegi. Jeśli zebrał [krew do naczynia] lewą ręką, to uczynił [ofiary] niezdatną. Rabi Szimon uważa ją za zdatną. Jeśli [krew] rozlała się na kamienną posadzkę, a potem ją zebrał, to uczynił ofiarę niezdatną”. (2,1)

<sup>6</sup> W tekście oryginalnym występuje tu termin hebrajski *zar* (współcześnie ‘obcy’) w czasach Miszny oznaczający zwykłego Izraelitę, który nie należał do rodu kapłańskiego lub lewickiego. Więcej na ten temat: Marcinkowski 2004, 176.

<sup>7</sup> Hebr. termin *onen* oznacza żałobnika, czyli tego, komu zmarł ktoś z bliskich krewnych. Status żałobnika według Tory przysługuje tylko tego samego dnia, a według mędrców rabinicznych liczy się od dnia śmierci krewnego do jego pogrzebu. W tej lekcji mowa o kapłanie, który jako *onen* nie może pełnić żadnej służby w świątyni, a jeśliby ją pełnił, to jest nieważna. Wyjątek stanowi tu arcykapłan, który podczas żałoby może składać ofiary, ale nie wolno mu ich spożywać (Hor 3,5). Przypomnijmy, że zwykły kapłan może się narazić na skalenie nieczystością zmarłego jedynie z powodu śmierci ojca, matki, syna, córki, brata i siostry dziewicy (Kpł 21,2-3). Arcykapłan zaś w ogóle nie może się zbliżyć do żadnego zmarłego, nawet ojca lub matki, ani uczestniczyć w pogrzebie (Pwt 26,14; Kpł 21,11; Hor 3,4; Sanh 2,1).

<sup>8</sup> Hebr. *tewul jom* oznacza kogoś rytualnie nieczystego, kto z powodu swojej nieczystości zanurzył się już w mykwie, ale pozostaje jeszcze nieczysty do zachodu słońca (Marcinkowski 2014, 98,292). W tej lekcji mowa o kapłanie, który z powodu nieczystości rytualnej nie może pełnić służby w świątyni (Kpł 22,7).

<sup>9</sup> Zwykły kapłan używał czterech szat: tuniki, spodni, zawoju i pasa, a arcykapłan przywdziewał (dodawał) jeszcze: napierśnik, efod, płaszcz i diadem (Jom 7,5, Marcinkowski 2014, 164). Brak któregośkolwiek z czterech elementów ubioru kapłana lub z ośmiu arcykapłana powodował nieważność czynności liturgicznej.

<sup>10</sup> Ktoś nieczysty rytualnie, np. z powodu wycieku (*zaw*) lub trędowaty (*mecora*), kto po oczyszczeniu i obmyciu rytualnym powinien jeszcze następnego dnia złożyć należne ofiary. Przed ich złożeniem nie może jeszcze spożywać rzeczy świętych ani posługiwać w świątyni (Chag 3,3; Ker 2,1).

<sup>11</sup> Przed przystąpieniem do czynności liturgicznych kapłan powinien obmyć ręce i nogi wodą z kadzi z brązu (Wj 30,18-21, Chag 3,2). Niewykonanie tej czynności dyskwalifikuje go, gdyż przed obmyciem jest niezdatny do wykonywania służby w świątyni.

<sup>12</sup> Hebr. *arel* – dosł. ‘nieobrzezany’. Mowa tu o kapłanie, który nie został obrzezany, gdyż jego brat zmarł po obrzezaniu. Nieobrzezany kapłan nie może pełnić służby w świątyni (Ez 44,9).

Rozważa się również przypadki czynności wykonanych przez niewłaściwe osoby:

„Jeśli ktoś niezdatny zarznął [ofiare], to jego zarżnięcie jest zdatne, gdyż zarżnięcie [dokonane] przez nie-kapłanów, kobiety, niewolników lub nieczystych [uważa się za] zdatne, a nawet [zarżnięcie] najświętszych ofiar zakładając, że nikt nieczysty nie dotknął mięsa. Dlatego to ich intencja czyni [ofiare] niezdatną. Jeśli więc ktoś z nich zebrał krew [z zamiarem spożycia lub spalania] poza [wyznaczonym] terminem lub poza [ustalonym] miejscem, a była [jeszcze] krew życia<sup>13</sup>, to powinien przyjść ktoś zdatny i zebrać krew ponownie”. (3,1)

### 2.1.3. Niewłaściwe miejsca ofiarowania

Przyczyną niezdatności ofiary mogło być niewłaściwe miejsce ofiarowania:

„Jeśli rozpryskał ją na podejściu [do ołtarza], a nie u [jego] podstawy albo jeśli miał rozpryskać [krew] w dolnej [części ołtarza, a rozpryskał ją] w górnej lub zamiast w górnej [części ołtarza rozpryskał ją] w dolnej [części], albo jeśli [miał rozpryskać] na ołtarzu wewnętrznym, a [rozpryskał] na zewnętrznym<sup>14</sup> lub zamiast na zewnętrznym [rozpryskał krew] na wewnętrznym [ołtarzu], to [ofiara] jest niezdatna, ale nie stosuje się tu kary wytopienia *karet*”. (2,1)

### 2.1.4. Niewłaściwe intencje podczas ofiarowania

Tannaici rozważają skutki niewłaściwych intencji złożenia ofiary ‘poza przeznaczonym do tego miejscem’ lub ‘po wyznaczonym terminie’. Używa się tu określenia ‘Jeśli ktoś zarznął ofiarę’, gdyż jest to pierwsza z czterech czynności, których wykonanie jest konieczne, żeby uznać ofiarę za zdatną:

„Jeśli ktoś zarznął ofiarę [z zamiarem] rozpryskania jej krwi poza [dziedzińcem świątynnym] lub [tylko rozpryskania] części jej krwi poza [dziedzińcem świątynnym] albo [z zamiarem] spalania na zewnątrz jej poświęconych części lub [tylko] niektórych z jej poświęconych części, albo [z zamiarem] spożycia na zewnątrz jej mięsa lub tylko [części] jej mięsa wielkości oliwki<sup>15</sup> albo [z zamiarem] spożycia na zewnątrz [niewielkiej ilości] tłuszczu ze skóry ogonowej wielkości oliwki, to uczynił ofiarę niezdatną, ale [ten, kto spożył z niej cokolwiek], nie podlega karze wytopienia *karet*”. (2,2)

<sup>13</sup> Hebr. *dam nefesz*, co można przetłumaczyć jako ‘krew życia’. Jeśli została jeszcze w ofierze krew życia, które z niej uszło, która to krew nadaje się do spryskania (Kpł 17,11; Ker 5,1; Albeck V 18; więcej na temat rozumienia terminu *nefes*, Marcinkowski 2020, 126-163; tenże: 2016b, 79-92.

<sup>14</sup> Mowa tu o tzw. wielkim ołtarzu na dziedzińcu świątynnym, który znajdował się poza sanktuarium wewnętrznym i o złotym ołtarzu wewnątrz (Zew 5,1nn.).

<sup>15</sup> Hebr. *kazajit* – dosł. ‘jak oliwka’. Termin stosowany na określenie najmniejszej dozwolonej ilości.

Podane wyżej prawo odnosi się do pozostałych czynności (zebrania krwi do naczynia, przeniesienia jej do ołtarza i rozpryskania u jego podstawy), co ujęto w obowiązującą zasadę:

„Taka jest ogólna zasada: Jeśli ktoś zarznął albo zebrał [krew], albo przeniósł [ją], albo [ją] rozpryskał z zamiarem spożycia tego, co się zwykle spożywa lub spalenia tego, co się zwykle spala poza [właściwym do tego] miejscem, to [czyni ofiarę] niezdatną, ale [ten, kto spożył z niej cokolwiek,] nie podlega karze wytępienia *karet*; jeśli [jednak uczynił którąś z tych czterech czynności z zamiarem spożycia lub spalenia] poza [wyznaczonym] terminem, to [taka ofiara] jest obrzydliwością<sup>16</sup>, a [ten, kto spożył z niej cokolwiek,] podlega karze wytępienia *karet* zakładając, że [wszystkie] dozwolone [czynności zostały wykonane] zgodnie z nakazem”. (2,3)

### 2.1.5. Reguły dotyczące rozpryskania krwi

Jedną z czterech podstawowych czynności koniecznych do uznania ofiary za zdatną jest rozpryskanie jej krwi. Jedne ofiary wymagają czterokrotnej czynności skropienia ołtarza krwią, inne dwukrotnej, a jeszcze inne jednokrotnego skropienia (Zew 5,3-8). Ważne jest pierwsze skropienie ołtarza. Jeśli zostało przeprowadzone prawidłowo, to nieprawidłowości przy drugim skropieniu nie mają żadnego wpływu na ważność ofiary. Odnosi się to do ołtarza zewnętrznego na dziedzińcu świątynnym:

„Szkola Szammaja mówi: Każda ofiara, której krew ma być rozpryskana na zewnętrznym ołtarzu, przynosi odkupienie nawet przy jednokrotnym spryskaniu lub, jeśli to jest ofiara przebłągalna za grzech, przy dwukrotnym spryskaniu. Szkoła Hillela zaś mówi: Nawet w przypadku ofiary przebłągalnej za grzech jednokrotne spryskanie daje odkupienie. Dlatego też, jeśli pierwsza czynność spryskania została przeprowadzona prawidłowo, a druga [z intencją spożycia] ‘po [ustalonym] terminie’, to daje odkupienie. Jeśli jednak pierwsze spryskanie zostało przeprowadzone [z zamiarem spożycia] ‘po [ustalonym] terminie’, a drugie [z zamiarem spożycia] ‘poza [wyznaczonym] miejscem’, to ofiara staje się obrzydliwa i obowiązuje kara wytępienia *karet*”. (4,1)

### 2.1.6. Prawo dotyczące *pigul*<sup>17</sup>

Mięso ofiarne nadaje się do spalenia na ołtarzu, jeśli dokonano prawidłowo czynności skropienia ołtarza krwią. Mięso przeznaczone do spożycia nadaje się, żeby je zjeść tylko wtedy, gdy spalono na ołtarzu wydzielone w tym celu części ofiary. Inaczej mówiąc spalenie ustalonej części mięsa na ołtarzu zezwala na spożycie przeznaczonych do tego innych

<sup>16</sup> Hebr. *pigul*.

<sup>17</sup> Przypomnijmy, że *pigul* oznacza mięso ofiary, które urzędujący kapłan przeznaczył do spożycia w niewłaściwym miejscu lub czasie.

sztuk mięsa, a prawidłowe skropienie ołtarza krwią ofiary zezwala na spalenie na nim części przeznaczonych do spalenia. Mięso ofiary (przeznaczone do spalenia na ołtarzu lub do spożycia przez człowieka) może stać się ‘obrzydliwością dla Pana’ (*pigul*) tylko wtedy, gdy podczas wykonywania którejś z dozwolonych czynności miała miejsce niewłaściwa intencja. Ten, kto spożyje takie mięso, podlega karze wytępienia *karet*. Jednak takie rzeczy, które nie wymagają zezwolenia przez inne czynności, ale same powodują inne dozwolonymi, lub same na coś zezwalają, nie podlegają prawu *pigul* i nie skutkują karą wytępienia *karet* dla spożywających. Tak o tym mówi Miszna:

„Z powodu tych rzeczy nie obowiązuje [prawo] *pigul*: *szczypta*<sup>18</sup>, kadzidło, wonności, kapłańska ofiara pokarmowa, ofiara pokarmowa namaszczonego kapłana, [ofiara pokarmowa składana razem z] ofiarą z płynów, krew oraz sama ofiara z płynów – to są słowa rabiego Meira. Mędrcy zaś mówią: Także [ofiary z płynów] składane ze zwierzęciem. [Na temat] *logu*<sup>19</sup> oliwy z [ofiary oczyszczenia] trędownatego rabi Szimon mówi: Nikt z tego powodu nie podlega prawu *pigul*. Rabi Meir zaś mówi: Może podlegać prawu *pigul*, ponieważ [składa się ją razem z] ofiarą przebłągalną za winę, której krew czyni [oliwę] dozwoloną, a cokolwiek ma to, co powoduje, że [ofiara] jest dozwolona czy to dla człowieka, czy na ołtarz, to zobowiązuje [w przypadku złamania prawa] *pigul*”. (4,3)

### 2.1.7. Intencje konieczne podczas ofiarowania

Poniższa lekcja wymienia intencje, które należy mieć na myśli podczas składania ofiary:

„Ofiarę [należy] składać mając na myśli sześć rzeczy: ofiarę, ofiarodawcę, Imię Boże, to, co się spala [na ołtarzu], zapach i miło woń; a w przypadku ofiary przebłągalnej za grzech i ofiary przebłągalnej za winę [także] grzech należy mieć na myśli. Rzekł rabi Jose: Jeśli nawet ktoś nie miał na myśli żadnej z tych rzeczy, to ofiara jest ważna, ponieważ to stanowi warunek sądu, że intencja [, która unieważnia ofiarę,] zależy tylko od pełniącego służbę”. (4,6)

### 2.1.8. Właściwe miejsca dla ofiar najświętszych (*kodsze kodaszim*)

Piąty rozdział traktatu *Zewachim* omawia rytuały składania ofiar i wskazuje różnice pomiędzy nimi. Zawiera istotę prawa dotyczącego ofiar, dlatego jego fragmenty zamieszczano w modlitewnikach w celu lepszego ich zapamiętania. Pierwsze dwie lekcje zajmują się ofiarami przebłągalnymi, których krew rozpryskiwano w Wewnętrznym Sanktuarium przed

<sup>18</sup> Hebr. termin *komec* w Biblii i Misznie oznacza przede wszystkim ‘zawartość chwytu trzech środkowych palców dłoni’, może też oznaczać ‘odrobina’, ‘garstka’, ale też ‘garść’ (Sot 3,2). Termin wyjaśnia Jastrow 1982, 1333; Marcinkowski, 2016a, 334. *Komec* sprawia, że ofiara pokarmowa kapłanów jest zdatna ( Kpł 2,2; 6,9).

<sup>19</sup> *Log* – miara płynu równa ćwierci *kaw* (ok. pół litra, o objętości 6 jaj), Marcinkowski 2014, 325.

zasłoną i na Złotym Ołtarzu, a w przypadku wołu i kozła Dnia Pojednania także pomiędzy drążkami w Najświętszym Przybytku. Dlatego też nazywano te ofiary ‘wewnętrznymi ofiarami przebłagalnymi’. Miszna wskazuje właściwe miejsca składania ofiar najświętszych (*kodsze kodaszim*):

„Jakie to są miejsca krwawych ofiar? Zarzynanie najświętszych ofiar odbywało się na północ [od ołtarza]. Wół i kozioł [ofiarowane w] Dniu Pojednania były zarzynane w północnej [części dziedzińca świątynnego, również] ich krew była zbierana do naczyń liturgicznych po północnej stronie. Ich krew należało rozpryskać pomiędzy drążkami, przed zasłoną [Świętego Przybytku] i na Złotym Ołtarzu. [Pominięcie] jednej z [powyższych] czynności wstrzymywało [odkupienie]. Resztę krwi należało wylać u zachodniej podstawy zewnętrznego ołtarza, ale jeśli tego nie zrobiono, to nie wstrzymywało [odkupienia]”. (5,1)

Dwie pierwsze lekcje piątego rozdziału omawiają prawo dotyczące tzw. ‘wewnętrznych ofiar przebłagalnych’, których krew rozpryskiwano w Wewnętrznym Sanktuarium, przed zasłoną i na Złotym Ołtarzu, (a w przypadku wołu i kozła Dnia Pojednania także pomiędzy drążkami w Najświętszym Przybytku). Poniższa lekcja zajmuje się tzw. ‘zewnętrznymi ofiarami przebłagalnymi, których krew rozpryskiwano na zewnętrznym ołtarzu dziedzińca świątynnego, stąd nazwa. Mowa tu o tzw. wielkim ołtarzu na dziedzińcu świątynnym, który znajdował się poza wewnętrznym sanktuarium. Składał się z trzech warstw (bloków). Podstawę stanowił dolny blok o powierzchni 32 na 32 łokcie, wystający na zewnątrz na jeden łokieć i wysoki jeden łokieć. Środkowy blok miał wymiary 30 łokci długości i 30 łokci szerokości, a wysoki był na pięć łokci. Najwyższy blok wysoki na trzy łokcie miał wymiary 28 na 28 łokci. Pas o szerokości jednego łokcia wystający ze środkowej warstwy i otaczający ołtarz nazywano *sowew*. Tworzył rodzaj galerii umożliwiającej dostęp od zewnętrznej strony do czterech rogów ołtarza o objętości jednego łokcia sześciennego każdy. Wokół środkowego bloku na wysokości pięciu łokci od posadzki, czyli cztery łokcie nad podstawą ołtarza znajdowała się czerwona linia, nazywana *chut hasikra*, szerokości jednej miary *tefach* (Marcinkowski 2013, 324). Od południowej strony prowadziło do ołtarza główne podejście *kewesz*, długie na 32 łokcie i szerokie na 16 łokci. Obok tego podejścia po obu jego stronach były dwa małe boczne podejścia, jedno z prawej (wschodniej) strony, które prowadziło na galerię (*sowew*) i drugie z lewej (zachodniej) strony umożliwiające zejście do podstawy ołtarza:

„Publiczne i prywatne ofiary przebłagalne za grzech (to są publiczne ofiary przebłagalne za grzech: kozły [składane z okazji] Początków Miesiąca<sup>20</sup> oraz z okazji świąt) były zarzynane w północnej [części dziedzińca świątynnego, również] ich krew była zbierana do naczyń liturgicznych po północnej stronie. Ich krew należało rozpryskać czterokrotnie [po jednym

20 Pierwszy dzień nowego miesiąca był ogłaszany dniem świątecznym (Rosz Hasz 2,7).

razie] na [każdym z] czterech rogów [ołtarza]<sup>21</sup>. W jaki sposób? [Kapłan] wchodził na podejście<sup>22</sup>, zwracał się w stronę galerii<sup>23</sup> i szedł do południowo-wschodniego rogu<sup>24</sup>, następnie do północno-wschodniego, północno-zachodniego i południowo-zachodniego<sup>25</sup>. Resztę krwi<sup>26</sup> rozpryskiwał u południowej podstawy<sup>27</sup>. Ofiary były spożywane<sup>28</sup> po wewnętrznej stronie<sup>29</sup> dziedzińca świątynnego przez mężczyzn z rodu kapłańskiego<sup>30</sup>, przyrządane na różne sposoby<sup>31</sup>, w dzień<sup>32</sup> i wieczór aż do północy<sup>33</sup>.

### 2.1.9. Właściwe miejsca dla ofiar o mniejszej świętości (*kodaszim kalim*)

„Ofiarę dziękczynną i baranka nazirejskiego<sup>34</sup> [zalicza się do] mniejszych świętości. Ich zarzynanie mogło odbywać się w dowolnym miejscu dziedzińca świątynnego”. (5,6)

„Ofiary pojednania [zalicza się do] mniejszych świętości. Ich zarzynanie mogło odbywać się w dowolnym miejscu dziedzińca świątynnego”. (5,7)

„Ofiary z pierwotnych zwierząt, dziesięciny i ofiarę paschalną [zalicza się do] mniejszych świętości. Ich zarzynanie mogło odbywać się w dowolnym miejscu dziedzińca świątynnego”. (5,8)

<sup>21</sup> Mowa tu o zewnętrznym ołtarzu. Sposób rozpryskiwania krwi jak przy wewnętrznym tzw. Złotym Ołtarzu, cztery razy, po jednym razie na każdym rogu ołtarza (Zew 5,1; Kpł 4,7.18).

<sup>22</sup> Hebr. *kewesz Jastrow* 1982, 611 tłumaczy jako ‘pomost’, ‘podejście’ (Zew 2,1; 3,1; Szab 16,8; Mid 3,3). Mowa tu o pochyłej powierzchni, po której kapłani podchodzili do ołtarza.

<sup>23</sup> Hebr. *sowew* – rodzaj galerii wokół ołtarza przeznaczonej dla kapłanów (Jastrow 1982, 960). Był to pas szerokości jednego łokcia otaczający ołtarz nad jego środkową warstwą, co umożliwiała kapłanom łatwy dostęp do rogów ołtarza od zewnętrznej jego strony. Znajdował się na wysokości sześciu łokci (podstawa ołtarza wysokości jednego łokcia i średnia warstwa wysokości pięciu łokci, Mid 3,1; Kpł 4,30).

<sup>24</sup> Najpierw spryskiwał południowo wschodni róg ołtarza (Zew 6,3).

<sup>25</sup> Tutaj kapłan kończył spryskiwanie krwią rogów ołtarza.

<sup>26</sup> To, co pozostało w naczyniu po spryskaniu rogów ołtarza.

<sup>27</sup> U południowej podstawy ołtarza (Zew 6,2; 53a; Kpł 4,7).

<sup>28</sup> Mięso ofiar przebłagalnych.

<sup>29</sup> Hebr. zwrot *lifnim min hakela ‘im* – dosł. ‘wewnątrz od zasłon’, co oznacza ‘wewnątrz dziedzińca świątynnego’ (Jastrow, s. 1380; Mak 3,3; Zew 6,1). Według Wj 27,9 mowa tu o zasłonach, które nazywane są niekiedy ‘przegrodami’, a nawet ‘murami’ dziedzińca świątynnego.

<sup>30</sup> Kpł 6,19.22

<sup>31</sup> W przeciwieństwie do ofiary paschalnej, która mogła być spożywana tylko pieczona, Zew 5,8; Pes 7,1-2.

<sup>32</sup> W dzień zarżnięcia.

<sup>33</sup> Kpł 7,15; Ber 1,1.

<sup>34</sup> Baranek wchodził w skład ofiar nazirejskich. Umocowanie prawne podaje Lb 6,1-21. Temu zagadnieniu Miszna poświęca traktat *Nazir* (*Nazirejczyk*) w trzecim dziale *Naszim* (Kobiety).

## 2.2. Ofiary z ptactwa

### 2.2.1. Właściwe miejsca dla szczypty<sup>35</sup> i ofiar z ptaków

Miszna poucza, że najświętsze ofiary były zarzynane na północnej stronie dziedzińca świątynnego. We fragmencie cytowanym poniżej tannaici rozważają problem określenia miejsca zarżnięcia ofiar, którego dokonano na górze ołtarza, tzn. ani po północnej, ani też po południowej stronie dziedzińca świątynnego:

„Jeśli najświętsze ofiary zostały zarżnięte na górze ołtarza, rabi Jose mówi: To jakby były zarżnięte na północnej stronie. Rabi Jose bar Jehuda mówi: Od środka ołtarza na północ liczy się jak na północnej stronie, a od środka ołtarza na południe liczy się jak na południowej stronie. Szczyptę z ofiar pokarmowych wolno brać w dowolnym miejscu dziedzińca świątynnego, a spożywać je mogą mężczyźni z rodu kapłańskiego wewnątrz dziedzińca świątynnego, przyrządzane na różne sposoby, w dzień i wieczór, aż do północy”. (6,1)

Ofiary z synogarlic i gołębi zaliczano do ofiar prywatnych, których były dwa rodzaje: ofiara przebłagalna za grzech z ptactwa i ofiara całopalna z ptactwa. W cytowanym poniżej fragmencie tannaici zajmują się pierwszą z nich:

„Ofiarę przebłagalną za grzech z ptactwa przygotowywano w południowo-zachodnim rogu ołtarza. Mimo iż dozwolone [wszędzie], to było jej właściwym miejscem. Ten róg służył trzem celom na dole i trzem na górze: na dole – ofierze przebłagalnej za grzech z ptactwa, przyniesieniu [ofiary pokarmowej] i [rozpryskaniu] pozostałości krwi; a na górze – rozlaniu wody i wina oraz [składaniu] ofiar całopalnych z ptaków, gdy było ich zbyt dużo na wschodniej stronie”. (6,2)

### 2.2.2. Przygotowanie ofiary z ptactwa

Tannaici rozważają sprawy związane z ofiarą przebłagalną za grzech z ptactwa (*chatat haof*):

„W jaki sposób przygotowywano ofiarę przebłagalną za grzech z ptactwa? [Kapłan] ukręcał łebek na szyi [ofiary], ale nie odrywał go. Rozpryskiwał jej krew na ścianie ołtarza. Pozostałość krwi wyciskał na podstawę ołtarza, który przyjmował tylko krew ofiary, a cała należała do kapłanów”. (6,4)

Poniższa lekcja opisuje rytuał przygotowania ofiary całopalnej z ptaków:

„W jaki sposób przygotowywano ofiarę całopalną z ptactwa? [Kapłan] wchodził na podejście

---

<sup>35</sup> Termin wyjaśniony wyżej.

i kierował się w stronę galerii, a kiedy doszedł do południowo-wschodniego rogu ołtarza, ukręcał [ofierze] łebek na szyi, odrywał [go] i wyciskał jej krew na ścianę ołtarza. Brał jej łebek i nad ołtarzem naciskał na miejsce jego oderwania, nacierał solą i wrzucał na spalenie. [Następnie] podchodził do tułowia, usuwał wole i pióra [wokół niego] oraz wnętrzności, które razem z nim wychodziły i wrzucał je na miejsce popiołu. Nadrywał skrzydła, ale tułowia nie rozdzielał, a jeśli nawet je rozdzielił, to i tak pozostawało zdatne. Nacierał je solą i wrzucał na spalenie”. (6,5)

### 2.2.3. Zdatność lub niezdatność ofiary z ptactwa wskutek niezachowania właściwego rytuału

Poniższa lekcja uzupełnia prawo dotyczące ofiar z ptaków, zarówno ofiary całopalnej jak i przebłągalnej za grzech i wyjaśnia skutki prawne wynikające z niezachowania właściwego rytuału:

„Jeśli nie usunął wola albo piór [wokół niego], albo wnętrzności, które razem z nim wychodziły, albo nie natarł solą, albo zrobił cokolwiek innego z ofiarą po wyciśnięciu jej krwi, to ofiara pozostaje zdatna. Jeśli oddzielił [całkowicie łebek] ofiary przebłągalnej za grzech, a nie oddzielił [całkowicie łebka] ofiary całopalnej, to uczynił [ofiary] niezdatną. Jeśli wycisnął krew z łebka, a nie wycisnął krwi z tułowia, to [ofiara] jest niezdatna. Jeśli wycisnął krew z tułowia, a nie wycisnął krwi z łebka, to [ofiara] jest zdatna”. (6,6)

### 2.2.4. Skutki niewłaściwych intencji podczas ofiarowania ptaków

Niewłaściwa intencja podczas zarzynania zwierząt ofiarnych lub w czasie rozpryskiwania ich krwi była przyczyną unieważnienia ofiary. Tak też jest w przypadku ofiarowanych ptaków, niewłaściwy zamiar podczas ukręcania łebka lub w czasie wyciskania krwi dyskwalifikuje ofiarę:

„Wszystko jedno, czy to jest ofiara przebłągalna za grzech z ptactwa, czy ofiara całopalna z ptaków: jeśli ukręcił im łebki albo wycisnął ich krew [z zamiarem] spożycia [z nich] czegoś, co się zwykle spożywa lub spalenia czegoś, co się zwykle spala poza [dozwolonym] miejscem, to ofiara jest niezdatna, ale nie obowiązuje z tego powodu kara wytępienia *karet*; jeśli jednak miał zamiar zrobić to po wyznaczonym terminie, to [ofiara] staje się obrzydliwością<sup>36</sup> i obowiązuje z tego powodu kara wytępienia *karet*”. (6,7)

<sup>36</sup> *Pigul*.



## 2.2.5. Rozpryskanie krwi a zdatność ofiary z ptaków

Poniższa lekcja zajmuje się ofiarą prześlągalną za grzech z ptactwa (*chatat haof*), rozważa przypadki przygotowania jej pod niewłaściwą nazwą lub w sposób niezgodny z obowiązującym dla tej ofiary prawem. Wyjaśnia, kiedy ofiara jest zdatna, a kiedy niezdatna:

„Ofiara prześlągalna za grzech z ptactwa jest zdatna [tylko wtedy], gdy czynności przeprowadzono poniżej [czerwonej linii]<sup>37</sup> na sposób ofiary prześlągalnej za grzech i zgodnie z jej nazwą. Niezdatna zaś jest, jeśli czynności przeprowadzono na sposób ofiary prześlągalnej za grzech, ale pod nazwą ofiary całopalnej; albo na sposób ofiary całopalnej a pod nazwą ofiary prześlągalnej za grzech; albo na sposób ofiary całopalnej i pod nazwą ofiary całopalnej. Jeśli czynności przeprowadzono poniżej [czerwonej linii] na dowolny sposób którejkolwiek z nich, to [ofiara] jest niezdatna”. (7,1)

## 2.2.6. Dodatkowe reguły dotyczące ukręcenia łebka<sup>38</sup>

Jeśli ukręcił łebek lewą ręką albo w nocy..., to nie powoduje nieczystości przełyku<sup>39</sup>... Jeśli ukręcił łebek przy pomocy noża albo ukręcił łebek [ptakowi], który nie był poświęcony Świątyni, wewnątrz [dziedzińca świątynnego] albo poświęconemu [Świątyni] poza [dziedzińcem świątynnym]... to powoduje nieczystość przełyku... Jeśli niezdatni do tego ukręcili łebki [ptakom], to takie ukręcenie łebków jest niezdatne, jednak nie powodują nieczystości przełyku. (7,5)

Jeśli ukręcił łebek, a [ptak] okazał się trefny – rabi Meir mówi: Nie powoduje nieczystości przełyku. Rabi Jehuda [zaś] mówi: Powoduje nieczystość przełyku. (7,6)

<sup>37</sup> Hebr. *chut hasikra*, por. Zew 5,3; 6,2.

<sup>38</sup> Hebr. *melika*. Termin wyjaśniony wyżej.

<sup>39</sup> Ofiarę całopalną z ptactwa obowiązuje prawo dotyczące świętokradztwa bez względu na to, czy czynności związane z jej ofiarowaniem przeprowadzono prawidłowo, czy stała się niezdatna. Inaczej mówiąc 'ukręcenie łebka', czyli naderwanie szyi ofiary z ptaków, w niewłaściwy sposób, nie zwalnia z zachowania prawa czystości. Należy tu wyjaśnić, że prawo dotyczące nieczystości, jaką powoduje padlina (zdechłe zwierzę albo zwierzę koszerne, które zostało zarżnięte w niewłaściwy sposób), inaczej traktuje zwierzęta i inaczej ptaki. Padlina (*newela*) zwierząt powoduje nieczystości przez kontakt lub przenoszenie. Każdy czysty (koszerne) ptak, z którego naturalnie uszło życie lub czynności związane z jego uśmierceniem przeprowadzono w niewłaściwy sposób, pomimo że nie przekazuje nieczystości przez kontakt lub przenoszenie jak padlina ze zwierząt (Kpł 11,39), to jednak przekazuje nieczystość temu, kto zje z niego cokolwiek wielkości oliwki, nawet jeśli tego nie dotknął. Ten rodzaj zaciągnięcia nieczystości nazywa się 'nieczystością przełyku'. Połknięcie czegoś wielkości oliwki z koszerne martwego ptaka powoduje nieczystość pierwszego stopnia ubrań i naczyń (ale nie dotyczy to ludzi ani też glinianych naczyń), które dotyka ten, kto ma to w przełyku (Toh 1,1). Stopnie nieczystości wyjaśnia Marcinkowski 2014, 97-98. Ukręcenie łebków czyli naderwanie szyi ptakom, tak jak zarżnięcie zwierząt, usuwa z nich nieczystość padliny, Par 8,4; Toh 1,1.3; Zaw 5,9; Zew 7,3; Danby 2016, 477; Kehati, 2003, זבחם, טט ט; tenze, 1994, XIV, *Zevahim*, 58; Albeck V 24; Neusner 1988, 713.

### 2.3. Postępowanie w przypadku pomieszania ofiar

Pomieszanie zwierząt przed ich ofiarowaniem zostało omówione w Zew 8,1-3. Pierwsza miszna zajmuje się trzema kategoriami zwierząt przeznaczonych na ofiarę, które zmieszały się z innymi zwierzętami: a) ze zwierzętami poświęconymi Świątyni, z których nie było wolno mieć żadnych korzyści; b) ze zwierzętami poświęconymi Świątyni, które stały się niezdatne do złożenia ich na ołtarzu; c) ze zwierzętami bez skazy, które nie były przeznaczone dla Świątyni:

„Jeśli ofiary ze zwierząt zmieszały się z ofiarami prześlalnymi za grzech, pozostawionymi na śmierć albo [razem] z wołem, który miał być ukamienowany, to choćby był jeden pośród dziesięciu tysięcy, wszystkie mają być uśmiercone. Jeśli zmieszały się z wołem, który przysłużył się do grzechu albo [z wołem], który zabił człowieka, na podstawie [zeznania] jednego świadka, albo na podstawie świadectwa właścicieli, albo z wołem, który uczestniczył w cielesnych kontaktach z człowiekiem, albo był oddzielony [w celach bałwochwalczych], albo był obiektem idolatrii, albo był najmowany do bałwochwalstwa, albo służył za cenę psa<sup>40</sup>, albo z potomkiem *kilajim*<sup>41</sup>, albo z trefnym, albo z urodzonym w nienaturalny sposób, to niech się pasą, aż doznają skazy i wtedy zostaną sprzedane, a [następnie należy] przyprowadzić [zwierzę] w cenie najładniejszego spośród nich tego samego rodzaju. Jeśli [ofiara] zmieszała się ze zwierzętami bez skazy, które nie były poświęcone Świątyni, to te, które nie były poświęcone Świątyni, należy wszystkie sprzedać tym, którzy potrzebują [złożyć w ofierze zwierzęta] tego samego rodzaju”. (8,1)

Druga i trzecia lekcja tego rozdziału kontynuują zagadnienie mieszania się tego samego i różnych rodzajów ofiar, a nawet pomieszania się ich części:

„Jeśli ofiara prześlalna za winę zmieszała się z ofiarą pojednania, to niech się pasą, aż doznają skazy. Rabi Szimon mówi: Należy je obie zarznąć na północnej stronie i spożyć na sposób tej, którą obowiązują surowsze reguły. Powiedzieli mu: Nie sprowadza się poświęconych do roli niezdatnych. Jeśli kawałki mięsa [jednej ofiary] zmieszały się z kawałkami mięsa [innej ofiary]: [kawałki] ofiar najświętszych z [kawałkami] ofiar mniej świętych albo [kawałki] tych, które należy spożyć jednego dnia z [kawałkami] tych, które spożywa się w ciągu dwóch dni, to powinno się je spożyć na sposób tych [ofiar], które obowiązują surowsze reguły”. (8,3)

Tannaici dyskutują tu także przypadki zmieszania krwi jednych ofiar z krwią innych lub zmieszania krwi z innymi płynami i rozważają konsekwencje prawne:

„Jeśli krew zmieszała się z wodą i wygląda jak krew, to jest zdatna. Jeśli zmieszała się z winem,

<sup>40</sup> Hebr. zwrot *mechir kelew* – dosł. ‘cena psa’, wyjaśnia dokładnie Tem 6,3.

<sup>41</sup> *Kilajim* – zakaz mieszania dwóch gatunków roślin, zwierząt i odzieży. Także nazwa traktatu Miszny zajmującego się tym zagadnieniem.

to postrzega się je jak wodę. Jeśli zmieszała się z krwią bydła albo z krwią nieudomowionego zwierzęcia, to postrzega się ją jak wodę. Rabi Jehuda mówi: Krew nie unieważnia [innej] krwi”. (8,6)

## 2.4. Reguły dotyczące ołtarza, kolejności ofiarowania i spożywania ofiar

### 2.4.1. Reguły dotyczące ołtarza

Tora mówi: ‘... ołtarz będzie najświętszy, cokolwiek dotknie ołtarza, zostanie uświęcone’ (Wj 29,37). Stąd wiemy, że nawet niezdatna ofiara, która dotknie ołtarza, zostanie uświęcona i nie wolno jej już z niego znieść. Tannaici omawiają zagadnienie rzeczy wniesionych na ołtarz i wyjaśniają, które z nich na nim pozostają, a które należy znieść:

„Ołtarz uświęca to, co jest dla niego przeznaczone. Rabi Jehoszua mówi: Wszystko, co przeznaczone do spalania na ołtarzu, jeśli zostało [na niego] wniesione, nie będzie zniesione, jak napisano: ‘To jest ofiara całopalna na palenisko, na ołtarz’, jak ofiara całopalna, która jest przeznaczona na spalanie na ołtarzu, jeśli [raz] została wniesiona, to nie będzie zniesiona, tak też każda rzecz przeznaczona na spalanie na ołtarzu, jeśli [raz] została wniesiona, nie będzie zniesiona. Rabban Gamliel mówi: Wszystko, co jest przeznaczone do ołtarza, jeśli zostało [na niego] wniesione, to zniesione nie będzie, jak napisano: ‘To jest ofiara całopalna na palenisko, na ołtarz’, jak ofiara całopalna, która jest przeznaczona do ołtarza, jeśli [raz] została wniesiona, to nie będzie zniesiona, tak też każda rzecz przeznaczona na ołtarz, jeśli [raz] została wniesiona, nie będzie zniesiona. Rabban Gamliel i rabi Jehoszua różnią się tylko w sprawie krwi i ofiary z płynów, ponieważ rabban Gamliel mówi, że nie będą zniesione, a rabi Jehoszua mówi, że będą zniesione. Rabi Szimon mówi: ‘Jeśli krwawa ofiara ze zwierząt była zdatna, a ofiara z płynów niezdatna albo ofiara z płynów zdatna, a ofiara ze zwierząt niezdatna, a nawet jeśli obie były niezdatne, to ofiary ze zwierząt się nie znosi, a ofiarę z płynów się znosi’”. (9,1)

### 2.4.2. Kolejność składania ofiar

Kolejnością składania ofiar rządzą dwie podstawowe reguły podane w Hor 3,6. Pierwsza z nich mówi: ‘Wszystko, co jest ofiarowane częściej, poprzedza inne’, druga: ‘Wszystko, co jest bardziej uświęcone, poprzedza inne’. Reguły wyjaśnione zostały w pierwszych pięciu lekcjach dziesiątego rozdziału traktatu *Zewachim*:

„Wszystko, co jest ofiarowane częściej niż inne, poprzedza to inne: ofiary ustawiczne poprzedzają ofiary dodatkowe, ofiary dodatkowe składane w szabat poprzedzają ofiary

dotatkowe z okazji Początku Miesiąca, a ofiary dodatkowe składane na Początku Miesiąca poprzedzają ofiary dodatkowe z okazji Nowego Roku, gdyż napisano: ‘oprócz porannego całopalenia, które jest nieustannym całopaleniem’”. (Zew 10,1)

„Wszystko, co jest bardziej uświęcone od innego, poprzedza to inne. Krew ofiary prześlalnej za grzech poprzedza krew ofiary całopalnej, ponieważ daje odkupienie. Członki ofiary całopalnej poprzedzają poświęcone części ofiary prześlalnej za grzech, ponieważ idą w całości na spalenie. Ofiara prześlalna za grzech poprzedza ofiarę prześlalną za winę, ponieważ jej krew rozpryskiwano w czterech rogach [ołtarza] i na [jego] podstawie. Ofiara prześlalna za winę poprzedza ofiarę dziękczynną i baranka nazirejczyka, ponieważ należy do ofiar najświętszych. Ofiara dziękczynna i baranek nazirejczyka poprzedzają ofiary pojednania, ponieważ spożywa się je w ciągu jednego dnia i wymagają ofiary z chlebów. Ofiary pojednania poprzedzają ofiary z pierwotnych [zwierząt], ponieważ wymagają czterokrotnego rozpryskania [krwi], nałożenia rąk, ofiary z płynów oraz kołysania mostkiem i łopatką”. (10,2)

### 2.4.3. Dowolny sposób spożywania ofiar

Miszna poucza o tym, że kapłani mogli spożywać ofiary w dowolny sposób:

„We wszystkich tych ofiarach kapłani mogą zmieniać sposób ich spożywania. Mogą je jeść pieczone, parzone albo gotowane i dodawać do nich niepoświęcone przyprawy albo przyprawy [pochodzące z] darów ofiarnych. To są słowa rabiego Szimona. Rabi Meir [zaś] mówi: Nie wolno dodawać do ofiary przypraw z daru ofiarnego, ponieważ [ofiara] może sprawić, że stanie się niezdatny”. (10,7)

## 2.5. Reguły dotyczące zachowania czystości szat i naczyń

### 2.5.1. Usuwanie plam z krwi z szat kapłana

Ubranie, na które prysnęła krew ofiary prześlalnej za grzech, wymaga uprania bez względu na to, czy ofiara była przeznaczona do spożycia, czy zabroniona, gdy choć część jej krwi rozpryskano w Świętym Przybytku (Kpł 6,20-23; Zew 5,1-2):

„Jeśli krew ofiary prześlalnej za grzech prysnęła na ubranie, to wymaga to uprania. Chociaż Pismo mówi to tylko o [takiej ofierze prześlalnej za grzech], którą się spożywa, jak napisano: ‘W miejscu świętym spożywać się [ją] będzie’, to, czy to przeznaczona do spożycia, czy do [użytku] wewnątrz [Świętego Przybytku, ubranie] wymaga uprania, jak napisano: ‘[To jest] prawo [dotyczące] ofiary prześlalnej za grzech’, jedno prawo dla wszystkich ofiar prześlalnych za grzech”. (11,1)

## 2.5.2. Czyszczenie naczyń

Tannaici zajmują się ubraniami wyniesionymi poza dziedziniec świątynny przed upraniem płam z krwi ofiary prześlągalnej za grzech oraz glinianymi naczyniami, które zostały wyniesione poza dziedziniec świątynny przed ich potłuczeniem ().

„Jeśli ubranie zostało wyniesione poza kurtyny<sup>42</sup>, to musi być przyniesione [ponownie] i uprane w świętym miejscu. Jeśli stało się nieczyste poza kurtynami, to należy je rozedrzeć, przynieść [ponownie] i uprać w świętym miejscu. Jeśli gliniane naczynie zostało wyniesione poza kurtyny, to należy przynieść je [ponownie] i potłuc w świętym miejscu. Jeśli stało się nieczyste poza kurtynami, to należy je przedziurawić, przynieść [ponownie] i potłuc w świętym miejscu”. (11,5)

Inne procedury obowiązywały w przypadku zanieczyszczenia krwią ofiary naczyń miedzianych. Poniżej opisany jest przypadek miedzianego naczynia, w którym gotowano mięso ofiary prześlągalnej za grzech. Naczynie zostało wyniesione poza dziedziniec świątynny przed wyszorowaniem i opłukaniem:

„Jeśli miedziane naczynie zostało wyniesione poza kurtyny, to należy je przynieść [ponownie], wyszorować i wypłukać w świętym miejscu. Jeśli stało się nieczyste poza kurtynami, to należy je pomniejszyć<sup>43</sup>, przynieść [ponownie], wyszorować i wypłukać w świętym miejscu”. (11,6)

## 2.6. Prawo kapłanów do dzielenia się ofiarami

Tannaici zajęli się także prawem kapłanów do dzielenia się ofiarami, ich mięsem i skórą. Poniżej zwrócono szczególną uwagę na zdatność kapłana do wykonywania ‘rzeczy świętych’:

„[Kapłan], który [z powodu nieczystości] zanurzył się w mykwie tego samego dnia, albo którego odkupienie [win] nie było jeszcze kompletne<sup>44</sup>, nie ma udziału w rzeczach świętych<sup>45</sup>,

<sup>42</sup> Hebr. *kelaim* – dosł. ‘kurtyny’, ‘zasłony’, które otaczały dziedziniec świątynny, Jastrow 1982, 1380; Zew 5,3; Meg 1,11; Edu 11,5-6. Zagadnienie wyjaśnione w Edu 8,6. Wyrażenie *chuc lakelaim* oznacza ‘poza dziedzińcem świątynnym’, ‘poza murami świątyni’.

<sup>43</sup> Należało wtedy zrobić w naczyniu dużą dziurę, gdyż mała dziurka nie oczyszczała miedzianego naczynia (Kel 14,1).

<sup>44</sup> Kapłan czysty rytualnie, który następnego dnia po zanurzeniu w mykwie powinien złożyć należne ofiary, żeby odzyskać odkupienie, ale jeszcze tego nie zrobił. Może tu chodzić o oczyszczenie z upławów (*zaw*) lub chorób skóry (*mecora*).

<sup>45</sup> Nie otrzymają należnej im porcji, którą mogliby zjeść wieczorem, kiedy będą już czysti rytualnie. Amoraici wydedukowali na tej podstawie, że tylko kapłan zdatny do spożywania ofiary może mieć w niej udział.

nie mogą ich spożywać wieczorem. [Kapłan]-żałobnik<sup>46</sup> może dotykać [rzeczy świętych], ale nie wolno mu ich ofiarować ani mieć w nich udziału, ani też spożyć je wieczorem<sup>47</sup>. Ci, którzy mają skazy<sup>48</sup>, bez różnicy, czy to są skazy stałe czy przejściowe, mogą mieć udział [w rzeczach świętych] i mogą je spożywać<sup>49</sup>, ale nie wolno im ich ofiarować<sup>50</sup>. I każdy [kapłan], który nie jest zdalny do pełnienia służby świątynnej, nie ma udziału w mięsie, a ten, który nie ma udziału w mięsie, nie ma też udziału w skórach<sup>51</sup>. Również ten, który był nieczysty w trakcie rozpryskania krwi, a czysty<sup>52</sup> podczas spalania tłustych części [ofiary], nie ma udziału w mięsie, jak napisano: ‘Ten spośród synów Aarona, który składa w ofierze krew i tłuste części ofiary pojednania, otrzyma jako swoją część prawą łopatkę<sup>53</sup>’.

## Zakończenie

Główne idee wiążące się z ofiarowaniem, które omawia traktat *Zewachim*, zawierają pewne ograniczenia wynikające z czasu, miejsca lub dotyczące konkretnych osób.<sup>54</sup> Niektóre ofiary można było złożyć w ściśle określonym czasie, a jeśli były dozwolone do konsumpcji, to wolno było je spożyć w określonym terminie. Inny rodzaj ograniczenia wynikający z biblijnego zakazu dotyczy składania ofiar poza dziedzińcem świątynnym. Mimo iż ‘zarządzenie’ mógł przenieść każdy, to jednak ‘święte czynności’ rytuału mógł wykonać jedynie ‘czysty’ kapłan, podobnie jak mięso ofiarne przeznaczone dla kapłanów można było spożyć tylko w stanie czystości rytualnej. Najwięcej miejsca w traktacie *Zewachim* poświęcili tannaici zagadnieniu intencji, która odgrywa kluczową rolę w rytuale składania ofiar. Właściwa intencja była konieczna do uznania za ważne czterech podstawowych czynności rytualnych, a to z kolei skutkowało zdatnością ofiary do jej złożenia na ołtarzu, do spożycia jej mięsa lub nawet ofiarowania jej krwi. Pozostawienie mięsa po wyznaczonym czasie jego spożycia Tora nazywa ‘obrzydliwością’ (*pigul*, Kpł 7,18). Taka ofiara nie może być przyjęta ani policzona temu, kto ją złożył, a ten, kto ją spożyje, zaciągnie winę. Miszna całkowicie podtrzymuje to biblijne przesłanie, które służyło zarazem zachowaniu czystości konsumowanego mięsa ofiarnego. Nawet sama myśl (intencja) spożycia go po wyznaczonym czasie była

<sup>46</sup> Hebr. *onen* oznacza żałobnika, w tym przypadku kapłana, który w czasie ścisłej żałoby nie może spożywać ‘rzeczy świętych’. Zgodnie z Torą dotyczy to tylko dnia, w którym zmarł jego krewny. Soferim przedłużają ten czas jeszcze o najbliższą noc (Pwt 26,14; Hor 3,5; Pes 8,8).

<sup>47</sup> Kiedy zgodnie z Torą będzie do tego zdalny.

<sup>48</sup> Szczególnie te, które wymienia Tora (Kpł 21,18-20).

<sup>49</sup> Kpł 21,22.

<sup>50</sup> Kpł 21,17.21.

<sup>51</sup> Kpł 7,8; Zew 103b.

<sup>52</sup> Wieczorem, po zachodzie słońca.

<sup>53</sup> Kpł 7,33.

<sup>54</sup> Podobnie ujmują to Arye Cohen we wstępie do traktatu *Zewachim*, Cohen, Sh., Goldenberg, R., Lapin, H. 2022, 5-6.

nie do przyjęcia. Tannaici ujęli to w regułę przedstawioną w Zew 2,3 dotyczącą czterech podstawowych czynności rytualnych, nazywanych świętymi (zarznięcie ofiary, zebranie jej krwi, przeniesienie jej i rozpryskanie). Określono tam też skutki wykonania którejkolwiek z nich z zamiarem ‘poza [właściwym do tego] miejscem’ lub ‘poza [wyznaczonym] terminem’. W pierwszym przypadku ofiara staje się niezdatna (*pasul*), a w drugim jest obrzydliwością (*pigul*). Wyjaśniono ponadto, że ofiarę uznaje się za obrzydliwą (*pigul*) tylko wtedy, gdy poza niezachowaniem właściwego terminu pozostałe czynności wykonano zgodnie z nakazem (*micwa*). Osobno dyskutowane zagadnienie stanowiły ofiary z ptactwa, a szczególnie czynność ich uśmiercenia, która różniła się w zależności od ich przeznaczenia. Dla ptaków składanych w ofierze wymagana była procedura sakralna polegająca na naciśnięciu paznokciem palca szyję ofiarowanego ptaka, naderwaniu łebka, a bardziej precyzyjnie na przecięciu jednego z dwóch organów: gardzieli lub tchawicy (*melika*); dla celów świeckich wystarczyło zarznięcie przy pomocy noża. Miszna jest skarbnicą wiedzy przekazanej ustnie, a dzięki jej spisaniu możemy zapoznać się dokładnie z opisem rytuałów ofiarnych, jakie obowiązywały w czasach istnienia Świątyni w Jerozolimie.

## Literatura

- Albeck, Ch. 2008. *Szisa Sidre Miszna* (hebr. Sześć Porządków Miszny). Jerozolim (Jerozolima): The Bialik Institute Jerusalem and Dvir Publishing House.
- Cohen Sh., Goldenberg R., Lapin H. (red.) 2022. *The Oxford Annotated Mishnah. A New Translation of the Mishnah. With Introductions and Notes*, Oxford: Oxford University Press.
- Danby, H. 2016. *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Explanatory notes*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers Marketing, LLC.
- Flawiusz, J. 1979. *Dawne Dzieje Izraela*, „*Antiquitates Judaicae*”, Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Jastrow, M. 1982. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York: The Judaica Press.
- Kehati, P. 1994, vol. 1, 1995 vol. 2. *The Mishnah. A New Translation With a Commentary, Seder Kodashim*, Jerusalem: Maor Wallach Press.
- Kehati, P. 2003. *משניות מבוררות*, Jerozolim: Dfus Chemed.
- Koehler, L., Baumgartner, W. 1985. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden: E. J. Brill.
- Marcinkowski, R. 2022. *Miszna: Nezikin (Szkody)*, Wstęp, przekład z języka hebrajskiego i opracowanie, Warszawa–Bellerive-sur-Allier 2022, Wydawnictwo DiG – Edition La Rama.
- Marcinkowski, R. 2020. *The soul in Hebrew idioms and biblical sayings*, in: *The Soul in the Axiosphere from an Intercultural Perspective*, volume one, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 126-163.
- Marcinkowski, R. 2016a. *Miszna: Naszim (Kobiety)*, Wstęp, przekład z języka hebrajskiego i opracowanie, Warszawa–Bellerive-sur-Allier: Wydawnictwo DiG – Edition La Rama.

- Marcinkowski, R. 2016b. *Pojmowanie duszy w judaizmie*, w: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t.1. *Dusza w oczach świata*, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, 79-92.
- Marcinkowski, R. (red.) 2014. *Miszna: Moed (Święto)*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Marcinkowski, R. (red.) 2013. *Miszna: Zeraim (Nasiona)*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Marcinkowski, R. 2004. *Paradygmaty religijności w judaizmie rabinicznym*, Kraków: Wydawnictwo Antykwa.
- Neusner, J. 1988. *The Mishnah. A New Translation*, New Haven – London: Yale University Press.
- Programy komputerowe:
- Hebrew Master Collection (Accordance 13)*.
- The Responsa Project 23 Plus*. Ramat Gan, Bar-Ilan University.



MIKOLAJ MARTINJAK  

University of Zagreb / Croatia



## Cosmological Freedom and the Sons of Knowledge

**Abstract:** The way that Gnosticism is understood and interpreted depends on many factors. In books, encyclopedias, and articles, it is commonly described as a dualistic system that separates body and mind, material and spiritual or knowledge and ignorance. This article offers a brief overview and possible interpretations of two gnostic cosmogonical myths: Sethian, described in the Apocryphon of John, and the Valentinian myth found in Irenaeus's *Adversus Haereses* and Hippolytus's *Refutatio omnium haeresium*. These myths or cosmogonies are used as an example of the secret knowledge that could bring cosmological freedom. Events in the divine pleroma and the actions of Sophia in myths are examined as the basis of a gnostic dogma that the sons of knowledge follow to achieve their freedom.

**Keywords:** *Gnosticism, Protology, Sophia, Knowledge*

## Wolność kosmologiczna i synowie wiedzy

**Streszczenie:** Zrozumienie, czym jest gnostycyzm i jego interpretacja, zależy od wielu czynników. Powszechnie w wielu książkach, encyklopediach i artykułach jest on często opisywany jako system dualistyczny, który oddziela ciało i umysł, materię i duchowość lub wiedzę i ignorancję. Artykuł ten oferuje krótki przegląd i możliwe interpretacje dwóch gnostyckich mitów kosmogonicznych - mit Setiana opisany w apokryfie Jana i mit Walentyniana znajdujący się w „Adversus haereses” Ireneusza i „Refutatio omnium haeresium” Hipolita. Te mity lub kosmogonie są używane jako przykład wiedzy tajemnej, która może przynieść kosmologiczną wolność. Wydarzenia w boskiej pleromie i działania Sofii w mitach są badane jako podstawa gnostycznego dogmatu, za którym podążają synowie wiedzy, aby osiągnąć swoją wolność.

**Słowa kluczowe:** Gnostycyzm, protologia, Sophia, wiedza

## Introduction

In Gnosticism the material world (and substance) is seen as bad, sinful, or lacking. Usually, the flesh and matter are regarded as evil because of their origin. There is a certain need or necessity to escape the material world since it was forged by a lesser god –

a Demiurge, an “craftsman” and an ignorant deity. (Brakke, *The Gnostics*, 2010, 19; 37; 102)<sup>1</sup> Main protagonist of the most cosmogonical myths is Sophia, the youngest of the emanations or aeons. She is described as the one who wants to imitate the Father in creation or his emanation. Because of incapability to do so, she “suffers” and needs help from other aeons, or even new aeons created for the cause. There are different versions of these events, but the principle is the same. She (or her part left out of divine realm) is subsequently the source of different motions and events in the divine realm that lead up to the creation or molding of material world that all people live in. Usually there is a Demiurge, but Sophia is in behind the curtains.

This cosmological drama leads to the question – what is Gnosticism? One of the first premises that comes to the mind is elitism and a division of people where only a selected handful are saved. Some scholars would say that the definition of Gnosticism is to be chosen or to be saved through knowledge. (Layton, 2021, 544.) When distinguishing what Gnosticism is or was, many questions are raised. Is it a school, a religion, a movement, a sect, a philosophy, a way of life? Therefore, it is necessary to consider a brief overview of the *status questions* of the terms, the scope, and the limitations of Gnosticism. For this purpose, a brief overview of Gnosticism will be given in the first chapter of this paper.<sup>2</sup>

In general, one could say that there are two major groups of Gnosticism (or Gnostic groups/sects) on moral plain. One who advocate celibacy and others that are against it. First group does not see a point in procreation since it would mean to bring a child into a world under the rule of Demiurge. The second group is not interested in morality and are in fact described as promiscuous by early Christian writers. Especially by Irenaeus, Hippolytus of Rome, Clement of Alexandria, and many others. Epiphanius of Salamis testified to extremely immoral practices and accused Gnostics of consuming an aborted fetus instead of bread during the celebration of the Eucharist. (Epiphanius, 2009, 95; Henrichs, 2019, 23 - 24) From the perspective of those early Christian writers, one might draw a conclusion that the sons of knowledge advocated and practiced contraception, abortion, and infanticide, all of which were common in the ancient world.<sup>3</sup>

Another topic in Gnosticism that needs to be addressed is the division between the male and the female.<sup>4</sup> In a way, male is seemed as superior, and emale is often despised and ignored. One could say that Gnostics did not see humans as dimorphic (male and female),

<sup>1</sup> There are numerous scholars that write on the topic: Hans Jonas, Gershom Scholem, Walter Bauer, Rudolf Bultmann, Kurt Rudolph, Elaine Pagels, Bart D. Ehrman, Karen L. King, April D. DeConick, Marvin Meyer, Nicola Denzey Lewis, John D. Turner, Birger A. Pearson, James M. Robinson, and many others.

<sup>2</sup> There have been numerous attempts to determine the status and nature of Gnosticism. For the intent of this paper, only a brief, specific presentation will be given.

<sup>3</sup> Christians were also accused of cannibalism and infanticide for that matter. For more detailed perspective there is a paper published by Bart Wagemakers in 2010.

<sup>4</sup> Extensive study on the topic can be found in a book edited by Karen King, *Images of feminine in Gnosticism* (2000), especially in articles of Williams *Variety in Gnostic Perspectives on Gender* (2 – 23) and Buckley *The holy spirit is a Double Name* (211 – 227)

but as androgynous with the male form being the primary form. The issues of the male and the female nature should be viewed from the point of Gnostic cosmogony, especially considering Sophia's cosmic abortion, mentioned above. (Brakke, 2010, 58) Sophia is the female principle that acts on her own and is subsequently responsible for the eruption of emotions, as well as for the rapture in the divine realm. (Goehring, 1981, 17) She needs a male aeon, or a companion, a counterpart to restore order in her and to restore order to the divine realm. In this paper, a small portion of Sethian and Valentinian cosmogonic myths will be presented. Each of them describes a slightly different interpretation of Sophia's actions and provides a different point of reference. One can argue that those differences made key "dogmas" on one's beliefs. The aim of this paper is to present key features of cosmological events in Sethian and Valentinian cosmogonies and the need of knowing them in one's salvation. This presentation is short and will provide only the basic information on cosmologies and protologies, since every and each of the section of the cosmogonical myths can be, and is in fact discussed in large details by many scholars.<sup>5</sup> This paper can be an introduction to the problem of cosmological mythology since it points in the direction of the topic. In the conclusion all those points will be wrapped together, and a new perspective on the problem of cosmic freedom and the sons of knowledge will be given.

## 1. The Relevance of Gnosticism

The relevance of Gnosticism and the attempts to understand the essence of it, as well as the spread and its influence increased with the discovery of Nag Hammadi texts. Many scholars thought that texts from the library will provide answers to ancient questions and open new horizons for understanding "traditional" religions, primarily Judaism and Christianity, as well as bring in new outlook on religion itself. It ultimately did bring new views on the influence of religions and religious practices from the ancient world. Mainly Zoroastrianism, Sumerian and Egyptian religions and their agitation with Greek philosophy that further divided material (physical) and spiritual (astral, transcendental) realms. (Robertson, 2022, 48) Scholars were hoping to find universal answers to specific problems of cosmogony and human origin, as well as some mystical knowledge that would revitalize religion and religious experience. The public was made aware of the existence of the *Gospel of Thomas* (Leloup, 2005) and, even more prominently, the *Gospel of Judas* (Gathercole, 2007).

Until the late eighteenth and early nineteenth centuries, when researching Gnosticism, scholars like Bauer, Sagnard, Quispell, Jonas, depended on the anti-Gnostic polemics preserved in the works of early Christian theologians (Irenaeus, Hippolytus, Epiphanius,

---

<sup>5</sup> For Sethian Cosmogonies: John D. Turner, Harold W. Attridge, John G. Gager, Stephen Hoeller, Martha Lee Turner; for Valentinian Cosmogonies: Jean Doresse, Émile Amélineau, Hans-Joachim Schulz, David Brakke, Richard Valantasis, Einar Thomassen, etc.

etc.) and Neoplatonic authors (especially Plotinus) for their studies. The discovery of Nag Hammadi brought forward new texts, but unfortunately it did not solve the riddle of Gnosticism. As the most noteworthy modern view of Gnosticism, we must highlight the view of Ismo Dunderberg, who considers Gnosticism to be a philosophical school, rather than a religion, a religious movement, or a sect. (Dunderberg, 2008, 3) Nevertheless, there are certain ideas that are commonly ascribed to Gnosticism. One of them is certainly dualism between material and spiritual world, as well as the separation of body and soul. Material world is bad, incomplete, vague image of perfect and therefore corrupted. It was created or constructed by Demuirge, an ineffable being that is the root of all deficiencies since he himself is lacking. Other ideas include radical pessimism, alienation, elitist anthropology and so forth. (King, 2003, 97)

The Gnostic narrative presented and described in this way is very strict and it does not give the justice to Gnosticism that it deserves. Yet it is the most common explanation of Gnosticism itself in most books and encyclopedias.

## 2. Two Types of Gnosticism

At the *Colloquio di Messina* (April 13–18 1966), scholars tried to give an answer to the nature of Gnosticism but did not come to a coherent, unified conclusion. (Turner, 2001, X- XII) Layton and other scholars tried it again a few years later at the conference held at Yale University (*Rediscovery of Gnosticism*, 1981) and ended up “dividing” Gnosticism into two major groups, Sethian and Valentinian Gnosticism. As the name suggests, one comes from Seth, other from Valentinian (Valentinus). This fictional separation was possible because of the similarities and differences in the cosmogonical narrative. Sethian cosmogonical myths found in the *Apocryphon of John* (NHC II, 1; III, 1; IV, 1)<sup>6</sup>, *On the Origin of the World* (NHC II,5; XIII,2), and *Hypostasis of the Archons* (NHC II, 4) are considered by many scholars to be older than the ones found in Valentinian cosmological mythmaking. In ways they are simpler in form, therefore, scholars perceived them as earlier versions of the myth. Since then, some progress has been made in understanding Gnosticism, as well as its different schools and its branches. In terms of understanding what Gnosticism is, there were some attempts given by Williams (*Rethinking “Gnosticism”*, 1996) and King (*What is Gnosticism*, 2003). Other scholars focused on examining individuals, ideas, and schools, rather than Gnosticism itself. Therefore, the “division” of Gnosticism that scholars at Yale came up with, separating Gnosticism into two different schools cannot be applied today. Today, through the prism of Valentinianism we can observe at least three distinct individuals.<sup>7</sup> Similar can

<sup>6</sup> Citations of the *Nag Hammadi Library* for this paper are from Mayer (ed.) *The Nag Hammadi Scriptures* (2008) and follows its citation and numeration of the texts.

<sup>7</sup> Valentinus, Ptolemy, and Marcus

be applied to Sethian Gnosticism. For this research, we will not focus on how and why those myth was created, nor what was their original purpose. Instead, it is important to have two versions of the cosmogonical myth since it represents two different stages of human actions and emotions when read in an allegorical way.

Both myths give an answer to one of the fundamental human questions – *unde malum*. This argument is in line with Dundenberg's view, since if we look at Gnosticism and other religions and philosophical schools of the time, it was only Gnosticism that had all the answers for the weary traveler, since it innately represented the synthesis of all knowledge, as well as religions. It was truly a haven for the one seeking knowledge, since it gave all the answers.

## 2.1. Sethian Cosmogony

*Apocryphon of John*<sup>8</sup> is said to give further answers for new converts who just read the prologue of *Gospel of John* but were still curious about how and why. It also helps to explain the events that occurred in the Godhead, in the divine realm before the incarnation and the creation of this foul material world. It also explains the nature of this world and why there is suffering and malice. It explains and presents this world as corrupted and incomplete.

Cosmogonical narrative starts with the ineffable one, the Father, surrounded by the light. This Father or the beginning is illimitable, unfathomable, immeasurable, invisible, eternal, unutterable and unnamable, just to name a few attributes given in the *Apocryphon*. (ApJ 2, 25-4, 19)

This Father saw himself in the light surrounding him and reflected on his image which brought forward a first thought in his mind named *Forethought (Barbelo)* that later became the Mother of all and the universal womb. From her all the rest of the divine pleroma or the divine realm was born. (ApJ 4, 19 – 6, 10) One thing that is important to point out here is the male-female interaction already mentioned and noted before. In the myth, at this point, there is a lot of mutual respect and responsibilities. There are no hasty actions or overpowering of the other. There is no greed or lust. Yet, Barbelo, before conceiving the rest of the aeons and the divine realm, asks of the ineffable to give her a few traits so that they can be on the same level. Those are Foreknowledge, Incorruptibility, Life Eternal, and Truth. Those five, counting Barbelo, form androgynous aeons of the Father. (ApJ 6, 9) They are all the same as the Father in their emanation, even though he remains uncreated and unique. This part of the cosmogonical myth could be used in modern terms while discussing androgyny and posthumanism, but a little more on that later. As the cosmogonical myth unravels, we find out there are other actors, including the four luminaries, who are at the same time angels overlooking the four realms. (ApJ 6, 10 – 7, 30) Cosmogony at this point

---

<sup>8</sup> Further on abbreviated as *ApJ*.

is very difficult and rather complicated to follow since every little detail reveals some part of the information or is linked with few other facts. In luminaries and their further emanations, we find a prototype of Adam, Seth, as well as Sophia. For the sake of the scope of this paper, we will jump to *Sophia*, last of the aeons of the last of the four luminaries. Her fall from fullness, the fall from divine realm is described in *ApJ* 9, 25–10, 19. There we read:

“She wanted to bring forth something like herself, without the consent of the Spirit, who had not given approval, without her partner and without his consideration. The male did not give approval. She did not find her partner, and she considered this without the Spirit’s consent and without the knowledge of her partner. Nonetheless, she gave birth. And because of the invincible power within her, her thought was not an idle thought. Something came out of her that was imperfect and different in appearance from her, for she had produced it without her partner. It did not resemble its mother and was misshapen.”

From this fragment of the text, we can deduce a few key points. Sophia is trying to imitate Barbelo and the Father, the ineffable. While Barbelo did her (its) work in conjunction and union with the ineffable and all the rest of the divine order, Sophia is trying to do something of her own accord. (*ApJ* 9, 25) Here we find a twofold problem. It is said that she tried all of this without a partner, a male figure, and it is also stated that her thought was not ideal. In other words, she, on her own, could not have a perfect thought (emanation) since she was just one of the emanations, and not the ineffable (most superior) one. Her thought was clouded by emotions and therefore imperfect. Clouds, mist, and fog are often used as synonyms to represent or describe ignorance and the lack of knowledge in gnostic mythmaking, as well as in the sons of knowledge. Yet, she still gave birth without “permission”, without a partner. (*ApJ* 10, 2) That birth set in motion our reality. This was the point that they used to explain the evil and suffering of this world.

One could conclude that these lines were to keep ancient gnostic women “in their place”, yet another idea comes to mind. It seems that the focus of the idea might be on the community in general, implying that it is necessary to have harmony to function. Otherwise, consequences of egoistical aspirations might lead to misery and suffering like the world we inhabit. It gives a new perspective on the accusations that Gnostics were selfish and could do whatever they wanted. It shines a new light onto Gnosticism and their thought and way of life. Returning to *Sophia*, in the Sethian myth, her actions and her egoism brought forward a being they refer to as *Yaldabaoth* who in turn was selfish and ignorant and is referred to as the creator of this realm, we call Earth. (*ApJ* 10, 19 – 13, 13) To conceal it from other immortals, *Sophia* shrouded him in a bright cloud. Once again, the symbol of the cloud is used, the purpose of which is twofold. One purpose is to hide her disfigured creature, and the other one is a reference to Yahve from Old Testament who also, for some sects, dwells in ignorance. After some time, Sophia repented. The rest of the myth corresponds with the story of Genesis, where it is *Yalabaoth* who created earth and heaven, as well as a man,

Adam, whose creation is described to the smallest detail. Yet, since the imperfected – that was created by the imperfect (*Yalabaoth* from *Sophia*) – created a man together with his angels, the creature lacked life and just stood there until it received a breath of life through *Yalabaoth*, but man in fact originated from *Sophia*'s divine origins.

“The Mother’s power went out of Yaldabaoth and into the psychical body that had been made to be like the one who is from the beginning. The body moved and became powerful. And it was enlightened.” (ApJ, 19)

This cosmic story forms an integral part of Sethian Gnostic cosmogony, protology and anthropology. It begins in the Godhead, explains the divine realm, its emanations, the fall of Sophia, birth of Yaldabaoth, and then focuses on the Genesis story incorporating it into its own narrative. It was important to briefly present this cosmogony with its terms, protagonist, and the ideas because they form a major part of the Valentinian cosmogony.

## 2.2. Valentinian Cosmogony

Just like with the Sethian Gnosticism, there has been a significant number of books, articles and studies that examine Valentinian Gnosticism on different levels and through various aspects. Some scholars are more interested in the school, or a movement, while others are more interested in the more mystical elements and components that can be traced back to one of the teachers.<sup>9</sup> As far as the Valentinian Bridal chamber goes, some scholars attribute it to the special form of baptism, or a new form of baptisms, while others connect it to sexual mischief. Valentinian Gnosticism, just like Gnosticism itself cannot be narrowed down to one individual or one system. Irenaeus himself, who lived at the time when it was most prominent, in his *Adversus haeresis* (AH) describes seven different variations of their protological and cosmological myths. Valentinians were the original reason why he even wrote his tremendous work. There is a significant debate surrounding the reports of Church Fathers concerning Gnostics and their teachings. In the case of Irenaeus, one might say that he in *AH* starts at the end and goes backwards since the first Valentinian cosmology described in *AH* I, 1, 1–8, 5, belongs to Ptolemy and his school, which is much later than Valentinus himself. (Gilles, 1996, 327) At the same time, some scholars do not even consider Ptolemy to be a true Valentinian Gnostic, but a teacher at a school that had some Valentinian influences.<sup>10</sup> Still, in those cosmogonies described by Irenaeus there are some overlapping theories of cosmogonical narrative. Some elements are very similar to the cosmological system of the Sethians, presented in *ApJ*, while there are also some new elements and there is a stronger emphasis on certain moments, most prominent in all those interpretations in the role

<sup>9</sup> Maybe one of the most prominent is April D. Deconic, *Holy Misogyny* (2011); *The Gnostic New Age* (2016)

<sup>10</sup> There are diverse interpretations on the Valentinian systems. Most recent are by Thomassen, *The spiritual seed* (2008), already mentioned Dunderberg (2008) and Chiapparini, *Il divino senza veli* (2015).

of Sophia. There is much more emphasis on her feelings, especially those traumatic ones, like sadness, grief, and sorrow. We might say that those feelings do not have any place in the divine realm of pleroma and therefore they need to be separated from her so that she can be restored. To clarify; Sophia's emotions play a major part in the mythmaking. They are the source and origin of Demiurge and subsequently this world and mankind. For Sophia to return to the divine realm, she must forfeit her emotions, which are left outside of the pleroma. Also, there is a plea of all other aeons to the Father to act and to restore *Sophia* to her formal place in the pleroma. Father therefore emanates, bringing forward two new aeons; Christ and Holy Spirit. (AH I, 2, 5) It is Christ, who separates bad, unwanted emotions from Sophia and restores her to the divine pleroma. It is noteworthy to see that Christ gives back the form to Sophia, as well as to her emotions. Here it is important to underline that Christ, as a male principle, restores the form of a female Sophia, as well as her emotions, giving to them form they were lacking. At the same time, those emanations, or feelings of Sophia are presumed to be male, especially Demiurge.<sup>11</sup> After Sophia's restoration, a limit is set, named Horos, who keeps the divine realm in order and separated from the rest of the universe and existence. (AH I, 2, 2; I, 11, 1) Demiurge is therefore born from Sophia's negative emotions and goes on to create the material world.

This is just a short presentation of the most common features of the Valentinian cosmogonic myths. In them we can see a certain shift from the Sethian version of the myth. For the sake of the intent of this paper, we will not go deeper into the details of the systems presented in the writings of Irenaeus, but rather we will present another system of the narrative – the one found in the writings of Hippolytus of Rome.

On the first glance, the report of Hippolytus is very similar to the one written by Irenaeus. Main difference is in Sophia's motivations for her actions, as well as the position of the Father and his first companions. She wants to act or do without a partner, to be just like the Father. These motives resemble the ones described in the *ApJ*. Also, there is a more prominent emphasis on gender than in Irenaeus's reports. Perception of gender is visible and noticeable from the start of the Hippolytus report, when he is describing Father, but it reaches its culmination in the description of *Sophia's* acts and subsequently in her restoration. In *Refutatio omnium haeresium* (Ref), IV, 30, 7–8 we read:

“She wanted to imitate the father and generate by herself apart from her consort, in order to produce a work in no way inferior to the father. She did not know that the father – since he is unborn, the source of the universe and its Root, Depth, and Abyss – has the power to generate alone, whereas Wisdom, generated and arising after many others, did not wield the power of the unborn. In the unborn, he says, are all things together, whereas among generated beings, the female is what emanates substance, and the male gives form to the substance emanated by the female.”

<sup>11</sup> There is a whole new plethora of problems in understanding the correct relationship between created, emanated and that which is given form.



*Sophia's* acts on her own to imitate Father and to be like him. The last passage of this citation is a foreshadowing of the event that will occur during the process of the restoration. It will be a male aeon, in this case substance, that will give the ultimate form to the female aeon. From *Sophia's* action an unformed and disordered substance is born. Her actions in this report bring ignorance to the pleroma and to the divine realm. It also brings corruption and imperfect state amongst aeons and it leads them to plead *Father* to help *Sophia* attain peace and harmony over the abortion and miscarriage she had. (Ref. IV, 31, 1–2)

Term used in the text is the Greek word ἔκτρωμα, which is often translated as “abortion”. In modern English, it usually signifies an artificially terminated pregnancy, not the natural expulsion of the unformed child (a miscarriage), that is probably the true meaning of the term in the text. Unlike in the *ApJ* report, from *Sophia's* will and intent a miscarriage is born. Her intent was to imitate father, but she did not know that without male consort, she would not be able to give form to her child.

There are other events described that lead to the “formation” of the Demiurge. Most important of those are the gratefulness of all the aeons to the Father for restoring the harmony in the pleroma, which in turn results in a new emanation, a perfect fruit – Jesus (Ref. VI, 32, 1–4), the descendance of this emanation to *Sophia* outside the pleroma (Ref. VI, 32, 5–6) and his forming of the Demiurge from *Sophia's* fear (Ref. VI, 32, 7–9). Matter and everything material, in this cosmogonical myth is attributed to the Demiurge. At the same time, he has a fiery substance in him. The soul is described as mortal because it can adhere to matter or fiery substance, that is, there is a possibility to adhere to the Ogdoad. The fiery nature itself is twofold and offers within itself the possibility of division or selection. According to this description, the soul is thus mortal because there is no choice as to which side it will join.

It is in this Gnostic cosmic myth, as well as in others that we can notice overemphasized individuality, or even arbitrariness that in one way or another leads to breakage and collapse. That is most notable in the acts of *Sophia*, but also in later stages in the acts of Demiurge. All those consequences affected the entire universe. After *Sophia* has emanated the unformed and disordered matter, emotions took over the rest of the Aeon's. More precisely, concern arose for one's own descendants and emanations. (Ref. VI, 31,1) We can see that there was a shift in the order since her actions brought disorder. One might say that even in the modern world the actions that are considered and perceived as individual, still affect the community or the population. *Sofia* has emotions, primarily grief over the miscarriage. That is, grief and shame over her own failure. She also grieves for the love of the Father and of the things that have passed, that is her place in the pleroma. We could say that in her actions, once again, we can see an outline of the modern world, which manifests itself through loneliness, hopelessness, loss of meaning, spiritual lostness and a materialistic view of the world. As well as longing for understanding and a caring family and friends. All of this is visible in *Sofia's* behavior, but it should be noted that it is her surroundings that help her to return to order. Even if she repeats the same actions numerous times. In this description, she first produces

a miscarriage and affects the whole divine realm, then she is left outside to be overwhelmed with emotions and, in a way, she falls in love again and in some of the cosmic myths still acts on behalf of the demiurge later. Yet, she still needs some a consort and comfort. Valentinians would say she needs a male form, which in today's world might seem chauvinistic. This was just a snippet of Valentinian myths, and it briefly described Sophia's actions, her intent, and the formation of Demiurge. Cosmogonical myths themselves are much more complex and require precise reading. Actors of the myths differ between versions, but in summary, Sophia is the main protagonist and then her offspring, an aborted fetus that became Demiurge. This part of the myth was chosen to represent a possible new outlook on the topic of gnostic cosmic dogma that sons of knowledge thought and reflected on. Sethian mythmaking seemed to be more in line with the Old Testament, while the Valentinian version resembles modern psychology and sociology, especially if we pay more attention to Sophia's emotions and her coping with them. In those emotions we can spot a need for another, a need for redemption and a need for liberation.

## Conclusion

Mankind is in a constant quest for knowledge that would lead us to be like (a) God. At the same time, modern world is on the verge of eliminating God from the equation as soon as it overcomes death or discovers the elixir of life.

In Gnosticism, Sophia is the one who in the end gives breath that animates, revives. She is ultimately the divine spark in each human. She is the source of cosmological freedom. Depending on the myth, she is engulfed with emotions, but at the same time free, or at least a part of her is. The narrative of Sophia might be the emotional struggle that each person faces. Gnosticism, or more precisely, gnostic cosmic myths give another perspective on the religion, faith, cosmology and ultimately eschatology. It discusses (teaches) on the origin of the world, on the things in Godhead and the difference between male and female principle. One could wonder if all of this is to better mankind. Apart from Sophia, in the cosmogonies, Demiurge acts on his own or with his angels, not having the faintest idea of the pleroma and creates the material world and humans. But when he created a man, it is also lacking, it could not stand. It is unfinished being, a lacking creation. It lacks a spiritual component which is in the end received from Sophia. Themes of knowledge, emotions, and everything else that makes us human run together and intertwine with one another.

Returning to Gnosticism, some will say that Sofia's ideas, passions, expulsion of them and returning to pleroma are the ultimate victory over matter. The freedom we all strive for, while others will see something akin to Plato's ideas described in *Cratylus* where the body is the tomb (sēma) of the soul, or the parable of the cave.

The central thesis of Gnosticism is that everyone possesses a personal spiritual knowledge called “gnosis” (in other words, “my truth”) and that the goal of one’s life is to pursue this personal truth to free one’s soul from the oppressive material world, which is not God’s good and true creation, but an evil mistake, or a tomb.


These cosmogonies that were presented are considered by most scholars to be merely stories, or mythologies. One might not think much of them, yet we can find in them issues that are still present in our society if we study them more carefully. Others might argue that in Gnosticism we can find ideas of feminism, transhumanism, or postmodernism. In a sense, we can. From this article, we might see that Sophia longs for a partner and wants to be like God. She wants to take control of her life. Because of other aeons and her mischief, she is outcasted from the divine realm, while others celebrate and rejoice. Still, they produce another being that in turn comes to Sophia and helps her with her emotions. Upon returning to the pleroma, Sophia’s abortion, a Demiurge creates another world, a bad one, a material one. If someone reads only these few passages extracted from this article, they might conclude that it is some sort of a movie plot or that someone is telling a story of a single mother. We might need to presume that this cosmic story had a twofold purpose for Valentinians, Sethians and other Gnostics. One was to explain the nature of this world and its protology, while the other might have been a moral one, to show repercussions of one’s actions. Therefore, these cosmogonies and protologies do in fact represent a gnostic dogma and are in correlation with the cosmic abortion of Sophia’s emotions that materialized and formed this world.

Gnostic knowledge, freedom and morality is a hard theme to fully elaborate and follow. There is much more space and research needed to elaborate on the topic of male – female components in Gnosticism, that would give more explicit results. There is also need for an extensive study of protological myths and their comparison with each other to further develop this argument. Since it also depends on the outlook and perspective; philosophical, historical, sociological or religious.

## Bibliography

- Brakke, D. (2010). *The Gnostics: Myth Ritual and Diversity in Early Christianity*. Harvard University Press.
- Burfeind, P. M. (2014). *Gnostic America: A Reading of Contemporary American Culture & Religion According to Christianity’s Oldest Heresy*. Pax Domini Press., <https://paxdominipress.com>
- Chiapparini, G., Epiphanius (2015). *Il divino senza veli: la dottrina gnostica della lettera valentiniana di epifanio panarion 31 5-6: testo traduzione e commento storico-religioso*. Vita e Pensiero.
- De Conick, A. D. (2011). *Holy Misogyny: Why the Sex and Gender Conflicts in the Early Church Still Matter*. Continuum.

- De Conick, A. D. (2019). *The Gnostic New Age: How a Countercultural Spirituality Revolutionized Religion from Antiquity to Today* (Paperback). Columbia University Press.
- Dunderberg, I. (2008). *Beyond Gnosticism: Myth Lifestyle and Society in The School of Valentinus*. Columbia University Press.
- Epiphanius; Williams, F. (2009). *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (sects 1-46) (2nd ed. rev. and expanded)*. Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004170179.i-404>
- Gathercole, S. J. (2007). *The Gospel of Judas: Rewriting Early Christianity*. Oxford University Press.
- Gilles, Q. (1996). The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic. *Vigiliae Christianae*, 327–352.
- Goehring, J. E. (1981). A Classical Influence on the Gnostic Sophia Myth. *Vigiliae Christianae* 16–23.
- Henrichs, Albert & Yunis Harvey (2019). *Greek Myth and Religion: Collected Papers*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110449242>
- Iricinschi, E., Jenott, L., Lewis, N. D., Townsend, P. (2013). *Beyond the Gnostic Gospel Studies Building on the Work of Elaine Pagels*. Mohr Siebeck.
- King, K. L. (2000). *Images of the Feminine in Gnosticism* (1st Trinity Press International). Trinity Press International.
- King, K. L. (2003). *What is Gnosticism?* (1st Harvard University Press pbk.). Belknap Press of Harvard University Press.
- Layton, B., Brakke, D. (2021). *The Gnostic Scriptures* (Second edition). Yale University Press (original work published in 1995.)
- Leloup, J. Y. (2005). *The Gospel of Thomas: The Gnostic Wisdom of Jesus*. Inner Traditions.
- Meyer, M. W. (2008). *The Nag Hammadi Scriptures* (International). HarperOne.
- Robertson, D. G. (2022). *Gnosticism and the History of Religions*. Bloomsbury Academic.
- Robinson, J. M. (2000). *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*. Vol. II. Brill.
- Thomassen, E. (2008). *The Spiritual Seed: The Church of the 'Valentinians'*. Brill.
- Turner, J. D., McGuire, A. (2001). *The Nag Hammadi Library After Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*.
- Wagemakers, B. (2010). Incest Infanticide and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire. *Greece and Rome*, October 2010, Second Series, Vol. 57, No. 2, 337–354. <https://doi.org/10.1017/S0017383510000069>.

 **Głosy sprzed stu lat, czyli o potrzebie reformy kształcenia i wychowania w rzymskokatolickich seminariach duchownych na ziemiach polskich na początku XX w.**

**Streszczenie:** W artykule podjęto problematykę, która na początku XX w. znalazła swój wyraz na łamach prasy kościelnej oraz w trakcie zjazdów duchowieństwa. Rozgorzała wówczas dyskusja nad potrzebą reformy kształcenia i wychowania w seminariach duchownych. Wśród przyczyn niedomagań systemu seminaryjnego, obok niesprzyjających uwarunkowań politycznych, wymieniano niskie wymogi stawiane kandydatom, krótki czas studiów, nieprzystawalność programów nauczania do zmieniających się wymagań życia społecznego, brak odpowiednich podręczników i metod nauczania oraz zbyt mała i ciągle zmieniająca się liczba wykładowców. Wychowankowie seminariów duchownych w Królestwie Polskim przeważnie nie wynosili gruntownego wykształcenia teologicznego i zamiłowania do nauki. Domagano się zatem podniesienia poziomu intelektualnego oraz standardów kształcenia duchowieństwa tak, aby wzmocnić słabnącą więź katolicyzmu z inteligencją. Za pożądane uznawano wprowadzenie do seminariów wykładów z socjologii i pedagogiki. W celu pogłębienia formacji intelektualno-duchowej alumnów postulowano również podniesienie wymagań stawianych kadrcze seminaryjnej oraz zadbanie o częstsze kontakty przełożonych z wychowankami.

**Słowa kluczowe:** duchowieństwo, seminarium duchowne, ratio studiorum, edukacja i wychowanie

**Voices from a Hundred Years Ago.  
On the Need to Reform Education  
and Upbringing in Roman Catholic Seminaries  
on Polish Lands at the beginning  
of the Twentieth Century**

**Abstract:** The article concerns the issues that found expression in the church press and during clergy meetings at the beginning of the 20th century. At this time a debate took place over the need to reform education and upbringing in theological seminaries. The reasons for the failures of the seminary system included unfavorable political conditions, low requirements

for candidates, short study period, incompatibility of curricula with the changing requirements of social life, lack of appropriate textbooks and teaching methods, and the small and constantly changing number of lecturers. Students of theological seminaries in the Kingdom of Poland usually did not have thorough theological education or a passion for learning. There was therefore a demand to raise the intellectual level and education standards of the clergy so as to strengthen the weakening bond between Catholicism and the intelligentsia. It was considered very important to introduce lectures on sociology and pedagogy into seminaries. In order to deepen the intellectual and spiritual formation of the students, it was also proposed to raise the requirements for the seminary staff and to ensure more frequent contacts between superiors and students.

**Keywords:** clergy, theological seminary, *ratio studiorum*, education and upbringing

## Wprowadzenie

W okresie niewoli narodowej istniało duże zróżnicowanie w sposobie i metodach kształcenia w seminariach duchownych. Była to przede wszystkim konsekwencja niejednolitego przygotowania kandydatów do seminarium. O ile w zaborze austriackim i pruskim od aspirantów wymagano ukończenia szkół stopnia średniego, o tyle w zaborze rosyjskim często wystarczało świadectwo szkoły parafialnej. Ponadto wśród czynników, które miały wpływ na *ratio studiorum* w seminariach duchownych, należy wymienić ogólny poziom nauki i oświaty w kraju, jego sytuację polityczną, dyrektywy płynące ze Stolicy Apostolskiej, działania podejmowane przez zarządy zgromadzeń zakonnych prowadzących seminaria, kroki podejmowane przez biskupów ordynariuszy i wreszcie postępowanie władz świeckich (Dukała 1984, 149.228-229). Próby rządowych reform *ratio studiorum* podjęte w 1821 i 1836 r. w Królestwie Polskim nie przyniosły znaczącego przełomu. Regułą stawał się czteroletni czas studiów. Wprawdzie można było spotkać się z pięcioletnim okresem studiów, ale był to, jak przypuszcza Jan Dukała, rezultat zróżnicowania czasu nauki uzależniony od stopnia przygotowania kandydatów określonego rocznika. Na przykład, gdy po egzaminach wstępnych okazywało się, że kandydaci wykazywali poważne braki w wykształceniu ogólnym, władze seminaryjne mogły przygotować dla nich roczny kurs przygotowawczy, który miał uzupełnić stwierdzone niedostatki, aby umożliwić podjęcie studiów filozoficznych i teologicznych (Dukała 1984, 211-228).

W artykule podjęto problematykę, która na początku XX w. wywołała ożywioną dyskusję na łamach prasy kościelnej oraz wśród duchowieństwa w Królestwie Polskim. Dotyczyła ona konieczności reformy kształcenia i wychowania w seminariach duchownych. Celem artykułu jest przedstawienie wybranych głosów, które wówczas w tej kwestii wybrzmiały. Analizie poddano przekazy, które ukazują postawioną diagnozę i proponowane kierunki działań w celu poprawy istniejącego stanu. Znalazły się tu m.in. głosy przedstawicieli duchowieństwa i inteligencji katolickiej wyartykułowane przy okazji ankiety „Przeglądu

Powszechnego”, w publicystyce, w dyskusjach podczas zjazdów duchowieństwa, a także w przekazach memuarystycznych. Wśród przyczyn niedomagań systemu seminaryjnego, obok niesprzyjających uwarunkowań politycznych i trudnej sytuacji materialnej, wymieniano niskie wymagania stawiane kandydatom, krótki czas studiów, nieprzystawalność programów nauczania do zmieniających się wymagań życia społecznego, brak odpowiednich podręczników i metod nauczania oraz zbyt małą i ciągle zmieniającą się liczbę wykładowców. Padały zarzuty, że wychowankowie seminariów duchownych w Królestwie Polskim przeważnie nie wynosili gruntownego wykształcenia teologicznego i zamiłowania do nauki. Domagano się zatem podniesienia standardów kształcenia duchowieństwa tak, aby wzmocnić słabnącą więź katolicyzmu z inteligencją. Za pożądane uznawano wprowadzenie do seminariów wykładów z socjologii i pedagogiki. W celu pogłębienia formacji intelektualno-duchowej alumnów postulowano również podniesienie wymagań stawianych kadrze seminaryjnej oraz zadbanie o częstsze kontakty przełożonych z wychowankami.

Bardzo surową ocenę sytuacji panującej w seminariach wystawił o. Antoni Izidor Kajetan Wysłouch (1869-1937). W 1893 r. ukończył on studia filozoficzno-historyczne na Uniwersytecie Warszawskim i wstąpił do zakonu kapucynów<sup>1</sup>. W 1906 r. w broszurze *W sprawie mankietnictwa* pisał m.in.: „Seminarium, to szkoła jak każda inna, bezduszna, zimna [...] Tam ojcowskiego nie znaleźć serca, najczęściej przynajmniej. Ani ciepła Chrystusowej miłości. [...] Tam dusze wrażliwe, czystsze, gorętsze, zatruc się muszą, stracić swą świeżość i stać się, jak inne, albo szukać drogi same, borykać się same, bo kierunku duchownego nie znajdą” (Szech [Wysłouch] 1906, 9-10).

W nawiązaniu do tej oceny można przywołać podobne opinie, nie mające wszakże charakteru publicznego, bowiem sformułowane przez osoby duchowne w zapiskach o charakterze pamiętnikarskim. Ks. Jan Kanty Gajkowski (1866-1919) w latach 1895-1913 profesor Seminarium Duchownego w Sandomierzu, a w okresie od 1887 r. do 1893 r. jego kleryk (Firlej 2013, 245), wspominał: „Z seminarium nie byłem zadowolony: nie podobało mi się i kucie przedmiotów i formalizm. Kiedy kleryk zapłacił w swoim czasie 80 rubli za naukę, nic krzyczącego nie zbroił, uczył się przynajmniej średnio, przepisy zachowywał – to już Władza była z niego zadowolona. Poznać duszę, psychikę kleryka nie starano się i nie umiano nawet do tego się zabrać” (*Pamiętnik i dziennik ks. Jana Gajkowskiego*, zeszyt I, s. 63-64). Krytycznie o sposobie kształcenia i wychowania pisał również ks. Władysław Muszalski (1887-1961), w latach 1903-1909 kleryk seminarium sandomierskiego: „Dziwnie jakoś panuje egoizm i chłód straszny, tymczasem, gdy bardzo jest potrzebna miłość i współczucie, gdyż są osoby, które serca koniecznie potrzebują”, tymczasem „profesorowie nie są względni, przystępni, serdeczni” i że „najlepiej jest w seminarium cicho siedzieć, choćby nie wiem, jaka krzywda się dzieła, pracować, znosić cierpliwie przykrość i być bardzo ostrożnym w postępowaniu” (Muszalski 2015, 45.46.48).

<sup>1</sup> W 1908 r., po ogłoszeniu we wrześniu 1907 r. encykliki papieża Piusa X *Pascendi Dominici gregis* potępiającej modernizm, Wysłouch opuścił zakon, S. Gajewski, *Wiara i Kościół w świetle modernistycznych poglądów Łydora Kajetana Wysłoucha*, „Echa Przeszłości” 2009, t. 10, s. 219.

## 1. Leon XIII o kształceniu i wychowaniu duchowieństwa

Zanim jednak przejdziemy do przedstawienia innych głosów na rzeczony temat, warto odnotować stanowisko w tym zakresie Stolicy Apostolskiej wyrażone na przełomie XIX i XX w. Otóż papież Leon XIII (1878-1903) wydał dwie encykliki poświęcone kształceniu i wychowaniu w seminariach. Pierwsza, *De educatione cleri* z 8 września 1899 r. o kształceniu duchowieństwa skierowana była do biskupów i duchowieństwa Francji. Druga, *Fin dal principio* z 8 grudnia 1902 r. o wychowaniu duchowieństwa była adresowana do biskupów Włoch.

W pierwszej papież podkreślał wagę znajomości literatur - greckiej i łacińskiej, będących „depozytariuszkami arcydzieł świętej nauki, jakie Kościół prawomocnie do skarbów swoich najcenniejszych zalicza”. Stąd szczególną uwagę należało przykładac do znajomości języka łacińskiego będącego „kluczem jak gdyby do nauki świętej”. Do właściwych nauk świętych, odpowiednich dla kapłana zaliczył teologię dogmatyczną i moralną, Pismo św., historię Kościoła i prawo kanoniczne. Papież zachęcał katolickich egzegetów, aby na bieżąco śledzili postępy w krytyce świętych tekstów. Nadto w seminariach należało dbać o wykład nauk fizycznych i przyrodniczych „byleby z miarą i w mądrych proporcjach”. Nie szło o to, aby z dokładnością i detalami znać liczne zastosowania tych nauk w różnych dziedzinach ludzkiej aktywności, lecz, aby były one pomocne kończącym seminary w poznaniu ogólnych i najważniejszych zasad oraz w wyciąganiu generalnych wniosków, przydatnych w formułowaniu argumentów rozwiewających wątpliwości wysuwane pod adresem nauki o Objawieniu (Leon XIII 1997a, 394-397). W drugiej encyklice papież zwracał uwagę, że w procesie kształcenia kleru należało uwzględniać uwarunkowania każdej epoki, aby misja i posłannictwo duchowieństwa były skuteczniejsze, jednak przestrzegał przed mieszaniem wychowania kościelnego z wychowaniem świeckim. Seminary powinny być miejscami, w których powinno się troszczyć zarówno o wychowanie umysłu, jak i serca. Wprawdzie należało kłaść nacisk na karność, ale przede wszystkim pamiętać, że nic tak nie przekonywało młodych ludzi, jak przykład nienagannego życia ich kierowników i nauczycieli. Papież zalecał też, aby klerycy kończący seminaryum byli zaznajomieni z dokumentami Stolicy Apostolskiej dotyczącymi kwestii socjalnej i demokracji chrześcijańskiej, tak jednak, aby w przyszłości działalność społeczna duchowieństwa znajdowała akceptację ich biskupów (Leon XIII 1997b, 437-440).

## 2. Ankieta „Przeglądu Powszechnego”

Jezuici, chcąc odpowiedzieć na wyzwania nowych czasów, prądów politycznych i intelektualnych, kwestionujących nierzadko podstawy doktrynalne Kościoła, zaczęli w II połowie XIX w. wydawać w Europie miesięczniki. Były to: we Włoszech „La Civiltà Cattolica”



(1850), we Francji „Études” (1856), w Niemczech „Stimmen der Zeit” (1865) oraz w Krakowie „Przegląd Powszechny” (1884).

20 października 1905 r. redakcja „Przeglądu Powszechnego” ogłosiła ankietę, której pytanie brzmiało: *Jakie są szczególniejsze zadania, które katolicyzm u nas w Polsce ma dzisiaj do spełnienia?*<sup>2</sup>. Nadeszły 84 odpowiedzi. Reprezentowane były wszystkie zabory. Wśród odpowiadających na ankietę było 20 duchownych, w tym 10 biskupów, 56 osób świeckich, m.in. Henryk Sienkiewicz, Jacek Malczewski, Julian Klaczko, Marian Zdziechowski, Władysław Żeleński czy Feliks Koneczny, w tym jedna kobieta Cecylia Plater-Zyberkówna oraz 8 instytucji i zrzeszeń katolickich: komitet wykonawczy „Polskiego Centrum Ludowego”, delegacja „Stowarzyszeń Tercjarskich w Królestwie Polskim”, „Polski Związek Niewiast Katolickich w Krakowie”, „Towarzystwo Przyjaciół Młodzieży”, „Krakowskie Towarzystwo Oświaty Ludowej”, „Związek C. K. Urzędników Poczтовых w Krakowie”, „Związek Katolickiej Młodzieży Robotniczej w Krakowie” oraz redakcja pisma „Prąd” w Warszawie.

Plonem ankiety były wypowiedzi dotyczące szeregu kwestii o zróżnicowanej objętości, od kilkudziesięciu refleksji aż po całe elaboraty, od zarysu zagadnienia aż po głębsze analizy. Odpowiedzi na ankietę oraz posłowie do niej opublikowano na łamach pisma w 1906 r. w numerach od lutego do lipca oraz jako osobną publikację liczącą blisko 550 stron<sup>3</sup>.

Najwięcej miejsca poświęcono kwestii społecznej. Zwracano uwagę na potrzebę akcji katolicko-społecznej w celu naprawy stosunków społecznych w duchu chrześcijańskim, na zawodowe i społeczne organizowanie się, na konieczność uświadamiania oraz poważnej katolickiej publicystyki w tym kierunku, na odcięcie się od skrajnych konserwatywnych kierunków, propagowanie demokracji chrześcijańskiej jako dążenia do sprawiedliwości społecznej, stanie ponad podziałami politycznymi, nie utożsamianie się z żadnymi partiami, lecz dążenie do stworzenia polskiego stronnictwa katolickiego ukierunkowanego na dobro powszechne, a nie partykularne. Pojawił się nawet pomysł stworzenia chrześcijańskiej teorii nowożytnego państwa. Za jedno z największych wyzwania uznano socjalizm. Niezwykle istotne były działania zmierzające do utrzymania oraz pozyskania dla katolicyzmu inteligencji. Poruszono też kwestię kobiecą, zwłaszcza problem wykształcenia i wychowania. Przedmiotem rozważań były też kwestie narodowościowo-wyznaniowe. Nawoływano do łagodzenia waśni narodowo-religijnych, postulowano potępienie zasady egoizmu, jako faworyzującej silniejszą narodowość kosztem słabszych, jak też wszechwładzy państwa. Zastanawiano się nad rolą i zadaniami katolicyzmu na terenie Rosji. Dotykając kwestii żydowskiej zwracano z jednej strony uwagę na konieczność przeciwdziałania niechrześcijańskiemu antysemityzmowi, zawierającemu pierwiastki rasowej nienawiści, z drugiej postulowano obronę przed deprawacją ze strony Żydów oraz samoobronę na polu ekonomicznym, sporadycznie wspomniano o działalności misyjnej.

<sup>2</sup> *Od Redakcji w sprawie ankiety*, „Przegląd Powszechny” 1906, R. 23, t. 89, z. 2 (nr 266), s. 1\*-2\*.

<sup>3</sup> „Przegląd Powszechny” 1906, R. 23, t. 89, z. 2-3 (nr 266-267), t. 90, z. 4-6 (nr 268-270), t. 91, z. 7 (nr 271); *Dzisiejsze zadania katolicyzmu w Polsce. Ankieta „Przeglądu Powszechnego”*, Kraków 1906.

Nie były to rzecz jasna wszystkie kwestie, które poruszono, ale nie miejsce tu, aby je wszystkie wymieniać. Niemniej jedną z nich, która nas interesuje, był problem reformy kształcenia i wychowania kadr kapłańskich w seminariach w perspektywie wyzwań stojących przed katolicyzmem. Szczególnie taką potrzebę dostrzegano w przypadku seminariów w Królestwie Polskim.

### 3. Odpowiedzi na ankietę dotyczące kształcenia i wychowania w seminariach

Nie wszyscy odpowiadający na pytania ankiety poruszali interesujący nas temat. Wypowiedzi dotyczące seminariów też miały różny charakter - od rozbudowanych po wypowiedziane przy okazji innych poruszanych zagadnień. Biskup sufragan diecezji poznańskiej Edward Likowski (1836-1915), reprezentujący zabór pruski, pisał o potrzebie gruntownej reformy kształcenia w seminariach duchownych pod rosyjskim panowaniem. Podkreślał, że bezwzględnie warunkiem przyjęcia do seminarium powinno być ukończenie szkoły średniej, ponieważ niski poziom wstępującej młodzieży uniemożliwiał prowadzenie na wysokim poziomie przedmiotów filozoficznych i teologicznych (Likowski 1906, 4\*). W istocie od kandydatów do seminariów duchownych w Królestwie Polskim nie wymagano ukończenia szkoły średniej, nie wspominając już o maturze. Wstępujący kandydaci nie mieli ukończonego całego kursu gimnazjum, w większości byli po czterech klasach gimnazjum (Lewalski 2008, 233). Od czasu zamknięcia w 1867 r. w Warszawie Akademii Duchownej Rzymskokatolickiej nie było w Królestwie Polskim wyższej uczelni teologicznej. Dla chcących kształcić się na wyższym poziomie oraz pragnących zdobyć stopnie akademickie z zakresu nauk teologicznych pozostawały studia w Rzymskokatolickiej Akademii Duchownej w Petersburgu. Nie była ona jednak miejscem badań naukowych, nie sprzyjał temu szereg okoliczności. Zwłaszcza brak kontaktów z ośrodkami teologicznymi w Europie Zachodniej pogłębiał tylko ogólną stagnację (Wodzianowska 2007, *passim*).

Reprezentant Królestwa Polskiego, biskup sandomierski Stefan Zwierowicz (1842-1908) stwierdzał, że, aby krzewić religijną gorliwość, trzeba zadbać o wykształcenie duchowieństwa. W tym celu należało w Warszawie powołać wyższą szkołę teologiczną, która stałaby się centrum nauki kościelnej. Do tego samego należało dążyć w przypadku Akademii Duchownej w Petersburgu. Te dwa ośrodki powinny wpłynąć na podniesienie poziomu naukowego w seminariach diecezjalnych. Z kolei w diecezjach postulował powołanie komitetów, które miały prowadzić systematyczne odczyty naukowe dla duchowieństwa parafialnego (Zwierowicz 1906, 3\*-4\*). Podobnie ks. Marian Fulman (1864-1945)<sup>4</sup>, kapłan diecezji kujawsko-kaliskiej za podstawowe zadanie Kościoła w Królestwie uznał troskę

---

<sup>4</sup> W latach 1918-1945 biskup lubelski.

o rozwój oświaty religijnej. Pierwszym do tego krokiem miało być „podniesienie umysłowości i wykształcenia u duchowieństwa”. Niestety zarówno akademia, jak i seminaria, przez wiele lat uciskane przez rząd, nie zdołały uformować odpowiedniej kadry, jak również rozwijać nauki. Tymczasem świątłych przewodników duchownych potrzebowała zwłaszcza inteligencja, tak, aby sprawy Kościoła i religii stały się dla niej przedmiotem głębszej refleksji (Fulman 1906, 185).

Duszpasterze z zaboru austriackiego zwracali uwagę, że świątły kler miał istotne znaczenie dla rozwiązania, poprzez właściwe ukierunkowanie, zagadnień natury społecznej i narodowej. Arcybiskup lwowski obrządku łacińskiego Józef Bilczewski (1860-1923) uważał, że środkiem, aby w społeczeństwie zapanowała „miłości Boga i bliźniego” przeciwstawiona egoizmowi jednostek i egoizmowi klasowemu, było „wychowanie jak najświetlejszego i na każdą pracę i niedolę ludzką ofiarnego kleru” (Bilczewski 1906, 1\*). Z kolei ks. Leon Zbyszewski (1832-1907), zajmujący się pracą wychowawczą wśród młodzieży w Krakowie, za główne zadanie katolicyzmu uznał budowanie społeczeństwa narodowego głównie w oparciu o Kościół katolicki. Środkiem do osiągnięcia tego celu miało być „kształcenie duchowieństwa świeckiego i zakonnego, i to od najmłodszych lat, aby kapłan czy zakonnik pozbyli się za młodu zapatrywań i obyczajów zbyt surowych, które wynoszą ze sfery ludowej, tak u nas odległej od klas inteligentnych” (Zbyszewski 1906, 278). Wśród wypowiedzi nie zabrakło głosu arcybiskupa lwowskiego obrządku ormiańskiego Józefa Teodorowicza (1864-1938). Zwracał on uwagę na konieczność wprowadzenia do programów seminaryjnych kursów socjalnych, zaznaczając jednocześnie, aby unikać w nich nadmiaru teorii. Dlatego radził, żeby prowadziły je osoby praktycznie znające kwestię socjalną (Teodorowicz 1906, 14\*).

Interesujące były głosy przedstawicieli inteligencji i jednocześnie wykładowców uniwersyteckich z Krakowa i Lwowa. Zwracano uwagę na konieczność zmian w kształceniu duchowieństwa, ponieważ niedouczzone czy słabo wykształcone nie wywierało wpływu na inteligencję, przez co Kościół tracił poparcie w jej szeregach.

Marian Zdziechowski (1861-1938), historyk idei i filozof, pisał, że „dla wzmocnienia słabnącej spójni katolicyzmu z inteligencją potrzebne są reformy w wykształceniu kleru” (Zdziechowski 1906, 290). Karol Klecki (1866-1931), lekarz patolog, diagnozował, że polskie społeczeństwo nie było przygotowane, aby przeciwstawiać się rosnącemu społecznemu zamętowi i lekceważeniu wiary, prowadzącemu nawet do jawnego jej wypierania się. Autor miał tu na myśli polską inteligencję w zaborze rosyjskim „od długiego lat szeregu pozbawioną wpływu świątłego duchowieństwa” (Klecki 1906, 285). Podobnie Bolesław Wicherkiewicz (1847-1915), lekarz okulista, za najważniejsze zadanie katolicyzmu uznał „wychowanie wzorowego duchowieństwa”, powołanego do wpływania na społeczeństwo w duchu katolickim (Wicherkiewicz 1906, 49\*). Z kolei Włodzimierz Czerkawski (1866-1913), ekonomista, dostrzegając potrzebę angażowania się duchowieństwa w działalność publiczną i społeczną, z ubolewaniem zauważał, że duchowni po opuszczeniu seminarium

nie wynosili zwykle żadnych wiadomości „ani o kwestii socjalnej, ani o ustroju prawno-politycznym, ani o prądach społecznych narodu”. Było oczywiste, że ksiądz nie znający problemów nurtujących społeczeństwo nie będzie dobrym nauczycielem, lecz zamknie się w kościele i zakrystii. W konsekwencji nastąpi „nie tylko przedział pomiędzy duchowieństwem a społeczeństwem świeckim, lecz co gorsza rozdział zasad religijnego życia wewnętrznego i postępowania w praktyce” (Czerkawski 1906, 302.303). Jerzy Michalski (1870-1956), również ekonomista, wyraził przekonanie, że najważniejszym zadaniem katolicyzmu było skoncentrowanie wszystkich sił „dla wychowania młodych duchownych, stojących na wyżynie postępu, odpowiadających [...] duchowi czasu, nie należących do żadnego stronnictwa, ale będących »wszystkim dla wszystkich i prowadzących wszystkich do Boga«” (Michalski 1906, 264-265). Latynista Adam Miodoński (1861-1913), z pewnością z uwagi na swą profesję i doświadczenie, poza postulatem, aby księża przed opuszczeniem seminarium odbywali kurs nauk społeczno-politycznych, stwierdzał poważną nieznaną wśród duchowieństwa pism Ojców Kościoła, w jego mniemaniu podstawy nauk teologicznych. Alumni nie znali całości pism tylko „jakieś urywki i cytaty wielkich pisarzy chrześcijańskich”. Taki stan domagał się reformy studiów teologicznych (Miodoński 1906, 34\*). Konieczność zreformowania planu studiów teologicznych dostrzegał też sławista i etnolog, Antoni Kalina (1846-1906). Uznał, że postęp nauk teologicznych na krajowej niwie był nieznaczny i to zarówno co do liczby publikacji, jak i ich poziomu. Postulował m.in. usunięcie przedmiotów, które w żaden sposób nie przyczyniały się do poznania i pogłębienia teologii. Zaliczył do nich naukę języków hebrajskiego, syryjskiego i chaldejskiego, uznając je za filologiczny balast dla teologa. Ponadto postulował, aby przygotowaniem do praktycznej strony „zawodu kapłana”, czyli do pracy na parafii, zajmowali się w seminariach doświadczeni kapłani, którzy „w pracy długoletniej na parafii poznali życie parafian, ich zwyczaje, wady i potrzeby”. Dopiero wyposażony w taką wiedzę młody kapłan będzie mógł sprostać czekającym na niego zadaniom i wyzwaniom (Kalina 1906, 65\*).

## 4. Dyskusje na forach kościelnych

Bez wątplenia sytuacja w seminariach w zakresie kształcenia i wychowania wymagała szeregu zmian. W 1905 r. na łamach pism kościelnych w Królestwie Polskim trwała dyskusja nad koniecznością zmian m.in. w programach seminaryjnych, ujednoczeniem treści kształcenia, wydłużeniem czasu studiów, podwyższeniem wymogów stawianych kandydatom i wykładowcom (Lewalski 2008, 235-236).

Dyskusja odbywała się także podczas zjazdów duchowieństwa (np. dekanalnych czy diecezjalnych). Na przykład ks. Wawrzyniec Nowakowski (1831-1908), proboszcz pacanowski, nawiązując do seminariów duchownych, kwestię ich sprowadzał przede wszystkim do ich niedofinansowania i za taki stan odpowiedzialnymi czynił duchowieństwo,

społeczeństwo i niechętnie tym instytucjom władze świeckie (Temata, które mając być rozwiązane na Kongregacji Dekanalnej według swego poglądu skreślił ksiądz Wawrzyniec Nowakowski, proboszcz parafii Pacanów roku 1906, k. 24-24v). Z pewnością jego uwagi płynęły z osobistych doświadczeń, ponieważ wcześniej sam był wicerektorem w Seminarium Duchownym w Kielcach oraz jego profesorem (Kumor 1982, 222). Z kolei ks. Karol Barcz (1848-1921), administrator parafii Kromołów, w swych uwagach nad kwestią seminariów szczególną uwagę zwracał na proces rekrutacji, porównując go do pracy artysty-rzeźbiarza: „Bez przesady powiedzieć można, że w jakim stosunku jest artysta-rzeźbiarz do bryły marmuru, na wykonanie posągu misternych kształtów przeznaczonego, w takim też stosunku są przewodnicy seminaryjni odnośnie do aspirantów, pragnących poświęcić się wyłącznie służbie Bożej w kapłaństwie. Artysta-rzeźbiarz nim dłuto i młot w rękę uchwyci, wpięty starannie rozmaite bryły marmuru przegląda i dobrze się zastanawia, która z wielu przejranych na wykonanie misternego posągu przeznaczyć. Podobnej i owszem o wiele większej pilności dokładać winni przełożeni seminarium w wyborze aspirantów do stanu duchownego” ([Uwagi ks. Karola Barcza w kwestii seminariów i kandydatów do stanu duchownego 1906 r.], k. 97v).

Ten sam duchowny pisał też o innym zjawisku, mianowicie niechęci wśród części rodzin do posyłania zdolnych synów do seminariów, uznając to za marnowanie ich talentów. Z jego obserwacji wynikało, że szczególnie rodzice z „klas inteligentnych” byli wręcz wrogo usposobieni do stanu duchownego. Stąd „brak wybitnych powołań, stąd niski poziom umysłowy wśród kapłanów, gdyż kapłaństwo w najlepszym razie obecnie uważanym jest za karierę dla nieuków lub tępych” ([Uwagi ks. Karola Barcza w kwestii seminariów i kandydatów do stanu duchownego 1906 r.], k. 99).

W kwietniu 1906 r. podczas I wiecu duchowieństwa diecezji kujawsko-kaliskiej podjęto w kwestii kształcenia seminaryjnego trzy uchwały. Pierwsza dotyczyła potrzeby zorganizowania specjalnego zjazdu księży profesorów, przedstawicieli duchowieństwa parafialnego, a także reprezentantów z innych seminariów i diecezji w celu opracowania programu nauk, metody nauczania oraz zasad karności, mających obowiązywać w seminarium. Druga zobowiązywała diecezjalny komitet do spraw społecznych do zorganizowania kursów dla duchowieństwa, na których miało ono zapoznawać się z postępem w naukach teologicznych oraz stanowić forum dyskusji nad bieżącymi kierunkami w myśli społecznej. W trzeciej uchwale zobowiązywano się do tworzenia w każdym dekanacie biblioteki i wypożyczalni książek dla księży (Uchwały I wiecu diecezjalnego duchowieństwa w Włocławku odbytego 26 i 27 kwietnia 1906 roku, k. 213).

W dniach od 14 do 17 grudnia 1906 r. w Warszawie odbyła się pierwsza konferencja biskupów metropolii warszawskiej. Wśród wielu poruszonych na niej zagadnień podjęto też sprawę seminariów. W kwestii programu nauczania wnioskowano o przyjęcie ogólnego programu dla całej metropolii warszawskiej, obejmującego minimum nauki wymaganej dla przeciętnego kapłana. Powołano, pod przewodnictwem biskupa sufragana warszawskiego Kazimierza Ruszkiewicza, specjalną komisję, której zadaniem było ułożenie programu

naukowego oraz wybór właściwych podręczników. Postulowano, aby we wszystkich seminariach na kursie teologicznym przeznaczyć jedną godzinę na wykład ascetyki w języku polskim oraz ogłosić konkurs na napisanie podręcznika teologii pasterskiej dla seminariów prowincji warszawskiej. Za niezbędne uznano utrzymanie języka łacińskiego w odpowiedziach alumnów w przedmiotach teologii dogmatycznej, moralnej i prawa kanonicznego, zaś w przypadku innych przedmiotów miał on mieć znaczenie posiłkowe. Za pożądane uznano też wprowadzenie krótkiego wykładu socjologii i pedagogiki oraz napisanie w tym zakresie stosownych podręczników. Ponadto uznano, że w celu silniejszego rozbudzenia życia wewnętrznego alumnów kierownictwo seminarium powinno składać się z osób odznaczających się wyjątkową cnotą, nauką i doświadczeniem. Przełożeni powinni jak najczęściej przebywać z alumnami i krzewić w nich pokorę i posłuszeństwo do papieża i biskupa diecezjalnego (Hospes [Nowowiejski] 1927, 14-15).

Dyskusje, postulaty, projekty oraz podejmowane próby nie przyniosły jednak oczekiwanych zmian z powodu wybuchu I wojny światowej (Prejs 2012, 312-313). Należy też dodać, że dopiero na piątej konferencji biskupów metropolii warszawskiej w styczniu 1916 r. przyjęto wnioski o potrzebie wprowadzenia we wszystkich seminariach wymogu matury gimnazjalnej przed rozpoczęciem nauk teologicznych (Hospes [Nowowiejski] 1927, 16).

## 5. Ks. Józef Rokoszný wobec kształcenia i wychowania w seminariach duchownych

Swoistym zamknięciem i bilansem epoki niewoli w zakresie nas interesującym była wydana w 1921 r. praca ks. Józefa Rokosznego (1870-1931) pt. *Wychowanie i nauka w polskich seminariach duchownych*. Autor, odwołując się do przeszłości oraz mówiąc o bieżącej sytuacji, próbował wskazać drogi naprawy istniejącego stanu rzeczy. W pracy można przeczytać przejmujące słowa, w których przyznawał, że w przeszłości stosunek do młodych ludzi w seminariach nie zawsze był właściwy: „skarżyło mi się kilku byłych kleryków, usuniętych z seminariów, dziś już posiwiatłych ludzi, mówili mi - zmarnowałem się proszę księdza, jestem nieszczęśliwy, czuję, że miałem powołanie kapłańskie ... ale moi przełożeni za mało wnikali w moją duszę i nie mieli względem mnie dość cierpliwości i wyrozumienia, mam do nich żal serdeczny za złamane życie” (Rokoszný 1921, 7).

Ks. Rokoszný poruszał problematykę, która, przynajmniej gdy chodzi o Królestwo Polskie, a zwłaszcza diecezję sandomierską, była mu doskonale znana. Kapłan diecezji sandomierskiej, jako jeden z najzdolniejszych alumnów Seminarium Duchownego w Sandomierzu został w 1893 r. wysłany na studia do Akademii Duchownej w Petersburgu, które ukończył w 1897 r. z wyróżnieniem *cum eximia laude*. Po powrocie do Sandomierza objął w seminarium stanowisko profesora. W latach 1897-1914 wykładał kilka przedmiotów:

apologetykę, teologię dogmatyczną, archeologię, historię sztuki, historię wymowy, historię literatury, dykcję, liturgikę i język łaciński. Pełnił liczne funkcje kościelne i społeczne, m.in. w 1915 r. został przewodniczącym Komisji Szkolnej Ziemi Radomskiej, w tym samym czasie zorganizował i był dyrektorem Seminarium Nauczycielskiego w Radomiu, w latach 1923-1924 pełnił obowiązki wizytatora szkół w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (Kowalski 2016, 75-76; Caban i Przeniosło 1998, VIII-IX).

W przywołanej pracy zwracał uwagę, że poziom naukowy w seminariach nie był wysoki, a jednym z powodów takiego stanu była często niepraktyczna metoda wykładów. Nic dziwnego skoro nawet w Akademii Duchownej nie uczono przyszłych profesorów seminariów duchownych pedagogiki, dydaktyki czy metodyki. Autor postulował wydzielenie w seminariach dwóch działów: niższego, humanistycznego, trwającego 3 lata oraz wyższego, teologicznego. Pierwszy miał wychować po prostu dobrego człowieka, i nawet, gdyby po trzech latach, ktoś uznał, że droga kapłańska nie była dla niego i zdecyduje opuścić seminarium, to jednak „w duszy poniesie z sobą na całe życie błogosławione wspomnienie górnie przeżytej młodości”. Na niższych kursach zalecał w ramach wychowania zajęcie się oglądą towarzyską przyszłych duchownych. Miało to po części związek z pochodzeniem społecznym przeważającej liczby kandydatów do stanu duchownego, bo jak pisał: „Cóż to za materiał ci klerycy? Dziewięć dziesiątych to chłopcy wiejscy, synowie włościan lub dzieci małych miasteczek. Duże miasta i sfera inteligencka dostarczają obecnie bardzo znikomą ilość kandydatów do stanu duchownego”. Za poważny mankament uznał też zaniedbanie w seminariach wychowania fizycznego oraz dbałość o zdrowie (Rokoszny 1921, 12.13.17.19.29.43).

Przechodząc do właściwego *ratio studiorum*, stwierdzał z niejakim ubolewaniem, że brakowało rodzimych podręczników teologicznych. W przypadku teologii dogmatycznej korzystano z podręczników pisanych przez obcych autorów, którzy, nawiązując do określonych okoliczności i uwarunkowań, przenosili na grunt polski spory obce Polakom. Podobnie było z teologią moralną. Uczono się z podręczników, których autorami byli Holendrzy, Włosi i Niemcy. Według Autora za dużo było w nich roztrząsań, a mało jasnych wskazówek: tak – tak, nie – nie. Zwracał uwagę, że w polskich seminariach mówiło się głównie o grzechach, a nie o cnotach, nie o dobrych obyczajach, lecz o nieobyczajności. Dlatego dostrzegano wokół siebie tylko grzech, w takiej sytuacji trudno było kierować duszami ku cnocie. Z tych powodów należało zdobyć się na polskie podręczniki, nawiązujące do rodzimych doświadczeń i uwarunkowań. Z kolei nauczanie Pisma Świętego sprowadzało się do wykładu traktatów teologicznych, tymczasem należało je przedstawiać jako słowo Boże do ludzi, głoszące, jak mają żyć. W nawiązaniu do patrologii stwierdzał, że nie czytano dzieł Ojców Kościoła, a przecież byli to świadkowie narodzin chrześcijaństwa. Zamiast sięgać wprost do źródeł, czerpano z trzeciej bądź nawet czwartej ręki. Również w tym przypadku postulował tłumaczenie dzieł patrystyki na język polski. Za konieczne uznał wprowadzenie wykładów z zakresu literatury chrześcijańskiej, na których klerycy zapoznawaliby się z Summami św. Tomasza oraz ze współczesną myślą kościelną. Odnośnie wykładu historii Kościoła

postulował ukazywać nie tyle dzieje polityczne papieżstwa, lecz chrześcijańską cywilizację, zasługi Kościoła, wielkich ludzi w Kościele, duchownych i świeckich, mężczyzn i kobiet. Należało zredukować historię herezji, pokazywać dokumenty kultury życia: poziom moralny, naukę, sztukę, literaturę, Kościół w Polsce i jego zasługi dla narodu polskiego (Rokoszny 1921, 30-42).

Na postawione przez siebie pytanie: „seminarium czy uniwersytet?”. Odpowiadał – „przechylałam się stanowczo na stronę seminarium”, jednocześnie kładąc nacisk na sferę wychowania. Seminarium miało dać ogólną wiedzę, całokształt nauk teologicznych, ale na pierwszym miejscu powinno być wychowanie apostołskie, potem nauka, lecz nauka praktyczna, ponieważ kapłan na parafii od rana do wieczora był praktykiem. Uczony, teoretyk zagubiłby się w parafialnej codzienności. Autor swój wywód kończył znaną sentencją łacińską: *Non scholae, sed vitae discimus!* (Rokoszny 1921, 42.43).

## Zakończenie

Po I wojnie światowej, w odrodzonej już Polsce, podjęto działania zmierzające do podniesienia poziomu kształcenia w seminariach. Dzięki podjętym wysiłkom, stały one na przyzwoitym poziomie, co nie znaczy, że nie borykano się z różnymi trudnościami. Podniesiono poziom kadry nauczającej oraz wymagania wobec kandydatów. Jednak w przypadku tych ostatnich dopiero od 1928 r. powszechnie przyjmowano tylko tych, którzy posiadali maturę. Do wybuchu II wojny światowej nie udało się też w większości seminariów diecezjalnych wprowadzić sześcioletniego okresu nauki, wymaganego przez „Kodeks prawa kanonicznego” obowiązujący od 1918 r. W większości z nich nauka trwała 5 lat. Seminarium nie miały ambicji, aby stać się ośrodkami uprawiających naukę na poziomie uniwersyteckim, chciały przede wszystkim dobrze przygotowywać swoich absolwentów do wykonywania pracy duszpasterskiej (Petrań 1969, 306-308.311). Niemniej były takie, które dbały o wysoki poziom kształcenia. Na przykład w 1925 r. Rada Ministrów Rzeczypospolitej Polskiej uznała Wyższe Seminarium Duchowne w Płocku za szkołę wyższą i nadała jej wszystkie przywileje szkół akademickich (Graczyk 2010, 69).

## Literatura

- Bilczewski, J. 1906, *Ankieta »Przeglądu Powszechnego«, Przegląd Powszechny*, R. 23, t. 89, z. 3 (nr 267), s. 1\*.
- Caban, W., Przeniosło, M. 1998, *Wstęp*, w: Rokoszny J., *Diariusz Wielkiej Wojny 1914-1915*, cz. 1, Caban, W., Przeniosło, M. (oprac., wstęp i przypisy), Kielce: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Jana Kochanowskiego, s. VIII-IX.



- Czerkawski, W. 1906, *Ankieta »Przeglądu Powszechnego«, Przegląd Powszechny*, R. 23, t. 89, z. 2 (nr 266), s. 302-303.
- Dukała, J. 1984, „*Ratio studiorum*” w seminariach diecezjalnych pod zarządkiem księży misjonarzy (1675–1864), *Nasza Przeszłość*, t. 61, s. 149–231
- Firlej, W. 2013, *Bibliografia piśmiennictwa profesorów Seminarium sandomierskiego (Ks. Jan Kanty Gajkowski, Ks. Władysław Gąsiorowski)*, *Studia Sandomierskie*, nr 1, s. 245.
- Fulman, M. 1906, *Ankieta »Przeglądu Powszechnego«, Przegląd Powszechny*, R. 23, t. 89, z. 2 (nr 266), s. 185.
- Gajewski, S. 2009, *Wiara i Kościół w świetle modernistycznych poglądów Izzydora Kajetana Wystoucha, Echa Przeszłości*, t. 10, s. 219.
- Graczyk, W. 2010, *Wyższe Seminarium Duchowne w latach 1865-2010*, w: Graczyk W., (red.), *Wyższe Seminarium Duchowne w Płocku 1710-2010*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy, s. 69.
- Hospes, [Nowowiejski, J.] 1927, *Konferencje Episkopatu Prowincji Warszawskiej 1906-1918*, Włocławek.
- Kalina, A. 1906, *Ankieta »Przeglądu Powszechnego«, Przegląd Powszechny*, R. 23, t. 90, z. 4 (nr 268), s. 65\*.
- Klecki, K. 1906, *Ankieta »Przeglądu Powszechnego«, Przegląd Powszechny*, R. 23, t. 89, z. 2 (nr 266), s. 285.
- Kowalski, J. M. 2016, *Ksiądz Józef Rokoszny (1870-1931) – muzealnik, bibliotekarz, archiwista*, *Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych*, nr 1, s. 75-76
- Kumor, B. 1982, *Nowakowski Wawrzyniec*, w: Wyczawski, E. H. (red.), *Słownik Polskich Teologów Katolickich*, t. 3, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, s. 222.
- Leon XIII 1997a, *Encyklika „De educatione cleri”*, w: Mysłek, W., Siwiec, M., Drozdowicz, B. (oprac.), *Encykliki Leona XIII*, 1997, cz. 2, Słupsk: Wydawnictwo Uczelniane Wyższa Szkoła Pedagogiczna, s. 394-397.
- Leon XIII 1997b, *Encyklika „Fin dal principio”*, w: Mysłek, W., Siwiec, M., Drozdowicz, B. (oprac.), *Encykliki Leona XIII*, 1997, cz. 2, Słupsk: Wydawnictwo Uczelniane Wyższa Szkoła Pedagogiczna, s. 437-440.
- Lewalski, K. 2008, *Kościół rzymskokatolicki a władze carskie w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Likowski, E. 1906, *Ankieta »Przeglądu Powszechnego«, Przegląd Powszechny*, R. 23, t. 89, z. 2 (nr 266), s. 4\*.
- Michalski, J. 1906, *Ankieta »Przeglądu Powszechnego«, Przegląd Powszechny*, R. 23, t. 89, z. 2 (nr 266), s. 264-265.
- Miodoński, A. 1906, *Ankieta »Przeglądu Powszechnego«, Przegląd Powszechny*, R. 23, t. 90, z. 4 (nr 268), s. 34\*.
- Muszalski, W. 2015, *Dziennik (1905-1912)*, Lewalski K. (wstęp, oprac. i przypisy), Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
- Pamiętnik i dziennik ks. Jana Gajkowskiego*, zeszyt I, s. 63-64, Biblioteka Seminarium Duchownego w Sandomierzu, sygn. 531.
- Petrani, A. 1969, *Szkolnictwo teologiczne w Polsce*, w: Rechowicz, M. (red.), *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, cz. 1, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, s. 306-308, 311.
- Prejs, R. 2012, *Administracja diecezjalna w Królestwie Polskim w latach 1864-1918. Studium prozopograficzne*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Rokoszny, J. 1921, *Wychowanie i nauka w polskich seminariach duchownych*, Radom.

Szech, A., [Wysłouch, I. K.,] 1906, *W sprawie mankietnictwa*, Kraków.

Temata, które mając być rozwiązane na Kongregacji Dekanalnej według swego poglądu skreślił ksiądz Wawrzyniec Nowakowski, proboszcz parafii Pacanów roku 1906, k. 22-31, *Archiwum Diecezjalne w Kielcach, Akta kurialne ogólne. Konferencje dekanalne (referaty, ankiety) 1906-1909 r.*, OD-2/1.

Teodorowicz, J. 1906, *Ankieta »Przeglądu Powszechnego«*, *Przegląd Powszechny*, R. 23, t. 89, z. 2 (nr 266), s. 14\*.

Uchwały I wiecej diecezjalnego duchowieństwa w Włocławku odbytego 26 i 27 kwietnia 1906 roku, k. 212-213v., *Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Różne I*, nr 49.

[Uwagi ks. Karola Barcza w kwestii seminariów i kandydatów do stanu duchownego 1906 r.], k. 97-102v, *Archiwum Diecezjalne w Kielcach, Akta kurialne ogólne. Konferencje dekanalne (referaty, ankiety) 1906-1909 r.*, OD-2/1.


Wicherkiewicz, B. 1906, *Ankieta »Przeglądu Powszechnego«*, *Przegląd Powszechny*, R. 23, t. 89, z. 3 (nr 267), s. 49\*.

Wodzianowska, I. 2007, *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Zbyszewski, L. 1906, *Ankieta »Przeglądu Powszechnego«*, *Przegląd Powszechny*, R. 23, t. 89, z. 2 (nr 266), s. 278.

Zdziechowski, M. 1906, *Ankieta »Przeglądu Powszechnego«*, *Przegląd Powszechny*, R. 23, t. 89, z. 2 (nr 266), s. 290.

Zwierowicz, S. 1906, *Ankieta »Przeglądu Powszechnego«*, *Przegląd Powszechny*, R. 23, t. 89, z. 3 (nr 267), s. 3\*-4\*.

 **Mobilia ze skasowanych klasztorów dominikanów i karmelitów w inwentarzach zbiorczych akt kasacyjnych pruskiego Ministerstwa Wyznań w Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz w Berlinie<sup>5</sup>**

**Streszczenie:** Artykuł zawiera omówienie inwentarzy ruchomości w klasztorach dominikanów i karmelitów w Gdańsku, sporządzonych na potrzeby akcji kasacyjnej, wdrożonej po 1817 roku. Chociaż inwentaryzacji dokonano w obu klasztorach w tym samym czasie, posłużono się odmiennymi kategoriami spisywanych przedmiotów. W klasztorze dominikanów było łącznie trzynaście kategorii inwentarzowych, w klasztorze karmelitów czternaście. Tylko obrazy były ewidencjonowane przez obie komisje w zbliżony sposób. W niniejszym artykule dane odnośnie do obu klasztorów wewnątrzmijskich zestawiono z danymi inwentarzowymi z podmiejskiego kościoła św. Ignacego, należącego do 1780 r. do zakonu jezuitów, poddanego inwentaryzacji w okresie napoleońskim, w 1810 roku. Zwraca uwagę w niektórych grupach przedmiotów (np. pośród tzw. sreber i przedmiotów ozdobnych) znaczne zubożenie wyposażenia kościołów znajdujących się wewnątrz murów miejskich, niewątpliwie efekt dwóch oblężeń, jakie przeszedł w tym czasie Gdańsk. Jednak w niektórych kategoriach, np. pośród ornatów i szat liturgicznych świątynie dominikanów i karmelitów zachowały przewagę w stosunku do pojezuickiego obiektu. Wynikało to zapewne z o wiele dłuższego okresu istnienia tych ośrodków. Treść zachowanych w obu klasztorach obrazów może natomiast posłużyć do badań nad kultem i religijnością na przełomie XVIII i XIX wieku. W aneksie na końcu artykułu zamieszczono (w języku oryginału) oba inwentarze.

**Słowa kluczowe:** katolicyzm w Prusach Królewskich/Zachodnich, wyposażenie kościołów, kult świętych, sekularyzacja dóbr duchownych

---

<sup>5</sup> Artykuł powstał w ramach programu „Dziedzictwo kulturowe po klasztorach skasowanych na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej oraz na Śląsku w XVIII i XIX w.: losy, znaczenie, Inwentaryzacja”, realizowanego pod kierownictwem prof. dr. hab. Marka Derwicha - w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, Moduł 1.1, ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w latach 2012-2016 (umowa nr 0073/FNiTP/H11/80/2011), jednak na skutek niekontynuowania tego projektu w kolejnych latach nie miał dotąd okazji ukazać się drukiem.

# Movable Property from Dissolved Dominican and Carmelite Monasteries in the Collective Inventories of Cassation Files of the Prussian Ministry of Religious Affairs in the Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz in Berlin

**Abstract:** The article contains a discussion of inventories of movable property in Dominican and Carmelite monasteries in Gdańsk, prepared for the needs of the cassation action implemented after 1817. Although the inventory was carried out in both monasteries at the same time, different categories of items were used. In the Dominican monastery there was a total of thirteen inventory categories, whereas in the Carmelite monastery there were fourteen. Only paintings were recorded by both commissions in a similar way. In this article, data regarding both inner-city monasteries are compared with inventory data from the suburban church of St. Ignatius, which belonged to the Jesuit order until 1780 and was inventoried during the Napoleonic period in 1810. What is noteworthy in some groups of items (e.g. among the so-called silver and decorative items) is the significant impoverishment of the furnishings of churches located inside the city walls, undoubtedly the effect of two sieges that Gdańsk underwent at that time. However, in some categories, e.g. among chasubles and liturgical vestments, the Dominican and Carmelite churches retained an advantage over the former Jesuit structure. This was probably due to the much longer period of existence of these centers. The content of the paintings preserved in both monastery churches can be used for research on cult and religiosity at the turn of the 18th and 19th centuries. Both inventories are included (in the original language) in the appendix at the end of the article.

**Keywords:** Catholicism in Royal/West Prussia, furnishing of churches, cult of saints, secularization of clergy goods

## Wprowadzenie

Stosownie do tajnego rozkazu gabinetowego króla Fryderyka Wilhelma III z dnia 9 VIII 1816 r. nakazującego likwidację zbędnych z punktu widzenia Królestwa Pruskiego klasztorów na obszarze terytoriów odzyskanych po Kongresie Wiedeńskim, w tym w tzw. Okręgu Gdańskim (czyli dawnym Wolnym Mieście) (Gach 1984, 127-128 i Gach 1987, 99), Ministerstwo Spraw Wewnętrznych wydało rozporządzenie o szczegółowej inwentaryzacji majątku nieruchomego i ruchomego należącego do objętych kasatą domów zakonnych.

Nosiło ono datę 3 XII 1816 r.<sup>1</sup>. Niezależnie od nadzoru nad składem personalnym poszczególnych likwidowanych konwentów, omówionym już kilkakrotnie przez piszącego te słowa (Kościelak 2015, 71-151 i Kościelak 2014, 351-374), w ciągu trzech następnych lat przeprowadzono bardzo szczegółowe „spisy z natury” w poszczególnych, wskazanych rozporządzeniem klasztorach, które w formie załączników, wraz z pismem przewodnim pod datą 3 II 1820 r. dołączono do raportu o stanie personalnym klasztorów za rok 1819. W cytowanym tomie akt znalazły się zatem inwentarze majątku następujących jednostek: klasztorów benedyktynek w Chełmnie i Toruniu, bernardynów w Toruniu (Kubicki 2015b, 427-448) i Lubawie, opactwa cystersów w Oliwie, klasztorów dominikanów w Chełmnie i Toruniu (Kubicki 2014, 375-386, Kubicki 2015a, 11-38, Rozyńkowski 2014, 389-399), kapucynów w Rywałdzie, reformatów w Brodnicy, Łąkach Bratianskich i Podgórzcu. Osobny inwentarz sporządzono łącznie dla trzech gdańskich klasztorów, brygidek (i brygidian), dominikanów i karmelitów trzewickowych. Nadano mu nazwę: *Inventarium von dem Vermögen Zustände den Brigittiner, Dominicaner und Carmeliter-Kloster in Danzig*. Razem zatem, na ziemiach odzyskanych przez Królestwo Pruskie w obszarze tzw. Pomorza Nadwiślańskiego znajdowało się po 1817 r. czternaście czynnych klasztorów męskich i żeńskich objętych wspomnianym wyżej tajnym rozporządzeniem (zob. Tabela 1).

**Tabela 1. Klasztory objęte akcją inwentaryzacyjną na obszarze Prus Zachodnich i Gdańska**

Lp.	Nazwa zakonu w porządku alfabetycznym	Nazwa miejscowości w języku polskim	Nazwa miejscowości w języku niemieckim
1	Benedyktynki	Chełmno	Kulm
2	Benedyktynki	Toruń	Thorn
3	Bernardyni	Lubawa	Loebau
4	Bernardyni	Toruń	Thorn
5	Brygidki (i brygidianie)	Gdańsk	Danzig
6	Cystersi	Oliwa	Oliva
7	Dominikanie	Chełmno	Kulm
8	Dominikanie	Toruń	Thorn
9	Dominikanie	Gdańsk	Danzig
10	Kapucyni	Rywałd	Rehwald
11	Karmelici	Gdańsk	Danzig

<sup>1</sup> Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz Berlin-Dahlem (dalej: GStA PK), *Acta betreffend die Anfertigung und Einsendung der Personen und Vermögens-Verzeichnisse der Kloster im Ober-Präsidential-Bezirk von Danzig 1817-1827*. Sygn. I HA, Rep. 76, Sect. 3, Abt. XIII, No. 7. Teczka niestety nie została spaginowana.

12	Reformaci	Brodnica	Strasburg
13	Reformaci	Łąki Bratiańskie	Lonk
14	Reformaci	Podgórz	Podgurz

Źródło: GStA PK, *Acta betreffend die Anfertigung und Einsendung der Personen und Vermögens-Verzeichnisse...*

Ponieważ kasata klasztoru brygidek objęta jest osobnym, o wiele bardziej szczegółowym badaniem, którego efekty częściowo już prezentowano (Kościelak 2013, 597-610), niniejszy artykuł odnosi się przede wszystkim do dwóch pozostałych klasztorów gdańskich, dominikanów na Głównym Mieście oraz karmelitów trzewickowych na Starym Mieście. Stosownie do danych zawartych w podpisie tej części inwentarza, która dotyczy karmelitów, należy uznać, że oba te zestawienia sporządzono latem 1819 roku (u karmelitów konkretnie w sierpniu tego roku). Spisu z natury dokonywali bezpośrednio zainteresowani, czyli zakonnicy poszczególnych konwentów. Komisji inwentaryzacyjnej w klasztorze karmelitów przewodniczył przeor, o. Donatus Grunau. Zarówno zestawienie dotyczące klasztoru karmelickiego jak i dominikańskiego sporządzono w takiej samej kolejności. Najpierw zaprezentowano należące do nich nieruchomości, w owym czasie wyłącznie posesje i domy na terenie miasta. Następnie przedstawiono wszystkie kwestie finansowe, kapitały, długi oraz wysokość tzw. kompetencji, czyli należności z tytułu przejętych swego czasu przez pruskie władze majątków ziemskich. Dopiero na końcu wymieniono przedmioty i sprzęty pozostające w gestii obu klasztorów. To te właśnie elementy majątku zakonnego objęto użytym w niniejszym opracowaniu źródłowym mianem mobiliów. Gwoli ścisłości należy jeszcze dodać, że oprócz tak sporządzonego zestawienia do zbioru wyżej wymienionych inwentarzy dołączono osobne oszacowanie nieruchomości dominikanów, karmelitów i brygidek w Gdańsku, rozszerzające dane o wartości, stanie i układzie pomieszczeń w poszczególnych posesjach, opatrzone osobnym tytułem: *Abschätzung.... der Grundstuecke*. Tylko te trzy klasztory spośród wszystkich trzynastu wyróżniono szczegółowym zbadaniem ich materialnego zaplecza.

Dwa różne zestawienia dwóch różnych instytucji klasztornych, sporządzone jednakże w tym samym czasie, skłaniają nie tylko do prostego omówienia zawartych w nich danych, ale także przedstawienia ogólnych refleksji na temat ich zawartości. Warta uwagi ze względu na występujące różnice jest np. zastosowana w obu przypadkach klasyfikacja przedmiotów i podział na poszczególne inwentaryzowane kategorie (zob. Tabela 2).

**Tabela 2. Rodzaje mobiliów w inwentarzach mienia dominikanów i karmelitów gdańskich**

Kategorie przedmiotów przyjęte w inwentarzach	Dominikanie	Karmelici
Dokładnie takie same	Obrazy	Obrazy
Podobne co do treści, szerzej, lub nieco inaczej rozumiane	Ornaty	Paramenty
	Kapy i narzuty	
	Dalmatyki	
	Wyroby z lnu (alby, komże, korporaly, ręczniki, inne)	Alby
		Komże (rokiety)
	Srebro (kielichy, pateny, monstrancje, wota, inne)	Naczynia święte (kielichy, monstrancje, relikwiarze, inne)
	Cyna (lichtarze, ampułki, talerze, krzyże i inne)	Lichtarze (cynowe i z metalu)
Metal (dzwony, dzwonki)	Dzwony	
Całkowicie odmienne	Szkło (lichtarze, lustra)	
	Ozdoby (kielichy, sukienki, naczynia, lichtarze, inne)	
	Wyroby z jedwabiu, wełny, aksamitu (baldachimy, dywany, narzuty, inne)	
	Mosiądz (naczynia, lichtarze)	
	Miedź (bębny)	
		Ołtarze
		Organy
		Konfesjonały
		Ławki
		Chrzcielnica

Źródło: GStA PK, *Acta betreffend die Anfertigung und Einsendung der Personen und Vermögens-Verzeichnisse...*

Chociaż inwentaryzacji dokonano w obu badanych klasztorach w tym samym czasie, posłużono się odmiennymi kategoriami spisywanych przedmiotów, co oznacza, że obu jednostkom zostawiono w tej kwestii wolną rękę. Tylko jedna z grup przedmiotów, mianowicie „obrazy“ (*Bilder*), rozumiana była przez obie komisje inwentaryzacyjne tak samo (ale i tu występowały pewne różnice odnośnie do sposobu inwentaryzowania tych przedstawień). Dominikanie osobno wymieniali u siebie ornaty, dalmatyki, kapy i narzuty, które z kolei u karmelitów wyliczono razem pod hasłem „paramenty“. Z kolei u dominikanów ujęte razem wyroby z lnu (w tym komże, korporały, ręczniki) można było zestawzić z wymienianymi osobno u karmelitów albamami oraz komżami i ich szczególnym rodzajem, tzw. rókietami (komże z wąskimi rękawami). Podobne przedmioty kryły się u dominikanów pod hasłem „srebro“, a u karmelitów w kategorii „naczynia święte“. Były to na ogół wykonane ze srebra kielichy, monstrancje, pateny, srebrne wota w ołtarzach i przy otoczonych kultem obrazach. Karmelici osobno wymieniali cynowe lichtarze, gdy tymczasem u dominikanów były one umieszczone w kategorii „cyna“ razem z ampułkami, talerzami, krzyżami wykonanymi z tego metalu. Pod pojęciem „metal“ dominikanie rozumieli dzwony i małe mszalne dzwonki, gdy tymczasem karmelici wyróżniali osobno kategorię „dzwony“ o małych dzwoneczkach nic nie wspominając. W obu wykazach były jednakże kategorie, których nie da się w jakikolwiek sposób ze sobą zestawzić. Dominikanie wyliczali np. osobno „szkło“ i rozumieli je, jako wykonane ze szkła lichtarze oraz lustra (nieobecne u karmelitów). Pośród „ozdób“ umieszczali znowuż kielichy (czyżby bardziej wykwitnie wykonane?), lichtarze, różne naczynia, dodając tu jeszcze srebrne zapewne tzw. sukienki, kładzione na otoczone czią obrazy. Niezwykle zróżnicowaną kategorią były w ich inwentarzu wyroby z jedwabiu, wełny i aksamitu, w której znalazły się m.in. baldachimy na procesje, dywany, różne narzuty i zasłony na ołtarze. Osobną kategorią były u dominikanów przedmioty wykonane z mosiądzu, w tym instrumenty muzyczne (walcornie, trąbki), żyrandole (uderza różnorodność form oświetlenia w ich kościele!) oraz – w kategorii miedzi - miedziane bębny (*Pauken*) o bliżej nieznanym przeznaczeniu. Karmelici nie dysponowali aż tak wielką różnorodnością przedmiotów służących do wyposażenia wnętrza świątyni i ubogacenia liturgii, ale wyliczali z kolei sprzęty, które w inwentarzu dominikańskim pominięto, tak oczywiste, jak ołtarze, konfesjonały, organy oraz ławki. Razem w zestawieniu dominikanów pojawiło się trzynaście kategorii przedmiotów, u karmelitów było ich właściwie (wraz z niewyróżnionymi numerem, umieszczonymi na końcu przedmiotami „dalszymi“, w tej liczbie kolejnymi lichtarzami, baldachimami, ale też np. koźmi – „starymi i ślepymi“) czternaście. Co ciekawe, niemal wszystkie dane odnosiły się do wyposażenia obu klasztornych kościołów, pomijając sprzęty znajdujące się na wyposażeniu cel i pomieszczeń klasztornych.

Aby lepiej zobrazować stan posiadania obu klasztorów w zakresie mobiliów – a przy tym ukazać występujące w nich prawidłowości - zestawiono szczegółowe dane w tych kategoriach, które wykazują największe podobieństwo co do swojej treści i zawartości. Dodatkowo, dane te zestawiono z mobiliami ze znajdującego się na podgdańskich Starych Szkotach pojezuickiego kościoła św. Ignacego, którego inwentarze ze zbliżonego czasowo



okresu 1808-1811 omówiono swego czasu w referacie przedstawionym na konferencji w Jarosławiu<sup>2</sup>. Do takiego porównania znakomicie posłużyły przedmioty wykonane ze srebra, a także tzw. paramenty kościelne. W odniesieniu do srebra w przypadku dominikanów, umieszczono tu nie tylko te przedmioty, które znalazły się pod hasłem „Srebro“, ale i te elementy wyposażenia, które uznano za „Ozdoby“, lub – jako posrebrzone lub wyszywane srebrem – wymieniono w innych kategoriach.

**Tabela 3. Srebro w katolickich kościołach Gdańska i Starych Szkotów**

Rodzaj przedmiotu	Liczba srebrnych przedmiotów w kościołach:		
	Św. Mikołaja	Św. Eliasza (Józefa)	Św. Ignacego*
Kielich z pateną	4	8	13
Cyborium	2	-	-
Monstrancja	1	3	1
Pacyfikał	1	3	1
Melchizedech	1	-	-
Naczynie z olejami do chorych	2	2	2
Naczynie na oleje święte	-	1	-
Wotum	4	-	114
Krzyż	1	2	4
Relikwiarz	1	2	4
Tabernakulum	-	1	1
Kadzielnica	-	2	-
Talerz	-	1	-
Lichtarz	-	-	6

<sup>2</sup> S. Kościelak, *Inwentarze pojezuickiego dobytku w zespole akt szkolnych Wolnego (Napoleońskiego) Miasta Gdańska z lat 1808-1811*, wygłoszony podczas konferencji *Losy i znaczenie dziedzictwa po klasztorach jezuickich skasowanych na obszarze Rzeczypospolitej Obojga Narodów oraz jej znaczenie dla powstania i działalności Komisji Edukacji Narodowej (w 240 rocznicę kasaty zakonu jezuitów i powstania KEN)*, Jarosław, 11–14 lipca 2013, zorganizowanej przez Wrocławskie Towarzystwo Miłośników Historii oraz Opactwo Benedyktynek w Jarosławiu. Tekst ten powstał w ramach programu NPRH „Dziedzictwo kulturowe po klasztorach skasowanych na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej oraz na Śląsku w XVIII i XIX w.: losy, znaczenie, Inwentaryzacja” i jak dotąd również nie ukazał się drukiem.

Lampa (posrebrzana)	20	-	-
Suknia srebrna na obraz	2	6	8
Chorągiew procesyjna	4	-	
Inne ozdoby	-	2	24
<b>RAZEM</b>	<b>43</b>	<b>33</b>	<b>178</b>

Źródło: GStA PK, *Acta betreffend die Anfertigung und Einsendung der Personen und Vermögens-Verzeichnisse...*, a ponadto Archiwum Państwowe w Gdańsku, sygn. 300,42/75, s. 50-51 oraz 300,42/315, s. 34-38.

\*współ z sodalicyjnymi kaplicami

Liczba srebrnych przedmiotów w kościołach dominikańskim św. Mikołaja i karmelickim św. Eliasza i Elizeusza (a obecnie św. Józefa) była zbliżona (nawet, jeśli uwzględnimy pewne drobne odmienności – karmelici zachowali trzy monstrancje wobec zaledwie jednej u dominikanów, więcej u nich było także kielichów z patenami i srebrnych sukienek na obrazach, za to zupełnie nie odnotowali srebrnych wotów, puszek na komunikanty – czyli cyborii). Gdy jednak porównać ją z liczbą srebrnych przedmiotów w kościele św. Ignacego na przedmieściu Stare Szkoty, ubóstwo tych precjozów w obu miejskich kościołach jest uderzające. Najwidoczniej drugie obłężenie, z 1813 r., pozbawiło dominikanów i karmelitów większości cenniejszych ozdób w ich świątyniach. Należy zwrócić jednak uwagę na to, że proste wyliczenie tych przedmiotów nie oddaje ich prawdziwej wartości, związanej z artystycznym wykonaniem, stopniem zawartości srebra, czy też ich wartością historyczną i symboliczną.

Nieco inaczej rzecz się ma z kościelnymi paramentami, szatami liturgicznymi (Konieczny 2010, 1338), obejmującymi także m.in. alby i komże, które u karmelitów wyliczono jednak osobno (zob. Tabela 4).

**Tabela 4. Paramenty kościelne (ornaty, narzuty, alby, komże) w katolickich kościołach Gdańska i Starych Szkotów**

Rodzaj przedmiotu	Liczba przedmiotów określanych mianem paramentów kościelnych		
	Św. Mikołaja	Św. Eliasza (Józefa)	Św. Ignacego*
ORNATY RAZEM	97	99	82
W tym złote i srebrne	9	2	28
W tym białe	32	42	-

W tym czerwone	16	15	28
W tym fioletowe	6	-	-
W tym niebieskie	-	14	-
W tym zielone	6	8	4
W tym czarne	12	18	10
W tym żółte	6	-	-
W tym różne	10	-	12
<b>KAPY, NARZUTY</b>	<b>14</b>	<b>13</b>	<b>6</b>
W tym złote i srebrne	4	.	.
W tym białe	3	.	.
W tym czerwone	2	.	.
W tym fioletowe	2	.	.
W tym czarne	2	.	.
W tym żółte	1	.	.
<b>DALMATYKI</b>	<b>30</b>	<b>15</b>	<b>6</b>
W tym złote i srebrne	8	.	1
W tym białe	-	.	4
W tym czerwone	6	.	-
W tym fioletowe	2	.	-
W tym zielone	2	.	-
W tym czarne	6	.	1
W tym żółte	2	.	-
W tym różne	4	.	-
<b>ALBY</b>	<b>26</b>	<b>40</b>	<b>28</b>
<b>KOMŻE (ROKIETY)</b>	<b>12</b>	<b>25</b>	<b>22</b>
<b>HUMERAŁY</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>12</b>
<b>RAZEM</b>	<b>179</b>	<b>192</b>	<b>156</b>

Źródło: GStA PK, *Acta betreffend die Anfertigung und Einsendung der Personen und Vermögens-Verzeichnisse...*, a ponadto Archiwum Państwowe w Gdańsku, sygn. 300,42/75, s. 50-51 oraz 300,42/315, s. 34-38.

W odniesieniu do szat liturgicznych obu gdańskich klasztorów refleksje są zupełnie odmienne, aniżeli te, które sformułowano w stosunku do tamtejszych srebrnych precjozów. Po ich zsumowaniu i zestawieniu z paramentami posiadanymi w 1810 r. przez pojezuicki kościół św. Ignacego, okazało się, że oba miejskie kościoły klasztorne mimo przetrwania dwóch oblężeń Gdańska zachowały ich znacznie większą ilość, aniżeli doświadczony tylko jednym takim wydarzeniem kościół podmiejski. Uderzająco mała była jednak w obu klasztorach gdańskich liczba cenniejszych ze względu na materiał wykonania ornatów i dalmatyk „złoty” oraz „srebrny”, zapewne w pierwszej kolejności podlegających konfiskacie, sprzedaży lub rabunkowi. Nasuwa się zatem następujący wniosek – jeżeli kościoły dominikański i karmelicki zachowały mimo wszystko większą liczbę takich przedmiotów, to stało się to z racji ich szczególnego położenia, prestiżu, o wiele dłuższej tradycji i ciągłości egzystowania na tym obszarze. Skoro działały tu dłużej i jako wewnątrzmijskie w mniejszym stopniu podlegały wcześniejszym wypadkom losowym (wojnom i prewencyjnym niszczeniom przedmieść), były zatem o wiele lepiej wyposażone w stosunkowo mniej trwałe przedmioty z tkanin, aniżeli wielokrotnie przebudowywany i odbudowywany kościół pojezuicki, który na dodatek przeżył całkowitą likwidację swego pierwotnego właściciela – Towarzystwa Jezusowego. Interesująca była w kościele św. Mikołaja kategoria ornatów i dalmatyk w żółtym kolorze (miały imitować złote?), w karmelickim zestawieniu zwracała natomiast uwagę obecność ornatów niebieskich (przeznaczone były do obsługiwanego świąt maryjnych?). Nie da się również z liczby ornatów w poszczególnych kolorach wyciągać wniosków na temat liczebności konwentów, ponieważ nie ma tu żadnych prawidłowości. Najwyraźniej niektóre z kolorów (np. najmniej liczny kolor zielony, co budzi pewne zdziwienie) traktowano bardzo okazjonalnie, nie dbając, aby wystarczały dla wszystkich posiadających święcenia kapłańskie zakonników.

Warto jeszcze omówić, ale tylko w odniesieniu do obu badanych kościołów klasztornych z Gdańska tematykę obrazów odnotowanych w obu tych świątyniach, skoro jest to jedyna kategoria inwentarzowa w obu zestawieniach, którą rozumiano podczas ich sporządzania dokładnie tak samo. Tym razem jednak nie da się danych tych zestawień z danymi z kościoła św. Ignacego na przedmieściu, ponieważ takiej kategorii wyposażenia w Starych Szkotach nie wyróżniono.

**Tabela 5. Tematyka obrazów w kościele dominikanów i karmelitów w Gdańsku**

Tematyka obrazu	Tytuł obrazu	
	Kościół dominikański	Kościół karmelicki
CHRYSTOCENTRYCZNA		
Męka Pańska	Chrystus w Ogrodzie Oliwnym; Chr. na krzyżu (2)	Pojmanie Jezusa; Chrystus ubiczowany; Złożenie Chr. do grobu
Inne	Wskrzeszenie Łazarza; Chrystus na Pustyni	Chrystus Łaskawy; Wniebowstąpienie; „Pozwólcie dzieciom przyjść do mnie“
MARYJNA	Matka Boska Częstochowska, M.B. Bolesna, Maryja	Matka Boska Bolesna; Maryja (2)
ŚWIĘTA RODZINA	Rodzina Chrystusa	-
PATRONI KOŚCIOŁA	-	Eliasz i Elizeusz Św. Józef (2)
ŚWIĘCI ZAKONU	Dominik (2), Wincenty (2), Anzelm, Jacek Odrowąż, Pius (papież)	Jan od Krzyża; Andreas Corsini, 11 obrazów z życia zakonu
EWANGELIŚCI I POSTACI ZACZERPNIĘTE Z EWANGELII	Jan Chrzciciel	Mateusz, Jan, Marek
POSTACI BIBLIJNE	Daniel	Eliasz, Elizeusz*
INNI ŚWIĘCI	Agnieszka	Anna, Walenty, Angelus Męczennik, Angelus Spowiednik, Anastazy, Tekla, Dionizy, Telesfor
INNE	Świętopełk funduje klasztor dominikanów	Feretrony (3) Portrety (2) Obrazy w kaplicy (10)
<b>Łączna liczba obrazów</b>	<b>20</b>	<b>51 (24 z nazwą)</b>

Źródło: GStA PK, *Acta betreffend die Anfertigung und Einsendung der Personen und Vermögens-Verzeichnisse...*

\*te same obrazy jak wyżej, wymienione ponownie z powodu reprezentowania innej tematyki. () w nawiasach podano liczbę obrazów danego rodzaju, jeśli była większa niż 1

Każdy z tych kościołów reprezentował oczywiście inną duchowość zakonną, służył jednakże podobnym celom i zadaniom duszpasterskim. Specyfika każdego z zakonów znalazła w jakimś stopniu odzwierciedlenie w tematyce eksponowanych na ścianach obu klasztorów obrazów. W obu świątyniach wisiało po kilka obrazów o tematyce chrystocentrycznej i maryjnej, jednakże treść ich niemal ani razu się nie powtórzyła. Obok kultu Męki Pańskiej oraz historii zaczerpniętych z Ewangelii (*Lasset die Kindlein zu mir kommen*) karmelici mieli u siebie obraz Chrystusa Łaskawego (*Christus wird dem Gnades vorgestellt*), zaś dominikanie przechowywali u siebie kopię obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, co podkreślało ich związki z polskim zapleczem. Dominikanie nie wymienili wprawdzie pośród obrazów wizerunku patrona kościoła, pośród ozdób (*Composition*) posiadali jednak sukienkę (srebrną) na taki obraz lub rzeźbę (*St. Nicolai-Kleid auf dem Hohen Altar*). Karmelici tymczasem posiadali obrazy obu patronujących kościołowi proroków, Eliasza i Elizeusza, co znakomicie nawiązywało do ich zakonnej tradycji i reguły. Liczne grono świętych wywodzących się z Zakonu Kaznodziejskiego, prezentowanych w nawach kościoła św. Mikołaja (w tym szczególnie związany z początkami gdańskiego klasztoru w XIII wieku św. Jacek Odrowąż), równoważyło nieznaną co do treści aż 11 obrazów „z życia zakonu karmelitów” (*Verschiedener Bilder aus der Geschichte des Carmeliter Ordens*). Co ciekawe, karmelici trzewickowi z Gdańska posiadali u siebie także wizerunek św. Jana od Krzyża, kojarzonego powszechnie z gałęzią zakonu karmelitów bosych. Dla obu odłamów karmelickiego zakonu ważnym świętym był oczywiście żyjący w XIV wieku Andreas Orsini, bardzo zresztą czczony wówczas w Polsce, szczególnie w Poznaniu (Hebda 1995, 535). Niektóre z postaci świętych przedstawionych na obrazach w kościele karmelitów są natomiast trudne do zidentyfikowania, chodzi tu zwłaszcza o wizerunki dwóch „Aniołów” – Męczennika (*H. Angelus Martyr*) oraz Spowiednika (*H. Angelus Beichtiger*). Dominikanie w przeciwieństwie do karmelitów posiadali natomiast u siebie obraz fundatora klasztoru dominikanów w Gdańsku, księcia gdańskiego Świętopelka. W sumie w kościele karmelitów wyliczono aż 51 różnych obrazów wobec zaledwie 20 w kościele dominikanów. Jednak ponieważ w tym pierwszym obiekcie tylko 24 obrazy wymieniono z nazwy, zatem obie świątynie miały porównywalną liczbę obrazów „wartościowych” (godnych osobnego wyliczenia) – z punktu widzenia ich użytkowników. Porównanie zestawienia obrazów z opisem ołtarzy w kościele karmelitów wskazuje na jeszcze jedną prawidłowość – większość wymienionych z nazwy malowideł umieszczona była właśnie na nastawach ołtarzowych. W kościele św. Mikołaja były to natomiast najprawdopodobniej tylko obrazy „wolno wiszące”. Co ciekawe, spośród wyliczonej w tabeli 5 dwudziestki dominikańskich malowideł pięć a może nawet sześć wisi w kościele dominikanów nadal. Są to obrazy *Wskrzeszenie Łazarza*, *Ukrzyżowanie*, *Świętopelk funduje klasztor dominikanów*, *Św. Wincenty Ferreriusz*, *Św. Agnieszka* i może jeszcze też *Kazanie św. Jana Chrzcziciela* (Roll 2006, 140-141).

Tylko karmelici podawali wezwania umieszczonych w ich kościele ołtarzy, zatem nie można danych tych skonfrontować z danymi dominikańskimi, ale można zweryfikować wiarygodność tych informacji z podstawową literaturą dotyczącą sakralnego wyposażenia kościoła św. Józefa w XIX wieku. Otóż wykorzystywana często do tych celów książka Johanna Nicodema Pawlowskiego, wydana w 1881 r., nie zna np. zupełnie ołtarzy poświęconych św. Tekli oraz św. Teresie, jak również św. Antoniemu w Kaplicy Spowiedniej. Inwentarz sporządzony w 1819 wymienia zresztą aż dwa ołtarze św. Anny, podczas gdy przez Pawlowskiego wspomniany został jeden taki ołtarz. Za to w drugiej połowie XIX wieku pojawiły się takie ołtarze, jak św. Bernarda, św. Rodziny, św. Moniki, św. Walentego oraz Matki Boskiej Różańcowej (Pawlowski 1881, 42-43). Nie było natomiast już w tym inwentarzu ołtarzy znanych jeszcze w XVII-XVIII wieku, czyli św. Michała oraz św. Magdaleny de Pazzi (Kościelak 2012, 147-148).

Reasumując, inwentarze mobilów w klasztorach dominikanów i karmelitów w Gdańsku z 1819 r. pozostają bardzo wszechstronnym i cennym świadectwem stanu wyposażenia dwóch klasztornych świątyń u progu kasaty tych zakonnych domów, tym cenniejszym, że sporządzonym tuż po poważnych zaburzeniach gospodarczych i politycznych, jakich Gdańsk doznał w wyniku wojen napoleońskich. Patrząc na te zestawienia jako na pewną całość można uznać, że jest to z pewnością raport o instytucjach w wyniku tych wydarzeń zubożałych, pozbawionych wielu istotnych elementów sakralnej i liturgicznej oprawy. Lakoniczna, skupiona na prostych ilościowych danych struktura tych spisów z natury z pewnością nie jest też najdoskonalszym narzędziem poznawania religijnej, artystycznej, kulturowej wartości tych przedmiotów. Jest to jednakże bilans zamknięcia pewnej epoki, który warto skonfrontować z dalszymi, „parafialnymi” już dziejami obu świątyń i ich wyposażenia. Nad tak sporządzonymi inwentarzami powinni się pochylić zatem nie tylko badacze historii szeroko pojętych stosunków wyznaniowych, w tym – problematyki pruskich kasat. Jest to także materiał dla historyków sztuki sakralnej i architektury kościelnych wnętrz. Dla regionalistów gdańskich – jeszcze jeden przyczynek do poznawania historii ich przebogatego w kulturowe dziedzictwo miasta.

## Aneks

Oba inwentarze sporządzono w języku niemieckim, w prostej tabeli, zawierającej tylko dwie rubryki, nazwę przedmiotu oraz ich liczbę. Przy przedmiotach w sposób oczywisty pojedynczych (np. ołtarze), nie wpisywano zresztą żadnej cyfry, w praktyce więc jest to bardzo proste wyliczenie poszczególnych rzeczy, czasami tylko uzupełnione o jakies wyjaśnienie. Uznano zatem, że nie jest konieczne odwzorowywanie na potrzeby niniejszej edycji owej prostej, czasami nie wypełnianej tabeli, a wystarczy jedynie przenieść w jednej kolumnie ich oryginalną treść. Tam, gdzie to było niezbędne, umieszczono komentarze do danych, przede wszystkim jednak skupiono się na zachowaniu stosownej kolejności i podziału

na kategorii inwentaryzowania. Źródło jest niepaginowane, zatem nie można podać żadnych innych środków identyfikacji, jak tylko tytuł nagłówkowy całości, nazwę inwentarza (taką samą dla obu klasztorów), nazwę zakonu i kategorie spisywanych przedmiotów.

## **Inventarium von dem Vermoegen Zustande den Brigittiner, Dominicaner und Carmeliter-Kloster in Danzig<sup>3</sup>**

### **Dominicaner**

Kirchen und übrigen Heil-Geräthe als Altäre, Glocken, Orgeln, Beichtstühle, Kirchen-Bänke, Taufsteine, Leuchter, Paramente, Silber-Roketten, Lampen, Heilige Gefässe aller Art, Bilden, Gemälde und was sonst zum Kirchen-Schmucke dient

#### I. Mess-Gewände oder Mess-Ornate mit allem Zubehör

gold-Stücken	5
silberstücken	4
weisse	32
rothe	16
violetten	6
grüne	6
schwarze	12
gelbe	6
mit verschiedenen Farben	10

#### II. Vesper-Kappen oder sogenannte Maentel

goldstücken	1
silberstücken	3
weisse	3
rothe	2
violeten	2
schwarze	2
gelbe	1

#### III. Dalmatynen

goldstücken	2
silberstücken	6
von verschiedenen Farben	4
rothe	6
violeten	2

<sup>3</sup> GStA PK, *Acta betreffend die Anfertigung und Einsendung der Personen und Vermögens-Verzeichnisse der Kloster im Ober-Präsidial-Bezirk von Danzig 1817–1827*, sygn. I HA, Rep. 76, Sect. 3, Abt. XIII, No. 7, .



grüne	2
schwarze	6
gelbe	2
IV. An Silber	
Kelche mit Patenen	4
Comunion-Kelche mit Dekkel ganz vergoldet	2
Eine Monstranz ganz vergoldet, mit böhmischen Steinen verziert	1
Ein sogenanntes Pacifical cum lingo crucis	1
Ein sogenanntes Pacifical in Form eines Creutztes mit verschiedenen Reliquien versehen	1
Eine Decke zur Aufbewahrung des Melchisedechs	1
Kleine Gefässe zur Krancken	2
Sehr unbedeutende Vota auf dem Hochaltar	4
V. An Zinn	
Grosse Altar-leuchter	108
Kleine Tisch-leuchter	20
Ampullen	6
Teller	6
Altar Kreutze	15
Lavatorium in der Sakristei	1
Kleine Giesskannen in der Sakristei	1
Taufsteinen	1
Decke zur Aufbewahrung der Hostien in der Sakristei	1
VI. An Messing	
Keffel zum Weyzwasser	2
Ein grosser gegassener Adler in Priester Chor mit dem Gdanz-Wappen	1
Kronleuchter	1
Trompeten	2
Waldhörner	2
Ramhfäser	1
VII. An Metall	
Grosse Glocke an der Kirchthurm	3
Kleinere Glocke an der Kirchturm	2
Glocken bei der Altären	101
Eine Glocke beim Hochaltar	1
Diese wird gebraucht wenn die Priester zum Messopfer gehen.	

## VIII. An Kupfer

Pauken	2
--------	---

## IX. An Composition

Kelche	2
Tragkreutze versilber	1
Rauchfass cum Navicula	1
Gefässe zum Heil. Oehl	1
Hänglampen vor den Altären versilbert	20
Grosse Kronleuchter	2
Communion Leuchter	2
Ein St. Nicolai Kleid auf den Hohen Altar	1
Und St. Marien Kleid	1 beide versilbert
Gefässe mit Öhl und Salz zur Teufe	1

## X. An Glas

Grosse Kronleuchter im Priester-Chor	3
Kleinere ditto	2
Spiegelblaker	30

## XI. An Leienezeug

Alben	26
Von diesen sind drei mit acht goldenen Spitzen und drei mit acht goldenen Treffen besetzt	
Chorhemden	12
Corporalien	20
Purificatorien	20
Altar-Laken	30
Hand-tuecher in der Sakristei	2

## XII. An feidenen und wollenen Sachen

Baldachime	
a. einer von rothen Sammet <sup>4</sup> , besetzt, mit acht goldenen Tressen und Fraagen (?)	1
b. einer mit Federpuschen versehen	1
Teppiche zum Hochaltar Fusse	3
Von welchen einer nur bedeutender Groesse und grau von Farbe ist	
Teppiche in der Sakristei unbedeutend	3
Altarkiessen	26

<sup>4</sup> Sammet = Samt = aksamit.

Altardecken	21
Hangfahnen zur Profession	4
Waren eine sub Tit. St. Nicolai mit achtem golde und silber bredit ist	
Versätze auf dem Hochen Altar	2
Antipedien	3
Gürtel	10
Klingbeutel	1
<b>XIII. An Bilder</b>	
Aus der Lebensgeschichte des. H. Dominici	1
Aus der Lebensgeschichte des H. Vincentii	1
Zur linken Herrnd. Anselm	1
Christus in Oelgarten betend	1
Familie Christi	1
Maria von Częstochow	1
Geschlechts-baum S. Dominici	1
Johannis der Taufer am Jordan	1
Marienbild	1
St. Agnes	1
St. Vincentum Ferrerum	1
Kreuzigung Christi	1
Christus am Creutze	1
St. Pii	1
Daniel in der Loewengruben	1
Schmerzhaftte Mutter	1
Auferweckung Lazari nach Raphael Copie	1
Christus in der Wüste	1
St. Hyacinthi	1
Übergabe der St. Nicolai Kirche an Dominicanern vom Pommerschen	
Herzoge Sventopolius	1
Der Kreuzweg	

## **Carmeliter**

Kirchen und übrigen Heil-Geräthe als Altaere, Glocken, Orgeln, Beichtstühle, Kirchen-Bänke, Taufsteine, Leuchter, Paramente, Silber, Roketten, Lampen, Heilige Gefässe aller Art, Bilden, Gemälde und was sonst zum Kirchen-Schmucke dient

### **I. Altäre**

1. Das grosse Altar mit dem Bilde des H. Josephus, unter diesem Bilde befindet sich noch ein Bild des H. Joseph mit einem dünnen silbernen Kleide

2.	Das Mutter Gottes Altar, mit dem Marien Bilde, unter diesem befindet sich dergleiche ein Marienbild, mit einem silbernem Kleide	
3.	Das Altar der H. Anna mit deren Bilde, unter demselben ist noch ein Bild der H. Anna mit einem Kleide von Gürkler Arbeit, wo sich auch etwas silber befindet	
4.	Das Altar des H. Elias	
5.	Das Altar der H. Thecla	
6.	Das Altar der H. Theresia mit deren Bilde, unter demselben ist noch ein Bild des H. Valentinus mit einem silbernen Kleide	
7.	Das Altar des H. Creutzes	
8.	Das Altar des H. Thadeus	
9.	Das Altar der Verklärung Jesu Christi	
10.	Das Altar der Schmerzhaften Mutter Gottes auf deren Brust ein Herz mit sieben Schwerdtern von silber sich befindet.	
11.	Das Altar des H. Joannes von Nepomuc mit einem kleinen silbernen Kleide	
12.	Das Altar des H. Antonius in der Capelle	
13.	Das Altar der Mutter Gottes mit silber bekleidet und	
14.	Das Altar des H. Anna mit Composition bekleidet	
II.	Glocken auf der Thurm zum lauten	3
III.	Orgeln	1
IV.	Beichtstuhle	
	a. in der Capelle	6
	b. in der Kreuzgange	4 [und zusammen] 10
V.	Kirchenbäncke in der Kirche und in der Capelle	58
VI.	Taufsteine in der Capelle befindlich	1
VII.	Leuchter von verschiedener Grosse	
	von Zinn	32
	von Metall	1
	von Kerzen-Zinn	2
VIII.	Paramente	124
	Als Ornaten oder Messgewand nun weiser Farbe,	
	worunter zwei mit gold und silber bordirt sind	44
	dergleichen von rothen Farbe worunter einer mit Silber bordirt ist	15
	desgleichen von grünen Farbe	8
	desgleichen blaue	14
	desgleichen schwarze	18

Dalmatynen von verschiedenen Farben worunter ein Paar mit Gold und Silber bordirt sind	
Paar	15
Vespermantel von verschiedenen Farben	13
IX. Alben von verschiedenen Gattung	40
X. Roketten von verschiedener Gattung	25
XI. Lampen	
a. von Zinn	1
b. von Composition	2 [und zusammen] 3
XII. Heilige Gefässe aller Art	
Monstranzen von Silber und vergoldet	3
Silberer Kelche mit Patenen vergoldet	8
Reliquien in Silber eingefasst	2
Pacificals von Silber	3
Silberen Kreutze	2
Silberen Gefässe zu der Kranken	2
Silberen Gefässe zum H. Oehl	1
Silberen Teller	1
Silberen tabernaculum	1
Silberen Rauchfasser	2
XIII. Bilder	
a. Bilder zum Tragen in der Prozession mit duenen silberen Platen	2
b. Bilder so an den Waenden in der Kirche befindet:	
1. Die Gefangennehmung Christi	1
2. Christus wird dem Gnades vorgestellt	1
3. Christus wird nach der Geistlung von der Säule losgebenden	1
4. Die Einlegung Christi ins Grab	1
5. nbilder	2
6. Der Prophet Eliseus	1
7. Der Heiliger Anastasius	1
8. Ein Bild der Geschichte des Evangeliums lasset die Kindlein zu mir kommen	1
9. Der Heilige Angelus Martyr	1
10. Der Heilige Andreas Corsinus	1
11. Der Prophet Elias	1
12. Die H. Thecla	1
13. Die Himmelfahrt Christi	1

14. Der H. Johannes von Creutze	1
15. Der H. Evangelist Mathaeus	1
16. Der H. Dionisius	1
17. Der H. Telesphorus	1
18. Der Heiliger Angelus Beichtiger	1
19. Das Bild der Mater Dolorosa	1
20. Der Evangelist Johannes	1
21. Der Evangelist Marcus	1
22. Verschiedener Bilder aus der Geschichte des Carmeliter Ordens	11
23. Portraits	2
24. In der Capelle befindliche Bilder	10
25. Fahnen in der Kirche zum Tragen	3

Ferner

Kronleuchter von Metall	2
Kronleuchter von Glass	3
Kronleuchter von Composition	3
Kessel von Metall zum Weihmessen	1
Baldachim von rothen Sammet mit goldenen Treffen	1
Dergleiche von weissen Atlas <sup>5</sup> schon alt	1
Ein Paar Pferde alt und blind	2

wofür erst kürzlich 8 rtlr<sup>6</sup> gebeten sind

Confer. Inventarium sub Nro 3

Danzig von 29 August 1819

Pr Donatus Grunau Prior des Karmeliter Klosters

## Literatura

- Gach P. P. 1984. *Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773-1914*, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Hebda E. 1995. *Andrzej Corsini*. W: Giglewicz E. i in. (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 535.
- Konieczny M. 2010. *Paramenty*, W: Giglewicz E. i in. (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 14, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1338.
- Kościelak S. 2012. *Katolicy w protestanckim Gdańsku od drugiej połowy XVI do końca XVIII wieku*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

<sup>5</sup> Atlas = atlas

<sup>6</sup> Rtlr = talar Rzeszy, Reichstalar

- Kościelak S. 2013, *Majątek nieruchomy i ruchomy klasztoru brygidek w Gdańsku u progu kasat oraz jego losy po kasacie w 1835 r. Wstępne ustalenia* W: Derwich M. (red.) *Klasztor w gospodarce średniowiecznej i nowożytnej*, Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Miłośników Historii, 597-610.
- Kościelak S. 2014. *Klasztory skasowane w okręgu gdańskim w świetle raportów o ich stanie personalnym za lata 1817–1835*, W: Derwich M. (red.), *Kasaty klasztorów na obszarze dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów i na Śląsku na tle procesów sekularyzacyjnych w Europie*, t. II, *Kasaty na Śląsku Pruskim i na ziemiach zaboru pruskiego*, (Series I: Colloquia 8/II), Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Miłośników Historii, 351-374.
- Kościelak S. 2015. *Obsady klasztorów gdańskich w raportach personalnych pruskiego Ministerstwa Wyznań z lat 1817-1835. Materiały do prozopografii duchowieństwa zakonnego na Pomorzu Nadwiślańskim*, W: Oliński P., Rozyrkowski W. (red.). *Źródła i materiały do badań nad kasatami klasztorów z obszaru Pomorza Nadwiślańskiego i ziemi chełmińskiej (XIX i XX w.)*, (Seria: Derwich M. (red.) *Dziedzictwo kulturowe po skasowanych klasztorach*, t. 1), Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Miłośników Historii, 71-151.
- Kubicki R. 2014. *Kasata klasztorów dominikańskich na terenie prowincji Prusy Zachodnie w latach 1818-1835 i jej skutki*, W: Derwich M. (red.), *Kasaty klasztorów na obszarze dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów i na Śląsku na tle procesów sekularyzacyjnych w Europie*, t. II, *Kasaty na Śląsku Pruskim i na ziemiach zaboru pruskiego*, (Series I: Colloquia 8/II), Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Miłośników Historii, 375-386
- Kubicki R. 2015a. *Akta rejencji w Gdańsku i Kwidzynie oraz Nadprezdyum Prowincji Prusy Zachodnie dotyczące kasat klasztorów przeprowadzonych w pierwszej połowie XIX w.*, W: Oliński P., Rozyrkowski W. (red.). *Źródła i materiały do badań nad kasatami klasztorów z obszaru Pomorza Nadwiślańskiego i ziemi chełmińskiej (XIX i XX w.)*, (Seria: Derwich M. (red.) *Dziedzictwo kulturowe po skasowanych klasztorach*, t. 1), Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Miłośników Historii, 11-38.
- Kubicki R. 2015b. *Inwentarz klasztoru i kościoła bernardynów w Toruniu z 1817 r.*, *Hereditas Monasteriorum*, 6, 427-448.
- Pawlowski J. N. 1881. *Populäre Geschichte Danzig. Zweite Theil: Beschreibung der hervorragendsten öffentlichen Gebäude Danzigs*, Erste Abschnitt: *Die Kirche*, Danzig: Verlag der Wedel'schen Hofbuchdruckerei.
- Roll B. 2006. *Kościół p.w. św. Mikołaja*, W: Roll B., Strzelecka I. (red.) *Katalog zabytków sztuki. Miasto Gdańsk*, , cz. 1, *Tekst*, Kałamajska-Saeed M. (red.), *Katalog zabytków sztuki w Polsce*. Seria nowa, t. VIII, cz. 1). Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, 140-141
- Rozyrkowski W. 2014. *Wokół kasaty klasztoru dominikanów w Toruniu*, W: Derwich M. (red.), *Kasaty klasztorów na obszarze dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów i na Śląsku na tle procesów sekularyzacyjnych w Europie*, t. II, *Kasaty na Śląsku Pruskim i na ziemiach zaboru pruskiego*, (Series I: Colloquia 8/II), Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Miłośników Historii, 389-399.
- Wajda K. 1987. *Kasata zakonów i jej oddźwięk społeczny na Pomorzu w XIX wieku*, *Studia Pelplińskie*, 18, 95-109.

# ARTYKUŁY

nauki społeczne





## Freedom, Truth and Morality in Politics and in International Relations

**Abstract:** The United States is a federal republic whose citizens enjoy a dynamic political system, a strong tradition of the rule of law, robust freedom of speech and religious belief, and a wide range of other civil liberties. The First Amendment to the U.S. Constitution prevents the government from enacting laws that: govern the establishment of religion; prohibit the free exercise of religion; restrict freedom of speech, freedom of the press and freedom of assembly. There is a growing tendency in global politics, academia and in diplomacy to accept the inclination of hegemon states to dominate all-important aspects of global power. Freedom and moral standards are viewed as a political ballast because human beings by nature, and states in particular, have a boundless desire for unrestricted power and for the promotion of their own self-interest, regardless of international law, custom, culture or tradition. The twenty-first century crisis of freedom is at the root of the crisis of truth. In the conceptually contemporary world, John Paul II's voice clearly showed the inseparable link between freedom and truth. The Pope's philosophy of freedom is contrary to the concept of freedom from values, so widespread in contemporary culture, especially in the USA.

**Keywords;** freedom, morality, truth, John Paul II, realism, natural law.

## Wolność, prawda i moralność w polityce i stosunkach międzynarodowych

**Streszczenie:** Stany Zjednoczone są republiką, której obywatele cieszą się dynamicznym systemem politycznym, silną tradycją rządów prawa, silną wolnością słowa i przekonaniach religijnych oraz szerokim zakresem innych swobód obywatelskich. Pierwsza Poprawka do Konstytucji Stanów Zjednoczonych uniemożliwia rządowi uchwalanie praw, które: regulują ustanawianie religii; zakazują swobodnego praktykowania religii; ograniczają wolność słowa, wolność prasy, wolność zgromadzeń lub prawa do składania petycji do rządu o zadośćuczynienie za krzywdy. W globalnej polityce, środowisku akademickim i dyplomacji wzrasta akceptacja tendencji hegemonów do dominacji nad najważniejszymi aspektami globalnej władzy. Wolność i standardy moralne są raczej postrzegane jako balast polityczny, ponieważ człowiek z natury, a w szczególności państwa, mają bezkompromisowe pragnienie władzy i promują własny interes. Kryzys wolności w XXI wieku leży u podstaw kryzysu prawdy. W pojęciowo współczesnym świecie głos Jana Pawła II wyraźnie ukazywał nierozzerwalny związek między wolnością a prawdą. Filozofia wolności papieża jest sprzeczna z koncepcją wolności od wartości, tak rozpowszechnioną we współczesnej kulturze, zwłaszcza w USA.

**Słowa kluczowe;** wolność, moralność, prawda, Jan Paweł II, realizm, prawo naturalne.

## Introduction

Political freedom is a central concept in history and political thought and one of the most prominent features of democratic societies.

The Global Freedom Index <sup>1</sup>fell in 2022 for the seventeenth(17th) year in a row as thirty-five countries experienced a decline in their political rights and civil liberties, according to a new report released today by Freedom House (FH). One of the biggest factors causing the decline of democracy over the past 17 years has been the trend of attacks on free speech. According to FH in 2022, media freedom came under pressure in at least 157 countries and territories. In addition to the news media, the freedom of individuals to express their opinions is also at risk.

The concept of political freedom relates to the concepts of civil liberties and human rights, which in democratic societies are usually afforded legal protection from the state. Although political freedom and economic freedom are far from perfectly correlated, history indicates that the two are mutually supportive. Therefore, freedom often forms the foundation upon which economic freedom—and therefore wealth and prosperity can be built. Well recognize in western civilization the concept of rule of law that respects property rights, enforces contracts, and punishes corruption is essential for the operation of non-governmental enterprises. Well-known prof. Milton Freedman and his followers from the Chicago School stressed that economic freedom is both a necessary freedom and a vital means for political freedom (1982; P.8).

Contemporary American political division between liberals and conservatives observed in public discourse moved to opposite direction. In general liberals tend to look only at the economic side of man's nature, conservatism looks upon the enhancement of man's spiritual dimension as the primary concern of political philosophy. Conservatives believe that; "Foremost among the transcendent values is the individual's use of his God-given free will, whence derives his right to be free from...arbitrary force" (Edwards, 2018)<sup>2</sup>. And stressing individual freedom they declare the conservative looks upon politics as the art and policy of achieving the maximum amount of freedom for individuals that is consistent with the maintenance of social order (Edwards, 2018).

## 1. Freedom of speech and First Amendment

In contemporary society, every person has two types of rights: natural rights and legal rights.

---

<sup>1</sup> The Global Freedom Index 2023. Washington, DC.

<sup>2</sup> Lee Edwards; <https://www.heritage.org/staff/lee-edwards>

1. Natural rights are rights granted to all people by God that cannot be denied, changed or restricted by any government, institutions, or individual. Natural rights are granted to people by “natural law” regardless of their social or political status.
2. Legal rights are rights granted by governments or legal systems. As such, they can also be modified, restricted, extended or repealed. In the United States, legal rights are granted by the legislative bodies of the federal, state and local governments (Longley 2016).

The First Amendment was the amendment to deal with natural individual rights. Without exception, the rights in the First Amendment are thought to be natural rights because they deal with matters of conscience, thought, and expression.

The First Amendment was adopted on December 15, 1791, as part of the Bill of Rights—the first ten amendments to the United States Constitution. The Bill of Rights provides constitutional protection for certain individual liberties, including freedoms of speech, assembly and worship.

Freedom of thought is the precursor of other liberties, including freedom of religion, freedom of speech, and freedom of expression. Free exercise is the liberty of people to reach, hold, practice and change beliefs according to their own personal conscience. Clauses relating to speech, press, peaceable assembly, and petition are intended to promote debate regarding the kind of governmental policies that shall promote the development of the individual sense of humanity and personality.

In the United States, the First Amendment guarantees free speech, though the US, like all modern democracies, places limits on this freedom. The Supreme Court often claims that the First Amendment reflects an original judgment about the proper scope of expressive freedom and often says that the First Amendment answers challenges related to freedom of speech. “The First Amendment itself reflects a judgment by the American people that the benefits of its restrictions on the Government outweigh the costs” (U.S. Supreme Court, 2010). Still more scholars conclude that freedom of speech, unlike freedom of the press, had little history as an independent concept when the First Amendment was written (Anderson D. 1983).

In general, the First Amendment guarantees the right to express ideas and information. On a basic level, it means that people can express an opinion (even an unpopular or unsavory one) without fear of government censorship and punishment. The First Amendment protects all forms of communication, from speeches to art and other media however while the public has a right to freedom of speech when it comes to the public institutions, the government does not have this right when it comes to private entities. Companies and private employers can regulate speech on their platforms and within their workplace since the First Amendment only applies to the federal and state government institutions.

For American elites in XVIII, rights were divided between natural rights, which were liberties that people can practice without governmental intervention and positive rights. In respect of positive rights, which were legal privileges defined in terms of governmental

action like the rights of due process and confrontation (Campbell, 2017, 252). The political and legal establishment of the American ruling class in the second half of the eighteenth and early nineteenth centuries agreed on the essence of the social contract, namely, that political society should protect natural liberty and restrict liberty only to promote the public good.

Americans typically viewed natural rights as aspects of natural liberty and personal freedom that governments should help protect against private interference. Most American agree that federal or states governments themselves could restrain only to promote the public good and only so long as the people or their representatives agreed.

According to the First Amendment, speech and press freedoms were natural rights that were regulated in promotion of the public good, meaning the good of all people. Throughout USA history, many cases have evaluated the boundaries of free speech and press, but those rights have been consistently protected and reaffirmed by the US Supreme Court.

## **The Harvard case; Freedom of expression and corporate donors.**

Latest university protests against big corporate donors, with over 100 professors from Harvard viewed in letter, that “big money” influence the official position of university and lead to suppress the freedom of speech and the right to held own expression of the political view related to the war in Middle East.

In November 2023, the Harvard University professors have sent a letter to university president Claudine Gay, condemning Her for issuing a statement opposing antisemitism on campus — claiming she was bowing to the interests of wealthy donors and alumni, and was breaching on the free speech of students.

From the open letter to the President of the Harvard University freedom respected member of academia announce publicly;

“As Harvard faculty, we have been astonished by the pressure from donors, alumni and even some on this campus to silence faculty, students and staff critical of.....,” (Harvard University, 2023) the open letter reads.

The letter went on to urge university officials to; “affirm its commitment to the freedom of thought, inquiry and expression in light of the extraordinary pressure being brought to bear upon critics of the State of Israel and advocates of the Palestinian people.” (Harvard U. 2023). Members of Harvard University continued in the above-mentioned latter by stressing the need for the space in academia for honest and meaningful debate. It is worth stressing that a major learning objective of attending universities is preparing students at all levels to engage actively with democracy and being introduced to opposing views and encouraging students to challenging ideas.

There is a general view among scholas that university leaders and faculty must remain in their faithful commitment to free speech, open debate, and peaceful demonstration on campus. These principles are the beacon of academic freedom at all universities. Moreover,

the First Amendment requires public universities (but not private) to protect the right of all student groups to debate, engage in open discussion and demonstrate on campus.

Faculty and administrators must expose students to difficult and often controversial material to maximize their understanding of a subject, even if that subject is sensitive or uncomfortable, if they wish to see a graduate students equipped with the ability to engage with problematic concepts, dogmatic views or commonly accept theories.

One of the Harvard University schools expressed that value free expression for many reasons by underling that academic excellence depends upon freedom of expression, intellectual curiosity, advances in research, practice, and education all fed by the open exchange of ideas. (Harvard U. 2023)

Attitudes toward speech rights have shifted in this generation of college students, but legal protections under the First Amendment have not. Even as students place less value on unrestricted freedom of speech, its place on campus has repeatedly been upheld by administrations and governments and championed by groups founded to protect free speech.

The right to practice free speech does not imply that hate speech is not offensive. However, because the First Amendment does not legally define nor restrict hate speech, and public colleges are bound to sustain constitutional rights, campuses must uphold free speech on campus.

## 2. Rational states in International Relations

The debate between neorealism and neoliberal institutionalism has dominated IR debate for decades. The two schools of thought have completely different views on the international system in an attempt to define the world of international politics.

The debate is characterized by their disagreement over specific issues such as: the nature and consequences of anarchy, international cooperation, relative versus absolute gains, intentions versus capabilities, institutions and regimes, and priority of state goals to dominate in region or globally.

After the World War II, Hans Morgenthau (1948), representing mostly a German viewed in international relations sought to develop a comprehensive international theory as he believed that politics, like society in general, is governed by laws that have roots in human nature. His concern was to clarify the relationship between interests, freedom and morality in international politics.

In contrast to realist and neorealist view of permanent anarchy in international relations more optimistically minded idealists from academia who expected international tensions to be resolved through diplomacy and open negotiations marked by goodwill are on the defensive side of the intellectual dispute spectrum. In contemporary academic discourse idealists camp is in minor position despite strong theoretical arguments and demand from international public opinion for more balance approach in international relations and in diplomacy.

In Morgenthau's account, every political action in global politics is directed towards keeping, increasing or demonstrating power. According to realists like Morgenthau (1967) any political act or desire to compromise based on morality or idealism can lead to weakness – and destruction or domination of a state by a competitor.

Indeed, morality was portrayed by realists as an ethical ballast that should be avoided in policymaking and in International Relations. In this sense pursuing the national interest in international politics is 'amoral' – meaning that it is not subject to calculations of morality. Realists believe that their theory most accurately describes the image of world politics held by practitioners and diplomats of statecraft. In general, neorealists were focused on security measures, as a main concern for the hegemon state.

The realist view on international cooperation, freedom and moral standards is less than optimistic as man by nature and the states in particular has an uncompromised desire for power and promote self-interest (Keohane, 1986). International cooperation and mutual respect become difficult to achieve as this strive for power is likely to increase tendency to limit freedom and reject idea that states act on moral and ethical ground in international politics.

According to the leading voice of neorealist camp. represented by prof. J. Mearsheimer (1995) for University of Chicago the two main obstructions to international cooperation are relative gains considerations and protect own dominate interest (global interest in case USA and in case of China regional interest), both of which stem from the assumption on the logic of anarchy. Since international relations are competitive game, states compete with each other to ensure their own benefits outweigh those of others.

The negative side of the realists' dogmatic theology emphasis power and self-interest is often their negative view regarding the relevance of ethical norms in the field of international affairs among states. From the point of view of realists' national politics is the main domain of authority and law, whereas international politics, they sometimes claim, is a sphere without justice or relation to freedom. Neorealists assume that international politics are characterized by active or potential conflict among states, where ethical standards, rule of law, justice and political norms do not apply.

However, hegemon state which dominate globally (or in particular region) forcefully and vigorously protect own domestic constitutional orders and legal system but at the same time in order to gain dominance position they tend to disrespect for other countries constitutional orders, political standards and officially elected representatives or constitutionally appointed judges.

Rational state actors pursue their national interests to survive the vicious competition and to establish dominant positions in international affairs. From the neorealist perspective, the international system is in permanent anarchy forcing nation-states to act in a rational and self-centered way with their basic objective to ensure their own survival. Therefore, a rational theory of international politics shall be constructed based on states interest to secure dominance position in geopolitical, military and in economics terms. Such a theory

is not concerned with morality, freedom, religious beliefs, motives or personal judgments. In realists view on International Relations hegemon must be prepared to act according to own selfish interest and reject the idea of respect for competitors' political freedom, tradition, beliefs, constitutional order, common accepted values and norms that so distinctively form national consciousness and reflect historical and cultural experience.

### 3. The Freedom and true in JP II legacy

The XXI century crisis of freedom is at the root of the crisis of truth. In the conceptually modern world, John Paul II's voice clearly showed the inseparable link between freedom and truth. Over the course of JP II lengthy philosophical work and diplomatic engagement, he has eloquently and forcefully proclaimed the principles that must underpin any free society, including European ideologically and hegemonistic driven postmodernism that is leading to nation deconstruction and the American experiment in so-called ordered freedom.

John Paul II's philosophy of freedom is contrary to the concept of freedom from values, so widespread in contemporary culture, especially in the USA. In his first encyclical *Redemptor Hominis* (1979, 12) Pope quoted the words of Christ, "You will know the truth, and the truth will make you free".

In his 1993 encyclical, *Veritatis Splendor*, the Pope rejects a series of ethical systems that propose novel criteria for the new moral standards based on misguided assumptions about the man and truth. And then His Holiness so eloquently stress the importance of honest relationship with respect to truth and authentic freedom but not to falls freedom or unilateral freedom but the fundamental truth in relation the man and global order; "These words contain both a fundamental requirement and a warning: the requirement of an honest relationship with regard to truth as a condition for authentic freedom, and the warning to avoid every kind of illusory freedom, every superficial unilateral freedom, every freedom that fails to enter into the whole truth about man and the world"(Dulles A. 1995).

As the Pope goes on to explain (*Centesimus Annus* 1991, 46) that the authentic democracy is possible only based on a rule of law and a correct conception of the human person. "If there is no ultimate truth to guide and direct political activity, then ideas and convictions can easily be manipulated for reasons of power. . . ." And Pope emphasizes the risk of deliberate manipulation by political and interest group by expressing; "In a world without truth, freedom loses its foundation and man is exposed to the violence of passion and to manipulation, both open and hidden" (C.A. 1991, 46).

According to John Paul II, freedom alone, uprooted from the truth if left to decide for itself what is good and what is evil, will disregard the humanity of those around us and dehumanize the entire civilization (*Veritatis Splendor* 1993, 84). Spiking on political trends and power of majority Pope reflected in *Centesimus Annus*(1991); "Those who are

convinced that they know the truth and firmly adhere to it are considered unreliable from a democratic point of view, since they do not accept that truth is determined by the majority or that it is subject to variation according to different political trends”.

During John Paul II visits in USA and in open speech in the UN, He underline the speed of global acceleration for freedom which is one of the great dynamics of human history. He perfectly understands the social and political implication of the global new order phenomenon which is not limited to any one part of world politics; nor is it the expression of any single culture. For increasingly confusing and ideology driven agenda in today's politics the Holy Father reflection offer a universal judgment on freedom and politics by saying; “There can be no rule of law ... unless citizens and especially leaders are convinced that there is no freedom without truth” (Veritatis Splendor, 1992).

John Paul II view particular men and women in global politics and throughout the world have taken the risk of freedom, asking to be given a place in social, political, and economic life which is commensurate with their dignity as free human beings. Speaking to the top diplomats and politicians at UN the Pope express necessity for universal longing for freedom is truly one of the distinguishing marks of our time (John Paul II, 1995).

In *Veritatis Splendor* (1993), *Evangelium Vitae* (1995) and elsewhere in his official teachings, Pope claimed that denying the link between freedom and truth could lead to disrespect for man and move toward totalitarianism. And in *Memory and Identity* Pope explained: “The abuse of freedom provokes a reaction which takes the form of one totalitarian system or another. This is the corruption of freedom which we have experienced in the 20th century, and we are experiencing some of the form today” (John Paul II, 2005). He contemplates freedom and politics in His moral respect for man and deep sense of humanity by reflecting; “There can be no rule of law ... unless citizens and especially leaders are convinced that there is no freedom without truth.” (John Paul II, 1999). The negation of natural rights and objective truth in social and political life leads to the monopolization of political power and subsequently limits the freedom of speech and increases political corruption.

## Conclusion

The consensus among scholars and politicians shall be nourished not by disordered passion for self-destruction and profit driven economic agents but by an inner sense of responsibility to a higher law, interpreted by wisdom, goodness and honesty of ordinary citizens. In western civilization many academic scholars and policy makers are addicted to false terminology and misleading concepts like; home economicus, animal spirit, rational behavior, consumer choice, self-corrected market and live according to purely pragmatic and hedonistic standards of pleasure, wealth, and power.



In such chaotic and confusion world of science and politics We as people, communities and nations a social and political product of misguided modern civilization in XXI century are in danger of losing the moral and spiritual foundations on which our freedom rests. College campuses must stand firmly and unequivocally for open debate and discussion as civil discourse is imperative to the development of critical judgments and the capability to meaningfully discussion, critical view on officially proclaim majority position.

The contemporary crisis of freedom, therefore, is at root a crisis of truth and the Great Pope, John Paul II was right when He said: “There Is No Freedom Without Truth”.<sup>3</sup> Undeniably the relationship between human freedom and truth is of exceptional importance, not only in the humanistic sense, but also in the political, economic and sociological dimension. Therefore, understanding the thought of John Paul II in the theological and the philosophical but also in the individual, social and political context helps all of us to properly understand and respond to the challenges of our time.

## References:

- Acton E.E. D. John. 1919. *The History of Freedom in Christianity*. London: Publisher Macmillan.
- Campbell J. 2017. *Natural Rights and the First Amendment*. New Haven, CT: The Yale Law Journal.
- Campbell, K. 2022. *Legal Rights*. Stanford, CA. Stanford Encyclopedia of Philosophy 2022. <https://plato.stanford.edu/Archives/spr2023/entries/legal-rights/index.html>
- Donnelly Jack. 2000. *Realism and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eduards L. 2018. *What Is Conservatism?* Washington, D.C. The Heritage Foundation. <https://www.heritage.org/conservatism/commentary/what-conservatism>.
- Freedman M. 1982. *Capitalism and Freedom*; Chicago. The University of Chicago Press.
- Harvard University. 2023. *Harvard Faculty Statement in Support of Academic Freedom*; Boston. <https://medium.com/@acfreedomfacstatement/harvard-faculty-response-to-combating-antisemitism-86ca47e87cdf>
- Harvard University. 2023. *Guidelines for Free Expression, Open Debate, Protest, and Dissent*; Boston, MA. <https://www.hsph.harvard.edu/student-handbook/guidelines-for-open-debate-protest-and-dissent/>
- John Paul II. 1979. *Redemptor Hominis*. Vatican. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html)
- John Paul II. 1991. *Centesimus Annus*; Encyclical letter. Vatican, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html)
- John Paul II. 1993. *Veritatis Splendor*. Vatican. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html)
- John Paul II. 1995. *Evangelium Vitae*. Vatican. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html)
- John Paul II. 1995. *Homily of His Holiness*. Oriole Park at Camden Yards, Baltimore.

<sup>3</sup> John Paul II. 1995. *Homily of His Holiness John Paul II*. Oriole Park at Camden Yards, Baltimore.

- John Paul II. 1995. *Adress of His Holiness John Paul II*. The Fiftieth General Assembly of the UN; United Nations Headquarters (New York). [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1995/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_05101995\\_address-to-uno.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html)
- John Paul II. 1999. *Post-Synodal Apostolic Exhortation Ecclesia in America of the Holy Father John Paul II to the Bishops*. Vatican.  
[https://www.catholicsociety.com/documents/john\\_paul\\_ii\\_apostolic\\_exhortations/Ecclesia\\_in\\_america.pdf](https://www.catholicsociety.com/documents/john_paul_ii_apostolic_exhortations/Ecclesia_in_america.pdf)
- John Paul II. 2005. *Memory and Identity. Personal reflection*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Kennan, G.F. 1951. *Realities of American Foreign Policy*. Princeton: Princeton University Press.
- Keohane, R.O. and Joseph Nye. 1977. *Power and Independence: World Politics in Transition*, Boston: Houghton Mifflin.
- (ed.), 1986. *Neorealism and Its Critics*, New York: Columbia University Press.
- , 1989. *International Institutions and State Power: Essays in International Relations Theory*. Boulder. Westview.
- Kissinger H. 1995. *Diplomacy*. New York: Simon & Schuster.
- Kissinger H. 2014. *World Order: Reflections on the Character of Nations and the Course of History*. London. Penguin Books.
- Lamy S.L. 2007. *Challenging Hegemonic Paradigms and Practices: Critical Thinking and Active Learning Strategies for International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Library of Congress. 1791. *The Bill of Rights*; Washington D.C. <https://www.loc.gov/item/today-in-history/december-15/> . Washington D.C.
- Longley R. 2016. *What Are Natural Rights?* History & Culture. <https://www.thoughtco.com/what-are-natural-rights-4108952>
- Mearsheimer, J.J. 2014. *The Tragedy of Great Power Politics*; New York, New York: W. W. Norton & Company.
- Mearsheimer J.J. 2001. *The Future of the American Pacifier*. Foreign Affairs, 80/5. Congers, NY. The Council on Foreign Relations INC.
- Madison J. 1789. *Documentary History of the History of the First Federal Congress of the USA*. Congressional Debates. Washington. D.C: Library of Congress.
- Morgenthau, H.J. 1946. *Scientific Man Versus Power Politics*, Chicago: University of Chicago Press.
- , 1951. *In Defense of the National Interest: A Critical Examination of American Foreign Policy*, New York: Alfred A. Knopf.
- , 1954. *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, 2nd ed., New York: Alfred A. Knopf.
- , 1962. *The Intellectual and Political Functions of a Theory of International Relations*, in *Politics in the 20th Century*, Vol. I, “*The Decline of Democratic Politics*,” Chicago: The University of Chicago Press.
- , 1970. *Truth and Power: Essays of a Decade, 1960–1970*, New York: Praeger.
- Waltz. 1979. *Theory of International Politics*, Boston, MA: McGraw-Hill.
- U.S. Supreme Court. 2010. *Opinions by Volume > Volume 559 > United States v. Stevens*. Washington D.C. U. S. Government Printing Office. <https://www.supremecourt.gov/opinions//boundvolumes/559bv.pdf>

## **Tomas Aquinas and Contemporary Leadership**

**Abstract:** The interest of modern business ethics in the thought of St. Thomas is well-known, as evidenced by the publications of such authors as D. Mele, P. Santori, M. Hirschfeld, exposing the topics of the market, trade, but also the moral qualifications of the business leader. In a special way, Aquinas has become present in various theories of leadership, cited for his aretology. Numerous studies focus on the indicated virtues of a leader, especially concerning the relationship to risk (such as prudence), but also perseverance in the pursuit of good (such as longanimity). Many contemporary MBA courses draw implicitly on the Thomistic heritage, although an increasing number of authors have recently pointed explicitly to this philosophical and theological background. The imitation of God, the supreme call of the moral life according to Aquinas, also applies to the sphere of leadership, the management of the multitude, which draws from the treatise “on the government of God” in the Summa of Theology. St. Thomas is also the inspiration for textbooks on leadership in the church, and by both Protestants and Catholics, making Him a “universal doctor” in this dimension as well.

**Keywords:** business ethics, leadership, Thomism

## **Tomasz z Akwinu i współczesne przywództwo**

**Streszczenie:** Zainteresowanie współczesnej etyki biznesu myślą św. Tomasza jest powszechnie znane, o czym świadczą publikacje takich autorów, jak D. Mele, P. Santori, M. Hirschfeld, eksponujące tematykę rynku, handlu, ale także kwalifikacji moralnych lidera biznesu. W szczególności sposób Akwinata stał się obecny w różnych teoriach przywództwa, cytowanych ze względu na jego aretologię. Liczne badania koncentrują się na cnotach lidera, w szczególności dotyczących stosunku do ryzyka (np. roztropność), ale także wytrwałości w dążeniu do dobra (np. długomyślność). Wiele współczesnych kursów MBA czerpie pośrednio z dziedzictwa tomistycznego, choć coraz większa liczba autorów wskazuje ostatnio wyraźnie na to filozoficzne i teologiczne tło. Naśladowanie Boga, najwyższe wezwanie życia moralnego według Akwinaty, odnosi się również do sfery przywództwa, które czerpie z traktatu “o rządach Bożych” w Summie teologii. W ten sposób św. Tomasz staje się również inspiracją dla podręczników dotyczących przywództwa w Kościele, zarówno dla protestantów, jak i katolików, co czyni go “uniwersalnym doktorem” również w tym wymiarze.

**Słowa kluczowe:** etyka biznesu, przywództwo, tomizm

In this paper, I will want to draw attention to the surprising phenomenon of the frequent references to Aquinas that appear in publications on economics and management. Most often we remind on his contributions to metaphysics, anthropology, political philosophy or theologies. But I believe that Aquinas's theories of social and economic life, although imprinted with the mark of his times and its political realities, are astonishing in their actuality, resulting from an in-depth analysis of human being and his actions. What is drawing the scholar's attention in this field?

Aquinas's opinions are invoked, for example, on the phenomenon of rising just prices, loans and interest or even, here I will probably surprise you more, 'uberisation'! Since Aquinas did not use 'Uber', as far as I know, although he was traveling a lot in his life, nevertheless his ideas allows researchers to explore very contemporary proposals, such as so called 'collaborative market pricing' (Azzi, 2020). But abundant references to his thought are not about point-scoring issues, but about a broader vision.

It is evident that there is an interesting discussion going on in our time about the shape of the future economic culture, and the questions it raises concern the relationship between faith and risk, the metaphysics of trust or the theology of money. And functioning within the market is no longer seen today as merely the task of 'managers', technicians with mastered procedures, as there is a perceived need for leaders, skillful guides on difficult, uncertain roads that are faithful to mission. This is precisely the message that Thomas left as Doctor Communis: he reminded us that it is not knowledge of procedures, in itself, that guarantees success, but the reaching of the ultimate goal - and only a virtuous leader, whose task is *ad debitum finem perducere* (De regno, lib. 1 cap. 15c.), can lead to it.

Therefore, in the face of a leadership crisis, one cannot be surprised by the current renaissance of Thomist-inspired studies on business ethics, the purpose of corporate action or the decision-making of those responsible in companies. The sheer number of publications on the subject in the world's leading periodicals testifies to a not coincidental trend, which is linked to a return to Aristotle and his theory of the virtues based on eudaimonia, i.e. the good life proper to man in proper relation to external goods (for which the possession of virtues is necessary). As Steven Steyl argues, this renaissance actually began in 2006 (Steyl, 2020).

But is this interest in St. Thomas as an inspiration for management, not the invention of theoreticians who have never run a business and are spinning idealistic musings about the market and the laws that govern it? For business practitioners, does this scholastic theologian have something meaningful to contribute? Or is it merely a matter of management history, with no reference to the challenges facing a generation preparing for the next industrial revolutions associated with the world of artificial intelligence? These questions encourage to search St. Thomas's contribution in the field of contemporary business ethics, in leadership theory and in the search for theological justifications, i.e. for a specific 'spirituality of leadership', which unfortunately is often reduced to mere charity, whereas Thomas looks much more broadly at dignity (even 'vocation') of leading others to the right goal. Thomas

became the patron – this could be another name for doctor communis - of such a search for leadership.

I will try to answer these three questions, and both from the perspective of a theologian who, in his doctoral dissertation, analysed a treatise from the Summa of Theology on the “government of God” (I, qq. 103-119), and of a man, for 30 years, actively running an international steel business. I mention this my life experience, but without forgetting the ‘management’ of a family with six children, which undoubtedly required the qualities of a leader... and even co-leadership with my wife Basia.

## 1. Aquinas and contemporary business ethics

Being a Doctor Communis is certainly expressed in the respect with which Thomas’s ideas are received in areas that were not explicitly developed in his time, or where there is no explicit reference to them. Sometimes it is extremely confusing because some people do not see Thomas’s theory of leadership because he did not devote a particular section of the Summa to it or dedicate a separate work to it, even though *De Regno* was not only a handbook of politics but would also have been suitable as a guide for leaders.

But Thomas always thinks deeply and leaves the principles that apply not to the function of the boss in the company, but looks at the many types of leadership and asks about the essence, and this he expresses through many terms, *gubernatio*, *directio*, *manuduction* (Orłowski, 2022), but also sees the importance of creating the conditions for growth, asks about self-direction and leadership of others, particular and universal perspectives, requiring imagination on the part of the leader and the ability to incorporate the opinions of others into decisions, an appropriate division of labour, but also a synergy of reason, inner sense and experience. These, let’s call them ‘leadership coordinates’, allow a better appreciation of his project as a holistic vision, where anthropological and ethical elements are closely connected.

It is worth citing here the work of several prominent authors, such as the Spanish ethicist Domènec Mele, associated with the IESE Business School in Barcelona, who has been working for many years on ‘practical rationality’, Thomas’s decision theory and the theory of the enterprise, in which he draws extensively on Aquinas’s metaphysics. It is prudence that, for him, should be the virtue at the top of the ranking of leadership qualities, as it makes it possible to take decisions subject to uncertainty or risk, building - thanks in part to prudence - the potential of a leader who gains experience and carries out correct rational processes. Interestingly, Mele does not limit himself to repeating or quoting Aquinas, but applies parts of the potential virtue of prudence to current attitudes, reformulating scholastic terms into terms that sound familiar to today’s ear, e.g. the use of experience, care to understand phenomena and situations, seeking advice, considering the most relevant data, prudence and righteous moral living (Mele, 2010). For ‘how to solve it’ questions, e.g. a challenge, a problem, a

dilemma, the modern leader seeks advice and from such advice, Mele argues, is woven 'The Summa', if only in the form of decision-making theory, which can also be applied in social welfare, where a lot of risk and probabilism arises, as Brian Taylor has shown.

The key is practical wisdom, which, however, is not simply a 'procedure', but concerns the knowledge of truth and remains in relation to the affective sphere of man. For this reason, wisdom is referred to by St Thomas as 'palatable knowledge' (*sapita scientia*). At the same time, this 'taste' is linked for Aquinas to a dynamic perception of wisdom not as ossified encyclopedic knowledge, but as a process of growth that makes itself known in the leader's environment - he compares it in one of his biblical commentaries to the fragrance that occurs when bread is baked (Roszak, 2016). A virtuous leader everyone is able to smell around him or her.

Many authors today point out that in the face of a crisis in business ethics - centred on utilitarianism or consequentialism - a return to religious inspiration will be a valuable proposition, which has directed interest towards theological works on virtue and examples of biblical leadership. Not surprisingly, one has begun to notice, as Paolo Santori of Tilburg University does in *Thomas Aquinas and the Civil Economy Tradition. The Mediterranean Spirit of Capitalism* published by Routledge in 2021, that Thomas's role in the history of economics was far from being merely a critical one, remaining above all a 'creative' one: his reflections are a kind of grammar for the modern art of management. Categories such as 'gift', 'exchange', 'common good' set the framework for subsequent traditions (Santori, 2020). Thus, after overcoming the first objections to including a religious approach to management, there was a flowering of studies on economic aspects (market morality, corporatism, the value of labour, the principles of Catholic social teaching, etc.), and then also on leadership.

But the inspiration of Thomas's ideas also can be applied to the very shape of economic life. Recently, Mary L. Hirschfeld has written her *Aquinas and the Market. Towards a Humane Economy* (Hirschfeld, 2018). She points out that Aquinas's ethics can, in this regard, provide important clues for a 'theological economics' that reminds us that economics is always 'because of some reasons' and for certain purposes. Aquinas' virtue ethics, based on a realistic anthropology rather than a reductive vision of *homo oeconomicus*, seems to have been paving the way in world publications for many years. Contemporary theology, according to Hirschfeld, could benefit a great deal from a return to Thomas in matters of economics: not just in terms of pointing out the ethical aspects of economic life (I), nor on the basis of a separation of scope in which theology and economics deal with different matters (II), but as a critical approach to economic assumptions (III). Therefore, she believes that the theology of Aquinas with its architectural approach, in which the pursuit of happiness occupies a key place, fits perfectly into this role. The way to achieve it - also in business - is prudence, which teaches to 'order goods into a certain whole', not just to cumulate them (goods). The example Mary Hirschfeld uses is poetry, whose quality does not increase with the number

of words, or a painting, which does not get better the more paint it has on it. The accumulation of instrumental goods without reference to the ultimate goal is a mismanagement that does not build human excellence and happiness.

Understanding the message of Thomas's treatise on the government of God in terms of leadership ethics seems to be part of a broader programme of ethical renewal that Elisabeth Anscombe and Alasdair MacIntyre initiated with their 1981 publication *After virtue*. Until the publication of MacIntyre's book, it seemed that the dilemma in the field of ethical reflection remained deontology or utilitarianism, i.e., on the one hand, an attitude that saw virtue in conformity to rules (various varieties of Kantianism fall into this category), and on the other hand, the measure remained the effect of an action.

## 2. "Tacit" Thomistic theology in leadership

What always caught my attention during MBA training courses or in lectures of great speakers I attended (Brian Trac, Anthony Robbins, Jim Collins, Ken Blanchard, Warren Bennis, Robert J. Thomas) was the convergence with ideas expressed by Aquinas, but of course without mentioning him. I had the impression of a certain 'tacit theology' hiding beneath the surface of a lot of advice saying that one must be diligent, hard-working, fulfil promises, not lie etc. A good example of this would be the 4R Model of Transformational Leadership, proposed by Mark W. McCloskey, which when one reads it e.g. about accountability, engage, incentive, that leadership is about mission, not 'transaction' only, it feels as if the 'Summa of Theology' is speaking a new language, but it is still the same 'Summa', although not explicitly referenced. Of course, McCloskey has developed a detailed model tailored to the realities of the company, specifying which leader behaviours should be considered to support the achievement of results and which should not, but there will be some consonance with Thomas. Others like Stephen Covey, insist that a leader cannot be understood without a broader anthropological reference, including a spiritual and religious dimension, because he or she is the 'whole' leader, not just in his or her intellectual capacities: narrowing down to only single competencies would be like using bad maps in the field.

Fortunately, today an increasing number of authors refer to St. Thomas directly, both when considering the virtues of leadership and, perhaps interestingly, even when constructing questionnaires and scales to measure virtues, as can be seen in the Leadership Virtues Questionnaire (LVQ) directly based on Aquinas' ideas (Riggio, 2010). It is also in Thomas that the manager-leader distinction, which is key to modern theories, can be seen, as highlighted by Abraham Zaleznik. The difference between the two - manager and leader - is essentially one of creativity, a kind of non-consequential thinking, looking not for current solutions but for long-term change, not so much dividing a problem into smaller units but treating phenomena holistically. This leads the leader to look for the best solutions at a given stage, but also to consider all, often opposing, options in order to come up with new solutions.

It is these competences that the formation programme develops, which, although not explicitly expressed and referred to the leader, is nevertheless found in the aretology of Thomas Aquinas. This programme develops not only the virtues responsible for relationships with others, but also mainly emphasises contemporary leadership courses, focusing mainly on the relationship to the team. For Aquinas, these will be extremely important issues, but they seem to be balanced by an emphasis on the ability to achieve goals and therefore to take risks and be long-winded, which makes his Aretology a relevant proposal also for contemporary leadership training programmes. Basing the formation of leaders on virtues, however, does not mean simply positing an ideal model for leadership candidates to match, but fostering or improving the inner dynamics of the person, which implies a holistic view of the process, rather than developing only certain sectoral skills

This follows from the idea of what being a leader is all about for Thomas. As well as simply saying that it is leading to a goal, taking into account the nature of each entity, Thomas offers three metaphors that show well how he treats leadership:

The helmsman guiding the ship into the harbour - It is not the boat that is the end in itself, but it was built to sail and deliver the products to the right harbour. It is entrusted to a captain (Thomas uses the phrase governor) to steer it, just as a man is subject to will and reason in his voyage through life. This is how Thomas reads one of his favourite quotes from the Book of Sirach (Syr 15:14), that God has left man in the hands of his council: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.*

The doctor stimulating the body to act - according to this medical theory prevalent in the Middle Ages, the doctor does not directly influence illnesses, but strengthens the body to overcome difficulties on its own.

The fire that warms - this metaphor emphasises kindling others into action, i.e. the art of motivating, energising, empowerment.

But alongside these metaphors, one can see in Aquinas the potential for reflection on virtues, which can even lead to a full formation programme for Christian leaders. One can divide these groups of virtues into virtues that improve relationships with others (e.g. justice, fidelity, gratitude, truthfulness) and those concerning risk (longanimity, courage, caution (cautio), forethought (cautela). But let us take two virtues, fortitude and temperance, as examples. How does he relate them to leadership?

For Aquinas, the exercise of authority in a community is oriented mainly towards the attainment of the goal and leading towards it despite the difficulties that may arise along the way. The overcoming of difficulties by a leader call for the formation in fortitude, which in contemporary language is often called 'resilience' (Platovnjak and Svetelj, 2022). It is about a person's attitude towards difficulties that are taken up and overcome, becoming an opportunity for the growth of goodness - in line with Paul's "power is made perfect in weakness" (cf. 2 Cor 12:9). In Aquinas' Aretology, fortitude is one of the cardinal virtues, which is supposed to improve the mastery of fear in the realisation of the good, so that man



does not deviate from what is valuable under the influence of external dangers. For Aquinas, such resilience is built up through knowledge, but also well ordered experience. .

The skill that brings order to the sphere of striving, where feelings understood as stirrings of the will occur, is temperance. It does not appear in leadership courses under this term, as it is known in classical philosophy, but is rather presented under a changed name, e.g. as “the skill of self-control”. It is about subjecting individual spheres of life to the guiding power of right reason (Latin: *recta ratio*) and thus controlling feelings and selfish inclinations for the good of the organisation which the leader has been entrusted to lead. Thus, temperance is about a certain balance of goods and keeping desires within certain limits, about establishing a necessary and beautiful order. This, in turn, translates into overcoming the temptation that arises in management to judge individual tasks from the perspective of short-termism.

In reflecting on risk, it is necessary to take into account not only epistemological uncertainty, understood as the difficulty of predicting the final outcome, but also the leader’s behaviour while waiting for a decision is important. Sometimes good decisions, due to lack of perseverance and patience, are abandoned, which later turns out to be a mistake; at other times, stubbornly sticking to one’s decision, instead of correcting it in the face of objective facts, can bring fatal consequences. In such situations, in which a leader’s action does not pass the immediate test of correctness and one has to wait a long time for the results, St Thomas emphasises the value of the virtue he calls *longanimitas*. Aquinas distinguishes patience from *longanimitas* by the measure of time, although both concern perseverance in good in the face of difficulties that arise. Surely, one of such difficult matter for a leader is the risk and uncertainty that is involved in the decision: how to choose rightly among many options? How to measure an acceptable risk? Once again, Aquinas is offering virtue perspective on risk: to develop certain habits that deal with it.

### **3. Theological agenda in leadership – imitating God in management?**

We come to a final point that refers the theological programme contained in Thomas’s vision, a kind of theology of leadership. Just as the central idea of Christian morality is imitation of God and to follow Christ, so leadership is about imitating the style in which God rules the world (Roszak, 2017; Roszak, 2018). The exemplarism of Aquinas’s ethics, which was recalled in the 20th century, can be applied here too, thus avoiding some of the difficulties of building a spirituality of leadership that has been reduced to pointing out the dangers of wealth. Thomas’ proposal, without forgetting the warnings against the absolutisation of material goods, is creative: the leader can imitate God’s stewardship on creation by his virtue action in leadership. What does it consist in?

It is well reflected in the Latin expression of God's governance, that the Creator *disponit omnia suaviter*. This 'meekness' in God's governance consists in guiding all creation towards the good, in accordance with their nature (e.g. freedom): some entities are so guided naturally (spontaneously), and others voluntarily, since by their nature they are 'masters of their activity' (Platovnjak, 2019). The realisation of this governance, however, is not continually exercised directly by God, but it is more proper to God's goodness that he governs some entities by means of others, for in this way more goodness appears in creation - he grants 'the grace of being the cause' (In Iob, cap. 1). *Ars gubernatoria* thus means an intimate presence, granting power to entities to act. It is already difficult not to hear in these general characteristics the talk of empowerment, incentive so repeated in MBA courses....

But it is interesting to see Thomas's inspiration for leadership in two more areas where not everyone sees it: it is about angelic rule and the existence of leadership in garden of Eden, before the sin of Adam and Eve.

The discussion of angels brings with it interesting clues about leadership: it involves the influence of one creature over another, so the closer a creature is to God, the more influence has over others. Hence, good angels rule over evil angels, for although an evil angel may be in a higher hierarchy of beings, an angel from a lower hierarchy rules over him by virtue of 'the power of God's justice'. The justification for superiority, then, does not lie in the nature itself, Aquinas notes, that one was born a leader or in a particular social class, which would be a sufficient title to be a leader, but the basic criterion remains one's ethical excellence. The government of evil spirits over others consequently, as Aquinas notes, bases in the God's justice, and is not a merit of evil spirits as such. The obedience of evil spirits to one another, on the other hand, is due to the convergence of aims and the fact that the criterion of power is decisive in their relations. This is, however, for St Thomas synonymous with evil governments (*Summa Theologiae* I, q. 109, a. 4, ad 3).

The second example concerns original justice, inherent in man characterised by *rectitudo* of reason and feeling, body and soul before sin (Vanzini, 2023; Roszak, 2023). What was 'governance' like in paradise? Is the fact that we need leadership the result of sin?

Thomas believes that 'paradisic governance' would not amount to preventing the deficiencies and impotence of the weak (this is what a king does when defending his subjects), nor would it lead to the correction of behaviour, for one of the functions of power is to lead to good action, to virtue (Bergner et al., 2022; Orłowski, 2022a). The absence of original sin meant that, in a state of innocence, power would never cause harm to another, and the will would follow willingly after the good, so the only form of power in paradise would be to serve oneself with wisdom and understanding. Authority outlined in this way would essentially amount to counselling, which is why St Thomas describes this authority and the resulting subjection as a situation in which "the superior uses his subordinates for their benefit and good: and this subjection would also have existed before sin. For the good of order would be lacking in the multitude of men, if some were not governed by others wiser'

(In Sent., lib. 2, d. 44, q. 1, a. 3 c). In the case of a rational creature, it cannot be an end for something else, so the authority that existed in the first state (the so-called *prima praelatio*) “did not consist in the service of men by those in leadership, but in the action of one serving another with greater wisdom and a greater world of intellect” (In Sent., lib. 2, d. 44, q. 1, a. 3c). There would thus be a kind of leadership that aimed to save the order of good in the community (*bonum ordinis in humana multitudine*), possible to lose if some were not led by wiser (S.Th., I, q. 92, a. 1 ad 2).

## Conclusion

I have tried to show briefly that Thomas remains Doctor Communis also in the context of contemporary leadership theories. The inspiration he leaves behind can lead to important, practical guidance and the creation of formation models for Christian leaders. Thomistic leadership is still waiting to be developed and implemented.

## References:

- Azzi, T. 2020. Aquinas and Uber: The Justice of Surge Pricing, *New Blackfriars*, 101, 546-557.
- Bergner, S., Rybnicek, R., Koschutnig, K., 2022. Leadership and credition: Followers’ neural response to leaders who are perceived as transformational. In: *Credition - An Interdisciplinary Approach to the Nature of Beliefs and Believing*. Special issue. In: *Frontiers in Behavioral Neuroscience – section: Emotion Regulation and Processing*. [doi: 10.3389/fnbeh.2022.943896]
- Hirschfeld, M. 2018. *Aquinas and the Market. Towards a Humane Economy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Melé, D. 2010. Practical Wisdom in Managerial Decision Making, *Journal of Management Development* 7/8, 637–645.
- Orłowski, P. 2022. Tożsamość lidera I jego etyczna formacja z perspektywy traktatu św. Tomasza z Akwinu o rządach Bożych (S.Th., I, 103–119), Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Orłowski, P., 2022a. Jan Paweł II jako lider, In: *Pulsary św. Jana Pawła II. Interdyscyplinarne inspiracje papieskie*, red. A. Jeszka, J. Wólkowski, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 29-37.
- Platovnjak, I. 2019. The role of (Christian) spirituality in the economy in the light of *Laudato si’*. *Synthesis philosophica* 34(1), 73-86.
- Platovnjak, I.; Svetelj, T. 2022. Spiritual resiliency: challenge for spirituality in the 21st century. V: Robert P.; Žalec, B. ed. *Ethics of resilience: vulnerability and survival in times of pandemics and global uncertainty*, 181–188. Berlin: Lit.
- Riggio, R. E., Zhu, W., Reina, C., & Maroosis, J. A. 2010. Virtue-based measurement of ethical leadership: The Leadership Virtues Questionnaire. *Consulting Psychology Journal: Practice and Research*, 62(4), 235–250
- Rozsak, P. 2016. Revelation and Scripture: Exploring the Scriptural Foundations of *sacra doctrina* in Aquinas, *Angelicum* 93, 191-218

- Roszak, P. 2017. Analogical Understanding of Divine Causality in Thomas Aquinas., *European Journal for Philosophy of Religion* 9, 133-153
- Roszak, P. 2018. La fe y la participación en la naturaleza divina según santo Tomás de Aquino, *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 67 (155), 153-172
- Roszak, P. 2023. The Knowledge and Emotions of Adam in Paradise: Imagining the Original Justice with Aquinas, *European Journal of Science and Theology* 1(2023), 47-58.
- Santori, P. 2020. Donum, exchange and common good in Aquinas: the dawn of civil economy, *The European Journal of the History of Economic Thought* 27 (2), 276–297.
- Steyl, S. 2020. Aristotelian Practical Wisdom in Business Ethics: Two Neglected Components, *Journal of Business Ethics* 163, 417–428.
- Vanzini, M. 2023.. The Human Condition Before the Fall: Man as the Object of God's Paternal and Providential Care. *Scientia et Fides* 11(2), 213-231.

## Młodzieżowy Ośrodek Wychowawczy Księży Orionistów - dawniej i dziś

**Streszczenie:** W artykule zaprezentowano historię oraz współczesne funkcjonowanie Młodzieżowego Ośrodka Wychowawczego Księży Orionistów. W opracowaniu ukazana została działalność wychowawcza prowadzona przez ks. Franciszka Toporskiego - założyciela placówki. Przedstawiono najważniejsze wydarzenia w dziejach Ośrodka. Próbowano pokazać także wybrane projekty współcześnie realizowane w placówce. Starano się także zaprezentować, że zarówno w przeszłości jak i obecnie działania wychowawcze zmierzają do tego, by dom przy ul. Barskiej był dla młodzieży nieprzystosowanej społecznie domem rodzinnym.

**Słowa kluczowe:** Młodzieżowy Ośrodek Wychowawczy Księży Orionistów, młodzież nieprzystosowana społecznie, oddziaływania wychowawcze i resocjalizacyjne, wsparcie, historia ośrodka

## The Youth Educational Centre of the Orionite Fathers - Past and Present

**Abstract:** This article explores the history and contemporary functioning of the Youth Educational Centre of the Orionite Fathers, describing the educational activities initiated by the institution's founder, Father Franciszek Toporski, and highlighting key events in the center's history. It also attempts to showcase selected ongoing projects within the facility. The aim is to demonstrate that both in the past and in the present, the institution's educational efforts strive to make its residence on Barska Street a home for socially maladjusted youth.

**Keywords:** Youth Educational Centre of the Orionite Fathers, socially maladjusted youth, educational and resocialization interventions, support, center's history

## Wprowadzenie

Phil Bosmans, pisarz i katolicki misjonarz powiedział kiedyś, że *nie trzeba czekać na lepszy świat, aby samemu stać się lepszym*. Maksyma ta najwyraźniej przyświecała księdzu Franciszkowi Toporskiemu, którego życie jest nierozdzielnie związane z historią

Młodzieżowego Ośrodka Wychowawczego Księży Orionistów. Już w młodości wyróżniał się on szczególną wrażliwością na krzywdę osób słabszych i opuszczonych. Jego życie koncentrowało się wokół sierot i osób potrzebujących wsparcia. Nazywano go nawet „chodzącą dobrocią”.

Początek XX wieku to dla ziem polskich czas zaborów, I wojny światowej i odbudowywania jedności niepodległego państwa. Właśnie w tym okresie swoją działalność prowadził ks. Franciszek Toporski - „ojciec sierot”, jak nazywano go wówczas w kręgach duchowieństwa oraz ludzi zajmującymi się wychowaniem. Założył on Izby Rzemieślnicze św. Antoniego w Warszawie, których kontynuacją jest istniejący obecnie Młodzieżowy Ośrodek Wychowawczy Księży Orionistów.

## Historia Ośrodka

Trwający ponad sto lat okres niewoli rozbiorowej na terenach Polski spowodował, że nie było możliwości właściwego rozwoju we wszystkich dziedzinach życia. Rosyjskie władze szkolne nie były zainteresowane rozwojem oświaty w Królestwie Polskim, a nawet hamowały go, zwłaszcza na terenach, gdzie nie było pewności, że posłuży on politycznym celom caratu (Roszkowski 2007,7). Założenia reformy Aleksandra Wielopolskiego z maja 1862, wprowadzającej całkowite spolszczenie w systemie oświaty na terenie zaboru rosyjskiego, załamały się na skutek porażki powstania styczniowego. Represje władz rosyjskich po 1864 roku przyniosły ze sobą zmianę polityki oświatowej. Wprowadzono wówczas całkowitą rusyfikację szkolnictwa średniego, a szkoły początkowe przekształcane były na rosyjskie. Tępieno wszelkie ślady polskości w oświacie. W szkołach ludowych zniesiono naukę religii w języku ojczystym i odsunięto od niej duchowieństwo, pozwalając na nauczanie religii katolickiej ewangelikom i prawosławnym, co przyniosło bardzo negatywne skutki (Kot 2010, 339).

Celem całkowitego podporządkowania sobie oświaty, władze carskie przywróciły w 1867 r. Warszawski Okręg Naukowy z kuratorem na czele, podległy bezpośrednio ministrowi oświaty Caratu. W 1869 roku zlikwidowano Szkołę Główną Warszawską, w zamian utworzono Uniwersytet Rosyjski (Buszko 1987, 179).

Zaczęła rozwijać się wówczas polska oświata tajna i pozaszkolna. Jednym ze sposobów było wychowanie w domach rodzinnych. Kształtowano przede wszystkim postawy młodych ludzi, czytano zakazaną literaturę, wpajano wartości patriotyczne, dbano o język oraz kulturę i obyczaje. Nierzadko dom rodzinny był „prawdziwą odtrutką, uodparniającą na rusyfikacyjne zabiegi” (Suleja 2004, 8).

Innym, także bardzo skutecznym sposobem była działalność pozaszkolna, przejawiająca się w zakładaniu szkolnictwa prywatnego, zarówno męskiego jak i żeńskiego. Po 1905 r., dzięki ożywieniu życia politycznego i kulturalnego szerokich warstw społeczeństwa oraz

pewnemu zelżeniu ucisków zaborców, zaczął kształtować się coraz wyraźniej niezależny od nich system oświaty, z którym naród polski wszedł w okres niepodległości (Miąso 1980, 9). Jest to również okres, w którym swoją działalność rozpoczyna warszawski kapłan, ks. Franciszek Toporski. Zwiększała się też wówczas liczba uczniów uczęszczających do tego typu placówek prywatnych. Oprócz takich rozwiązań stosowano także inne formy nauczania pozaszkolnego: tajne nauczanie domowe czy powoływanie instytucji (o charakterze legalnym, nielegalnym lub półlegalnym) do upowszechniania wiedzy, walki z analfabetyzmem i ciemnotą (Szymański 1983, 57).

Koniec XX wieku to okres gwałtownego przyrostu ludności, szczególnie w miastach, który spowodowany był niewątpliwie szybkimi przemianami społecznymi i rozwojem przemysłowym. Nastąpiła również zmiana profilu gospodarki z folwarczno - rolniczej na kapitalistyczno - przemysłową, co spowodowało migrację ludzi ze wsi do miast. Warunki bytowania na przedmieściach i w biednych dzielnicach fabrycznych miast sprzyjały przestępczości wśród młodzieży. Dorosli z powodu codziennej pracy nie byli w stanie zajmować się odpowiednio swoimi dziećmi. Młodzież taka tworzyła więc zdemoralizowane grupy złodziei, żebraków i włóczęgów.

Nie był to problem jedynie terenów polskich, lecz całego współczesnego świata kapitalistycznego. Zaczęły się więc rozwijać zakłady, które zajmowały się opieką nad dziećmi opuszczonymi i moralnie zaniedbanymi. Na wzór prekursora w tej dziedzinie, pedagoga szwajcarskiego Filipa Emanuela Fallenberga, również w Polsce zaczęły powstawać instytucje łączące wychowanie sierot z nauczaniem i pracą. Jedną z pierwszych tego typu placówek był Instytut Moralnej Poprawy Dziecka na Mokotowie.

Opiekę nad takimi dziećmi organizowały także szpitale oraz sierocińce prowadzone przez organizacje filantropijne i zgromadzenia zakonne (Draus 2006, 40). Powstawały organizacje społeczne mające na celu włączanie tej młodzieży na nowo do społeczeństwa. W tym celu zorganizowano również „Towarzystwo Osad Rolnych i Przytułków Rzemieślniczych”, które zakładało kolonie rolne gromadzące dzieci zaniedbane. Oddzielano je od dorosłych przestępców w celu zapobiegania ich dalszej demoralizacji. Łączyło się to z rozwojem koncepcji pedagogiki opiekuńczej. Kierunek ten został zapoczątkowany jako odpowiedź na potrzebę zaopiekowania się dziećmi opuszczonymi, sierotami i półsierotami. Zakładał on stopniowe odchodzenie od organizowania opieki nad tymi dziećmi w sierocińcach na rzecz form umożliwiających stworzenie dla nich atmosfery jak najbardziej rodzinnej. Najwybitniejszymi przedstawicielami tego kierunku byli: Kazimierz Jeżewski, Czesław Babicki i Janusz Korczak (Bartnicka 2001, 2011).

Początkiem działalności księdza Franciszka Toporskiego, i można sądzić, że także punktem krytycznym w jego dalszej działalności, było wydarzenie, którego doświadczył w czasie posługi kapłańskiej u jednej z warszawskich rodzin, przy ul. Marszałkowskiej 95. Polska wówczas była pod zaborami. Podczas kolejnego spotkania w rodzinie, którą się opiekował, zaskoczyło księdza, że w domu nie ma pięcioletniego chłopca. Od dozorky

domu dowiedział się, że matka sprzedała swoje dziecko za 5 rubli tzw. „rewirowemu”, czyli policjantowi rosyjskiemu. Ksiądz po dłuższych poszukiwaniach odnalazł dziecko. Poznał też źródło całego procederu. Okazało się, że w Warszawie istniała organizacja, która pod pretekstem działań dobroczynnych wykupywała od ubogich rodzin małoletnich chłopców i umieszczała ich w sierocińcach. Zdarzenie to odegrało ogromną rolę w życiu młodego kapłana. Szybko zorientował się, jak wielka jest skala tego okrucieństwa. Postarał się o zgodę swoich przełożonych i postanowił jak najszybciej rozpocząć ratowanie warszawskich dzieci od wynarodowienia, zapewniając im należyte wychowanie i opiekę religijną (Mystkowski 1994, 7).

Na początku działalności ksiądz Toporski gromadził swoje bezdomne sieroty w pomieszczeniach na terenie fabryki, później jednak, aby mieć lepszy nadzór nad chłopcami, przeniósł ich do swojego wikariuszowskiego mieszkania. Gdy liczba bezdomnych sierot stale wzrastała i małe mieszkanie nie mogło już wszystkich pomieścić, ksiądz Toporski w 1903 roku wydzierżawił na sześć lat drewniany domek przy ulicy Wspólnej 69 i tam przeniósł chłopców, których wówczas było już około 30. Chłopcy uczyli się, zdobywali także umiejętności z zakresu szewstwa i rymarstwa.

W miarę rozwoju spontanicznej na początku działalności opiekuńczo wychowawczej ksiądz Toporski zdał sobie sprawę, że potrzebny jest samodzielny ośrodek opiekuńczy dla powiększającej się szybko liczby wychowanków. Pragnął stworzyć placówkę na wzór francuskich kolonii wychowawczych. Główną przeszkodą nabycia obszernego terenu oraz domu był brak środków finansowych.

Początkowo wydzierżawiono dom z dużym sadem w okolicach Pruszkowa, niestety opłata za dzierżawę była bardzo wysoka, a pomieszczeń za mało dla coraz większej liczby wychowanków. Ostatecznie jednak, dzięki zbiorce pieniędzy, oraz pomocy rodzonej siostry księdza, która znalazła kilka zamożnych osób, w 1908 ksiądz Toporski został właścicielem folwarku w Łązniewie, liczącego około 250 hektarów ziemi. Majątek obejmował gospodarstwo mleczarskie i ogrodnicze, w którym pracowali wychowankowie. Chłopcy uczyli się także w szkole podstawowej. Po spłaceniu długów ciężących na majątku ksiądz zbudował pałacyk. Znajdował się tam specjalny pokój gościnny dla nuncjuszów apostolskich. To właśnie w tym tzw. „pokoju nuncjuszów” dojrzewała decyzja przekazania dzieła księdza Toporskiego księżom orionistom.

Dom przy ulicy Wspólnej w Warszawie nadal funkcjonował, jednak wymagał legalizacji, gdyż był narażony na ciągłe restrykcje ze strony rządu carskiego. Podjęto więc decyzję (dzięki obrońcom dzieła) o utworzeniu instytucji charytatywnej o nazwie Izby Rzemieślnicze Świętego Antoniego w Warszawie. Celem statutowym Izby była bezpłatna opieka nad sierotami, ubogimi chłopcami wyznania rzymskokatolickiego. Ponadto chłopcy w wieku 5-13 lat mieli otrzymać wykształcenie zawodowe. Prezesem instytucji został ksiądz Toporski.

Po sześciolatej dzierżawie domu przy ul. Wspólnej nie zdecydowano się na jej przedłużenie. W związku z tym wychowanków przeniesiono do Łązniewa. Jednak szybko



okazało się, że warsztaty rzemieślnicze na wsi nie sprawdzają się. W związku z tym podjęto decyzję o wybudowaniu siedziby Izb Rzemieślniczych w Warszawie. W 1910 roku nabyto teren pod budowę własnego domu. Wybór miejsca padł na Ochotę, dzielnicę świeżo przyłączoną do Warszawy. Zakupiono plac o powierzchni 1,5 ha przy ul. Barskiej 4, w sąsiedztwie będącego właśnie w budowie kościoła parafialnego św. Jakuba. Środki finansowe, niezbędne do rozpoczęcia prac przy budowie domu, pozyskiwano, podobnie jak wcześniej, głównie z ofiar osób wspierających dobroczynną działalność księdza Toporskiego. Na dalszą budowę domu wzięto kredyt. Obie budowle w stylu neogotyckim, zarówno kościół św. Jakuba, jak i ośrodek, wybudowano według projektu architekta Oskara Sosnowskiego, profesora Politechniki Warszawskiej. Budowę zakończono 4 grudnia 1913 roku. Uroczystego poświęcenia nowego domu dokonał biskup Kazimierz Ruskiewicz. W tym uroczystym dniu hrabina Stadnicka przekazała na fundusz wieczysty Izb Rzemieślniczych 500 000 rubli. Hrabina w swoim testamencie na rzecz Izb zapisała 100 000 rubli, co zostało wykorzystane na spłacenie pożyczki na budowę domu.

Historia domu sierot księdza Toporskiego była tak burzliwa, jak burzliwe były dzieje naszego kraju. W 1914 roku w trakcie wybuchu I wojny światowej w domu na Barskiej zostali jedynie starsi chłopcy, młodszy zostali wywiezieni do Łaźniewa. Po zakończeniu wojny wychowankowie powrócili do Antonina (jak potocznie nazywano Izbę Rzemieślniczą księdza Toporskiego), ich liczba znacząco wzrosła ze względu na potrzebę zaopiekowania się bezdomnymi sierotami, których rodzice zginęli w wyniku działań wojennych. W domu na Barskiej znajdowało się wówczas 150 chłopców. Dzięki niezwykłym, osobistym zdolnościom pedagogicznym i organizacyjnym „Ojca sierot” życie Antonina i praca wychowawczo - opiekuńcza zawsze były na wysokim poziomie. Działalność domu miała na celu stworzenie odpowiednich warunków dla wszechstronnego rozwoju chłopców. Oczywiście nauka, praca, ale także patriotyzm, umiłowanie kultury i sztuki a przede wszystkim kształtowanie prawego i odpowiedzialnego sumienia były naczelnymi wartościami w domu na Barskiej. Oprócz codziennych zajęć prowadzonych w zakładzie, funkcjonowała orkiestra dęta oraz grupa teatralna. Stroje niezbędne do przygotowania spektakli były szyte w pracowni krawieckiej, według pomysłów chłopców.

Zakłady Izb Rzemieślniczych Św. Antoniego pod kierownictwem księdza Toporskiego długo funkcjonowały bardzo dobrze, jednak pod koniec lat trzydziestych zaczęły coraz bardziej popadać w zadłużenie. Nie można było wówczas liczyć na ofiarnościę społeczeństwa, związane to było między innymi z wielkim kryzysem gospodarczym w Polsce, jak i na świecie.

Ksiądz Toporski, osiągając już podeszły wiek i podupadając na zdrowiu, nie miał odpowiednich sił, by skutecznie przezwyciężyć trudności, które zagrażały normalnemu funkcjonowaniu domów na Barskiej i w Łaźniewie. W związku z tym podjął decyzję o przekazaniu domów mało jeszcze wówczas znanemu w Polsce zgromadzeniu Małe Dzieło Boskiej Opatrzności Księża Orioniści. Wybór nie był przypadkowy, zdecydował charyzmat

zgrupowania, które w tym czasie prowadziło już placówki podobne do Izb Rzemieślniczych w wielu miejscach w Europie i w Ameryce Południowej. Jednak sprawa przejęcia placówek nie była łatwa, budziła wiele kontrowersji wśród najwyższych przełożonych Zgrupowania Orionistów. Głównym powodem sprzeciwu były ciężące, ogromne długi na placówkach. Z entuzjazmem do przejęcia domów w Polsce podchodził jedynie ksiądz Orión, który w warszawskiej placówce upatrywał możliwość rozwoju zgrupowania. I tak 15 czerwca 1939 roku w obecności notariusza sporządzono i podpisano akt formalnego przejęcia przez Zgrupowanie Księża Orionistów majątku Izb Rzemieślniczych Św. Antoniego.

Niedługo potem wybuchła II wojna światowa. Co prawda nie trzeba było już spłacać długów, jednak trzeba było zatroszczyć się o bezpieczeństwo domu i jego wychowanków. Jak się okazało, Izby Rzemieślnicze Św. Antoniego stały się opatrnościowym darem dla Zgrupowania Księża Orionistów. To właśnie w nich wielu polskich orionistów otrzymało schronienie podczas wojny. Od pierwszego dnia wojny dom, jak i cała Ochota, stały się celem lotniczych bombardowań, a w kolejnych dniach ostrzału artylerii wojsk niemieckich. Antonin nie został bardzo uszkodzony, trochę dziur w murach, powybijane szyby w oknach. Po tych wydarzeniach wszyscy jego mieszkańcy, z wyjątkiem jednego kleryka, opuścili dom znajdując bezpieczniejsze miejsce do przeczekania trudnej sytuacji. Po kapitulacji miasta na Barską wrócili księża i klerycy, którzy w niedługim czasie stworzyli warunki do ponownego otwarcia zakładu w nowych, okupacyjnych warunkach. W związku z problemami kształcenia kleryków, na Barskiej stworzono tajne, prywatne seminarium.

W tym okresie liczba chłopców wciąż wzrastała, szczególnie zwiększyła się liczba sierot, które straciły rodziców w czasie wojny. Przed wybuchem powstania warszawskiego na Barskiej przebywało około 100 wychowanków. Starsi chłopcy brali czynny udział w działaniach podziemia zbrojnego (Armia Krajowa, harcerstwo). Na uwagę zasługuje fakt czynnego udziału chłopców z Barskiej w akcji obrony pomnika Lotników. Okupowana Warszawa była miejscem częstych łapanek i egzekucji. W lutym 1944 roku doszło do tragicznych wydarzeń, które wstrząsnęły mieszkańcami Antonina. Po udanym zamachu, jakiego dokonała Armia Krajowa na Franza Kutschere, szefa SS i policji w Warszawie, hitlerowcy w ramach odwetu dokonywali masowych egzekucji ulicznych. Do jednej z nich doszło 10 lutego 1944 przy ogrodzeniu Barskiej 4, rozstrzelano wówczas 140 osób.

Kilka dni przed wybuchem powstania na terenie Antonina rozlokował się kilkunastoosobowy oddział dywizji „Herman Goering”. Walki na terenie domu rozpoczęły się równo z wyznaczoną godziną „W” (o 17:00, 1 sierpnia). Doszło do ostrzału domu z pobliskich kamienic. Choć powstańcy dysponowali jedynie lekką bronią, to udało się im z pomocą odważniejszych chłopców usunąć z posesji Niemców. Niestety, niektórzy z wychowanków zapłacili za to cenę życia, jeszcze inni zostali poważnie ranni.

Dom przy Barskiej był otwarty dla wszystkich, którzy potrzebowali pomocy i to bez wyjątków. Przykładem tego jest jedno z niezwykłych zdarzeń, jakie miało w czasie okupacji. Do Antonina wdarli się uzbójni, niemieccy żołnierze. Nie wiadomo, jakby się potoczyły

losy jego mieszkańców, gdyby nie obecność w Antoninie dwóch rannych, niemieckich żołnierzy, którym udzielono wcześniej w domu pomocy medycznej. Ocaleni od śmierci mieszkańcy Barskiej 4, zostali wygnani z domu bez informacji, dokąd idą i na jak długo, nie pozwolono im zabrać najpotrzebniejszych rzeczy. Cała społeczność z Barskiej obawiała się, że zostanie wywieziona do Auschwitz lub do innego obozu koncentracyjnego. Jak się okazało, Antoniacy zostali wysłani wagonami towarowymi bez sanitariatów do Niemiec. Pracowali w rolnictwie, przy drażeniu tuneli skalnych a także w wielkiej fabryce Knorra, zajmującej się produkcją zup i sosów. Wydarzenie to przywoływane jest jako zrządzenie Opatrzności.

Szczególną rolę związaną z powrotem Antoniaków do Polski odegrał ksiądz Stefan Batory oraz ksiądz Włodzimierz Michalski, ówczesny dyrektor.

Po zakończonej II wojnie światowej odpowiedzialnym za odbudowę domu został ksiądz Kowalczyk. 25 czerwca 1945 roku zwrócił się on do Resortu Opieki Społecznej m.st. Warszawy o wpisanie domu na Barskiej do spisu placówek opiekuńczych pod nazwą Zakład Wychowawczy dla Chłopców im. F. Toporskiego i jednocześnie zadeklarował możliwość przyjęcia 80 chłopców.

W 1948 roku nowym dyrektorem domu został ks. Bronisław Dąbrowski, zostały wówczas wprowadzone nowe zasady wychowawcze, bliższe modelowi wychowania księdza Orione i współczesnym kierunkom pedagogicznym.

Prymas Polski Stefan Wyszyński powołał ks. Dąbrowskiego do Wydziału d/s Zakonnych przy Episkopacie Polski oraz pełnienia obowiązków dyrektora sekretariatu Episkopatu. W związku z tym na stanowisko dyrektora Antonina powołano księdza Józefa Józefiaka.

Niestety, coraz częściej można było zauważyć niechęć władz komunistycznych do Kościoła i prowadzonej przez niego działalności, w tym także wychowawczej. W nocy z 26 na 27 sierpnia 1954 roku dom został przejęty przez funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa i przekształcony w ośrodek państwowy.

Dom na Barskiej stracił wówczas wszystkie dotychczasowe osiągnięcia wychowawcze, nie obowiązywał żaden regulamin, chłopcy nie podlegali większej kontroli, sami decydowali o tym, kiedy mogą wyjść i kiedy powrócić. Zła opinia domu przy ul. Barskiej 4 rozchodziła się nie tylko wśród okolicznych mieszkańców Ochoty, ale i sięgała dalej - na całą Warszawę.

## Odzyskanie domu na Barskiej

Po 36 latach dom na Barskiej odzyskali księża orioniści. Po zmianie ustrojowej, staraniami prowincjała ks. Mariana Kucha i ekonoma ks. Bolesława Majdaka, 6 marca 1990 roku Biuro Organizacyjno - Prawne Urzędu Miasta Stołecznego Warszawy wydało decyzję o przeniesieniu własności domu na Barskiej na Zgromadzenie Księży Orionistów. Obiekt był zdewastowany.

Pierwszym dyrektorem odzyskanego Młodzieżowego Ośrodka Wychowawczego Księży Orionistów został ks. Leonard Pawlak.

Obecnie wychowankowie Młodzieżowego Ośrodka Wychowawczego to nieletni, wobec których Sąd Rodzinny i Nieletnich zastosował środek wychowawczy w postaci umieszczenia w młodzieżowym ośrodku wychowawczym.

Wychowankowie przed umieszczeniem w placówce bardzo często wchodzili w konflikt z prawem, a także przejawiali różne symptomy nieprzystosowania społecznego.

Nieprzystosowanie społeczne wychowanków odnosi się do zaburzeń sfery emocjonalno-wolicjonalnej, behawioralnej i wreszcie osobowości. Objawia się to w postaci trudności w dostosowaniu do uznanych norm społecznych, zadań życiowych, zaburzonej równowadze poznawczo-uczuciowej, wadliwie zintegrowanych postawach społecznych, nieprzestrzeganiu zasad moralnych, negatywnych lub nieadekwatnych reakcjach na zakazy i nakazy zawarte w przypisanych im rolach społecznych i złym samopoczuciu<sup>1</sup>.

Do najczęstszych przyczyn umieszczenia dzieci i młodzieży w młodzieżowych ośrodkach wychowawczych należą: popełnianie czynów zabronionych, niezrealizowanie obowiązku szkolnego, przejawy demoralizacji takie jak: picie alkoholu, odurzanie się, prostytutka, stosowanie agresji i przemocy wobec rówieśników i najbliższego otoczenia oraz inne przyczyny umieszczania np. podejmowanie prób samobójczych, ucieczki z domu, zaburzenia osobowości, udział w grupie przestępczej, naruszenie zasad ruchu drogowego.

Placówka umożliwia swoim wychowankom udział w indywidualnych lub grupowych zajęciach specjalistycznych, m. in. w zakresie terapii pedagogicznej, zajęciach psychoedukacyjnych, socjoterapeutycznych oraz profilaktyki społecznej, a także w zajęciach sportowych, turystycznych i rekreacyjnych. Do ośrodka trafia młodzież w wieku od 13 do 18 roku życia. W przypadkach uzasadnionych sytuacją szkolną, środowiskową i materialną pobyt może zostać przedłużony do 21 roku życia.

Wszystkie działania wychowawcze i resocjalizacyjne prowadzone w ośrodku na Barskiej oparte są na chrześcijańsko - ojcowskim systemie wychowawczym św. Ałojzego Orione oraz prewencyjnej metodzie wychowawczej św. Jana Bosko.

Realizacja codziennych oddziaływań wychowawczych w ośrodku pokazuje, że młodzież nieprzystosowana społecznie ma spory potencjał i ogromne chęci włączania się w wiele przedsięwzięć oferowanych w placówce. Wychowawcy wciąż poszukują nowych pomysłów na interesujące zajęcia i spotkania wychowanków z niezwykłymi osobami. Wspólnie spędzony przez wychowanków i uczestników projektów czas przyczynia się do przełamania barier komunikacyjnych między nimi, stwarza atmosferę wzajemnego zrozumienia oraz tolerancji.

Wprowadzenie wciąż nowych, innowacyjnych oddziaływań w ośrodku pozwala

<sup>1</sup> Z punktu wychowawczego problem nieprzystosowania jest bardzo ważny ( Por. Grzegorzewska 1964, Konopnicki 1971; Lipkowski 1976; Czapów 1978; Doroszevska 1981; Pytka 2008; Opora 2013; Jezierska, Siemonow 2020).

poznać indywidualne predyspozycje wychowanków oraz rozwijać ich umiejętności, a także przezwycięzać bariery osobiste. Zajęcia proponowane przez wychowawców przyczyniają się też do określenia mocnych i słabych stron wychowanków oraz wzmocnienia wiary we własne możliwości oraz inspirują ich do podejmowania decyzji.

## Wybrane projekty realizowane w Młodzieżowym Ośrodku Wychowawczym

Poniżej zaprezentowane zostały wybrane projekty realizowane w latach 2018-2023 w Młodzieżowym Ośrodku Wychowawczym Księży Orionistów w ramach współpracy z Fundacją Dom Kultury, które mogą stanowić zbiór dobrych praktyk, wartych powielania.

### Sztuki proste

Zajęcia ze sztuk pięknych, ale i prostych prowadzone były w trzech warszawskich młodzieżowych ośrodkach wychowawczych przez artystów różnych dyscyplin jesienią 2018 roku. Zaproponowane w projekcie działania artystyczne miały wyposażać uczestników w nowe, praktyczne umiejętności, które mogą im się przydać w codziennym życiu, czy to jako pasja, czy rzemiosło. Zajęcia zaproponowane były na zasadzie „od projektu – do wykonania”. Dziewczyny i chłopcy tworzyli medale, nadruki sitodrukowe na koszulkach, uczyli się, jak opowiedzieć o sobie przez zdjęcia i wideoklipy, a także jak świadomie kreować swój wizerunek w mediach. W każdym z ośrodków biorących udział w projekcie przeprowadzono pięć zajęć, średnio dla 15 uczestników. Współpracowano z młodymi twórcami: Małgorzatą Karkosz z Centrum Rzeźby Polskiej w Orońsku, Anną Siekierską z Kolektywu Wschodnia, Zofią Szulc z London South Bank University, Janem Mioduchowskim z Technikum Fototechnicznego i Pauliną Jędrzejewską z Fundacji Culture Shock. Powstałe prace zaprezentowano w Muzeum Warszawskiej Pragi w formie efemerycznej wystawy, a także w Internecie. Kuratorami wystawy byli sami uczestnicy, pod opieką Kasi Witt, edukatorki i artystki związanej z Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie.

Gośćmi specjalnymi byli artyści: Paweł Althamer, Joanna Świerczyńska i Rafał Żwirek, którzy poprowadzili warsztaty rzeźbienia w mydle portretów Bruno Schulza. Wykonane przez siebie prace uczestnicy finału montowali na wspawanej wcześniej przez Pawła Althamera stalowej konstrukcji. Rzeźba następnego dnia trafiła do Torunia, do Muzeum Okręgowego, gdzie jest eksponowana w ramach wystawy „Bruno Schulz. Artysta nienazwany”. Autorem koncepcji wystawy jest Jan Bończa-Szblowski.

## Roślinnicy

Projekt ten został zrealizowany wśród młodzieży nieprzystosowanej społecznie. Były to warsztaty artystyczne, edukacja kulturalna i przyrodnicza. Podczas warsztatów uczestnicy opiekowali się roślinami. W trakcie prac powstała instalacja przestrzenna: rzeźbokwienik z niechcianymi kwiatami doniczkowymi oraz artbook.

Inspiracją do podjęcia działań w tym zakresie był projekt „Fikus” artystek – roślinniczek: Anny Siekierskiej, Krystyny Jędrzejewskiej – Szmek, Pauliny Mirowskiej. Ideą projektu było symboliczne (i ponowne) połączenie ludzi z roślinami poprzez działania artystyczne. Z jednej strony niechciane, wyrzucane rośliny doniczkowe a z drugiej zaś młodzież nieprzystosowana społecznie przebywająca w placówce resocjalizacyjnej.

Projekt ten uwrażliwił uczestników na sztukę a także na rośliny. Wychowankowie nauczyli się dbać o rośliny, a także czuli się odpowiedzialni za nie.

Dzięki realizacji projektu powstała niecodzienna instalacja: rzeźba – kwienik nawiązująca do designu lat 60-tych, a także książka artystyczna odbita w technice sitodruku, wydana metodą selfpublishingu. Publikacja ta była wyjątkowym portretem uczestników i ich relacji z roślinami, zapisem rozmów i historii.

## Sztuka nie ocenia

Kolejny projekt zaproponowany przez Fundację dotyczył warsztatów malarskich. Artysta Michał Slezkin włączył chłopców z ośrodka w niezwykle proces twórczy. Wspólnie zaplanowali dzieło malarskie, które składało się z mniejszych obrazów, tworzących przestrzeń wspólną oraz przestrzeń własną. Chłopcy otrzymali przybory malarskie oraz blejtramy, na których malowali. Część płócien stanowiła wspólnie zaprojektowany obraz, który był złożony z części namalowanych przez każdego z uczestników. To właśnie przestrzeń wspólna, którą uczestnicy warsztatów razem wymyślili, zaprojektowali na papierze i rozrysowali na poszczególne fragmenty. W dalszych czynnościach artystycznych chłopcy przenieśli projekt na płótno. Ponadto każdy z chłopców otrzymał blejtram do stworzenia własnego dzieła, bez porozumienia z resztą, niejako w tajemnicy przed innymi, tak powstała przestrzeń własna. Wszystkie płótna zostały zamontowane na specjalnej ramie wykonanej w pracowni MOW-u. Przenikanie się dwóch przestrzeni zostało przeniesione z życia codziennego w ośrodku na pole artystyczne. Na warsztatach panowała twórcza atmosfera, chłopcy opowiadali o swoich obrazach, porozumiewali się ze sobą. Finał projektu zorganizowano w gmachu Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie.

## Obserwuję i rysuję

*Obserwuję i rysuję* to projekt edukacji kulturalnej dla dziewcząt i chłopców z dwóch warszawskich Młodzieżowych Ośrodków Wychowawczych. W programie były między innymi warsztaty fotograficzne, kaligrafii, opowiadania graficznego i tworzenia artbooków. W rezultacie zajęć uczestnicy nabyli nowe umiejętności, które przydadzą im się w codziennym życiu: do pracy i do zabawy. Przewodniczką i (współ)autorką prac była artystka Beata Sosnowska.

## Dom dostępny

W ramach projektu wychowankowie - mieszkańcy, razem z zaproszonymi gośćmi, artystami, działaczami dostępności zaprojektowali swój dom – przestrzeń przyjazną dla wszystkich. Po serii zajęć poświęconych życiu z ograniczeniami z różnych powodów powstała makieta domu – według reguł projektowania uniwersalnego i sztuki. Zajęcia twórcze poprowadzili artyści Michał Slezkin i Józek Gałązka.

## Dostępność

*Dostępność* to projekt artystyczny poświęcony wolności człowieka żyjącego w nie-sprzyjających warunkach: więźnia, osoby unieruchomionej na wózku, osoby ociemniałej, chłopca umieszczonego w ośrodku wychowawczym, ludzi borykających się z chorobami i innymi ograniczeniami w życiu społecznym.

W trakcie wspólnych działań artystycznych wychowankowie poznali przeżycia kogoś innego i zastanawiali się, jak pomóc sobie nawzajem w przełamywaniu ograniczeń.

Zorganizowano cykl spotkań z osobami, które opowiadały o swoim życiu z niepełnosprawnościami i ograniczeniami społecznymi. Uczestnicy projektu brali udział w warsztatach rzeźbienia w glinie. Z prac projektowych powstała rzeźba plenerowa o nazwie „Dostępność”. Opiekę nad działaniami artystycznymi sprawował Józek Gałązka - artysta rzeźbiarz. Wychowankowie spotykali się z osobami z niepełnosprawnościami ruchu i wzroku, osobami chorymi na stwardnienie rozsiane. Efektem spotkań była wymiana bardzo osobistych doświadczeń, rozwój wzajemnej wrażliwości, empatii, zdobycie wiedzy na temat realizacji potrzeb osób z niepełnosprawnościami i tworzenia przestrzeni publicznej tak, żeby była dostępna dla wszystkich.

## Podsumowanie

Dom na Barskiej posiada niezwykłą historię, pełną trudnych wydarzeń, pokazującą biografie wyjątkowych ludzi mieszkających w ośrodku. Ludzi niosących pomoc młodemu człowiekowi, ale i wychowanków pełnych honoru i odwagi.

Wszystkie działania prowadzone w placówce zmierzają do tego, by jak najlepiej wspierać potrzebującą i zagubioną młodzież. Pokazują one również, jak mocno placówka w swojej obecnej działalności opiera się i nawiązuje do tradycji zapoczątkowanych przez ks. Franciszka Toporskiego, a kontynuowana jest przez księży orionistów i kadrę pedagogiczną.


I jest najlepszym przykładem tego, że *nie potrzeba doskonałego świata, żeby życie czynić lepszym*.

## Literatura

- Bartnicka, K., Szybiak, I. 2001. *Zarys historii wychowania*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Buszko, J. 1987. *Historia Polski 1864-1946*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Draus, J. Terlecki, R. 2006. *Historia wychowania t. 2*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Czapów, C. 1978. *Wychowanie resocjalizujące. Elementy metodyki i diagnostyki*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Doroszevska, J. 1981. *Pedagogika specjalna*. Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.
- Grzegorzewska, M. 1964. *Pedagogika specjalna*. Warszawa: Wydawnictwo PIPS.
- Jezierska, J., Siemonow, J. 2020. *Teoretyczne i praktyczne wymiary procesu resocjalizacji nieletnich*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Konopnicki, J. 1971. *Niedostosowanie społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Kot, S. 2010. *Historia wychowania, t.2*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Lipkowski, O. 1976. *Resocjalizacja*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Miąso, J. 1980. *Historia wychowania wiek XX*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Mystkowski, S. 1994. *Ks. Prał. Franciszek Toporski - Ojciec sierot*. Warszawa: Wydawnictwo Księża Marianów.
- Opora, R. 2013. *Resocjalizacja wychowanie i psychokorekcja nieletnich niedostosowanych społecznie*, Kraków: Wydawnictwo IMPULS.
- Pytka, L. 2008. *Pedagogika resocjalizacyjna. Wybrane zagadnienia teoretyczne, diagnostyczne i metodyczne*. Warszawa: Wydawnictwo APS.
- Roszkowski, W. 2007. *Historia Polski 1914-2005*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Suleja, W. 2004. *Józef Piłsudski*. Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.
- Szymański, L. 1983. *Zarys polityki caratu w Królestwie Polskim w latach 1815-1915*. Wrocław: Wydawnictwo AWF Wrocław.



# RECENZJE

 **José Carlos Ruiz, *El arte de pensar. Cómo los grandes filósofos pueden estimular nuestro pensamiento crítico*,  
Almuzara 2022, s. 288.**

W hiperaktywnym społeczeństwie, w którym jednostka jest bombardowana przez niezliczoną ilość informacji płynących ze świata zewnętrznego, niełatwo jest się jej uwolnić z sieci często zbędnych newsów. Człowiek współczesny jest zalewany strumieniem wiadomości wykreowanych specjalnie dla niego przez algorytm. Co więcej, nie może odwrócić swojego spojrzenia od „wszech-ekranu”. Pojęcie to ukuł francuski filozof i socjolog Lipovetsky, opisując głębokie zanurzenie człowieka XXI wieku w świat wirtualny. To, co pojawia się na ekranie smartfona czy telewizora, wyznacza trendy mody, kultury, sztuki i polityki, wpływając realnie na wciąż zachodzące zmiany w społeczeństwie. Ciekawym tego przykładem jest „casus Bhutanu”, którego mieszkańcy do 2000 roku byli uważani za najszczęśliwszych ludzi na świecie. W latach 70-tych dwudziestego wieku król tego niewielkiego państwa w Himalajach, Jigme Singye Wangchuck, wyłamał się spod imperatywu wzrostu PKB, stwierdzając, że zadowolenie z życia nie zależy wyłącznie od postępu ekonomicznego i wzrostu zamożności, ale także od indywidualnego wzrostu poczucia życiowej satysfakcji obywateli. PKB został zamieniony na nowy wskaźnik - szczęścia narodowego brutto (Gross National Happiness). Niemniej rok 2000, w którym zdecydowano się na wprowadzenie telewizji, a następnie Internetu okazał się punktem zwrotnym dla poczucia szczęścia Bhutańczyków. Odnotowano spadek wskaźnika szczęścia i zaobserwowano zjawiska takie jak: wzrost przemocy, handel narkotykami, a także rozwody. Poprzez dostęp do zachodnich wzorców, u obu płci w Bhutanie zauważono zmianę w dotychczasowym pojmowaniu piękna oraz obniżenie poczucia własnej wartości wśród mieszkańców.

Gwałtowne zaimplementowanie zdobyczy technologii w rzeczywistość ukształtowaną przez tradycyjną kulturę buddyjską, powiązaną ściśle ze światem natury, bez jednoczesnego wyrobienia zdolności myślenia krytycznego i umiejętności weryfikowania informacji, stało się główną przyczyną zaburzenia dotychczasowej równowagi percepcji szczęścia.

Cywilizacja techniczna nadała niepokojącej prędkości zmianom zachodzącym nie tylko w świecie nauki, ale także wpłynęła na tempo przemian społecznych. Hiperindywidualizm, niepewność jutra oraz nieustanne zmiany stały się przyczyną powszechnego poczucia opuszczenia, braku egzystencjalnego fundamentu, zagubienia w labiryncie informacji,

ale także iluzorycznej przyjemności, która stała się zamiennikiem prawdziwego szczęścia. Wszystkie te elementy wygenerowały największy biznes dwudziestego pierwszego wieku, czyli produkcję zewnętrznych stymulantów szczęścia, które mają w konsumencie rozbudzać, ale nigdy nie nasycać, poczucie zadowolenia. José Carlos Ruiz, hiszpański filozof, proponuje zwrot w sztucznej tendencji podsycania radości, paradoksalnie konstatując, że „któż by przypuszczał, że w XXI wieku szczęście stanie się narzędziem tortury” (s. 13).

José Carlos Ruiz jest wykładowcą filozofii na Uniwersytecie w Kordobie. Studiował w Sewilli, a następnie na paryskiej Sorbonie. Jest specjalistą w zakresie filozofii współczesnej, a jego zainteresowania naukowe koncentrują się na pojęciu „hiperindywidualizmu” oraz analizie społeczeństwa hipernowoczesnego.

W swojej książce “El arte de pensar. Cómo los grandes filósofos pueden estimular nuestro pensamiento crítico” (tł. *Sztuka myślenia. Jak wielcy filozofowie mogą pobudzić zdolność do krytycznego myślenia*) postuluje powrót do idei wielkich myślicieli i czerpania inspiracji z ich przemyśleń. Lektura Diogenesa, Epikleta, Platona, Seneki, Marka Aureliusza, Nietzschego czy Kanta oraz wielu innych filozofów może pobudzić do głębszego spojrzenia na rzeczywistość, do lepszego zrozumienia świata, który nas otacza, a przede wszystkim może uwolnić naszą inteligencję z więzów bezrefleksyjnej egzystencji.

Ruiz bardzo wnikliwie analizuje zjawiska zachodzące na scenie „globalnej wioski”, zauważa jej blaski, ale przed wszystkim wskazuje na niebezpieczeństwa, które degradują jednostkę, spychając ją na poziom bezmyślnego konsumenta: „System, w którym żyjemy, zmusza nas do posiadania check-listy. Odnznaczamy jedynie każdą dozę przyjemności, której doświadczyliśmy: wykwinnych restauracji, wycieczek, których nie mogłoby nie być, najnowszego gadżetu, który pojawił się na rynku, zajęć z zumby-jogi- boksu, które są przecież wspaniałe, terapeutycznej sesji pozytywnego myślenia, tatuażu, bycie hipsterem, maratończykiem, weganinem... Jedyne, o czym musimy pamiętać to aby skreślić już skonsumowane wydarzenie, lecz wcześniej należy opublikować je na Facebooku lub Instagramie” (s. 14).

Konsumpcja, stanowiąca ważny czynnik społecznej aktywności, rozkłada szczęście na małe dawki, które mają rozbudzać poczucie samozadowolenia, dając jednak jedynie jego namiastkę. Działa ona na mózg jak cukierek, nieznacznie go zaspokajając, ale nie pobudzając do większego działania. Jedyne wielkie idee, które nie zawsze bywają nasycone słodkim miodem przyjemności, mogą rozbudzić w człowieku zdolność do refleksji, medytacji czy eksperymentowania. Co więcej, wpływają na realną, osobowościową przemianę jednostki: „Każdy człowiek jest wyjątkowy w swojej historii, w swoich doświadczeniach, w swoim poznaniu, w swoim odczuwaniu, znoszeniu bólu i nie inaczej jest w myśleniu” (s. 96).

Wypracowanie własnego sposobu myślenia w oparciu o filozoficzne inspiracje chroni człowieka od poczucia bezsensu, lęku przed życiem, frustracją i opuszczeniem. Myślenie krytyczne jest bowiem umiejętnością rozumienia własnego świata, będącego w relacji do świata innych osób. Hiszpański myśliciel zauważa, że aktualnym jest wciąż wezwanie

Kanta, żyjącego w XVIII wieku: „Odważ się myśleć. To jedyna droga do tego, aby stać się prawdziwie sobą. Osiąga się to przez wypracowane osobistej filozofii życia. Jeśli tego nie zrobisz, będziesz jedynie bezmyślnym popychadłem i głupcem (s. 57).

Książka José Carlosa Ruiza nie ma wyraźnych rozdziałów, ale składa się z nagłówków – tytułów, które wprowadzają czytelnika w główną ideę przedstawianego problemu, np. „Ciekawość”, „Pascal i Spinoza. Radość doskonalenia się”, „Konieczność wyboru” etc., wskazują w ten sposób na elementy składowe kształtujące zdolność myślenia krytycznego.

Zarówno na początku swojej książki, jak i na kolejnych stronach autor wielokrotnie powtarza, że współczesny człowiek potrzebuje nauczyć się krytycznego myślenia oraz dokonywania selekcji wiadomości, które napływają do niego ze świata zewnętrznego, a także stanowczego eliminowania fake newsów – informacji bez znaczenia. Choć współczesny homo sapiens cierpi na neofilię (chorobliwą miłość do nowości), która stała się niekwestionowanym paradygmatem jego wyborów, i co więcej niepodlegającym żadnej ocenie (s. 245), to jednak dla zredukowania ślepej „nadakcyjności” (*hiperacción*) swoich działań, człowiek powinien szukać sposobów jej zahamowania, aby uniknąć zepchnięcia w przepaść egzystencjalnego bezsensu i kakofonii informacji bez znaczenia. Umiejętność selekcjonowania informacji i odrzucania tego, co bezwartościowe prowadzi do poczucia szczęścia. Ruiz stwierdza: (...) jeśli chcemy dobrego życia, ważne jest nauczenie się dobrego myślenia, którego nabywa się w tym, co codzienne (s. 120).

Powszechnie wiadomo, że nie wszystko, co jest publikowane w mediach społecznościowych, jest prawdą. Żyjemy jednak pod dyktandem działania, które spycha na margines myślenie refleksyjne i stąd niezbędne jest ożywienie potrzeby myślenia krytycznego, które systemowo zanika w społeczeństwie. W społeczeństwie turbo-tymczasowości, kultu chwili i tego wszystkiego, co nie wymaga żadnego wysiłku czy zaangażowania, potrzebna jest głębsza refleksja. Nigdy bowiem człowiek nie miał dostępu do tak wielu informacji i nigdy też nie był poddawany manipulacji z tak wielu stron. Umiejętność kwestionowania, poddawania w wątpliwość i refleksja nad tym, co przedstawiają media pozwala uniknąć złapania się na haczyk kłamstwa. Aby uniknąć tej pułapki, warto mieć zawsze włączony przycisk myślenia krytycznego („tener siempre activado el interruptor del pensamiento crítico”). Filozof powtarza jak refren na kolejnych stronach publikacji: (...) tym, co odróżnia człowieka od innych istot, jest ukierunkowanie życia na myślenie (s. 263).

Ruiz w odniesieniu do uporządkowanej strukturalnie filozofii Kanta, którą wyraźnie się fascynuje, podkreśla rolę myślenia krytycznego w codziennym życiu. Wyrazem umiejętności krytycznego myślenia jest zdolność do negocjowania rzeczy, poddawanie pod ostrze wątpliwości napływających informacji, stawianie siebie samego pod ostrzałem pytań o sens i celowość życia, co uaktywnia w człowieku jego wewnętrzny rezerwuar szczęścia: „Szczęście jest sposobem bycia, wzrasta stopniowo, należy o nie dbać codziennie, bez wątpienia przyniesie to swoje owoce. Podobnie można nauczyć się myśleć dobrze. Stopniowo, systematycznie dochodzi się do tej sprawności, dzięki której człowiek zaczyna wieść życie harmonijne i kształtuje mocną osobowość (s. 28)”.

W „Sztuce myślenia” Ruiz rozwija swoją ideę centralną – myślenie krytyczne jest nieodzownym składnikiem poczucia szczęścia człowieka we Wszechświecie. Autor rozróżnia dwa pojęcia: „rozumowanie” jako proces poznawczy, wykluczający świat emocji, właściwy dla nauki oraz „myślenie”, będące rodzajem systematycznej refleksji, wspomagającej się przeżyciami, sentymentami doświadczanymi przez jednostkę. Ludzkie poznanie składa się z obu tych komponentów, które świadczą o człowieczeństwie i odróżniają osobę myślącą od maszyny tworzącej algorytmy: „Myślenie oznacza zrozumienie tego, że informacje nie stanowią całości ludzkiego poznania, ważny jest również świat uczuć pozwalający na zrozumienie siebie samego. I to jest chyba główną przeszkodą dla sztucznej inteligencji w odwzorowywaniu procesów myślowych zachodzących u człowieka” (s. 43).

Książka Ruiza jest utkana z interesujących „etycznych metafor”, obrazujących ludzką egzystencję w przestrzeni codziennych wyborów. Pierwszą z nich jest wyróżnienie dwóch rodzajów osób: „maximizador” oraz „satisfactor”. Pierwszy z nich analizuje bardzo skrupulatnie, nawet chorobliwie, każdą życiową czynność, bada każde „za” i „przeciw”, aby dokonać najdoskonalszego wyboru. Druga postawa charakteryzuje człowieka, który nie komplikuje swojego świata wyborów, jego decyzje podyktowane są konkretną potrzebą, którą chce zrealizować jak najszybciej. Według hiszpańskiego myśliciela dzisiejsze społeczeństwo przez nadmiar dostępnych informacji ukształtowało niezadowolonych z niczego „maximizatorów”, których trudno jest cokolwiek usatysfakcjonować.

Dla ukazania sensu ludzkiego życia w obrębie etyki autor używa obrazowej przenośni, która jasno ukazuje dwie drogi kształtowania swojego bycia w świecie i rozumienia, czym jest szczęście. Człowiek może wybrać „radość trawnika” lub „radość drzewa”. Osoby żyjące jak trawnik prowadzą egzystencję estetyczną, przyjemną, powierzchowną, wiele ważnych i mniej istotnych spraw zaprzęta ich myślenie, więc nie mają czasu na głębszą refleksję na temat rzeczywistości, nie potrafią rozróżnić, co jest powierzchowne, a co przekracza codzienną rutynę. Jednostki, żyjące jak drzewo, wzrastają powoli ku górze, zapuszczając głęboko korzenie. Po odpowiednio długim czasie powolnego wzrastania nie jest w stanie złamać ich ani wiatr, ani burza, a ich rozłożyste konary dają schronienie innym. Ruiz pyta czytelnika: Kim chciałbyś być – pięknym i podziwianym przez wszystkich trawnikiem, który uschnie, gdy wszędzie słońce czy wzbudającym podziw drzewem? Myślenie krytyczne wznosi naturę człowieka na wyższy poziom egzystencji, pozwala szukać radości ponad światem ulotnej materii, ale wymaga to zaangażowania, etycznego postępowania i tęsknoty za tym, co do końca nie jest definiowalne - za „szczęściem bez końca”.

Zdaniem hiszpańskiego filozofa życie jest rodzajem przygody i musi być przeżywane indywidualnie; w przeciwnym razie będzie nędzne i ubogie, po prostu płytkie, gdyż uzależnione od innych. Aby być bohaterem swojej własnej historii, należy odważyć się myśleć samodzielnie, uwalniając się spod ciężaru oceny, mody czy zmiennych trendów (s. 82).

W swojej książce-eseju José Carlos Ruiz wskazuje na elementy kształtujące myślenie krytyczne, przypominając, że nie jest ono czymś wlanym, ale wymaga pracy i wysiłku.

Wymienia następujące komponenty procesu formowania myślenia krytycznego: a. potrzeba „gimnastyki umysłu” od najwcześniejszych lat; b. kształtowanie nawyku samodzielnego odbierania rzeczywistości; c. tak jak dba się o ciało, tak powinno dbać się o myślenie krytyczne, gdyż życie szczęśliwe zakłada „higienę mentalną”; d. należy rozwijać ciekawość poznawczą; e. należy uwolnić się od podporządkowywania swoich działań ocenie osób trzecich.

O popularności „Sztuki myślenia” José Carlosa Ruiza świadczy ilość czytelników (przeszło 500 tys. osób). Oznacza to, że poruszana przez autora problematyka formowania myślenia krytycznego w oparciu o klasyczną filozofię cieszy się zainteresowaniem i odpowiada na potrzeby współczesnego społeczeństwa, przesyconego sztucznie podsycanym i wciąż modyfikowanym informacjom bez treści. Niewątpliwie zaletą publikacji jest jej popularnonaukowy, przystępny język, obrazowość filozoficznych metafor i trafność diagnoz, opisujących stan ducha współczesnego człowieka: „Jeśli chcemy odbudować radość i zwiększyć swoje poczucie wartości, musimy na nowo dowartościować to, co codzienne, budować dzień za dniem zdolność do zauważania momentów i miejsc, gdzie jesteśmy tak zwyczajnie, naprawdę szczęśliwi. Natomiast, gdy wypatrujemy czegoś nadzwyczajnego, spektakularnego, skazujemy siebie na katusze („sufrimos de manera titánica”, s. 124)”.

 L. Oviedo, *La credibilidad de la propuesta cristiana, Sal terrae, Salamanca 2022, s. 338.*

Pytanie o wiarygodność chrześcijańskiej propozycji spojrzenia na świat i człowieka jest dziś jednym z zasadniczych pytań kulturowych. Chodzi o odpowiedź na pytanie, dlaczego warto być chrześcijaninem i wierzyć w Chrystusa, co jest jednym z kluczowych zagadnień teologii fundamentalnej. To przecież dyscyplina teologii, która stara się zrozumieć to, co jest przeszkodą na drodze do wiary dla kolejnych pokoleń. Reaguje jednocześnie na pojawiające się zarzuty. Było tak choćby w czasie kryzysu modernistycznego i oskarżeń o irracjonalizm, na który odpowiadano argumentami na rzecz racjonalności wiary. Współcześnie jednak spór wydaje się nie tyle dotyczyć racjonalności, ale przydatności religii we współczesnym świecie. To jeden z wymiarów dynamicznie rozwijającej się *teologii publicznej*, a więc próby myślenia o religii/wierze w kontekście wyzwań społecznych obecnego czasu. Ale to również kwestia przekładająca się na sposób konfigurowania teologii fundamentalnej tak, aby odpowiadała na realne pytania ludzi, a te są definiowane przez spór wokół użyteczności i potrzeby religii, zwłaszcza po oskarżeniach nowych ateistów, że religia jest czymś szkodliwym i przeszkadza w postępie cywilizacyjnym. Nie są to nowe hasła, bo kwestionowanie religii w społeczeństwie nowożytnym to hasło przynajmniej sięgające Hegla, a potem podjęte przez pozytywistów. Nie udzielono jednak na te zarzuty wystarczającej odpowiedzi, trzymając się w wykładzie teologicznym dotychczasowego układu treści wokół Objawienia i zmiany, jaką wnosi ono w naturalne poszukiwania.

Aktualną propozycję przedstawienia refleksji teologicznej na nowe tory formułuje o. Lluís Oviedo OFM związany z Papieskim Uniwersytetem *Antonianum* w Rzymie, aktywny członek ESSSAT, zbierający w swojej najnowszej książce współczesne trendy w myśleniu o religii i powodach, aby nadal pozostać chrześcijaninem w obliczu kryzysu, jaki dotyka wielkie religie, zarówno w przypadkach nadużyć seksualnych jak i trudności z przekazem doktryny. Jego publikacja to doskonały ‘przewodnik dla zbląkanym’ w gąszczu kwestii dotyczących nowych trendów w badaniach nad religią, od uwzględniania wątków ewolucyjnych po kognitywne studia nad religią (CSR)

Kolejne kroki argumentacji Oviedo prowadzą do wskazania nowych dróg, dzięki którym możliwe jest uczynienie wiarygodnym chrześcijańskiego orędzia. Wiele zdziałano, aby ukazać wewnętrzną spójność chrześcijańskiej propozycji, ale za najważniejszy krok, odpowiadający współczesnej mentalności uznaje się przekonanie, że wiara jest czymś korzystnym dla człowieka, wzmacnia jego dobrostan (*well-being*). Jak zauważa Oviedo,

nastąpiło zamknięcie na ten rodzaj argumentacji w czasie rozkwitu badań psychologicznych i społecznych przez uporczywe stawianie na Objawienie jako kategorię wyróżniającą dyskurs teologiczny. Nie negując kluczowej roli Objawienia zauważa, że przestawienie akcentów grozi oderwaniem jednak od kultury i nauki, alternatywnością egzystencji i brakiem zaangażowania w procesy w świecie. Spycha to religię do swoistego ‘dodatku’, który przestaje się liczyć w życiu współczesnych ludzi. Ceną za taką postawę jest budowanie może nawet przyjemnej, ale zawsze „niszy kulturowej”, a więc zgoda na to, że nie zmienia się świata. Taką postawę Oviedo nazywa nawet „autyzmem teologicznym” (s. 173). W gruncie rzeczy chodzi o kwestie fundamentów teologii, która nie znajduje zrozumienia we współczesnej kulturze. Dlatego Oviedo sugeruje powrót do wymiaru doświadczalnego, a nie jedynie opieranie całej argumentacji na metafizyce. Ta z pewnością przyjdzie, ale nie jako punkt wyjścia, lecz dojścia.

Książka Oviedo pełna jest historycznych analiz, które mają odpowiedzieć na pytanie, jak to się stało, że się tutaj znaleźliśmy. Ukazuje on ignorowanie spójności wiary i rozwijającej się nauki w nowożytności, podkreśla rolę oświecenia z postulatami emancypacji i krytycyzmu, ale także ekspresywizmu, na który zwracał uwagę Charles Taylor. To już nie jest nowożytność polityczna czy racjonalna, ale osobista. Pytanie, jakie dziś się stawia to, na ile religia jest w stanie inspirować modele życia, które przełożą się na satysfakcję społeczeństw rozwiniętych. W tradycyjnym ujęciu, zdaniem autora, chodzi o zwrócenie uwagi na znaczenie soteriologii w chrześcijańskim dyskursie, która zaczyna się już na ziemi, jak antycypacja, aby w pełni ziścić się w chwale.

Za inspirujący i zdradzający wielką erudycję autora należy uznać rozdział trzeci, w którym rozważa argumenty i dane naukowe za wiarą chrześcijańską, szkicując nową apologetykę, która będzie w stanie wskazać na wkład chrześcijaństwa w życie społeczno-kulturowe, a tym samym na rolę wiary. Oczywiście Oviedo jest świadomy ograniczeń i niebezpieczeństw tego, co zwykle się nazywa ‘ewangelią pomyślności’ (prosperity gospel). Dotyczy to redukcjonistycznej eksplikacji religii, sprowadzanej do produktu ubocznego ewolucji czy swojej funkcji. Przemierzając niemal wszystkie dziedziny, włączając w to psychologię, socjologię, medycynę i szeroko analizując najnowsze publikacje (w tym dane empiryczne) Oviedo stara się wskazać obszar obiecującego dialogu dla teologii, która może odzyskać swoje znaczenie i wiarygodność. Wielkim atutem tej części książki jest uporządkowanie wielu kwestii i interpretacji zjawiska religijnego mających miejsce współcześnie (m.in. ciekawe kwestie dotyczące religii zastępczej, a także wyzwań dynamicznie rozwijającej się biologii ewolucyjnej).

Wśród takich właśnie zagadnień uwagę przykuwa cały rozdział poświęcony wierzeniom, ich racjonalności, użyteczności oraz reprezentacyjności. Przypominając poglądy antropologa Agustina Fuentes, podkreśla, że zdolność do posiadania wierzeń, ich rozwijania, jest obiecującą, ale i niebezpieczną ludzką zdolnością. Ze smutkiem zauważa brak zainteresowania teologii współczesnej tymi zagadnieniami, a przecież w zależności od typu wierzeń życie



człowieka zyskuje lub traci. Nie jest bowiem możliwy brak posiadania jakichkolwiek wierzeń, ale zasadnicza kwestia to, jakie posiadamy wierzenia: czy takie, które dokonują neurotyzacji, czy wręcz przeciwnie, pobudzają do rozwoju, angażując całego człowieka, a nie tylko zdolności kognitywne. Tu kryje się wyzwanie edukacyjne, aby znaleźć sposoby kształtowania wierzeń, będących swoistą sztuką, ale możliwą do wyrażenia w precyzyjnym języku (sam Oviedo proponuje cztery fazy kształtowania się wierzeń, które mogą okazać się istotne przy edukacji religijnej, s. 204-206). W tym wszystkim zdecydowanie proponuje wiarę chrześcijańską jako dobrą 'ramę ogólną' dla oceny etyki wierzeń, która dostarczy kryteriów dotyczących jakości wierzeń i ich sensu społecznego.

Zderzenie religii z mentalnością naukową przyjmowało wiele scenariuszy, obrony terytorium lub dialogu, ale także adaptacji teologii do odkryć naukowych. Jako przykład twórczego oddziaływania obu dyscyplin Oviedo podaje stworzenie człowieka czy grzech pierworodny, ale także dyskusje wokół duszy w świetle odkryć neurobiologii. Za istotne wyzwanie uważa także czuwanie nad wykraczaniem nauki poza jej kompetencje, płynące z metody i zderzenie ze scjentyzmem czy transhumanizmem. Kontakt z nauką to jednak przede wszystkim dobrodziejstwo dla teologii, która się aktualizuje, zyskuje nowy język oraz kategorie, dzięki którym może lepiej i bardziej zrozumiale wyrażać tajemnice wiary. Nie boi się przy tym wskazać na braki i zamknięcie wielu sektorów współczesnej teologii, ale również na szkody, jakie redukcjonizm naukowy oraz naturalizm metafizyczny mogą wyrządzić rozwojowi wiary.

Książkę zamyka refleksja nad przyczynami sekularyzacji, wśród których autor wymienia zmiany strukturalne w społeczeństwach dotyczące polityki i ekonomii, marginalizujące religię, istniejące mechanizmy spirali milczenia, prywatyzacji religii. Utrata zainteresowania religią przez współczesnych ma jednak także czynniki wewnętrzne, w ramach samej religii, jej języka i funkcjonowania, rozcieńczanie języka religijnego, który przestaje się różnić od innych dyskursów. Błędem jest jednak przyjmowana w religiach pasywność i rezygnacja zamiast prób adaptacji i krytycznej recepcji form pobożności w nowych społeczeństwach: podtrzymywanie dotychczasowego dyskursu z dawnych epok, mimo braku jego skuteczności, grozi wymarciem religii jako rzeczywistości niepotrzebnej człowiekowi. Przywrócenie wartości tego, co sakralne i duchowe przy kryzysie społeczeństw nowoczesnych prowadzi zaś do reaktywacji wiary w kulturze. Nie wystarczy jak dawniej „szukanie wrogów”, aby zatrzymać sekularyzację: potrzebny jest nowy projekt, który obudzi uśpione wartości dzięki ich adaptacji do kontekstu kulturowego, a tym samym uczynienie ich znaczącymi i ważnymi.

Książka o Lluisa Oviedo nie zatrzymuje się na prostej krytyce lub konstatacjach stanu faktycznego, ale ma ambicje proponowania rozwiązań: konkluzja płynąca z jego rozważań nie ogranicza się jednak do poprawienia jakiegoś jednego aspektu funkcjonowania religii, ale sugeruje konieczność nowego podejścia. To postawienie na odzyskanie przekonania o użyteczności religii, lepszego rozumienia wierzeń i postawienia na twórczy

dialog z mentalnością naukową, która nie jest zagrożeniem, ale szansą dla teologii na zrozumiały, konkretny przekaz. Z pewnością te refleksje wyznaczają nowy kurs dla teologii fundamentalnej, zachęcają do nowych propozycji jej akademickiego wykładu, bardziej otwartych na kategorie współczesnej kultury i mentalności.