



Polonia Sacra



- ks. Marek Tatar** „Communio” jako zasada duchowości ekumenicznej
• **ks. Tomasz Kowalski** Tożsamość kapłańska w świetle eklezjologii komunii
• **ks. Leszek Szewczyk** Miejsce ekologii integralnej w posłudze kaznodziejskiej
• **Adam Kogut** Możliwość zaktualizowania apologetyki totalnej na przykładzie Wincentego Kwiatkowskiego... • **bp Jacek Kiciński CMF** Osoby konsekrowane — pielgrzymi nadziei... • **s. Katarzyna Feduś** Przejawy wpływu św. Benedykta z Nursji na życie i twórczość Edyty Stein • **ks. Krzysztof Gryz** Kwestie moralne dotyczące małżeństwa, dziewictwa i prostytucji w nauczaniu św. Augustyna
• **ks. Bogdan Zbroja** Niebezpieczne i dobre postawy społeczne w Liście św. Judy
• **ks. Grzegorz M. Baran** Ἀρετή w świetle „Listu Arysteasa do Filokratesa”

volume
29
2025
2 issue

Polonia Sacra

29 (2025) nr 2

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny

Polonia Sacra · Czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Czasopismo jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities [cejsh, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.cejsh-fcc2c184-oede-4010-966e-13c457bb6b85>], Central and Eastern European Online Library [CEEOL, <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=1617>], IC Journals Master List (<https://journals.indexcopernicus.com/search/details?id=27873>), ERIH PLUS (<https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/periodi-cal/info?id=486839>), Polish Scientific and Professional Electronic Journals Arianta (<https://arianta.pl/#/czasopismo/12327>).

Zespół redakcyjny

redaktor naczelny – prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), sekretarz redakcji – dr hab. Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Redaktorzy tematyczni

prof. dr Emmanuel Agius (University of Malta), dr Pavel Frývaldský (Katolícká Teologická Fakulta, Univerzita Karlova, Praga, Republika Czeska), dr hab. Andrzej Jastrzębski (St. Paul University, Ottawa, Kanada), dr hab. Marcin Majewski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), dr hab. Przemysław Nowakowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), dr Filip de Rycke (Sint-Janscentrum's-Hertogenbosch, Holandia), dr hab. Leon Siwecki (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. ThDr. Marian Šuráb (Uniwersytet Komeńskiego w Bratisławie, Słowacja), prof. dr Janez Vodičar (Univerza v Ljubljani, Słowenia), dr Grzegorz Wąchoł (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), dr hab. Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Rada naukowa

Prof. Dr. Marco Benini (Theologischen Fakultät Trier, Niemcy), dr hab. Andrzej Draguła (prof. Uniwersytetu Szczecińskiego), prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), prof. dr hab. Zygfryd Glaeser (Uniwersytet Opolski), prof. dr hab. Krzysztof Góźdz (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Branko Klun (Univerza v Ljubljani, Słowenia), Prof. Dr Dariusz Kowalczyk (Pontificia Università Gregoriana, Rzym), Prof. Dr. habil. Josef Spindelboeck (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Pölten, Austria), Prof. ThDr. Peter Šturák (PhD., Greckokatolicki Wydział Teologiczny Uniwersytetu Preszowskiego w Preszowie, Słowacja), prof. dr hab. Leszek Szewczyk (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Doc. ThDr. Peter Tirpak (PhD., Greckokatolicki Wydział Teologiczny Uniwersytetu Preszowskiego w Preszowie, Słowacja), prof. dr hab. Anna Zellma (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)

Recenzenci

dr hab. Przemysław Artemiuk (prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), prof. dr hab. Krzysztof Bardski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Antoni Bartoszek (Uniwersytet Śląski w Katowicach), dr hab. Wiesław Block (Pontificia Università Antonianum, Rzym), prof. dr hab. Józef Budniak (Uniwersytet Śląski w Katowicach), prof. dr hab. Janusz Kazimierz Bujak (Uniwersytet Szczeciński), prof. dr hab. Marek Chmielewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dr hab. Andrzej Draguła (prof. Uniwersytetu Szczecińskiego), prof. dr hab. Stanisław Dyk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Prof. Dr. Dr. Markus Enders (Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Niemcy), dr hab. Marek Fiałkowski OFM-Conv (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), dr hab. Janusz Gręźlikowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), prof. dr hab. Michaela Hastetter (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Niemcy), prof. dr hab. Marek Wiesław Jagodziński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dr hab. Krystian Kałuża (profesor Uniwersytetu Opolskiego), prof. dr hab. Andrzej Kiciński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dr hab. Tomasz Kopiczko (prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana

Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Rafał Mariusz Kowalski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr hab. Lech Król (Polskie Towarzystwo Teologiczne), dr hab. Dariusz Kwiatkowski (prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr hab. Adam Kubiś (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), prof. dr hab. Dariusz Lipiec (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), dr hab. Jacek Mastej (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), dr hab. Jan Miczyński (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Prof. Dr. Philipp Müller (Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Niemcy), prof. dr hab. Leon Nieścior (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), prof. dr hab. Jacek Przemysław Nowak (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Piotr Piasecki (prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr Tomasz Picur (Instytut Teologiczny w Przemyślu), Dr. Bernard Pottier (Institute of Theological Studies in Brussels, Belgia), dr hab. Andrzej Pryba (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu), prof. dr hab. Wiesław Przygoda (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Mariusz Rosik (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr Maciej Raczynski-Rożek (Akademia Katolicka w Warszawie), prof. dr hab. Jarosław Różański (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Andrzej Sarnacki SJ (prof. Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie), dr hab. Maciej Szczepaniak (prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr hab. Ryszard Skrzyniarz (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; Akademia Zamojska), dr hab. Cezary Smuniewski (Uniwersytet Warszawski), dr hab. Piotr Stanisławski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Dr. Marc Timmermans (Institut d'Études Théologiques, Bruksela, Belgia), dr Bartosz Trojanowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr hab. Jerzy Tupikowski (prof. Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu), Prof. Dr. Janez Vodičar (University of Ljubljana, Słowenia), dr hab. Zbigniew Wanat (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), prof. dr hab. Paweł Warchol (Akademia Katolicka w Warszawie), prof. dr hab. Norbert Widok (Uniwersytet Opolski), dr Michał Wilkosz (Polska Misja Katolicka w Niemczech, Hanower), dr hab. Paweł Wygralak (prof. Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr Kamil Zadrozny (Akademia Katolicka w Warszawie), dr hab. Zbigniew Zarembski (prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Redakcja językowa

dr Jadwiga Zięba (język polski), Elizabeth Mazur, dr hab. Lech Wołowski (język angielski), Maria Rosaria Goffredo (język włoski), Sandra Morawski, Theresia Leimer (język niemiecki), Irene Obradors Palau (język hiszpański), Viviane De Rycke-Verhoeven (język francuski)

Fotografia na okładce

fot. H. Sławiński

Projekt layoutu i łamanie

Piotr Pielach

Copyright © 2025 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

ISSN 1428-5673 (wersja drukowana)

ISSN 2391-6575 (wersja online, referencyjna)

Adres redakcji

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydział Teologiczny
31-002 Kraków · ul. Kanoniczna 9

Wydawca

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · 31-002 Kraków · ul. Kanoniczna 25

Informacje dla Autorów

„Polonia Sacra” to czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie założone w 1918 roku przez ks. dr. Jana Nepomucena Fijałkę, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, zostało wznowione w 1997 roku na ówczesnej Papieskiej Akademii Teologicznej. W czasopiśmie publikowane są artykuły, sprawozdania i recenzje z dziedziny teologii.

Redakcja przyjmuje jedynie niepublikowane dotąd teksty, zredagowane zgodnie z wymogami dla autorów Wydawnictwa Naukowego UPJPII. Tekst powinien mieć klarowny układ: wstęp określający cel i strukturę wywodu (ewentualnie także stan badań nad zagadnieniem), część merytoryczną i podsumowanie zawierające wnioski. Artykuły powinny mieć objętość 20–40 tys. znaków ze spacjami wraz przypisami, bibliografią, metadanymi i abstraktami oraz być zaopatrzone w:

1. Numer ORCID, e-mail i afiliację (miejsce zatrudnienia) pod nazwiskiem autora.
2. Notę biograficzną (do 40 wyrazów) w pierwszym przypisie przy nazwisku.
3. Tytuł, abstrakt w języku polskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
4. Tytuł, abstrakt w języku angielskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
5. Bibliografię ułożoną w porządku alfabetycznym na końcu artykułu.
6. Informacje o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów, jeśli takie wsparcie zostało udzielone.
7. Abstrakt artykułu powinien zawierać: (1) określenie problemu podjętego w artykule; (2) strukturę przeprowadzonej analizy; (3) metodę; (4) główny wynik albo wniosek analiz.
8. Średni czas oczekiwania na publikację artykułów, które uzyskały pozytywne recenzje (*double-blind review*) i zostały zaakceptowane przez redakcję, wynosi 180 dni.

Aby przeciwdziałać przypadkom *ghostwriting* i *guest authorship* redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji, szczególnie jeśli chodzi o autorstwo koncepcji, założeń, metod i poszczególnych fragmentów tekstu. Konieczne jest również informowanie redakcji o źródłach finansowania publikacji. Ponieważ *ghostwriting* i *guest authorship* stanowią przejawy nierzetelności naukowej, autorzy artykułów proszeni są o składanie w redakcji wraz z manuskrytem odpowiednich deklaracji dotyczących wkładu merytorycznego i finansowego podmiotów przyczyniających się do powstania publikacji. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.

Artykuły przesłane do publikacji podlegają ocenie dwóch niezależnych recenzentów spoza jednostki naukowej autora według procedury, w której autorzy i recenzenci nie znają swoich tożsamości (*double-blind review*). Kryterium recenzji, poza metodologiczną i merytoryczną poprawnością, jest oryginalność koncepcji i wkład w rozwój nauk teologicznych. Szczegółowe informacje na stronie: <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/poloniasacra>. Ostateczną decyzję dotyczącą przyjęcia bądź nieprzyjęcia danego tekstu podejmuje Redakcja.

Zasady wydawnicze

1. Stosujemy przypisy dolne; numer przypisu (cyfry arabskie) w tekście umieszczamy przed znakiem interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część.
2. W opisach bibliograficznych stosujemy prostą wersję zapisu przecinkowego (przecinek po tytule winien być zapisany czcionką prostą, nie kursywą).
3. W przypadku dwóch lub więcej miejsc wydania rozdzielamy je półpauzą bez spacji.
4. Nie podajemy nazw wydawnictw.
5. Między numerami stron wpisujemy półpauzę – (a nie dywiz), bez spacji.
6. Wskazując stronę i następną, stosujemy zapis: s. 16n (lub wiersz 5n) oraz s. 16nn (lub wiersze 5nn).
 - A. F. Dziuba, *Dynamika wiary*, Częstochowa 1997, s. 70–109.
 - L. Uspieński, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 23.
 - J. Green, *Teologia*, w: *Teologia dziś*, red. J. Kowalski, Kraków 2001, s. 73n.
7. Tytuły czasopism podajemy czcionką prostą w cudzysłowie; poszczególne elementy opisu bibliograficznego czasopism zapisujemy w sposób następujący: numer rocznika (rok wydania) numer zeszytu w roku.
 - H. Sławiński, *Problematyka polityczna w kazaniu*, „Polonia Sacra” 31 (2012) nr 2, s. 17–39.

Spis treści

- 7 **ks. Marek Tatar**
„Communio” jako zasada duchowości ekumenicznej
- 37 **ks. Tomasz Kowalski**
Tożsamość kapłańska w świetle eklezjologii komunii
- 53 **ks. Leszek Szewczyk**
Miejsce ekologii integralnej w posłudze kaznodziejskiej
- 75 **Adam Kogut**
Możliwość zaktualizowania apologetyki totalnej na przykładzie
Wincentego Kwiatkowskiego argumentu „z kontrreakcji”
- 95 **bp Jacek Kiciński CMF**
Osoby konsekrowane — pielgrzymi nadziei.
Studium w świetle nauczania papieża Franciszka
- 113 **s. Katarzyna Feduś**
Przejawy wpływu św. Benedykta z Nursji
na życie i twórczość Edyty Stein
- 129 **ks. Krzysztof Gryz**
Kwestie moralne dotyczące małżeństwa, dziewictwa
i prostytutki w nauczaniu św. Augustyna
- 145 **ks. Bogdan Zbroja**
Niebezpieczne i dobre postawy społeczne w Liście św. Judy
- 169 **ks. Grzegorz M. Baran**
Ἀρετή w świetle „Listu Arysteasza do Filokratesa”

ks. Marek Tatar

 <https://orcid.org/0000-0002-7161-8196>
m.tatar@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://ror.org/05sdyjv16>

„Communio” jako zasada duchowości ekumenicznej

 <https://doi.org/10.15633/ps.29201>

Ks. Marek Tatar — prezbiter diecezji radomskiej (1989), prof. dr hab., prodziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownik Katedry Mistyki Chrześcijańskiej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Konsultant Komisji ds. Duchowieństwa Konferencji Episkopatu Polski. Autor wielu artykułów i wystąpień z zakresu duchowości chrześcijańskiej, w Polsce i poza jej granicami. Przestrzenie badawcze: duchowość chrześcijańska, mistyka, duchowość ontyczna, duchowość ekumeniczna.

Article history • Received: 21 Jan 2025 • Accepted: 23 Apr 2025 • Published: 30 Jun 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

„Communio” jako zasada duchowości ekumenicznej

Rozwój ekumenizmu, który jest organicznie związany z duchowością ekumeniczną, zależy od właściwego zrozumienia i wdrożenia wartości „communio” (wspólnoty). Pojęcie to, opisujące rzeczywistość kościelną, ma swoje źródła w początkach Kościoła. Dążenie do wypełnienia woli Chrystusa względem wspólnoty wierzących oznacza zatem równoczesne odczytywanie zarówno duchowości kościelnej, jak i ekumenicznej, a także indywidualnej duchowości każdego wierzącego. Duchowość chrześcijan rozumiana jest jako dążenie do zjednoczenia z Bogiem, czyli do świętości, której natura opiera się na bezwarunkowej miłości. Proces rozwoju duchowego polega na „oczyszczeniu”, czyli odrzuceniu tego, co jest mu przeciwne, a także na aktywnym kształtowaniu duchowości. We wszystkich wyznaniach chrześcijańskich wierni są przekonani o tym powołaniu chrześcijanina. W ten sposób rodzi się i rozwija duchowość ekumeniczna o charakterze wspólnotowym. Jej treścią jest Bóg, który sam jest Prawdą i Miłością, najpełniej objawioną w Jezusie Chrystusie. „Communio” ma więc charakter chrystocentryczny i chrystoformiczny. Jednocześnie poddane jest ono działaniu Ducha Świętego, który jest Autorem dzieła ekumenicznego. To doświadczenie „communio” z Bogiem znajduje odzwierciedlenie w życiu wierzącego poprzez otwartość na bliźniego – niezależnie od jego wyznania – i staje się świadectwem apostołsko-ewangelizacyjnym wobec sekularyzującego się świata.

Słowa kluczowe: duchowość ekumeniczna, rozwój duchowy, jedność, duchowość komunii, dialog międzywyznaniowy

Abstract

„Communio” as a principle of ecumenical spirituality

The development of ecumenism, which is organically linked to Ecumenical Spirituality, depends of the proper understanding and implementation of the value of “communio”. This concept describing ecclesial reality is found at the origins of the Church. Reaching, therefore the will of Christ for the community of believers is to read equally the ecclesial, ecumenical spirituality as well as the individual spirituality of each believer. The spirituality of Christians is understood as the pursuit of union with God, that is, the pursuit of holiness possessed in its nature based on unconditional love. The process of spiritual development is “purification” i.e., rejecting of what opposes it and also the work of developing it. In every Christian denomination, the faithful are convinced of this vocation of the Christian. This is how an Ecumenical Spirituality of a communion character is born and developed. Its content is God, being Himself Truth or Love. It is most fully revealed in Jesus Christ. Therefore, “communio” has

a christocentric-christoform character. At the same time, it is submissive to the Holy Spirit, who is the Author of the ecumenical work. This “communio” experience of God is reflected in the life of the believer by reaching out to his neighbor regardless of denomination and becomes an apostolic- evangelizing witness to a secularizing world.

Keywords: ecumenical spirituality, spiritual development, unity, communion spirituality, interfaith dialogue

Problematyka ekumeniczna należy do istotnych przestrzeni teologicznych. Bez wątpienia rozbieżność i podział chrześcijaństwa, który możemy określić mianem grzechu oraz zgorszenia, jest antyświadcstwem wobec świata pozachrześcijańskiego i z pewnością nie służy dziełu ewangelizacyjnemu. W oczywisty sposób staje w sprzeczności z arcykapłańską modlitwą Jezusa Chrystusa – „aby byli jedno” ἵνα πάντες ἔν ὧσιν (J 17, 21–23), zawierającej prośbę o jedność. W równie ważnym stopniu sprzeciwia się poleceniu ewangelizacyjnemu: „Idźcie więc i czyńcie uczniów (μαθητεύσατε – mathēteusate) ze wszystkich narodów” (Mt 28, 19). W tym kontekście należy sięgnąć do samych podstaw Kościoła, który jest w zamierzeniu i woli jego Założyciela. Pośród wielu modeli eklezjologicznych pojawiających się zarówno wewnątrz poszczególnych Kościołów i wspólnot, jak również na płaszczyźnie dialogów bilateralnych oraz multilateralnych, kluczową rolę odgrywa pojęcie oraz model *communio*. Eklezjologiczne opracowania na gruncie ekumenicznym tej drogi do jedności są bardzo bogate. Jednakże wśród tych licznych analiz brakuje ujęcia z punktu widzenia duchowości. Warto zaznaczyć, zgodnie ze wskazaniem Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, że jest to „dusza całego ruchu ekumenicznego”¹. Na gruncie duchowości ekumenicznej należy zatem podjąć refleksję dotyczącą natury *communio*, jego wpływu na dialogi ekumeniczne, na kreowanie wizerunku Kościoła jednoczącego się, a także na rzeczywiste płaszczyzny rozwoju ekumenicznej duchowości komunijnej.

1 Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 8.

1. Natura communio w kontekście duchowości ekumenicznej

Sięgając do nauczania Soboru Watykańskiego II, zawartego w dekrecie *Unitatis redintegratio*, zauważamy, że wskazuje ono na jeden z głównych jego celów, którym jest dążenie do „przywrócenia jedności wśród wszystkich chrześcijan”². Dokument, nawiązując do nauczania zawartego w 1. Liście do Koryntian (1, 13), stwierdza, że w Chrystusie nie ma podziału, a zatem rozbięcie chrześcijaństwa bez wątpienia jest wbrew woli Chrystusa oraz „zgorszeniem dla świata”³. Sięgając do historii człowieka, zawartej na kartach Objawienia, należy stwierdzić, że podział ma swoje zakorzenienie w pierwszym nieposłuszeństwie człowieka wobec Boga. Pismo Święte, zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, odśłania bardzo bogate podstawy samego ekumenizmu, a także duchowości ekumenicznej⁴. Chrystus wskazuje na konieczność trwania w jedności, co jest dowodem Jego reakcji na słabość człowieka (por. J 17, 20–23). Podziały istniały w samym Kolegium Dwunastu (por. Mk 9, 33–34; 10, 35–40; Łk 22, 24–27), a także u samych początków Kościoła (por. 1 Kor 11, 18–19; Ga 1, 6–9; 1 J 2, 18–19)⁵. W swoim nauczaniu Kościół przedstawia, że rozłamy w jego historii nasilały się, rodząc społeczności, które odłączyły się od „pełnej wspólnoty (*communio*)”⁶. Wraz z podziałami rodziły się także dążenia wynikające z pragnienia pierwotnego *communio*. Do tej idei nawiązuje Kościół katolicki w swojej soborowej eklezjologii⁷, jak również w wielu dokumentach posoborowych. Wśród współczesnych należy podkreślić przede wszystkim znaczenie dokumentu Kongregacji Nauki Wiary, podpisanego przez kard. Josepha Ratzingera, Listu do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojmowanego

2 Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 1.

3 Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 1.

4 Por. M. Tatar, *Specyfika duchowości ekumenicznej*, w: *Odcienie polskiego katolicyzmu*, red. P. Artemiuk, Płock 2022, s. 147–170.

5 Por. M. Tatar, *Specyfika*, s. 153–154.

6 Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 3.

7 Por. A. Czaja, „*Communio*” w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych, w: „*Communio*” w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 109–133.

jako komunია *Communio* notio⁸. Ta tendencja, jak również pragnienie jedności, są kluczowe w dialogach bilateralnych oraz multilateralnych podzielonego Kościoła⁹.

Samo pojęcie, a także idea *communio*, cieszą się obecnie wielką popularnością na gruncie teologii i posiadają liczne opracowania. Warto wskazać na czołowego badacza problemu *communio*, ks. prof. Marka Jagodzińskiego¹⁰. Niezwykle cenne jest doprecyzowanie terminologiczne, jakie on prezentuje. Podkreśla, odwołując się do tekstów chrystologicznych (por. 1 Kor 10, 16; 2 Kor 13, 13), że termin grecki *κοινωνία* został przetłumaczony jako *communio* i *communicatio*. Jednocześnie stwierdza jednoznacznie, że polskie tłumaczenie *communio* jako „wspólnota” nie jest właściwe, ponieważ „wspólnota” jest raczej efektem, a nie źródłem¹¹. W podobny sposób argumentuje właściwe użycie tego pojęcia ks. prof. Czesław Bartnik, twierdząc, że samo pojęcie „wspólnota” posiada pewne konotacje socjologiczne i domaga się doprecyzowania (np. wolontariatu), natomiast o wiele istotniejszy jest element wspólnototwórczy, który posiada charakter pierwotny wobec zaistniałej wspólnoty. Dla chrześcijanina jest to Osoba Jezusa Chrystusa¹². Niezwykle istotny wpływ na teologiczne i praktyczne rozumienie tego terminu ma nauczanie kard. Ratzingera. Opierając się na stanowisku, które prezentuje

8 Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojmowanego jako komunია *Communio* notio, 28.05.1992, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-notio_en.html (06.12.2024).

9 Por. S. Pawłowski, „Communio” w dokumentach światowych dialogów ekumenicznych, w: „Communio” w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, s. 135–158.

10 Warto pokreślić następujące czołowe publikacje tego teologa: „Communio” dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla, Radom 2002; Sakramenty w służbie „communio”, Warszawa 2008; Trynitarno-komunijnia teologia stworzenia, Lublin 2016; Zarys mariologii komunijnej, Lublin 2019; Eschatologia w perspektywie komunii, Lublin 2020; Trynitologia komunijnia, Lublin 2021; Kościół komunii, Kraków 2022.

11 Por. M. Jagodziński, Sakramenty w służbie „communio”, Warszawa 2008, s. 7. Teolog zaznacza, że konieczne jest uwzględnienie podwójnej konotacji metaforycznej: po pierwsze, odnoszącej się do rdzenia „mun”, który oznacza obwołowanie gromadzące ludzi nakierowanych na siebie, po drugie – do „munus”, określającego zadanie, posługę, dar, poczęstunek, wzajemne zobowiązanie służby. Istnieje zatem pewna rzeczywistość, która jednoczy, buduje scala.

12 Por. C. Bartnik, *Dogmatyka*, t. 2, Lublin 2003, s. 40.

Albert Hauck, zauważa, że odpowiednikiem *communio* jest hebr. *Chaburah* (חֲבוּרָה), które oznacza relację wynikającą z przynależności do pewnej grupy oraz uczestnictwa w liturgii Paschy jako antycypacji w tajemnicy. Dla pogłębienia rozumienia tej rzeczywistości posługuje się również pojęciem z *berit* (בְּרִית), czyli „przymierza”¹³.

Bez wątpienia kluczowe znaczenie w tym względzie posiada wspomniany już dokument *Communio notio*, który stwierdza:

Pojęcie „komunii” leży „w samym sercu samorozumienia Kościoła”, gdyż jest tajemnicą osobowego zjednoczenia każdego człowieka z Trójcą Świętą i z resztą ludzkości, zapoczątkowanego wiarą i skierowanego ku eschatologicznemu wypełnieniu w Kościele niebieskim, zapoczątkowanego jako rzeczywistość w Kościele na ziemi¹⁴.

Bazując na biblijnych oraz patrystycznych akcentach, dokument podkreśla konieczność komplementarnego rozumienia charakteru wertykalnego oraz horyzontalnego wymiaru *communio*. Centralnym punktem tej komunijnej jedności jest Osoba Jezusa Chrystusa (por. 1 Kor 6, 19–20)¹⁵. Jest to ujęcie dość klasyczne, znajdujące bogate odzwierciedle-

13 Por. J. Ratzinger, *Kościół—znak wśród narodów*, red. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2013, s. 293 (*Opera Omnia*, VIII/1). Ratzinger odwołując się do Platona, twierdzi: „Według niego komunია między bogami i ludźmi jest także przyczyną komunii międzyludzkiej” (J. Ratzinger, *Kościół—znak wśród narodów*, s. 294); por. *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, red. S. Otto, V. Pfnür, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 66. Jak twierdzi autor: „Staremu Testamentowi nie jest znana «komunia» (*haburah*, κοινωνία) między Bogiem i człowiekiem; Nowy Testament jest tą komunią w osobie i przez osobę Jezusa Chrystusa”. Dość charakterystyczne jest to, że Ratzinger odwołuje się do słów Platona w tym względzie.

14 Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego Communio notio*, 3.

15 Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego Communio notio*, 3: „Jeśli koncepcja komunii, która nie jest jednoznaczna, ma służyć jako klucz do eklezjologii, musi być rozumiana w ramach nauczania Biblii i tradycji patrystycznej, w której komunია zawsze obejmuje podwójny wymiar: wertykalny (komunia z Bogiem) i horyzontalny (komunia między ludźmi). Istotne dla chrześcijańskiego rozumienia komunii jest, aby była ona uznawana przede wszystkim za dar od Boga, za owoc inicjatywy Boga dokonanej w tajemnicy paschalnej. Nowa relacja między człowiekiem a Bogiem, która została ustanowiona w Chrystusie i jest przekazywana przez sakramenty, rozciąga się również na nową relację między ludźmi”.

nie w całej katolickiej teologii. Niemniej jednak z punktu widzenia duchowości jest ono niezwykle istotne, ponieważ podkreśla priorytetowe znaczenie zjednoczenia z Bogiem w Jezusie Chrystusie, a także zjednoczenia międzyludzkiego. Zredukowanie relacji jedynie do wymiaru horyzontalnego grozi niebezpiecznym naturalistycznym socjologizmem, zaś ograniczenie do wymiaru wertykalnego – równie niebezpiecznym spirytyzmem. Ostateczną wykładnią jest nauczanie Kościoła zawarte w Katechizmie Kościoła katolickiego. Opisując misterium, naturę i istotę Kościoła, podkreśla on jego rzeczywistość złożoną, czyli „pierwiastka Boskiego i ludzkiego”¹⁶. Jednocześnie jest on misterium obłubieńczego zjednoczenia – komunii z Bogiem oraz ludźmi przez miłość¹⁷. Na szczególne podkreślenie zasługują słowa:

Jezus mówi o jeszcze głębszej komunii między Nim i tymi, którzy pójdą za Nim: „Wytrwajcie we Mnie, a Ja będę trwał w was... Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami” (J 15, 4–5). Zapowiada także tajemniczą i rzeczywistą komunię między swoim i naszym ciałem: „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6, 56)¹⁸.

Komunijność, oznaczająca zjednoczenie, trwa w Kościele i urzeczywistnia się poprzez działanie Ducha Świętego. Dlatego

Kościół nie jest tylko jakimś zgromadzeniem wokół Chrystusa, lecz jest on zjednoczony w Nim, w Jego Ciele. Należy szczególnie podkreślić trzy aspekty Kościoła jako Ciała Chrystusa: jedność wszystkich członków między sobą dzięki ich zjednoczeniu z Chrystusem; Chrystus jako Głowa Ciała; Kościół jako Oblubienica Chrystusa¹⁹.

Tak rozumiany Kościół jako *κοινωνία* jest wspólnotą uświęcaną i uświęcającą. Z tego względu należy rozpatrywać duchowość chrześcijanina jako dążenie do jedności z Chrystusem i jedności z ludźmi w całej przestrzeni eklezjalnej. Nie można mówić o jakiejś kategorii „prywatnej

¹⁶ Por. Katechizm Kościoła katolickiego, 771.

¹⁷ Por. Katechizm Kościoła katolickiego, 773.

¹⁸ Katechizm Kościoła katolickiego, 787.

¹⁹ Katechizm Kościoła katolickiego, 789.

świętości”, która rozwija się w oderwaniu od rzeczywistości. W takim wypadku posiadałaby ona charakter utopijny, co rzutowałoby wprost na postrzeganie ekumenicznego wymiaru duchowości. Soborowy dokument *Unitatis redintegratio* w bardzo bogaty sposób posługuje się terminem *communio*, mówiąc zarówno o jego rozbiciu, jak również o dążeniu do niego²⁰. Idee te znalazły swoje odzwierciedlenie i rozwinięcie w encyklice Jana Pawła II *Ut unum sint*²¹. Stwierdza on jednoznacznie:

Wierzyć w Chrystusa znaczy pragnąć jedności; pragnąć jedności znaczy pragnąć Kościoła; pragnąć Kościoła znaczy pragnąć komunii łaski, która odpowiada zamysłowi Ojca, powziętemu przed wszystkimi wiekami. Taki właśnie jest sens modlitwy Chrystusa: *ut unum sint*²².

Jak wynika z tych słów, oprócz wymiaru ściśle dogmatycznego oraz pragmatycznego, fundamentem jest duchowość chrześcijanina.

Analiza problemu komunijnej wizji Kościoła i formacji do świętości w duchu ekumenicznym domaga się zauważenia istnienia tego pojęcia w dialogach ekumenicznych bilateralnych oraz multilateralnych. Cenny wkład naukowo-badawczy wnosi w tym względzie ks. Sławomir Pawłowski. Pod kątem istnienia, rozumienia i zastosowania *communio* poddał analizie dokumenty dialogów ekumenicznych. Zaznacza, że pojęcie to zagościło w tej przestrzeni w latach osiemdziesiątych XX wieku i stało się „kluczem pozwalającym względnie całościowo ująć zagadnienie jedności Kościoła”²³. Przede wszystkim mamy do czynienia z bardzo dobrym usystematyzowaniem dokumentów wokół podjętego zagadnienia, uwzględniających następujące dialogi: rzymskokatolicko-luterański, rzymskokatolicko-prawosławny, rzymskokatolicko-metodystyczny, rzymskokatolicko-baptystyczny, rzymskokatolicko-pentakostalny, rzymskokatolicko-anglikański, rzymskokatolicki – uczniowie Chrystusa. Równie istotne opracowania, które zostały zaaprobowane, wynikają

²⁰ W kontekście analizy problemu należy podkreślić następujące fragmenty Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*: 3, 4, 14, 15, 17, 18, 19, 22.

²¹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 25.05.1995, 9, 12, 17, 22, 42, 54, 77, 84, 97.

²² Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 9.

²³ S. Pawłowski, „*Communio*” w dokumentach światowych dialogów ekumenicznych, w: „*Communio*” w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, s. 135.

ze Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów (VII – 1990 – Canberra 1991), Konferencji Komisji „Wiara i Ustrój” (V – Santiago de Compostela 1993), Komisji „Wiara i Ustrój” (Ditchingham 1994) oraz Deklaracja Komisji „Wiara i Ustrój” (1998)²⁴. Kluczowe zagadnienia w kontekście *communio* to: rozumienie tego pojęcia jako dążenie do jedności z zachowaniem różnorodności, fundamentalne znaczenie jedności trynitarnej jako podstawy, chrystocentryzm komunii oraz jej wymiar pneumatologiczny, miejsce i znaczenie Eucharystii, a także pozostałych sakramentów, rola słowa Bożego i jego przepowiadania, relacja Kościoła powszechnego do lokalnego oraz charakter jego struktury i hierarchiczności, Kościoł wobec jego przymiotów, znaczenie świadectwa w świecie²⁵. W kontekście rozumienia samego pojęcia na podkreślenie zasługują ustalenia Piątej Światowej Komisji „Wiara i Ustrój”, która pracowała, opierając się na przełomowym dokumencie Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne (dokument z Limy 1982)²⁶, a owocem jej prac są raporty Koinōnia jako dar i powołanie oraz Koinōnia w wierze apostoelskiej, a także orędzie Ku pełniejszej koinōnia (Santiago de Compostela). Podkreślając, że jest to istotne pojęcie dla ekumenizmu, orędzie najbardziej właściwie opisuje jedność i wielowymiarowość Kościoła, stwierdzając, że nie do końca jest ono definiowalne ze względu na wzorcowy charakter Trójcy Świętej. Dokument szczególnie akcentuje *communio* jako dar domagający się przyjęcia, współpracy w duchu nadziei i miłości. Z kolei raport uwypukla tak znaczące elementy, jak wyznanie jednej wiary, odwołujące się do symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego, oraz charakter apostoelskości wobec współczesności²⁷. Kontynuacją tej myśli jest kolejny dokument Natura i cel Kościoła (1998), rozpatrujący w tym duchu

²⁴ Por. S. Pawłowski, „Communio” w dokumentach światowych dialogów ekumenicznych, s. 135–136.

²⁵ Por. S. Pawłowski, „Communio” w dokumentach światowych dialogów ekumenicznych, s. 136–157.

²⁶ Por. Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, Lublin 2012. „Duch Święty gromadzi w jedno Ciało tych, którzy idą za Jezusem Chrystusem i posyła ich jako świadków do świata. Przynależność do Kościoła oznacza: żyć we wspólnocie z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym” (Posługiwanie duchowne, I. 1, w: Dokument z Limy 1982).

²⁷ Por. S. Pawłowski, „Communio” w dokumentach światowych dialogów ekumenicznych, s. 153–155.

wszystkie wymiary eklezjalności²⁸. W tym kontekście należy podkreślić znaczenie kolejnego dokumentu tej samej Komisji – *Natura i misja Kościoła* (2005)²⁹. Na tym tle wyróżnia się dokument bilateralnego dialogu anglikańsko-katolickiego ARCIC II Kościół jako komunია (Dublin 1990), stwierdzający, że pojęcie to ma bardzo bogate podstawy biblijne i odnosi się do sakramentalności, apostołskości, katolickości i świętości, jedności oraz komunii kościelnej, zwłaszcza pomiędzy katolikami i anglikanami. Na szczególne podkreślenie zasługuje stwierdzenie:

Kościół jako wspólnota wierzących z Bogiem i ze sobą nawzajem jest znakiem nowej ludzkości, którą Bóg stwarza, i obietnicą nieustannego działania Ducha Świętego. Jego powołaniem jest ucieleśnienie i objawienie odkupieńczej mocy Ewangelii, oznaczającej pojednanie otrzymane przez wiarę i udział w nowym życiu w Chrystusie (tłum. własne)³⁰.

W kontekście podjętego problemu konieczne jest odniesienie wartości ekumenicznego *communio* do duchowości chrześcijańskiej. Kościół katolicki jednoznacznie stwierdza: „...nawrócenie serca i świętość życia w połączeniu z prywatnymi i publicznymi modlitwami o jedność chrześcijan należy uznać za duszę całego ruchu ekumenicznego i słusznie można je zwać ekumenizmem duchowym”³¹.

Jak możemy zauważyć, pojawiają się dwa terminy: „ekumenizm duchowy” oraz „duchowość ekumeniczna”. Należy zaznaczyć, że kluczowy

²⁸ Por. S. Pawłowski, „*Communio*” w dokumentach światowych dialogów ekumenicznych, s. 156–157.

²⁹ Dokument *Natura i misja Kościoła* został przyjęty pod zmienionym tytułem: *The Church – Towards a Common Vision* najpierw przez Komisję „Wiara i Ustrój” podczas posiedzenia na wyspie Penang w Malezji 21 czerwca 2012 roku, następnie przez Komitet Naczelny Światowej Rady Kościołów podczas spotkania na Krecie w dniach 28 sierpnia – 5 września 2012 roku, https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/The_Church_Towards_a_common_vision.pdf (10.12.2024).

³⁰ “The Church as communion of believers with God and with each other is a sign of the new humanity God is creating and a pledge of the continuing work of the Holy Spirit. Its vocation is to embody and reveal the redemptive power of the Gospel, signifying reconciliation received through faith and participation in the new life in Christ” (Second Anglican-Roman Catholic International Commission *The Church as Communion*, 18, Dublin 1990, <https://iarccum.org/doc/?d=13#text> [09.12.2024]).

³¹ Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 8.

dokument Kościoła katolickiego *Unitatis redintegratio*, który śmiało można określić mianem Magna Charta katolickiego ekumenizmu, został ogłoszony 28 października 1965 roku. Bez wątpienia jest on odzwierciedleniem ogromnych, a jednocześnie ostrożnych wysiłków i prac w dialogach międzywyznaniowych. Fakt ten miał jednak miejsce niemal sześćdziesiąt lat temu. Od tego czasu mamy wiele dokonań w tym względzie, ale jednocześnie wciąż się kształtuje i rozwija język teologiczno-ekumeniczny. Skoro, idąc za soborowym nauczaniem, nawrócenie, świętość życia oraz modlitwa stanowi „duszę ruchu ekumenicznego”, to należy zauważyć, że nauczanie to jest elementem konstytutywnym oraz ożywiającym³². Zasadniczym powołaniem każdego chrześcijanina, niezależnie od denominacji, jest świętość, czyli zjednoczenie z Bogiem. Nieco wcześniej Kościół wyraża się w sposób niezwykle jasny: „Rzeczywisty ekumenizm nie istnieje bez wewnętrznej przemiany. Wszak z nowości ducha, z zaparcia się siebie i swobodnego wylania miłości pochodzą i dojrzewają pragnienia jedności”³³. Jest to najgłębsza istota duchowości chrześcijanina, która opiera się i rozwija w miłości poprzez miłość. To ona jest zwornikiem jedności z Bogiem, który jest samą Miłością — Θεὸς ἀγάπη ἐστίν (por. 1 J 4, 16).

Soborowe określenie „ekumenizm duchowy” wpisuje się w triadę ekumeniczną i występuje wraz z ekumenizmem doktrynalno-teologicznym oraz praktycznym. W taki sposób wyraża się większość teologów i ekumenistów, na przykład kard. Joseph Ratzinger, Jan Paweł II, Walter Kasper, a także Andrzej Napiórkowski³⁴. Jednak możemy zauważyć, że w świetle nauczania Kościoła katolickiego nie jest on w pełni adekwatny ze względu na to, że duchowość pozostaje jedynie pewną kategorią ekumenizmu. Naturą duchowości chrześcijańskiej jest przenikanie całego organizmu, a zatem znacznie właściwszym terminem jest „duchowość ekumeniczna”, zawierająca zasadniczy element, którym jest rozwój prowadzący do jedności i wspólnoty z Bogiem oraz drugim człowiekiem. Jak możemy zauważyć, jest to istota analizowanego pojęcia *communio*.

³² Por. P. Jaskóła, *Duchowość ekumeniczna w świetle „Ut unum sint”*, w: *Pojednanie drogą Kościoła. Dziesięciolecie encykliki „Ut unum sint”*, red. J. Budniak, Katowice 2006, s. 41–42.

³³ Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 7.

³⁴ Por. M. Tatar, *Elementy duchowości ekumenicznej*, Pelplin 2018, s. 22.

W taki sposób podejmuje refleksję współczesna teologia ekumeniczna. Warto podkreślić, że prekursorem i ojcem tego pojęcia na gruncie katolickim jest ks. Paul Couturier. Uważał on, że konieczne jest działanie dwutorowe i komplementarne w tym względzie. Jednym kierunkiem jest nieustanny dialog i działanie na poziomie merytoryczno-teologicznym, zaś drugim – duchowość ekumeniczna³⁵. Idea terminu „duchowość ekumeniczna” posiada swoich zwolenników nie tylko na gruncie katolickim, którego przedstawicielem w Polsce był ks. Wacław Hryniewicz³⁶. Należy tu wymienić Lawrence’a E. Sullivana, który twierdzi, że jest to „wspólne życie dzielone przez chrześcijan pomimo rozdziału ich Kościołów” (tłum. własne)³⁷. Stanowi to raczej nawiązanie do ekumenizmu praktycznego. Pewnym uzupełnieniem jest jego stwierdzenie: „Duchowość ekumeniczna skupia się na życiu modlitwy i uwielbienia, szczególnie na modlitwie o jedność” (tłum. własne)³⁸. Ten termin przyjmuje John R. Tyson, podając następującą definicję:

„Duchowość chrześcijańska” opisuje relację, jedność i zgodność z Bogiem, których chrześcijanin doświadcza poprzez przyjęcie łaski Bożej i odpowiadającą temu gotowość odwrócenia się od grzechu, „aby postępować według Ducha” (tłum. własne)³⁹.

Wspomniany już ks. Hryniewicz przyjmuje za punkt wyjścia w swojej próbie zdefiniowania tego pojęcia pokrewieństwo pojęć *kath’ halon* oraz *oikouμένη* (*oikumene*). Nieco konkludując, stwierdza, odwołując się do Ducha Świętego, który jest Autorem zarówno ekumenizmu, jak

³⁵ Por. G. H. Tavad, *Two centuries of ecumenism*, Indiana 1960, s. 153.

³⁶ Por. W. Hryniewicz, *Duchowość całości*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, J. Gajek, S. Koza, Lublin 1997, s. 750–758.

³⁷ “Ecumenical spirituality express the common life shared by Christians in spite of the separation of their churches”, w: E. Sullivan, *Ecumenical spirituality*, w: *A Dictionary of Christian Spirituality*, ed. G. S. Wakefield, London 1983, s. 125–126.

³⁸ „Ecumenical spirituality focuses on the life of prayer and worship, especially prayer for unity”, w: E. Sullivan, *Ecumenical spirituality*, s. 126.

³⁹ “‘Christian Spirituality’ describes the relationship, union, and conformity with God that a Christian experiences through his own reception of the grace of God, and a corresponding willingness to turn from sin ‘to walk according to the Spirit’”, w: J. R. Tyson, *Invitation to Christian Spirituality. An Ecumenical Anthology*, New York–Oxford 1999, s. 1.

i duchowości chrześcijanina, że „kiedy mówimy o duchowości ekumenicznej rozumiemy przez to całokształt wartości i postaw ludzkich, które kształtują się wówczas, gdy wierzący otwiera się na całość doświadczenia chrześcijańskiego”⁴⁰. Należy zgodzić się w pełni z jego stwierdzeniem, że duchowość ta wynika z samej natury chrześcijaństwa i, podobnie jak ekumenizm, odpowiada na wezwanie Chrystusa. Lubelski teolog uważa, że jest jedno chrześcijaństwo, którego bogactwo może być przeżywane w różnoraki sposób i nie jest rzeczywistością enigmatyczną ani abstrakcyjną, ale dotyczy konkretnych osób⁴¹.

Nakreślone ujęcia prowadzą do stwierdzenia, że zasadniczym elementem łączącym ekumenizm i duchowość jest κοινωνία, rozumiana jako jedność prowadząca do wspólnoty. Duchowość życia każdego chrześcijanina wynika z *communio* trynitarnego, określanego terminem *ένωσις* (*hénosis*) / *ένότης* (*henótes*). Trójca Święta posiada charakter sprawczy, wzorczy oraz celowy, i dlatego duchowość ekumeniczna z natury jest trynitarna, chrystologiczno-chrystoformizacyjna oraz pneumatologiczna (por. J 16, 8; 16, 13; 17, 21)⁴². Kolejne wymiary duchowości ekumenicznej wynikają z pierwowzoru i wyrażają się przez: dialogiczność⁴³, sakramentalność⁴⁴, powszechność⁴⁵ oraz metanoiczność⁴⁶. Idąc za Telle Vertalim, można je usystematyzować następująco: jest otwarciem na inspirujące działanie Ducha Świętego, nie jest kompromisem ani dyplomacją, ale autentycznym przeżywaniem chrześcijaństwa, opiera się na wierności Ewangelii, cechuje ją miłość, pojednanie i pokój, stanowi styl myślenia i życia całego Kościoła, ale także poszczególnych wiernych, odrzuca ekskluzywizm wyznaniowy, rozróżnia stabilność doktryny od sposobu jej wyrażania, przyjmuje postawę dialogiczną, posiada u podstaw nawrócenie, odchodzi od ciasnego schematyzmu,

⁴⁰ W. Hryniewicz, *Duchowość całości*, s. 750–751.

⁴¹ Por. W. Hryniewicz, *Duchowość całości*, s. 756.

⁴² Por. W. Hryniewicz, *Duchowość całości*, s. 753.

⁴³ Por. A. E. McGrath, *Christian Spirituality*, Oxford 1999, s. 13–14.

⁴⁴ Por. E. Sullivan, *Ecumenical Spirituality*, s. 126–127.

⁴⁵ Por. B. Leeming, *The Churches and the Church. A study of ecumenism*, London 1963, s. 68–69.

⁴⁶ Por. Katechizm Kościoła katolickiego, 821; Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 6–12; A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan*, Kraków 2011, s. 18–21.

dostrzega bogactwo innych wyznań, rodzi jasne i czytelne świadectwo wobec świata⁴⁷.

2. Prawda w *communio* syntetyzująca duchowość i ekumenizm

W centrum życia i rozwoju duchowego każdego chrześcijanina znajduje się uosobiona Prawda, którą jest Jezus Chrystus. Jednocześnie należy stwierdzić, że jest On zwornikiem i esencją dążenia do zjednoczenia wszystkich chrześcijan w jednym Kościele, zawierającym i uwzględniającym zasadę różnorodności. Fundamentalną podstawą, na której można oprzeć to stwierdzenie, jest Modlitwa arcykapłańska Chrystusa (por. J 17, 20–26). Pośród tytułów samookreślenia się Chrystusa czołowe miejsce zajmuje „Prawda”. Znamienne jest to, że w autoprezentacji i wyjaśnieniu swojego posłannictwa Chrystus stwierdza: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” — Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς, καὶ ἡ ἀλήθεια, καὶ ἡ ζωή (J 14, 6); tytuł „prawda” (ἡ ἀλήθεια) występuje pomiędzy tytułami „droga—ἡ ὁδὸς” oraz „życie—ἡ ζωή”. Łączy w ten sposób dwie rzeczywistości, to jest dążenie do Ojca oraz obdarowywanie przez Ojca życiem. Dla analizowanego problemu równie ważne jest stwierdzenie Chrystusa: „Poznacie prawdę (τὴν ἀλήθειαν), a prawda was wyzwoli (ἐλευθερώσει ὑμᾶς) (J 8, 32). Jak wskazuje Adam Kubiś, „prawda winna być rozumiana jako Syn”⁴⁸.

47 Por. T. Vetralli, *Duchowość ekumeniczna i duchowość franciszkańska*, tłum. A. Kaznowski, Lublin 2004, s. 138–139 (*Studia Oecumenica*, 4).

48 Por. A. Kubiś, *Poznacie prawdę i prawda was wyzwoli*. Związek między Janowymi koncepcjami prawdy i wolności w świetle J 8, 31–36, „*Scripturae Lumen*” 4 (2012), s. 59–85. Autor podkreśla bardzo istotne elementy: „Użycie czasownika «poznać» (ginōskō) w Ewangelii Janowej sugeruje, iż występuje on do pewnego stopnia zamiennie z czasownikiem «wierzyć» (6, 69; 10, 38; 17, 8). Wyrażenie «poznacie prawdę» w naszym tekście mogłoby zatem być rozumiane jako wiara w prawdę lub wiara prawdzie. Tekst czyni jednak rozróżnienie: wiara w Jezusa (8, 30–31) oraz trwanie w Jego słowie (8, 31) będzie owocować «poznaniem prawdy». Poznanie prawdy nie jest zatem tożsame z wiarą, ale jest warunkowane wiarą” (A. Kubiś, *Poznacie prawdę i prawda was wyzwoli*, s. 68); „«Prawda was wyzwoli» (w. 32). Wiersz ten jest jedynym zdaniem w Ewangelii Janowej, gdzie «prawda funkcjonuje jako podmiot. Paralela z 8, 36 wyjaśnia, iż «prawda» winna być rozumiana jako «Syn». Sam czasownik «wyzwalać» (eleutheroō) występuje w Pismach Janowych jedynie w tych dwu wierszach (8, 32–36). Jego użycie w pozostałych pismach NT wskazuje na podwójne rozumienie: «wyzwolenie od» cze-

Jednakże Ignace de la Potterie w swojej analizie stwierdza, że „dla św. Jana prawda – to nie istota samego Boga; jest to słowo Ojca (J 17, 17; por. 1 J 1, 8)”, „Tak więc prawda – to słowo, kierowane przez Chrystusa do nas, a równocześnie to także słowo, które ma doprowadzić do wiary w Niego”⁴⁹. Należy zauważyć i podkreślić, iż zestawiając tytuł „Prawda” w odniesieniu do Jezusa Chrystusa, musimy mieć na względzie nie tylko wypowiedziane i pozostawione słowa, ale również czyny i postawy (por. J 17, 8–18). Z tego względu On sam jest Prawdą (por. J 14, 6) oraz pełni objawienia w jedności z Ojcem, jak nieco dalej słusznie przyznaje Ignace de la Potterie⁵⁰. Jednocześnie Chrystus–Prawda jest źródłem uświęcenia chrześcijanina, co wynika z Jego słów skierowanych do Ojca i dotyczących apostołów: „Uświęć ich w prawdzie” – ἁγιάσον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ (J 17, 17).

W poszukiwaniach i próbach zdefiniowania prawdy odwołujemy się do myśli Arystotelesa i poprzez św. Tomasza z Akwinu dochodzimy do wypracowanego jej pojęcia. Jest cechą realnie istniejącego bytu, który, będąc określoną treścią istniejącą, jest tożsamy ze sobą, nie ma w nim sprzeczności i posiada rację swojego istnienia⁵¹. W Osobie Jezusa Chrystusa odnajdujemy wszystkie te warunki urzeczywistnione w sposób pełny oraz absolutnie doskonały. W tym duchu Krzysztof Guzowski stwierdza:

Z historii filozofii znamy różne koncepcje prawdy, np. Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, Hegla, Marksa, Nietzschego, Kierkegaarda, Heideggera i innych, natomiast teologia posługuje się własną koncepcją pochodzącą z Objawienia. Jest to koncepcja typowo chrześcijańska, personalistyczna, powiązana z objawieniem Osoby Jezusa Chrystusa⁵².

goś lub też «wyzwolenie do» czegoś” (A. Kubiś, *Poznanie prawdę i prawda was wyzwoli*, s. 69).

49 I. de la Potterie, *Prawda*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1982, s. 766.

50 Por. I. de la Potterie, *Prawda*, s. 767.

51 Por. A. B. Stępień, *Prawda*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 437–439.

52 K. Guzowski, *Jezus Chrystus – Prawda dająca życie*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 5 (2013), s. 61.

W tym kontekście należy sięgnąć do jeszcze dwóch istotnych pytań Chrystusa skierowanych do apostołów: „Za kogo uważają Mnie ludzie?” – *Τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι?* (Mk 8, 27) oraz „A wy za kogo Mnie uważacie?” – *Υμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι?* (Mk 8, 29). W sensie dosłownym należy grecki czasownik *λέγω* (*legó*) odnieść do mówienia czegoś, wyrażania pewnej opinii⁵³. Jak zatem możemy zauważyć, mamy do czynienia z zasadniczą różnicą, czyli pełnią Prawdy, która znajduje swoje pełne odzwierciedlenie w Osobie Jezusa Chrystusa, oraz rodzajami się już na samym początku opiniami. Zdaniem Ratzingera obecny kryzys dotyczy znacznie głębszej sfery, ponieważ nie zatrzymuje się na opinii, ale relatywizuje prawdę, prowadząc do subiektywizmu i indywidualizmu epistemologicznego. W konsekwencji jest to praktyczne zakwestionowanie istnienia obiektywnej prawdy⁵⁴.

Prawda, którą jest Chrystus, znajduje się w centrum życia uświęcającego chrześcijanina (por. J 18, 37)⁵⁵. Z tego względu duchowość chrześcijańska w swojej istocie jest chrystocentryczna, ale również należy ją określić jako chrystoformizacyjną ze względu na obecność Chrystusa–Prawdy w życiu człowieka (por. Ga 4, 19)⁵⁶. Papież Benedykt XVI podkreśla ten fakt słowami: „Prawda to bowiem «lógos», który tworzy «diálogos», a więc komunikację i komunie”⁵⁷. To oznacza, że chrześcijanie podejmują życie, w którym „upodabniają się” – *μεταμορφούμεθα* (2 Kor 3, 18)⁵⁸ do Niego, poprzez rozwój w kierunku stawiania się Jego obrazem – „*εἰκόνα τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ*” (por. Rz 2, 29). Z tego względu uświęcające życie człowieka koncentruje się na Jego Osobie, ponieważ On jest

53 Por. *legó*, <https://biblehub.com/greek/3004.htm> (13.12.2024).

54 Por. J. Szymik, *Prawda i mądrość. Przewodnik po teologii Benedykta XVI*, Kraków 2019, s. 144–145. „Największym błędem i fałszem relatywizmu jest to, iż ślepotę człowieka wobec prawdy uznaje on apriorycznie za rzecz nieprzezwyciężalną” (J. Szymik, *O prawdzie, istocie nieomyślności. Szukać – znaleźć – szukać*, „Teologia. Kultura. Społeczeństwo” 2–3 (2016–2017) nr 2, s. 24).

55 Por. J. Szymik, *Prawda i mądrość*, s. 147.

56 Por. A. J. Nowak, *Homo religiosus*, Lublin 2003, s. 183–184.

57 Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in veritate*, 29.06.2009, 4.

58 Tłumaczenie na język polski tego pojęcia oddano jako „upodabniamy się”. Ten grecki czasownik posiada o wiele głębsze znaczenie, ponieważ oznacza głęboką transformację, czyli zmianę formy, która obejmuje zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną sferę, zmianę natury lub charakteru, por. *μεταμορφόω*, <https://biblehub.com/greek/3339.htm> (12.12.2024).

samym *Communio* z Ojcem, a jednocześnie na drodze objawienia prawdy jedynym i najpełniejszym jej Mediatorem⁵⁹. W ten sposób Chrystus–Prawda staje w centrum jedności wszystkich chrześcijan. Specyfika tej obecności polega na tym, że nie jest On tylko Prawdą poznawaną, ale Prawdą formującą ku zjednoczeniu z Bogiem oraz jedności międzyludzkiej⁶⁰. Można zatem stwierdzić, że prawda zawiera charakter komunijny oraz komunio-twórczy wewnątrz Kościoła katolickiego, a także w jego odniesieniu do innych wyznań.

Kościół katolicki w swoim nauczaniu dotyczącym ekumenizmu bardzo wyraźnie podkreśla, że

Chrystus Pan bowiem założył jeden jedyny Kościół, tymczasem wiele chrześcijańskich wspólnot przedstawia się ludziom jako prawdziwe spadkobierczynie Jezusa Chrystusa. Wszyscy wyznają, że są uczniami Pana, mimo, że mają rozbieżne przekonania i podążają różnymi drogami, jakby sam Chrystus był podzielony⁶¹.

Dlatego ruch i dążenia ekumeniczne należy uznać za drogę odkrywania komunijnej Prawdy prowadzącej do jedności. Z tego względu nieco dalej nauczanie Kościoła podkreśla bardzo jednoznacznie: „To wszystko, co pochodzi od Chrystusa i prowadzi do Niego, słusznie należy do jedynego Kościoła Chrystusowego”⁶². Dążenie do jedności zawiera w sobie nawrócenie i przemianę życia, które muszą oprzeć się właśnie na prawdzie. Z tego względu Jan Paweł II postulował, że konieczne jest oczyszczenie

59 Por. Pius XII, Encyklika *Mediator Dei* o świętej liturgii, 20.11.1947, Wstęp: „Pośrednik między Bogiem a ludźmi, arcykapłan wielki, który przeniknął niebios, Jezus, Syn Boży, z chwilą gdy podjął dzieło miłosierdzia, którym rodzaj ludzki obsypał dobrodziejstwami nadprzyrodzonymi, zamierzał niewątpliwie naprawić stosunek między stworzeniem a Stwórcą zakłócony przez grzech i przyprowadzić nieszczęśliwe potomstwo Adama, skażone zmałą pierworodną, z powrotem do Ojca Niebieskiego, praźródła i celu ostatecznego wszystkich rzeczy”.

60 Por. Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 4: „W dzisiejszym kontekście społecznym i kulturowym, w którym jest rozpowszechniona tendencja do relatywizowania prawdy, przeżywanie miłości w prawdzie prowadzi do zrozumienia, że przyjęcie wartości chrześcijańskich jest elementem nie tylko użytecznym, ale koniecznym dla zbudowania dobrego społeczeństwa oraz prawdziwego, integralnego rozwoju ludzkiego”.

61 Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 1.

62 Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 3.

pamięci historycznej⁶³. To docieranie do prawdy wymaga obiektywnego spojrzenia na przeszłość, w której zrodziły się podziały z różnorodności jej odczytywania, a tym samym opowiedzenia się za opiniami.

W nauczaniu Jana Pawła II prawda wchodzi w korelację z miłosierdziem: „Potrzebne jest spokojne i czyste spojrzenie prawdy, ożywione Bożym miłosierdziem, które potrafi wyzwolić umysły i ponownie wzbudzić w każdym dobrą wolę”⁶⁴. To antidotum wobec próby jej zawłaszczenia: „Poza granicami wspólnoty katolickiej nie rozciąga się próżnia eklezjalna”⁶⁵. Nie oznacza to także jej relatywizacji i dostosowywania do okoliczności, koniunkturalnej zmiany dogmatów czy pomijania elementów, które nas dzielą. Papież jednoznacznie stwierdza: „Kompromis w sprawach wiary sprzeciwia się Bogu, który jest Prawdą”⁶⁶. W tym duchu wskazuje, że zaprzeczeniem właściwej jedności byłby kompromis w sprawach wiary, który odbywałby się kosztem Prawdy. Z pewnością nie jest to droga ewangeliczna, znajdująca się u podstaw życia chrześcijanina⁶⁷. Odwołując się do św. Wicentego z Lerynu i jego dzieła *Commo-nitorium primum*, stwierdza, iż sednem jest zrozumienie i przyjęcie, że prawda może być wyrażana w różnorodny sposób, a odnowa w tym względzie musi dokonywać się ze względu na zmiany cywilizacyjne⁶⁸. Znakomitym dopowiedzeniem, które niejako syntetyzuje nauczanie papieskie, są słowa kard. Ratzingera: „Nie konsens stanowi podstawę prawdy, lecz prawda jest podstawą konsensu”⁶⁹.

63 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 2.

64 Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 2.

65 Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 13.

66 Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 18.

67 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 18: „Tak więc «bycie razem», które zdradzałoby prawdę, byłoby sprzeczne z naturą Boga, który obdarza swoją komunią oraz z potrzebą prawdy, zakorzenioną w głębi każdego ludzkiego serca”.

68 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 19: „Elementem, który decyduje o komunii w prawdzie, jest bowiem znaczenie tejże prawdy. Wyrażanie prawdy może przybierać różne formy. Właśnie odnowa form wyrazu staje się konieczna, aby można było przekazywać współczesnemu człowiekowi ewangeliczne orędzie w jego niezmiennym sensie”.

69 J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, Lublin 2013, s. 683–684 (*Opera Omnia*, VIII/2); P. Beyga, *Prawda a ekumenizm – Benedykt XVI wobec anglikanów*, „Teologia w Polsce” 13 (2019) nr 2, s. 187, <https://doi.org/10.31743/twp.2019.13.2.11>.

Kardynał Ratzinger, dla którego eklezjologia komunijna jest niezwykle istotna, podkreśla, że samo pojęcie *κοινωνία* jest kluczem dla właściwego rozumienia Kościoła, który wynika z *communio* Boga z ludźmi w Osobie Jezusa Chrystusa, Wcielonej Prawdy⁷⁰. Ten fakt ma decydujący wpływ na rozumienie przez niego miejsca i roli prawdy w ekumenizmie, który musi odrzucić pozorny konsensus na rzecz prawdy. Nawiązując do przełomu, w którym odrzucono „ekumenizm konsensualny”, stwierdza, że przyjęto nowy „paradygmat ekumeniczny”, który podaje w wątpliwość samo wyznanie wiary, a zatem problem jednoznaczności prawdy. Pojawia się zatem zabójczy relatywizm, pociągający za sobą niejednoznaczność i niejednorodność prawdy. Równie nie do przyjęcia jest ekumenizm konsensualny, który – według niego – dokonał przewrotu w postaci przejścia od ortodoksji do ortopraksji, uwzględniającej nowe nurty społeczne, polityczne i kulturowe. Kardynał, odrzucając takie opcje i odwołując się do przykazania miłości Boga i bliźniego (por. Mt 22, 40), wskazuje na konieczność podstawy relacji prawdy do wiary i miłości⁷¹. Tę jedność miłości i prawdy podkreślił później jako papież Benedykt XVI w słowach:

Miłość w prawdzie, której Jezus Chrystus dał świadectwo swoim życiem ziemskim, a zwłaszcza swoją śmiercią i zmartwychwstaniem, stanowi zasadniczą siłę napędową prawdziwego rozwoju każdego człowieka i całej ludzkości⁷².

Ujęcie to bardzo mocno akcentuje cały wysiłek teologiczno-dogmatyczny, duchowy, a także pragmatyczny w dążeniu do eklezjalnego *communio* Kościoła i Kościołów. Koniecznymi elementami na tej drodze są

⁷⁰ Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, Lublin 2013, s. 283–300 (*Opera Omnia*, VIII/1).

⁷¹ Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, s. 689–690 (*Opera Omnia*, VIII/2); P. Jaskóła, *Ekumenizm – prawda w teorii i życiu*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 1 (2009), s. 25. Autor podkreśla ten antagonizm następująco: „Z perspektywy «prawdy praktycznej» wszelkie teoretyczne poznanie jest bardziej lub mniej natury dogmatycznej. Teoretyczny rodzaj poznawania prawdy chętnie kojarzony bywa z nieproduktywnymi, medytatywnymi czy marzycielskimi ludźmi, którzy zadawalają się spiritualistycznym i narcystycznym myśleniem”.

⁷² Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in veritate*, 1.

pokora wszystkich wobec jednej obiektywnej prawdy, uległość wobec miłości, cierpliwość oraz długomyślność⁷³.

Komunijność prawdy, jako fundament duchowości ekumenicznej, pojawia się i znajduje głęboki wyraz w prowadzonych dialogach bilateralnych oraz multilateralnych. Analizując dokumenty, warto podkreślić, że do głównych elementów należą: rozumienie i przekaz prawd wiary, prawda zawarta w sakramentach, w urzędzie Kościoła oraz w świadectwie chrześcijańskim⁷⁴.

3. Otwarcie na duchowość „innych” naturą „communio”

Biorąc pod uwagę sposób rozumienia duchowości jako stanu zjednoczenia z Bogiem oraz dynamikę jej rozwoju, należy stwierdzić, że w sposób najbardziej właściwy opisuje ją właśnie pojęcie *communio*. Sięgając do klasyka mistyki chrześcijańskiej, którym niewątpliwie jest św. Jan od Krzyża, odkrywamy, że natura tego zjednoczenia polega „na tak całkowitym wtopieniu woli duszy w wolę Bożą, by nie tylko nie było w niej nic przeciwnego woli Bożej, ale żeby we wszystkim i całkowicie poruszenia jej stanowiły jedno z wolą Bożą”⁷⁵. Rozwój duchowy chrześcijanina prowadzi z samej natury do odrzucenia wszystkiego, co sprzeciwia się tejże woli. Na gruncie duchowości określamy ten proces jako oczyszczenie, które przybiera postać dwukierunkową: czynną – wynikającą

⁷³ Por. J. Ratzinger, Kościół – znak wśród narodów, s. 691–692 (Opera Omnia, VIII/2).

⁷⁴ Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej, tłum. W. Hryniewicz, II sesja plenarna, Monachium, 6.07.1982, <https://theo-logos.pl/server/api/core/bitstreams/e22b535e-5617-451b-99a0-4d0e773da82c/content> (16.12.2024); Jedność przed nami, Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-Luterańskiej, 1984, w: Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000, red. K. Karski, S. C. Napiórkowski, Lublin 2003, s. 283–345; Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne; Raport Sekcji II Piątej Światowej Konferencji Komisji „Wiara i Ustrój”, Koinōnia w wierze apostoelskiej, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 10 (1994) nr 1, s. 82–89; Second Anglican-Roman Catholic International Commission The Church as Communion, <https://iarccum.org/doc/?d=13#text> (09.12.2024).

⁷⁵ Św. Jan od Krzyża, Droga na Górę Karmel, w: Dzieła, tłum. O. B. Smyrak, Kraków 1986, I, 11, 2.

z inicjatywy człowieka oraz bierną – będącą działaniem Boga⁷⁶. Można powiedzieć, że jest to spojrzenie na rozwój duchowy od strony negatywnej. Drugim kierunkiem jest ujęcie pozytywne, które oznacza współpracę z łaską uświęcającą, usprawniającą naturalne zmysły i władze chrześcijanina⁷⁷. Jednocześnie należy zauważyć, że na tej drodze rozwoju konieczne są środki, do których zaliczamy życie słowem Bożym, życie sakramentalne, modlitwę, świadectwo wiary, działalność apostołskomisyjną. Wszystko to chrześcijanin odnajduje w Kościele, ale jednocześnie środki te są przedmiotem ożywionego dialogu ekumenicznego na poziomie doktrynalnym. Równie istotną rolę odgrywają one w duchowości ekumenicznej. Z tego względu duchowość tę należy rozpatrywać w kategoriach duchowości trynitarnej, chrystocentryczno-chrystoformicznej, pneumatologicznej, eklezjalnej oraz personalistycznej. Sobór Watykański II, mówiąc o powszechnym powołaniu do świętości⁷⁸ w *Unitatis redintegratio*, w pewnym stopniu poszerza sposób jej postrzegania, nawiązując do wymiaru ekumenicznego w słowach:

Dlatego wszyscy katolicy powinni dążyć do chrześcijańskiej doskonałości, i każdy stosownie do swego stanu winien dokładać starań, aby Kościół, nosząc w swym ciele uniżenie i konanie Jezusa oczyszczał się i odnawiał z dnia na dzień, aż Chrystus przedstawi go samemu sobie jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki⁷⁹.

Ta teza w sposób jednoznaczny podkreśla stanowisko wobec opcji odrzucenia ekumenizmu przez Kościół katolicki, a nawet twierdzenia, iż dokument soborowy jest sprzeczny z dotychczasową jego nauką⁸⁰. Oznacza to, że chrześcijańskie powołanie do świętości, które posiada u swoich podstaw fundamentalne prawo miłości Boga i bliźniego

76 Por. S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 163–189.

77 Por. J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 22–23; *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2000.

78 Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja Lumen gentium*, 40.

79 Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, 4.

80 Por. *Od ekumenizmu do apostazji*, „Zawsze Wierni” 4 (2004) nr 59, https://www.piusx.org.pl/zawsze_wierni/artukul/712 (16.12.2024); M. Składanowski, *Ekumenizm – nie utopia, lecz chrześcijański obowiązek w odpowiedzi Jerzemu Kopani*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 15 (2016), s. 351–371.

(por. Mt 22, 37–40), nie może zamykać się w pewnej enklawie wyznaniowej. Podobnie jak cały Kościół katolicki jest misyjno-apostolski, tak również życie poszczególnego wierzącego winno zmierzać do jedności i pokoju. Z tego wynika, że w swojej naturze dążenie do jedności z Bogiem musi posiadać wymiar ekumeniczny. Ksiądz Hryniewicz mówił o „nowym stylu bycia chrześcijaninem”. Nakreślając go, zauważa, że – nie pozbywając się całego intelektualno-teologicznego bogactwa – zawiera on postawę ofiary i poświęcenia, która jest inspirowana otwarciem na Ducha Świętego, a w ten sposób, niezależnie od denominacji, rodzi się postawa świadka ewangelicznych wartości⁸¹. Rozwój duchowy w relacji do ekumenizmu musi odrzucać zarówno fałszywy irenizm, jak również prozelityzm, a także ciasny ekskluzywizm. Duchowość to postawa otwarta, charakteryzująca się wiernością prawdzie ewangelicznej i nieustannie podejmowanym wysiłkiem metanoi zarówno w życiu indywidualnym, eklezjalnym, jak też międzywyznaniowym. Niestety, niekiedy taka postawa może spotykać się z zarzutem braku posłuszeństwa czy też lojalności wobec własnego Kościoła. Częstokroć wynika to z niewłaściwego rozumienia, czym jest Kościół, jaka jest jego natura oraz powołanie. Jednoznacznie stwierdzał to ks. Paul Couturier, apostoł duchowości ekumenicznej: „Kto chce służyć Kościołowi, musi znosić cierpienia pochodzące od niego”⁸². Idąc za myślą soborową, która niewątpliwie inspirowana była jego teologią i duchowością, należy podkreślić niezwykle istotny aspekt:

Rzeczywisty ekumenizm nie istnieje bez wewnętrznej przemiany. Wszak z nowości ducha, z zaparcia się siebie i swobodnego wylania miłości pochodzą i dojrzewają pragnienia jedności. Dlatego u Ducha Świętego musimy wypraszać łaskę szczerego umartwienia, pokory i cichości w posłudze, a także braterskiej wspólnałości ducha wobec drugich⁸³.

81 Por. W. Hryniewicz, *Duchowość całości*, s. 745–746.

82 Cyt. za: W. Hryniewicz, *Duchowość całości*, s. 746.

83 Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 7; J. R. Tyson, *Invitation*, s. 8–11; D. Carter, *Spirituality of ecumenical dialogue*, A paper given to the London branch of the Society on 15 July 2000, Surrey 2000, s. 5.

Rozwijając nauczanie Kościoła, papież Jan Paweł II zauważa, że katolik nie może pozostawać jakby „na zewnątrz” wobec rozbicia jedności ani wobec konieczności jej odbudowy. W duchu rozwoju ku duchowości ekumenicznej wskazuje na priorytet modlitwy wspólnej i wspólnotowej o charakterze ekumenicznym⁸⁴, ale także podkreśla znaczenie dialogiczności w tym procesie, który nazywa „dialogiem nawrócenia”. Musi on być podejmowany przez wierzącego na płaszczyźnie zwrócenia się ku Bogu i ku innym⁸⁵. Tenże dialog umiejscawia w „braterskiej koinonii”, którą „trzeba splateć przed Bogiem i w Jezusie Chrystusie”⁸⁶. Jak możemy zauważyć, analizując myśl Jana Pawła II, dialog ten dotyka poszczególnych osób, Kościołów, wspólnot, ale musi być jednocześnie rachunkiem sumienia, usuwaniem rozbieżności i prowadzić do *communio* również na płaszczyźnie praktycznej⁸⁷. Kardynał Stanisław Nagy, uzasadniając ten kierunek, opiera się na słowach Couturiera:

Ponieważ wszyscy chrześcijanie są w mniejszym czy większym stopniu odpowiedzialni za obecny stan podzielonego chrześcijaństwa, wobec Boga publicznie obrażonego i wobec ludzi słusznie zgorszonych trzeba koniecznie zbiorowej wspólnej naprawy⁸⁸.

Luigi Sartori postuluje, iż aby mogła się urzeczywistniać duchowość ekumeniczna w życiu chrześcijanina, muszą się rozwijać trzy postawy: (a) otwarcie na Ducha Świętego i uznanie własnej niedoskonałości. Na tej drodze rozwija się duch komunii (*koinonia*); świadectwo (*martyria*) oraz podjęcie konkretnych czynów poprzez służbę (*diakonia*); (b) przyznanie pierwszeństwa miłości, ponieważ jest to sama natura Boga; (c) dynamiczny rozwój duchowy o charakterze wznoszącym, akceptujący jedność w bogatej różnorodności⁸⁹.

Duchowa transformacja życia chrześcijańskiego, budująca duchowość ekumeniczną, urzeczywistnia się poprzez konkretne środki

84 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 21.

85 Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 82.

86 Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 82.

87 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 28–40.

88 S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985, s. 232.

89 Por. T. Vetrari, *Duchowość ekumeniczna*, s. 137–138.

uświęcające. Zagadnienie to jest niezwykle szerokie i wymaga odrębnego opracowania każdego z nich. Jednakże nie można nie zasygnalizować ich znaczenia ani nie zauważyć ciągle istniejących rozbieżności. Idąc za nauczaniem Kościoła, rzeczywiście należy uznać modlitwę za najbardziej podstawowy środek w rozwoju duchowości ekumenicznej⁹⁰. W tym kontekście każda jej forma – indywidualna, wspólna i wspólnotowa, liturgiczna, pozaliturgiczna – posiada swoje właściwe miejsce i jest nie do przecenienia⁹¹. Obok modlitwy kolejnym „mocnym” źródłem oraz środkiem tej duchowości jest Pismo Święte. W swoim nauczaniu na temat ekumenizmu Kościół zalicza je do dóbr, które pochodzą od Chrystusa, prowadzą do Niego i są absolutną podstawą chrześcijaństwa każdej denominacji⁹². Podkreśla jego znaczenie dla duchowości zarówno w Kościołach Wschodu⁹³, jak też w Kościołach i wspólnotach powstałych po reformacji⁹⁴. Kluczowe miejsce w rozwoju duchowym odgrywa życie sakramentalne (*communicatio in saris*). Sięgając do dokumentów Kościoła katolickiego, a także do dialogów ekumenicznych, należy stwierdzić, że stanowią one jego przedmiot zasadniczy⁹⁵. Kościół katolicki jasno

90 Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 21–27; Papieska Rada do spraw Jedności Chrześcijan, Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu z 25 marca 1993 r., w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, red. S. C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, s. 30–101.

91 Por. Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 24; 33; Katechizm Kościoła katolickiego, 2558–2865; T. Chlebowski, *Ekumenizm duchowy w nauczaniu papieża Jana Pawła II*, Lubin 2006, s. 123; J. Czerski, *Modlitwa ekumeniczna*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra*, s. 758–766.

92 Por. Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 3; Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 15; Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu, 59.

93 Por. Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 17: „Gdy chodzi o autentyczne tradycje teologiczne chrześcijan wschodnich, to trzeba uznać, że są one znakomicie zakorzenione w Piśmie św., że wspiera je i uwidacznia życie liturgiczne, a karmi żywa tradycja apostołska i pisma Ojców wschodnich i autorów ascetycznych”.

94 Por. Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 21: „Umiloowanie Pisma świętego, a wręcz otoczenie go szczególną czcią, skłania naszych braci do ciągłego i wnikliwego studiowania świętych kart”; S. Koza, *Chrystus w centrum pojednania i dialogu*, w: *Chrystus naszym pojednaniem*, red. P. Jaskółka, S. Koza, Opole 1997, s. 242–244.

95 Por. Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne*; Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu, 122–136.

stwierdza: „Nie można wszakże uznać współudziału w świętych czynnościach (*communicatio in sacris*) za środek, który bez zastrzeżeń należałoby stosować dla przywrócenia jedności chrześcijan”⁹⁶. Należy przyznać, że w tym względzie istnieją bardzo poważne rozbieżności w relacji Kościoła katolickiego do Kościołów wschodnich⁹⁷, a także do Kościołów i Wspólnot protestanckich⁹⁸. O ile chrzest – pośród sakramentów – jest swoistym „zwoznikiem”, to granicznym sakramentem jest Eucharystia. Wciąż nie możemy stanąć przy jednym ołtarzu ze względu na różnice doktrynalne (w przypadku protestantyzmu), jak również dyscyplinarne (w odniesieniu do Kościołów wschodnich). Wraz z tymi środkami całość stanowi świadectwo życia oraz wspólnotę działania misyjno-apostolskiego. Od początku martyria (μαρτυρία) uwiarygodniała głoszoną prawdę, a także odsłaniała *communio* wierzących. Ten środek znajduje swoje odzwierciedlenie w soborowym dokumencie⁹⁹, a jego szczegółowe wyjaśnienie zawiera Dyrektorium Ekumeniczne¹⁰⁰. Rozwija tę myśl Jan Paweł II, który, mówiąc o niepełnej komunii na ziemi, stwierdza – w odniesieniu do świętych i błogosławionych, którzy są dowodem świadectwa: „Ci święci wywodzą się z Wszystkich Kościołów i Wspólnot kościelnych, które otworzyły im drogę do komunii zbawienia”¹⁰¹.

96 Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 8.

97 Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 15. „Ponieważ zaś owe Kościoły mimo odłączenia posiadają prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś na mocy sukcesji apostolskiej kapłaństwo i Eucharystię, dzięki którym wciąż są z nami związane najściślejszym węzłem, to pewien współudział w czynnościach świętych (*communicatio in sacris*), w odpowiednich okolicznościach i za zgodą władzy kościelnej, jest nie tylko możliwy, ale i wskazany”.

98 Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 19: „Trzeba uznać, że między tymi Kościołami i wspólnotami a Kościołem katolickim istnieją bardzo poważne rozbieżności nie tylko o charakterze historycznym, socjologicznym, psychologicznym i kulturowym, lecz przede wszystkim w interpretacji prawdy objawionej”; Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 22: „Chociaż odłączonym od nas Wspólnotom kościelnym brakuje wypływającej ze chrztu pełnej jedności z nami, i choć w naszym przekonaniu nie zachowały one autentycznej i całej istoty eucharystycznego Misterium, głównie przez brak sakramentu kapłaństwa, to jednak sprawując w świętej Uczcie pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem i oczekują Jego chwalebego przyjścia”.

99 Por. Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 4, 8, 23.

100 Por. Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu, 161–162.

101 Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 84; M. Tatar, *Elementy duchowości*, s. 371–380.

Zakończenie

Rozwój ekumenizmu, który organicznie związany jest z duchowością ekumeniczną, zależy od właściwego rozumienia i wprowadzania w życie wartości *communio*. Pojęcie to, opisujące rzeczywistość eklezjalną, znajduje się u początków Kościoła. Sięgnięcie zatem do woli Chrystusa wobec wspólnoty wierzących jest odczytaniem zarówno duchowości eklezjalnej, ekumenicznej, jak również indywidualnej każdego wierzącego. Duchowość chrześcijan, rozumiana jako dążenie do jedności z Bogiem – czyli dążenie do świętości – ma w swojej naturze oparcie w bezwarunkowej miłości. Proces rozwoju duchowego jest „oczyszczaniem”, czyli odrzucaniem tego, co się mu sprzeciwia, oraz pracą nad jego pogłębieniem. W każdej denominacji chrześcijańskiej wierni są przekonani o takim powołaniu chrześcijanina. Tak rodzi się i rozwija duchowość ekumeniczna o charakterze komunijnym. Jej treścią jest Bóg, będący samą Prawdą oraz Miłością. W sposób najpełniejszy objawiła się ona w Jezusie Chrystusie. Dlatego *communio* posiada charakter chrystocentryczno-chrystoformiczny. Jednocześnie jest uległością wobec Ducha Świętego, który jest Autorem dzieła ekumenicznego. To komunijne doświadczenie Boga znajduje swoje odzwierciedlenie w życiu wierzącego poprzez wyjście w kierunku bliźniego – niezależnie od denominacji – i staje się apostołsko-ewangelizacyjnym świadectwem wobec sekularyzującego się świata.

Bibliografia

- Bartnik C., *Dogmatyka*, t. 2, Lublin 2003.
- Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in veritate*, 29.06.2009.
- Beyga P., *Prawda a ekumenizm – Benedykt XVI wobec anglikanów*, „Teologia w Polsce” 13 (2019) nr 2, s. 187–199, <https://doi.org/10.31743/twp.2019.13.2.11>.
- Carter D., *Spirituality of ecumenical dialogue*, A paper given to the London branch of the Society on 15 July 2000, Surrey 2000.
- Chlebowski T., *Ekumenizm duchowy w nauczaniu papieża Jana Pawła II*, Lubin 2006.

- Czaja A., „Communio” w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych, w: „Communio” w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 109–133.
- Czerski J., Modlitwa ekumeniczna, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W. Hryniewicz, J. Gajek, S. Koza, Lublin 1997, s. 758–766.
- De la Potterie I., Prawda, w: Słownik teologii biblijnej, red. X. Leon Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1982, s. 763–768.
- Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, Miśsterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej, tłum. W. Hryniewicz, II sesja plenarna, Monachium, 06.07.1982, <https://theo-logos.pl/server/api/core/bitstreams/e22b535e-5617-451b-99a0-4d0e773da82c/content> (16.12.2024).
- Gogola J., Teologia komunii z Bogiem, Kraków 2001.
- Guzowski K., Jezus Chrystus—prawda dająca życie, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 5 (2013), s. 59–73.
- Hryniewicz W., Duchowość całości, w: Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu, red. W. Hryniewicz, J. Gajek, S. Koza, Lublin 1997, s. 750–758.
- Jagodziński M., „Communio” dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehlera, Radom 2002.
- Jagodziński M., Eschatologia w perspektywie komunii, Lublin 2020.
- Jagodziński M., Kościół komunii, Kraków 2022.
- Jagodziński M., Sakramenty w służbie „communio”, Warszawa 2008.
- Jagodziński M., Sakramenty w służbie „communio”. Studium teologiczno-komunikacyjne, Warszawa 2008.
- Jagodziński M., Trynitarno-komunijna teologia stworzenia, Lublin 2016.
- Jagodziński M., Trynitologia komunijna, Lublin 2021.
- Jagodziński M., Zarys mariologii komunijnej, Lublin 2019.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 25.05.1995.
- Jaskółta P., Duchowość ekumeniczna w świetle „*Ut unum sint*”, w: Pojednanie drogą Kościoła. Dziesięciolecie encykliki „*Ut unum sint*”, red. J. Budniak, Katowice 2006, s. 36–51.
- Jaskółta P., Ekumenizm—prawda w teorii i życiu, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 1 (2009), s. 21–32.

- Jedność przed nami, Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-Luterańskiej, 1984, w: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, red. K. Karski, S. C. Napiórkowski, Lublin 2003, s. 283–345.
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.
- Komisja „Wiara i Ustrój”, *The Church – Towards a Common Vision*, https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/The_Church_Towards_a_common_vision.pdf (10.12.2024).
- Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojmowanego jako komunია *Communio* notio, Rzym, 28.05.1992, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-nis-notio_en.html (06.12.2024).
- Koza S., *Chrystus w centrum pojednania i dialogu*, w: *Chrystus naszym pojednaniem*, red. P. Jaskóła, S. Koza, Opole 1997, s. 241–248.
- Kubiś A., *Poznanie prawdę i prawda was wyzwoli. Związek między Janowymi koncepcjami prawdy i wolności w świetle J 8,31–36*, „Scripturae Lumen” 4 (2012), s. 59–85.
- Leeming B., *The Churches and the Church. A study of ecumenism*, London 1963.
- legó, w: *Strong’s Greek*, <https://biblehub.com/greek/3004.htm> (13.12.2024).
- McGrath A. E., *Christian spirituality*, Oxford 1999.
- Nagy S., *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985.
- Napiórkowski A., *Teologia jedności chrześcijan*, Kraków 2011.
- Nowak A. J., *Homo religiosus*, Lublin 2003.
- Od ekumenizmu do apostazji, „Zawsze Wierni” 4 (2004) nr 59, https://www.piusx.org.pl/zawsze_wierni/artukul/712 (16.12.2024).
- Papieska Rada do spraw jedności chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu z 25 marca 1993*, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, red. S. C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000, s. 30–101.
- Pawłowski S., „*Communio*” w dokumentach światowych dialogów ekumenicznych, w: „*Communio*” w chrześcijańskiej refleksji o Kościele, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 135–158.
- Pius XII, *Encyklika Mediator Dei*, 20.11.1947.

- Raport Sekcji II Piątej Światowej Konferencji Komisji Wiara i Ustrój Koinōnia w wierze apostoelskiej, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 10 (1994) nr 1, s. 82–89.
- Ratzinger J., Kościół—znak wśród narodów, Lublin 2013 (Opera Omnia, VIII/2).
- Ratzinger J., Kościół—znak wśród narodów, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2013 (Opera Omnia, VIII/1).
- Ratzinger J., Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary, red. S. Otto, V. Pfnür, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
- Second Anglican-Roman Catholic International Commission, *The Church as Communion*, Dublin 1990, <https://iarccum.org/doc/?d=13#text> (09.12.2024).
- Składanowski M., Ekumenizm—nie utopia, lecz chrześcijański obowiązek. W odpowiedzi Jerzemu Kopani, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” (2016) nr 15, s. 351–371, <https://doi.org/10.14746/cbes.2016.15.26>.
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.
- Stępień A. B., Prawda, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 437–439.
- Sullivan E., *Ecumenical spirituality*, w: *A Dictionary of Christian Spirituality*, red. Gordon S. Wakefield, London 1983, s. 125–126.
- Szymik J., O prawdzie, istocie nieomyślności. Szukać—znaleźć—szukać, „Teologia. Kultura. Społeczeństwo” 2–3 (2016–2017) nr 2, s. 19–29.
- Szymik J., *Prawda i mądrość. Przewodnik po teologii Benedykta XVI*, Kraków 2019.
- Tatar M., *Elementy duchowości ekumenicznej*, Pelplin 2018.
- Tatar M., *Specyfika duchowości ekumenicznej*, w: *Odcienie polskiego katolicyzmu*, red. P. Artemiuk, Płock 2022, s. 147–170.
- Tavard G. H., *Two centuries of ecumenism*, Indiana 1960.
- Tyson J. R., *Invitation to Christian Spirituality. An Ecumenical Anthology*, New York–Oxford 1999.
- Urbański S., *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999.
- Vetralli T., *Duchowość ekumeniczna i duchowość franciszkańska*, tłum. A. Kaznowski, „Studia Oecumenica” 4 (2004), s. 133–144.

World Council of Churches, Faith and Order, paper no. 111, *Baptism, Eucharist and Ministry*, Geneva 1982.

μεταμορφώω, <https://biblehub.com/greek/3339.htm> (12.12.2024).

ks. Tomasz Kowalski

 <https://orcid.org/0000-0001-8297-3938>
tomasz.kowalski@pwt.wroc.pl

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
 <https://ror.org/0o3jq9j58>

Tożsamość kapłańska w świetle eklezjologii komunii

 <https://doi.org/10.15633/ps.29202>

Ks. Tomasz Kowalski – kapłan archidiecezji wrocławskiej, dr. Ukończył studia magisterskie z psychologii i teologii we Wrocławiu. Naukę kontynuował na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, gdzie obronił doktorat z teologii duchowości oraz ukończył podyplomowe studia filozoficzne na Uniwersytecie Angelicum. Wykładowca teologii duchowości oraz psychologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. W pracy badawczej interesuje się tematyką duchowości i formacji kapłańskiej oraz ich psychologicznymi uwarunkowaniami.

Article history • Received: 28 Mar 2025 • Accepted: 12 May 2025 • Published: 30 Jun 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Tożsamość kapłańska w świetle eklezjologii komunii

Pytanie o miejsce i rolę kapłanów jest wciąż aktualne ze względu na specyfikę dzisiejszych czasów. Zjawiska takie jak przyspieszona sekularyzacja czy relatywizm prawdy sprawiają, że kapłan często jawi się jako ktoś zupełnie obcy i niepotrzebny. Taka perspektywa okazuje się szkodliwa nie tylko dla ludzi świeckich, patrzących niejako z zewnątrz, ale również dla samych kapłanów. Poza czynnikami zewnętrznymi, związanymi z klimatem współczesnej epoki, istotna jest też kwestia środowiska rodzinnego kandydatów do kapłaństwa oraz motywacji, które skłaniają ich do wstąpienia na drogę powołania. Czynniki te mają bezpośredni wpływ na ich późniejsze życie. Pytanie o to, gdzie szukać nienaruszalnego źródła kapłańskiej tożsamości, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, wydaje się zatem zasadne. Z tego względu autor swoje początkowe rozważania rozpoczyna od analizy wybranych fragmentów Pisma Świętego oraz dokumentów Magisterium Kościoła. Zwieńczeniem jego refleksji jest wprowadzenie wymiaru eklezjologii komunii, którą traktuje jako próbę odpowiedzi na pytanie o nienaruszalne elementy kapłańskiej tożsamości.

Słowa kluczowe: tożsamość kapłańska, eklezjologia komunii, formacja kapłańska

Abstract

Priestly identity in the light of ecclesiology of communion

The question of the place and role of priests is still relevant due to the specificity of today's times. Phenomena such as accelerated secularisation or the relativism of truth often make the priest appear as someone completely alien and unnecessary. This perspective is detrimental not only to lay people watching from the outside, as it were, but also to priests themselves. In addition to external factors related to the climate of our era, there is also the question of the family environment of candidates for the priesthood or their motivation for entering the priestly path, which also has an impact on their lives. The question of where to look for the inviolable source of priestly identity, especially in this day and age, therefore seems legitimate. Hence, the author begins his initial reflections with an analysis of selected passages of Holy Scripture and documents of the Church's Magisterium. His reflection culminates in the introduction of the dimension of ecclesiology of communion, which he sees as a proposal to answer the question of the inviolable elements of priestly identity.

Keywords: priestly identity, ecclesiology of communion, priesthood formation

W dzisiejszych czasach, zdominowanych przez takie zjawiska, jak sekularyzacja, relatywizm prawdy, przesadny subiektywizm czy indywidualizm, kapłan może jawić się jako ktoś obcy, nieprzystający do świata. Taka wizja duchownych rzutuje, rzecz jasna, na cały obraz Kościoła, postrzeganego jako instytucja przestarzała i bezużyteczna. Te warunki zewnętrzne i presja otoczenia wpływają na sposób, w jaki kapłan postrzega samego siebie, co o sobie myśli, a w konsekwencji – jak wpływa to na jego tożsamość. Należy również pamiętać, że nie kształtuje się ona w momencie wstąpienia kandydata do seminarium, ale znacznie wcześniej. Środowisko rodzinne, wczesne doświadczenia w relacjach z rodzicami, rodzeństwem czy rówieśnikami, nie pozostają obojętne dla kształtowania się tożsamości przyszłego kapłana. To właśnie w rodzinie kształtują się jej podstawy. W środowisku rodzinnym nie tylko wzrasta powołanie i rodzi się wiara, ale tworzą się i umacniają cechy ludzkie, z którymi późniejszy kapłan będzie szedł przez życie. Obraz rodziców i funkcjonowanie w rodzinie nie pozostają obojętne na kształtowanie się wizji Boga oraz wspólnoty kościelnej.

Dzisiejsi kandydaci do kapłaństwa często pochodzą z rodzin niepełnych, w których obecny był tylko jeden z rodziców. Przyczyny takiego stanu rzeczy są różne: śmierć jednego z rodziców, życie po rozwodzie lub w separacji¹. Seminarzyści, właśnie w tych okolicznościach, mogli doświadczyć trudnych przeżyć, doznając ran, które będą nieśli przez całe życie. Jeżeli nie zostaną one w jakiś sposób zaleczone, mogą poważnie utrudniać zdrowe funkcjonowanie zarówno w Kościele, jak i w społeczeństwie, a nawet uniemożliwić kandydatom wstąpienie na drogę formacji ku kapłaństwu. W Kodeksie prawa kanonicznego czytamy:

Do wyższego seminarium biskup diecezjalny powinien przyjmować jedynie tych, którzy, biorąc pod uwagę ich przymioty ludzkie i moralne, duchowe i intelektualne, ich zdrowie fizyczne i psychiczne, jak również szczerą wolę, wydają się być zdolni do oddania się na stałe świętym posługom².

Zatem, zanim kandydat zostanie przyjęty do seminarium, powinien już wykazywać pewną zdolność do podjęcia dalszej ścieżki formacyjnej.

¹ Por. K. Pawlina, *Powołania kapłańskie AD 2020*, Warszawa 2020, s. 37.

² Kodeks prawa kanonicznego, Poznań 1984, kan. 241 § 1.

Brak niektórych przymiotów może skutkować w ogóle nieprzyjęciem do seminarium.

Rozeznawanie tej zdolności powinno obejmować również początkowe motywacje kandydatów³. Nie należy oczekiwać, że wszystkie z nich będą od razu czyste, klarowne i wolne od egocentryzmu, ale już sama świadomość ich kierunku może okazać się przydatna w późniejszym procesie formacyjnym⁴. Interesujące badania w tym zakresie przeprowadził ks. Krzysztof Pawlina w roku 2000. Objęły one kandydatów do kapłaństwa, którzy dopiero rozpoczynali pierwszy rok studiów i nie weszli jeszcze we właściwy proces formacyjny, co miało na celu uzyskanie możliwie najbardziej autentycznych odpowiedzi. Badania te wykazały, że niektórzy spośród kandydatów chcieli poświęcić się zwyczajnej posłudze parafialnej, inni planowali rozwijać duszpasterstwo specjalistyczne, kolejni myśleli o pracy katechetycznej lub akademickiej, a także o posłudze misyjnej. Istnieje także grupa, która nie kreowała jeszcze sprecyzowanej wizji swojej kapłańskiej przyszłości⁵. Wnikanie w głąb własnych motywacji, ich rozpoznanie i uświadomienie sobie źródeł własnych zachowań może ujawnić, że w centrum pragnień człowieka jest potrzeba bycia dostrzeżonym, strach przed samotnością oraz pragnienie bycia kochanym⁶.

Formowanie przyszłego kapłana oznacza harmonizowanie jego motywacji, postaw i uczuć zgodnie z walorami, które posiada Chrystus. Dopiero taki proces stanowi wyznacznik postępującej dojrzałości przyszłego kapłana. Właśnie przykład Jezusa Dobrego Pasterza wspomaga kształtowanie tych właściwości ludzkich, które umożliwiają i ułatwiają pełnienie posługi kapłańskiej⁷.

Duży wpływ na kształtowanie się kapłańskiej tożsamości ma również jakość szkolnej katechezy. Braki w tym zakresie są widoczne już na poziomie podstawowej wiedzy katechizmowej, znajomości nauczania Magisterium Kościoła, czy nawet imion ostatnich papieży⁸.

3 Por. K. Pawlina, *Powołania kapłańskie AD 2020*, s. 25.

4 R. Hostie, *Il discernimento delle vocazioni*, Torino 1964, s. 98.

5 Por. K. Pawlina, *Powołania kapłańskie AD 2020*, s. 167.

6 A. Cencini, *I sentimenti del figlio. Il cammino formativo nella vocazione presbiterale e consacrata*, Bologna 2016, s. 99.

7 Por. K. Dyrek, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, Kraków 1999, s. 35.

8 Badania w tym zakresie zostały przeprowadzone pod kierunkiem ks. prof. Krzysztofa Pawliny. Odpowiednie kwestionariusze zostały przekazane na zjeździe rektorów

W kontekście tożsamości kapłańskiej można mówić o dwóch perspektywach. Po pierwsze – w odniesieniu do ludzi innych stanów: tożsamość kapłańska wobec tożsamości osób świeckich, zakonnych i tak dalej. Po drugie – w odniesieniu do innych kapłanów: „ja – kapłan” wobec pozostałych członków prezbiterium. Analizie zostanie poddane przede wszystkim to pierwsze ujęcie.

Każda chrześcijańska tożsamość zakorzeniona jest w Trójcy Świętej, choć tożsamość kapłana w sposób wyjątkowy kształtuje się w relacji z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem i Pasterzem. Można tu mówić o szczególnym związku ontologicznym, który jednoczy kapłana z Mistrzem⁹. Ponadto, jako szafarz sakramentów, każdy ksiądz kształtuje swoją tożsamość podczas głoszenia słowa Bożego i celebracji liturgicznej¹⁰.

Bez tej wiedzy, która przypomina kapłanowi, kim naprawdę jest, traci on poczucie własnej tożsamości. Zjawisko to ma jednak również szerszy wymiar – bez wiedzy o tym, kim jest kapłan, i bez wzmacniania tej tożsamości, także inni nie będą w stanie jej rozpoznać. Ukazuje to, jak ważne są samorozumienie i kształtowanie tożsamości kapłańskiej.

W dalszej części artykułu spróbujemy uchwycić charakterystyczne cechy tożsamości kapłańskiej jako takiej, a nie indywidualnych cech każdego księdza. Poszukując jej źródeł, zwrócimy się ku bazie biblijnej, a także zaczerpnijemy z Magisterium Kościoła. Analiza tych źródeł zostanie zwieńczona refleksją nad eklezjologią komunii – pojęciem, które rzuca nowe światło na rozumienie tożsamości kapłana.

w 2019 roku w Rzeszowie. Dla uzyskania największej rzetelności zostały przeprowadzone wśród alumnów już po przyjęciu do seminarium, ale jeszcze przed rozpoczęciem jakichkolwiek wykładów, czy konferencji. Celem było uzyskanie jak najbardziej autentycznych odpowiedzi. Na tej podstawie uzyskano 289 ankiet z całej Polski. Braki w formacji intelektualnej zostały zauważone chociażby w przypadku pytania o dwóch poprzedników Jana Pawła II. Jednego wymieniło 19,7 proc., obydwu 45,7 proc., natomiast żadnego aż 34,6 proc. Interesujące okazały się także wskaźniki dotyczące nałogów kandydatów do kapłaństwa. Sięganie po różnego rodzaju używki było dość częste. Szczegółowe zestawienie procentowe możemy odnaleźć w publikacji zbierającej użyte dane: K. Pawlina, *Powołania kapłańskie AD 2020*.

⁹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Pastores dabo vobis*, 12.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 2005, s. 75, 89.

1. Pismo Święte o kapłańskiej tożsamości

Figurę kapłana odnajdujemy już na kartach Starego Testamentu, gdzie zostaje on ukazany jako namaszczone i przeznaczony do służby ofiarnej. Przed Jezusem urząd kapłana był rozumiany jako pewnego rodzaju wywyższenie. Absolutną nowość w rozumieniu kapłaństwa wprowadza jednak Chrystus. Źródłem Jego kapłaństwa nie jest już przynależność do pokolenia Lewiego, lecz sam Bóg¹¹. Kapłan nie składa już ofiary w świątyni, ale sam staje się ofiarą. Chrystus zmienia wizję kapłaństwa opartą na wywyższeniu. Nie zachowuje rytualnej separacji, ale spotyka się z grzesznikami, z chorymi, a nawet z umarłymi. Widzimy, że znaczenie kapłaństwa nowotestamentalnego jest zupełnie odmienne od tego ze Starego Przymierza. Wraz z Chrystusem rozpoczyna się nowa wizja kapłaństwa i kultu: z jednej strony każdy kapłan ma swoje odniesienie do Jezusa, z drugiej – kult łączy się z życiem.

Przyjrzymy się momentowi powołania apostołów, ponieważ odnajdziemy w nim ważne inspiracje i odpowiedzi na pytanie: kim jest kapłan? W Ewangelii według św. Marka (3, 14) czytamy: „I ustanowił Dwunastu” (gr. καὶ ἐποίησεν δώδεκα), co oznacza dosłownie: „uczynił, zrobił Dwunastu”, niejako stworzył ich na nowo, przeobraził od środka. Zostają oni wybrani, aby w pierwszej kolejności być z Jezusem, a następnie głosić Ewangelię i wyrzucać demony. W tym powołaniu wyłaniają się dwa istotne aspekty: ontologiczny oraz funkcjonalny. Pierwszy dotyczy obiektywnej zmiany wewnętrznej oraz bycia z Mistrzem. Drugi wskazuje na udział w misji Jezusa. Zarówno pierwszy, jak i drugi mają swoje odniesienie do Chrystusa. Podobnie kapłan, pozostając w stałym związku z Jezusem, przedłuża w historii Jego misję zbawienia¹². Ten szczególny charakter relacji z Jezusem, którą można określić mianem wertykalnej, ma swoje przełożenie na relacje horyzontalne i na misję w świecie, o czym świadczą liczne fragmenty Pisma Świętego: „Jak mnie posłał Ojciec, tak i ja was posyłam” (J 20, 21), „Kto was przyjmuje, mnie przyjmuje” (Mt 10, 40), „Kto was słucho, mnie słucho. Kto was odrzuca, mnie odrzuca” (Łk 10, 16). Jakkolwiek opis powołania apostołów mówi dużo o tożsamości kapłana, wskazując na jego wewnętrzną przemianę,

¹¹ Por. E. Castelluci, *Il ministero ordinato*, Brescia 2006, s. 21.

¹² Por. R. Lavatori, R. Poliero, *Ministero e identità del presbitero*, Roma 2001, s. 123.

to moment ustanowienia sakramentu kapłaństwa podczas Ostatniej Wieczerzy ma znaczenie zasadnicze. Sobór Trydencki naucza, że właśnie w czasie jej trwania Chrystus ustanowił apostołów kapłanami Nowego Przymierza¹³. Ponadto ojcowie synodalni podkreślali: „Gdyby ktoś mówił, że słowami: «To czyńcie na moją pamiątkę» Chrystus nie ustanowił apostołów kapłanami lub nie polecił, by oni oraz inni kapłani składali w ofierze Jego ciało i krew – niech będzie wyklęty”¹⁴. Ojcowie Kościoła postrzegali konsekrację jako efekt działania Ducha Świętego.

W Katechizmie Kościoła katolickiego czytamy, że Ostatnia Wieczerza jest momentem definitywnym dla konsekracji apostołów na kapłanów oraz że ustanowienie przez Jezusa Eucharystii jako pamiątki Jego ofiary włącza apostołów w jej kontynuację i czyni ich kapłanami Nowego Przymierza. W punkcie 611 Katechizmu znajdujemy następujące słowa:

Eucharystia, którą Jezus ustanawia w tej chwili, będzie „pamiątką” (1 Kor 11, 25) Jego ofiary. Włącza On Apostołów do swojej ofiary i poleca, by ją przedłużali. Przez to Jezus ustanawia swoich Apostołów kapłanami Nowego Przymierza: „Za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie”.

Również w myśli Jana Pawła II Ostatnia Wieczerza jest często określana jako „dzień narodzin naszego kapłaństwa”¹⁵.

Podsumowując tę część, można zauważyć, że kapłaństwo ma swoje źródło w komunii z Chrystusem. Jest głęboko zakorzenione w wolnym akcie powołania przez Tego, który „wybrał tych, których sam chciał” (por. Mk 3, 13). Wybór ten niejako na nowo nadał znaczenie ich jestestwu, przeobrażając ich od wewnątrz. Drugim istotnym momentem w kontekście tożsamości kapłańskiej jest Ostatnia Wieczerza, w czasie której apostołowie zostali konsekrowani, włączeni w ofiarę Chrystusa

13 Por. Sobór Trydencki, Sesja 22, 1: Nauka i kanony o Najświętszej ofierze mszy świętej, 17.09.1562, rozdział 1, w: Dokumenty soborów powszechnych, t. 4 (1511–1870), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 639 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).

14 Por. Sobór Trydencki, Sesja 22, 1: Nauka i kanony o Najświętszej ofierze mszy świętej, 17.09.1562, rozdział 9.2, w: Dokumenty soborów powszechnych, t. 4, s. 647.

15 Por. Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek 1985, <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-do-kaplanow-na-wielki-czwartek-1985/> (22.02.2025); por. Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek 1986, <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-do-kaplanow-na-wielki-czwartek-1986/> (22.02.2025).

oraz wezwani do jej przedłużania. Ta misja zostaje następnie powierzona każdemu kapłanowi.

2. Składowe tożsamości kapłana w świetle Magisterium Kościoła

Wzbogacimy teraz nasze rozważania biblijne o refleksję Magisterium Kościoła, a szczególnie o nauczanie Soboru Watykańskiego II. Ojcowie soborowi zwrócili uwagę na potrzebę formowania kapłańskiej tożsamości między innymi w dekrecie o formacji *Optatam totius* oraz w dekrecie o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*. Tożsamość kapłańska według *Optatam totius* w sposób oczywisty kontynuuje linię wyznaczoną przez Pismo Święte, podając także konkretne cechy, które powinien kształtować prezbiter. Są to: dojrzałość do życia w celibacie, zdolność do podejmowania rozważnych decyzji i umiejętność słusznego osądu rzeczywistości¹⁶. Wśród innych zalecanych cech księdza wymienia się: „szczerłość ducha, stałe przestrzeganie sprawiedliwości, dostrzymywanie przyrzeczeń, grzeczność w postępowaniu, a w rozmowach – skromność połączona z miłością”¹⁷. Owe właściwości mają wypływać z wewnętrznej przemiany kapłana, który przez sakrament święceń zostaje przeznaczony do upodobnienia się do Chrystusa-Kapłana¹⁸. Ponadto w dekrecie odnajdujemy zachętę, by osoba powołana dążyła do życia w intymnej relacji z Mistrzem¹⁹. Papież Paweł VI, wymieniając te i inne predyspozycje, określa cel dojrzałej tożsamości kapłana – stanie się pasterzem na wzór Jezusa Chrystusa²⁰. W tym kontekście *Optatam totius* wskazuje na eklezjalny wymiar kapłańskiej tożsamości. W punkcie dziewiątym dekretu czytamy:

Niech alumni tak będą przepojeni tajemnicą Kościoła, przez ten święty Sobór szczególnie oświeconą, aby przejęci pokorą i synowską miłością do Namiestnika Chrystusowego, a także po święceniach kapłańskich, przywiązani do własnego

16 Por. Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 11.

17 Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 11.

18 Por. Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 8.

19 Por. Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 8.

20 Por. Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 4.

biskupa jako wierni współpracownicy oraz współtowarzysze braci w pracy, dawali świadectwo owej jedności, która ludzi do Chrystusa przyciąga²¹.

W kolejnym dokumencie soborowym—dekrecie *Presbyterorum ordinis*—odnajdujemy również zachętę do tego, aby tożsamość kapłańska była kształtowana w relacji do własnego biskupa, którego prezbiter powinien być współpracownikiem, ponieważ—w odpowiedniej dla siebie mierze—uczestniczy on także w misji apostołów. Podobnie jak *Optatam totius*, omawiany dokument wskazuje na potrzebę relacji z Ludem Bożym, gdyż kapłan, działając w imieniu biskupa, powinien gromadzić rodzinę Bożą²². Widać zatem nierozdzielłą więź kapłana ze swoim biskupem, co stanowi istotny rys jego tożsamości. Dokument *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* oddaje tę prawdę w niezwykle mocnych słowach, gdyż określa posługę apostolską biskupa jako odniesienie tożsamościowe dla prezbitera. Kapłan bez biskupa, a więc bez inkardynacji, pozostaje w zawieszeniu sprzecznym z własną tożsamością, ponieważ to przez biskupa i ze względu na niego otrzymał w sakramencie święceń dar Ducha Świętego²³.

Inną ważną kwestią, poruszoną w *Presbyterorum ordinis*, jest braterstwo sakramentalne—szczególna relacja, która wypływa z sakramentu święceń i łączy kapłanów specjalną więzią. W punkcie ósmym czytamy:

Poszczególni zatem prezbiterzy jednoczą się ze swymi współbraćmi węzłem miłości, modlitwy i wszelkiej współpracy, dzięki czemu ujawnia się ta jedność, w której Chrystus chciał, by Jego wyznawcy byli całkowicie zjednoczeni, żeby świat poznał, iż Syn posłany został przez Ojca²⁴.

²¹ Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 9.

²² Por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 6.

²³ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, 39, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” (2021) nr 33, https://info.wiara.pl/files/21/06/16/838149_BGvH_gaformacijprezbiterowwPolsce.pdf (22.02.2025).

²⁴ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 8.

Poza łącznością z biskupem i całym prezbiterium, kapłani powinni troszczyć się o wiernych świeckich i formować ich do autentycznej komunii wierzących²⁵.

Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* Jana Pawła II z 1992 roku kojarzona jest przede wszystkim z analizą czterech wymiarów formacyjnych: ludzkiego, duchowego, intelektualnego i pastoralnego. Pewnego rodzaju nowością wprowadzoną przez papieża jest dogłębne zbadanie i usystematyzowanie tego pierwszego, co nie zostało w tak wyraźny sposób ukazane we wcześniejszych dokumentach Kościoła, w których poruszono zagadnienie formacji kapłańskiej. Jan Paweł II w *Pastores dabo vobis*, oprócz szerokiego opisu wymiaru ludzkiego, podejmuje także zagadnienie eklezjologii komunii, jednocześnie osadzając je w kontekście formacji kapłańskiej, co jest szczególnie istotne z perspektywy omawianego tematu. W numerze dwunastym dokumentu czytamy, że eklezjologia komunii jest „podstawowym kryterium określenia tożsamości kapłana, jego autentycznej godności, powołania i misji pośród Ludu Bożego i w świecie”²⁶.

3. Eklezjologia komunii

Pojęcie eklezjologii komunii²⁷ jest ideą centralną w *Relatio finalis* Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, który odbył się w Rzymie w dniach od 25 listopada do 8 grudnia 1985 roku. Należy je rozumieć jako zjednoczenie z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Owo zjednoczenie dokonuje się poprzez słowo Boże oraz sakramenty²⁸. W znaczeniu bardziej strukturalnym eklezjologia komunii jest także gwarantem porządku oraz właściwej relacji pomiędzy jednością i różnorodnością w Kościele. Nie może być ona rozumiana wyłącznie w kwestiach organizacyjnych

²⁵ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 6.

²⁶ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 12.

²⁷ Pojęcie to otwiera możliwość dalszych poszukiwań badawczych, zwłaszcza w zakresie relacji między komunią sakramentalną a komunią z prezbiterium i własnym biskupem, a także w obszarze związku Kościoła lokalnego z Kościołem powszechnym.

²⁸ Por. Sinodo dei vescovi, *Relazione finale del sinodo dei vescovi*, „Aggiornamenti Sociali” 1 (1986), s. 74.

ani też jedynie w perspektywie problemów związanych z kompetencjami i władzą²⁹.

Rozumienie Kościoła jako komunii jest wyraźnie widoczne w myśli papieża Benedykta XVI. Uważa on, że eklezjologia komunii opiera się na trzech zasadach pierwszeństwa. Po pierwsze, oznacza pierwszeństwo relacji z Bogiem, po drugie – pierwszeństwo obdarowywania Duchem Świętym przed aktem przyjmowania ze strony człowieka. Trzecia zasada oznacza pierwszeństwo Kościoła powszechnego przed Kościołami lokalnymi³⁰. Poświęcając wiele uwagi samemu pojęciu *communio*, papież wskazuje, że może ono być rozumiane zarówno jako Kościół, jak i jako Eucharystia³¹. Komunia oznacza dla niego także relację nieustannej wymiany darów. Przypomina, że w życiu nie można kierować się jedynie miłością ofiarną, ale trzeba również pozwolić na przyjmowanie miłości³². Ta komunია między ludźmi możliwa jest jedynie wówczas, kiedy poprzedzona jest komunią z Bogiem. Obrazuje to następujący schemat: spotkanie z Chrystusem – jedność z Ojcem w Duchu Świętym – jedność ludzi między sobą – zbawienie³³. Intymna więź z Chrystusem powinna prowadzić kapłana ku miłości do Kościoła i rozbudzać świadomość jego zobowiązań wobec wspólnoty³⁴.

Niezwykle cenne pogłębienie kwestii eklezjologii komunii odnajdujemy w liście Kongregacji Nauki Wiary *Communio notio* z 1992 roku. Czytamy w nim, iż:

pojęcie komunii znajduje się w sercu samorozumienia Kościoła jako Misterium osobowej jedności każdego człowieka z Trójcą Świętą i z innymi ludźmi, zapo-

²⁹ Por. Sinodo dei vescovi, *Relazione finale del sinodo dei vescovi*, „Aggiornamenti Sociali” 1 (1986), s. 74.

³⁰ Por. A. Czaja, Benedykta XVI wizja Kościoła jako komunii, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 13 (2008), s. 52.

³¹ Por. A. Czaja, Benedykta XVI wizja Kościoła jako komunii, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 13 (2008), s. 49.

³² Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 7.

³³ Por. J. Szymik, Kościół w sercu Boga. Wybrane wątki J. Ratzingera/Benedykta XVI eklezjologii „*communio*”, „Studia Gnesnensia” 27 (2013), s. 61.

³⁴ Por. K. Kondracikowski, Tożsamość kapłana w relacji do Boga, do ludzi i do siebie samego, „Rocznik Teologii Katolickiej” 13 (2014) nr 2, s. 212, <https://doi.org/10.15290/rtk.2014.13.2.13>.

czątkowanej przez wiarę i skierowanej do pełni eschatologicznej w Kościele niebieskim, która w pewnej mierze urzeczywistnia się już w Kościele na ziemi³⁵.

Zgodnie z całym nauczaniem biblijnym i tradycją patrystyczną, komunია zakłada podwójne odniesienie: wertykalne (związek z Bogiem) oraz horyzontalne (związek z innymi ludźmi). Chrześcijańskie ujęcie komunii zakłada Bożą inicjatywę, nowy związek między człowiekiem i Bogiem zapoczątkowany w Chrystusie i przekazywany w sakramentach, który rozciąga się także na nowe relacje ludzi między sobą. Ponadto *Communio notio* podkreśla, że z owego sakramentalnego charakteru wynika, że Kościół jest rzeczywistością ciągle otwartą na rozwój misyjny i ekumeniczny³⁶.

Kim jest kapłan? Co odróżnia go od osób świeckich, a co jest wspólne? Istnieje wiele określeń kapłana: świadek, katecheta, celebrans, homileta. Jednak żadne z tych określeń nie jest w stanie wyczerpać znaczenia kapłańskiej tożsamości. Tym trudniejsze staje się jej zrozumienie w kontekście zjawisk takich jak sekularyzacja, relatywizm prawdy czy przesadny subiektywizm. Stąd też mówi się dzisiaj o tożsamości słabej, utraconej, fałszywej – lub po prostu: o kryzysie tożsamości kapłańskiej³⁷. Tym bardziej rodzi się potrzeba powrotu do źródeł oraz próby odczytania tożsamości kapłana w kontekście eklezjologii komunii, która skupia w sobie podstawowe wymiary tożsamości prezbiterów, wynikające z Pisma Świętego oraz Magisterium Kościoła.

Podsumowanie

Z powyższych analiz, zarówno biblijnych, jak i magisterialnych, wyłaniają się dwie wizje kapłaństwa: społeczno-funkcjonalna oraz

35 Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako Komunia *Communio notio*, 3, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-notio_pl.html (22.02.2025).

36 Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako Komunia *Communio notio*, 4, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-notio_pl.html (22.02.2025).

37 Por. M. Costa, *Tra identità e formazione*, Roma 2003, s. 24.

sakramentalno-ontologiczna. Pierwsza z nich definiuje kapłaństwo jako służbę – rozumianą jako poświęcenie się społeczeństwu poprzez Kościół. Druga z kolei, nie negując oczywiście służebnego charakteru kapłaństwa, określa je przede wszystkim jako zakorzenione w sakramencie święceń, które w sposób obiektywny i ontologiczny przemieniają kapłana. Dlaczego to rozróżnienie jest tak istotne dla kapłańskiej tożsamości? Ponieważ świadomość, że kapłaństwo zakorzenione jest w sakramencie święceń, który wywołuje rzeczywistą, obiektywną zmianę ontologiczną w człowieku, powinna radykalnie zmienić podejście do samego kapłaństwa. Nie będzie ono wówczas postrzegane tylko jako funkcja pełniona wobec Ludu Bożego. W takim podejściu widoczny będzie prymat „bycia” nad „działaniem”, co potwierdza najnowsza wersja dokumentu *Droga formacji presbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*. Czytamy w nim, że „styl i jakość życia seminarzystów, osób duchownych i konsekrowanych jest ważniejszy od ich dzieł i działań”³⁸, a także, że „w refleksji nad tożsamością presbiterów konieczne jest uznanie pierwszoplanowości płaszczyzny sakramentalno-ontycznej, rozumianej jako wszczęcie presbitera w Chrystusa i Jego Kościół”³⁹. Zaprzeczeniem takiej wizji presbiteratu jest funkcjonalizm, czyli sprowadzenie kapłaństwa do roli, jaką pełni ksiądz. Wizje funkcjonalno-społeczne redukują bowiem tożsamość presbitera jedynie do płaszczyzny zawodowej⁴⁰.

Zestawiając ze sobą nasze rozważania dotyczące eklezjologii komunii oraz biblijnych i magisterialnych źródeł kapłańskiej tożsamości, możemy zauważyć ich głęboką zbieżność. Tożsamość presbitera ma swoje zakorzenienie w Jezusie Chrystusie, który – zrywając z tradycją separacji od ludu – żyje w komunii ze wszystkimi, także z grzesznikami. Wybierając Dwunastu, niejako „tworzy ich na nowo”, aby kontynuowali Jego misję. W czasie Ostatniej Wieczerzy Chrystus Pan nierozdzielnie łączy kapłaństwo z sakramentem Eucharystii. W przywołanych wcześniej dokumentach znajdujemy również wskazania dotyczące konkretnych przymiotów, którymi powinien odznaczać się kapłan. Odnoszą się one do jego relacji z Ludem Bożym, z całym presbiterium,

³⁸ Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 24.

³⁹ Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 32.

⁴⁰ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 24.

a w szczególności – z własnym biskupem. Można zatem stwierdzić, że tożsamość prezbytera nie może być kształtowana wyłącznie w samym centrum komunii Kościoła, z uwzględnieniem jej wymiaru wertykalnego i horyzontalnego. W Chrystusie kapłan odnajduje źródło swojej tożsamości oraz rozeznaje, że jego kapłaństwo jest uczestnictwem w misji Chrystusa i jej kontynuacją⁴¹. Właśnie odniesienie do Niego jest konieczne, aby właściwie zrozumieć kapłańską tożsamość.

Bibliografia

- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 2006.
Castelluci E., *Il ministero ordinato*, Brescia 2006.
Cencini A., *I sentimenti del figlio. Il cammino formativo nella vocazione presbiterale e consacrata*, Bologna 2016.
Costa M., *Tra identità e formazione*, Roma 2003.
Czaja A., Benedykta XVI wizja Kościoła jako komunii, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” 13 (2008), s. 47–58.
Dyrek K., *Formacja ludzka do kapłaństwa*, Kraków 1999.
Hostie R., *Il discernimento delle vocazioni*, Torino 1964.
Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Pastores dabo vobis*, 1992.
Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 2005.
Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek 1985, <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-do-kaplanow-na-wielki-czwartek-1985/> (22.02.2025).
Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek 1986, <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-do-kaplanow-na-wielki-czwartek-1986/> (22.02.2025).
Kodeks prawa kanonicznego, Poznań 1984.
Kondracikowski K., Tożsamość kapłana w relacji do Boga, do ludzi i do siebie samego, „*Rocznik Teologii Katolickiej*” 13 (2014) nr 2, s. 207–220, <https://doi.org/10.15290/rtk.2014.13.2.13>.
Konferencja Episkopatu Polski, *Droga formacji prezbyterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, 11.03.2021, „*Akta Konferencji Episkopatu Polski*” (2021) nr 33, https://info.wiara.pl/files/21/06/16/838149_BGvH_gaformacijprezbiterowwPolsce.pdf (22.02.2025).

41 Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Pastores dabo vobis*, 12.

- Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako Komunia *Communio* notio, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-notio_pl.html (22.02.2025).
- Lavatori R., Poliero R., *Ministero e identità del presbitero*, Roma 2001.
- Pawlina K., *Powołania kapłańskie AD 2020*, Warszawa 2020.
- Sinodo dei vescovi, *Relazione finale del sinodo dei vescovi*, „*Aggiornamenti Sociali*” 1 (1986), s. 67–79.
- Sobór Trydencki, Sesja 22, 1: Nauka i kanony o Najświętszej ofierze mszy świętej, 17.09.1562, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4 (1511–1870), układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 639–647 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).
- Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*.
- Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*.
- Szymik J., Kościół w sercu Boga. Wybrane wątki J. Ratzingera/Benedykta XVI eklezjologii „*communio*”, „*Studia Gnesnensia*” 27 (2013), s. 59–80.

ks. Leszek Szewczyk

 <https://orcid.org/0000-0003-0424-3205>
leszek.szewczyk@us.edu.pl

Uniwersytet Śląski w Katowicach
 <https://ror.org/01o4rcc94>

Miejsce ekologii integralnej w posłudze kaznodziejskiej

 <https://doi.org/10.15633/ps.29203>

Ks. Leszek Szewczyk — prezbiter archidiecezji katowickiej, prof. dr hab., dyrektor Instytutu Nauk Teologicznych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Article history • Received: 23 Jan 2024 • Accepted: 4 Mar 2025 • Published: 30 Jun 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Miejsce ekologii integralnej w posłudze kaznodziejskiej

Jednym z najczęściej podejmowanych tematów w kontekście politycznym, społecznym oraz naukowym jest problem kryzysu ekologicznego. Kwestie związane z ochroną naturalnego środowiska zajmują ważne miejsce w nauczaniu Kościoła, zwłaszcza w wypowiedziach posoborowych papieży. Skuteczna ochrona środowiska naturalnego wymaga szerokiej edukacji ekologicznej, która powinna dokonywać się w szkole, rodzinie, mediach oraz podczas katechezy i posługi kaznodziejskiej. Celem niniejszego opracowania jest odpowiedź na pytania: jakie miejsce w posłudze przepowiadania słowa Bożego zajmuje ekologia integralna, jakie zadania w kształtowaniu sumienia i odpowiedzialności za środowisko naturalne powinno realizować kaznodziejstwo? Po analizie biblijnych źródeł ekologii integralnej i ekologicznej perspektywy we współczesnym nauczaniu Kościoła ukazano zagadnienie odpowiedzialności człowieka za środowisko naturalne i omówiono zagadnienie centralne dla niniejszego opracowania: proekologiczne zadania współczesnego kaznodziejstwa. W zakończeniu przedstawiono praktyczny przykład kaznodziejstwa zaangażowanego w propagowanie idei ekologii integralnej.

Słowa kluczowe: teologia homiletyczna, ekologia integralna, posługa słowa

Abstract

The role of integral ecology in preaching ministry

One of the most frequently discussed topics in political, social, and scientific contexts is the ecological crisis. Environmental issues occupy a significant part of the teaching of the Church, particularly in the statements issued by the post-conciliar popes. Effective protection of the environment necessitates the implementation of comprehensive environmental education, which should take place within the educational system, within the family, through the media, and during the processes of catechesis and preaching ministry. This study aims to address two key questions: first, what role does integral ecology play in the ministry of preaching? Secondly, what tasks should preachers undertake to form conscience and assume responsibility for the environment? Following an analysis of the biblical sources of integral ecology and the ecological perspective in contemporary Church teaching, the question of human responsibility for the environment is presented, and the central issue for this study is discussed: the pro-ecological tasks of contemporary preaching. The study concludes with a practical example of preaching committed to the promotion of integral ecology.

Keywords: homiletic theology, integral ecology, ministry of the word

Sobór Watykański II wezwał Kościół do „badania znaków czasu i wyjaśniania ich w świetle Ewangelii”¹. To zadanie domaga się ciągłej aktywności i świeżości w obserwowaniu fenomenów stanowiących o kondycji współczesności. Znaki czasu stanowią „syntezę podstawowych wskazań nauki chrześcijańskiej oraz tendencji i potrzeb współczesnych ludzkości”². Znaki czasu można podzielić na: zdecydowanie pozytywne, negatywne i dwuwartościowe, które są zależne od intencji i zastosowania przez człowieka. Do znaków negatywnych można zaliczyć między innymi wyczerpywanie się zasobów ziemi i jej zanieczyszczenie³. Tymczasem „Bóg przeznaczył ziemię wraz ze wszystkim, co się na niej znajduje, na użytek wszystkich ludzi i narodów, dlatego też dobra stworzone powinny w słusznej mierze docierać do wszystkich – przewodniczyć temu sprawiedliwość, a miłość jej towarzyszy”⁴. Kryzys ekologiczny, fakt powszechnie uznany przez nauki przyrodnicze, stanowi obecnie jeden z najczęściej podejmowanych tematów w kontekście politycznym, społecznym oraz naukowym. Rozważenie odpowiedzialności ludzi za zmiany gwałtownie zachodzące w środowisku naturalnym jest moralnym obowiązkiem człowieka⁵.

Kolejni papieże, poczynawszy od Pawła VI, wielokrotnie odnosili się do kwestii troski o Boże stworzenia. Ten bogaty dorobek poprzedników, zawarty w wypowiedziach na temat kwestii ekologicznej, podsumowuje papież Franciszek w encyklice *Laudato si'*⁶ i adhortacji *Laudate Deum*⁷. Dokumenty te stanowią uzasadniony apel, mobilizujący intelektualne i moralne zasoby ludzkości do podjęcia działań na rzecz odpowiedzialnej troski o Ziemię – nasz wspólny dom⁸. Zadaniem Kościoła, w tym

1 Sobór Watykański, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 4.

2 C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 296.

3 C.S. Bartnik, *Znaki czasu*, w: *Teologia znaków czasu. Dogmatycy wobec polskiego „dziś” Kościoła*, red. K. Gózdź, K. Michalczak, Poznań 2008, s. 17.

4 Sobór Watykański, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 69.

5 K. Małek, *Rozwój teologii ekologicznej w Polsce. Od teoekologii do ekoteologii*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 58 (2022) nr 1, s. 117, <https://doi.org/10.21697/spch.2022.58.A.06>.

6 Franciszek, Encyklika *Laudato si'* poświęcona trosce o wspólny dom, 24.05.2015.

7 Franciszek, *Adhortacja apostolska o kryzysie klimatycznym Laudate Deum*, 04.10.2023.

8 L. Szewczyk, *Problemy społeczne XXI wieku w przepowiadaniu piekarskim do kobiet*, „*Polonia Sacra*” 28 (2024) nr 11, s. 94, <https://doi.org/10.15633/ps.28105>.

zadaniem głosicieli słowa Bożego, jest kształtowanie sumień także w kwestii odpowiedzialności za środowisko naturalne.

Celem niniejszego opracowania jest odpowiedź na pytania: jakie miejsce w posłudze przepowiadania słowa Bożego zajmuje ekologia integralna⁹, jakie zadania w kształtowaniu sumienia i odpowiedzialności za środowisko naturalne powinno realizować kaznodziejstwo?

Po przeanalizowaniu biblijnych źródeł ekologii integralnej i ekologicznej perspektywy we współczesnym nauczaniu Kościoła wskazany zostanie problem odpowiedzialności człowieka za środowisko naturalne oraz zagadnienie centralne dla niniejszego opracowania: proekologiczne zadania współczesnego kaznodziejstwa. W zakończeniu przedstawiony zostanie praktyczny przykład kaznodziejstwa zaangażowanego w propagowanie idei ekologii integralnej.

1. Biblijne źródła ekologii integralnej

Teksty biblijne, zwłaszcza opisujące dzieło stworzenia, stanowią istotne źródło współczesnej ekologii integralnej. Starotestamentowa teologia stworzenia zawiera trzy podstawowe odniesienia: do Boga jako Stwórcy, do człowieka jako owocu stworzenia i do zapowiedzi eschatologicznego odnowienia świata.

Teologiczny obraz Boga jako Stwórcy pojawia się zwłaszcza w opisach stworzenia człowieka zawartych w Księdze Rodzaju (1, 1–3, 24). Podziw dla mocy twórczej Boga oraz konieczność szanowania stworzenia można dostrzec także w tekstach prorockich, w poezji biblijnej i tekstach mądrościowych. Stary Testament podkreśla wyjątkowość człowieka, który nosi w sobie podobieństwo do Boga, co odróżnia go od reszty świata stworzonego (Rdz 1, 27). To człowiek stanowi koronę wszystkich stworzeń, a związek mężczyzny i kobiety prowadzi do zrodzenia potomstwa. Człowiek, który nie jest w pełni właścicielem stworzenia, ponosi za nie odpowiedzialność. Stary Testament zapowiada odnowienie całego

9 Idea ekologii integralnej polega na znalezieniu wspólnej płaszczyzny dla nauki i duchowości. Integralność, w rozumieniu papieża Franciszka, polega na łączeniu w obrębie ekologii treści pojęć biologicznych z językiem humanistycznym próbującym opisać istotę tego, co ludzkie (Franciszek, Encyklika *Laudato si'* poświęcona trosce o wspólny dom, 11).

stworzenia, które dokona się dzięki zwycięstwu nad złem. Natomiast czasy eschatologiczne łączone są z powrotem człowieka do stanu sprzed jego upadku i z powrotem do raju¹⁰.

W Nowym Testamencie brak bezpośredniego odniesienia do kwestii troski o świat stworzony, jednak dostrzegalny jest podziw dla dzieła Boga Stwórcy. Inspiracje dla ekologii integralnej wiążą się z Jezusem Chrystusem i odnowieniem całego stworzenia, Kościołem i nowym stworzeniem, a także nową ziemią i nowym niebem. Zbawienie, które dokonało się przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa sprawia, że świat stworzony może zostać uwolniony ze skutków grzechu i odnowiony (Kol 1, 18–20; Ap 3, 14), a zmartwychwstały Jezus jest sprawcą nowego stworzenia (Rz 5, 12–21). W nauczaniu Jezusa można zauważyć liczne odniesienia do świata przyrody (Mt 13, 31–32) i troski Boga Ojca o stworzenie (Mt 6, 25–34; Łk 12, 6)¹¹. W tekstach Nowego Testamentu wyraźnie rozbrzmiewa również temat eschatologicznej odnowy świata – zagadnienie nowej ziemi i nowego nieba. Jest to świat wyzwolony od śmierci i żyjący w pełnej harmonii z Bogiem i Barankiem¹². Jako całkowicie odnowione stworzenie osiąga on swoją ostateczną pełnię¹³.

2. Ekologiczna perspektywa we współczesnym nauczaniu Kościoła

Problematyka troski o naturalne środowisko została zasygnalizowana w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*. Posoborowe wypowiedzi kolejnych papieży są świadectwem wzrostu świadomości ekologicznej i przypisywania kwestiom związanym z ochroną naturalnego środowiska ważnego miejsca w nauczaniu Kościoła. Nauczanie Jana Pawła II i Benedykta XVI stanowi milowy krok „w budzeniu świadomości ekologicznej, poruszając temat postępu, troski ekologicznej, właściwego korzystania

¹⁰ M. Karczewski, *Biblijna teologia stworzenia jako źródło ekologii integralnej*, „Studia Elbląskie” 17 (2016), s. 137–141.

¹¹ Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 96–97.

¹² Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 243–244.

¹³ Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 100; M. Karczewski, *Biblijna teologia stworzenia jako źródło ekologii integralnej*, „Studia Elbląskie” 17 (2016), s. 137–141.

z dóbr naturalnych, odpowiedzialności za przyszły kształt świata przyrody, poddawany nieustającym ludzkim oddziaływaniom”¹⁴. Jan Paweł II dostrzega współcześnie „niebezpieczne niszczenie środowiska ludzkiego”, czemu nie poświęca się koniecznej uwagi. Zauważa, że

gdy słusznie, choć jeszcze nie w dostatecznej mierze okazuje się troskę o zachowanie naturalnego „habitat” różnych gatunków zwierząt zagrożonych wymarciem, wiedząc, że każdy z nich wnosi swój wkład w ogólną równowagę ziemi, to zbyt mało wagi przywiązuje się do ochrony warunków moralnych prawdziwej „ekologii ludzkiej”¹⁵.

Jan Paweł II podkreśla, że człowiek ma być strażnikiem przyrody, a stanie się nim wówczas, gdy będzie w niej widział dar miłości Bożej. To Bóg tchnął w całe stworzenie prawa, które człowiek jedynie odkrywa. Stąd też prawa te wymkają się kompetencjom człowieka, dlatego winien on je bezwzględnie respektować. Jest bowiem wolą Stwórcy, „aby człowiek obcował z przyrodą jako jej rozumny i szlachetny «pan», a nie jako bezwzględny «eksploatator»”¹⁶.

Jan Paweł II dostrzega globalny wymiar kwestii ekologicznej¹⁷, jednocześnie sprzeciwia się próbom przywrócenia większej jedności między człowiekiem a resztą stworzenia. Jest to reakcja na działania prowadzące do personalizacji, a nawet sakralizacji przyrody, przy jednoczesnej odmowie statusu osobowego człowiekowi. Ekocentryzm i biocentryzm nie mogą znosić ontologicznej i aksjologicznej różnicy między człowiekiem a innymi istotami żyjącymi. Nie mogą bowiem eliminować odpowiedzialności człowieka na rzecz egalitaryzmu, a więc równej godności wszystkich istot żyjących¹⁸. Podstawą nauczania Jana Pawła II

14 J. Babiński, Ekoteologia jako odpowiedź na współczesny kryzys ekologiczny, „Teologia w Polsce” 5 (2011) nr 2, s. 290, <https://doi.org/10.31743/twp.2011.5.2.06>.

15 Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*, 01.05.1991, 38.

16 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 04.03.1979, 15; A. Szafulski, Ekologiczna perspektywa we współczesnym nauczaniu Magisterium, „Teologia i Moralność” 11 (2016) nr 1, s. 49, <https://doi.org/10.14746/tim.2016.19.1.4>.

17 Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 37.

18 A. Szafulski, Ekologiczna perspektywa we współczesnym nauczaniu Magisterium, „Teologia i Moralność” 11 (2016) nr 1, s. 54.

na temat ochrony naturalnego środowiska jest teologiczne odczytanie stworzenia. Papież sprzeciwia się stereotypom, według których za katastrofę ekologiczną odpowiedzialne jest chrześcijaństwo¹⁹, które opis stworzenia zawarty w Księdze Rodzaju (1, 28) odczytuje jako prawo do bezkarnego panowania nad całym stworzeniem²⁰. Papież Benedykt XVI zachęca, by przy interpretacji zjawisk społecznych uwzględniać grzech pierworodny i jego skutki. Grzech pierworodny jest bowiem ekogrechem rozpoczynającym kryzys ekologiczny i potrzebuje ekoodkupienia, które jest dziełem Jezusa Chrystusa²¹.

Papież Franciszek w encyklice *Laudato si'* i stanowiącej jej uzupełnienie adhortacji *Laudate Deum* rozwija koncepcję ekologii integralnej, bezpośrednio związanej z pojęciem dobra wspólnego, które winno zajmować centralne miejsce w etyce społecznej²². Najbardziej rozpoznawalną cechą ekologii integralnej jest poszerzenie zakresu refleksji i działań ekologicznych o element antropologiczny²³. Nie tylko świat zwierząt i roślin, nie tylko woda i powietrze, ale także człowiek podlega

19 Wydaje się, że można wyróżnić, ogólnie rzecz biorąc, trzy zasadnicze zarzuty skierowane pod adresem chrześcijan i chrześcijaństwa. Po pierwsze, chrześcijaństwo, już poprzez samo pojęcie stworzenia i zdefiniowanie miejsca człowieka, ponosi odpowiedzialność za antropocentryzm, wraz ze wszystkimi konsekwencjami, które z tego wynikały i dalej wynikają. Po drugie, chrześcijaństwo na przestrzeni wieków niewiele zrobili w sensie teoretycznym, jak i praktycznym, by wzmocnić świadomość ekologicznej odpowiedzialności, którą ponosi człowiek. Wreszcie po trzecie, istnieją konkretne zarzuty pod adresem nakazów chrześcijańskiej moralności. Na przykład często można spotkać twierdzenie, że chrześcijaństwo, przez odrzucenie aborcji i sztucznej antykoncepcji, przyczyniają się do przeludnienia naszej planety. Zob. T. Halík, *Chrześcijaństwo a ekologia*, „W Drodze” (1999) nr 8, s. 44. Ideolodzy ekologizmu twierdzą, że antropocentryzm rodzący się z Biblii i wskazujący na człowieka jako koronę stworzenia, stanowi przyczynę wszystkich ekologicznych nieszczęść. Chrześcijaństwo żyjące Biblią nie jest więc z całą pewnością „religią najbardziej korzystną dla życia na tej planecie” i nie zmienia tego nawet św. Franciszek z Asyżu, który chrześcijaninem niewątpliwie był, a jest patronem ekologów. Zob. J. Czarny, *Ekologia i ekologizm a filozofia ekologii*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 9 (2001) nr 2, s. 31.

20 M. Ozorowski, *Bóg a stworzenie w teologii katolickiej*, „Paedagogia Christiana” 28 (2011) z. 2, s. 95, <https://doi.org/10.12775/PCh.2011.004>.

21 Benedykt XVI, *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2010, „L'Osservatore Romano” 31 (2010) nr 1, s. 4.

22 Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 156.

23 Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 137–162.

ekologii²⁴. W ten sposób zostaje przewyżczone tradycyjne, modne, ale zawężone spojrzenie ekologiczne, nieobejmujące człowieka lub traktujące go w oderwaniu od reszty świata przyrody²⁵. Obydwa papieskie dokumenty nie są wyłącznie „tekstami o ekologii”. Dotykają bowiem ściśle ze sobą połączonych wymiarów konstytutywnych w chrześcijańskiej optyce dla ludzkiej egzystencji: relacji z Bogiem, innymi ludźmi i ziemią²⁶. Kluczem jest pojęcie integralności, które w samej encyklice *Laudato si'* przywołane zostało aż 28 razy. Integralność w nauczaniu Franciszka ma wymiar praktyczny, przejawiający się między innymi w drobnych jednostkowych gestach idących wbrew logice egoizmu oraz konsumpcjonistycznym wzorom kulturowym²⁷. Zdaniem Franciszka, obserwowany współcześnie obsesyjny konsumpcjonizm jest subiektywnym odzwierciedleniem paradygmatu technokratycznego, który sprawia, że ludzie uważają się za wolnych, dopóki zachowują rzekomą wolność konsumowania²⁸. Zaś pustka, wypełniająca ludzkie serce, sprawia, że człowiek potrzebuje kolejnych rzeczy, które mógłby kupić, posiadać i konsumować²⁹. Nietrudno wówczas ulec pokusie czynienia z dóbr materialnych i konsumpcji najważniejszej wartości. Taka postawa rodzi zagrożenie dla środowiska naturalnego, a tym samym dla samego człowieka³⁰.

W adhortacji *Laudate Deum* Franciszek przedstawia alarmistyczną i przynaglającą do konkretnych działań diagnozę: „gospodzący nas świat rozpada się i być może zbliża się do punktu krytycznego”³¹. Papież

²⁴ Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 3–6.

²⁵ M. Wyrostkiewicz, *Spór o człowieka w ekologii*, w: *Spór o człowieka – spór o przyszłość wszechświata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2004, s. 217–222; M. Karczewski, *Biblijna teologia stworzenia jako źródło ekologii integralnej*, „*Studia Elbląskie*” 17 (2016), s. 136.

²⁶ Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 66.

²⁷ Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 230. R. Cekiera, „Pokora tymczasowych zarządców”. Kościół katolicki a wyzwania klimatyczne na przykładzie adhortacji „*Laudate Deum*”, w: „*Laudate Deum*”. Papieża Franciszka walka o klimat, red. S. Jaromi, Kraków 2024, s. 38.

²⁸ Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 203.

²⁹ Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 204.

³⁰ M. Fiałkowski, *Inspiracje encykliki „Laudato si'” dla duszpasterstwa*, „*Verbum Vitae*” 31 (2017), s. 331, <https://doi.org/10.31743/vv.1766>.

³¹ Franciszek, *Adhortacja apostolska Laudate Deum*, 2.

Franciszek bez zbędnej zwłoki i retorycznych ornamentów przechodzi do sedna, podkreślając skalę wyzwania i pilność działań³². Wskazuje, że stworzeń nie można traktować jako dobra, które nie posiada swojego właściciela. Wszystkie byty wszechświata stworzone przez Boga Ojca są zjednoczone niewidzialnymi więzami i tworzą rodzaj uniwersalnej rodziny, komunii, która domaga się pokornego szacunku³³. Franciszek podkreśla jednocześnie, że nie oznacza to zrównywania wszystkich istot żywych i nie do przyjęcia jest postawa pozbawiania człowieka „tej szczególnej wartości, która pociąga ze sobą równocześnie ogromną odpowiedzialność”³⁴. Zauważa także, że niektóre nurty ekologiczne obsesyjnie odmawiają osobie ludzkiej wszelkiej wyższości w świecie stworzeń³⁵. Widać to zwłaszcza wtedy, kiedy zrównuje się człowieka z innymi stworzeniami, a w niektórych działaniach traktuje go nawet gorzej, odmawiając niekiedy osobie ludzkiej należnych jej praw. Ma to miejsce wtedy, gdy podejmuje się walkę o inne gatunki, a towarzyszy temu obojętność na krzywdę i cierpienia ludzi³⁶. Szacunek do otaczającej nas przyrody jest wynikiem szacunku i miłości do Stwórcy, zaś miłość bliźniego domaga się dbałości o dobro wspólne, jakim jest przyroda. Związek przyrody z człowiekiem dotyczy nie tylko doczesności, „ale rozciąga się na płaszczyznę eschatologiczną, bo całe stworzenie zostało odkupione przez Chrystusa i będzie uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych”³⁷. Franciszek w dramatycznych słowach apeluje:

Skończmy wreszcie z nieodpowiedzialnymi kpinami, które przedstawiają tę kwestię jako jedynie ekologiczną, zieloną, romantyczną i często wyszydzaną ze względu na interesy gospodarcze. Przyznajmy wreszcie, że jest to szeroki pro-

32 R. Cekiera, „Pokora tymczasowych zarządców”. Kościół katolicki a wyzwania klimatyczne na przykładzie adhortacji „Laudate Deum”, w: „Laudate Deum”. Papieża Franciszka walka o klimat, red. S. Jaromi, Kraków 2024, s. 37.

33 Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 89.

34 Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 90.

35 Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 90.

36 Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 118; M. Fiałkowski, *Inspiracje encykliki „Laudato si'” dla duszpasterstwa*, „*Verbum Vitae*” 31 (2017), s. 325.

37 W. Pieja, *Godność osoby ludzkiej podstawą odpowiedzialności za ekologię w „Laudato si'” i „Fratelli tutti”*, „*Polonia Sacra*” 26 (2022) nr 2, s. 214–215, <https://doi.org/10.15633/ps.26210>.

blem humanitarny i społeczny na wielu poziomach, dlatego wymaga zaangażowania wszystkich³⁸.

Zarówno encyklika *Laudato si'*, jak i adhortacja *Laudate Deum* spotkały się z pozytywnym odbiorem, zwłaszcza w środowiskach, organizacjach, stowarzyszeniach, które zajmują się ochroną środowiska. Mimo że wiele postulatów zawartych w tych dokumentach odwołuje się do idei pozareligijnych, nauczanie papieskie „pretenduje jednak do swego rodzaju instrukcji na temat ogólnoswiatowych działań ekologicznych”³⁹.

3. Odpowiedzialność za środowisko naturalne

Wezwanie do odpowiedzialności za środowisko naturalne jest wyraźnie obecne w nauczaniu ostatnich papieży, a także w ekoteologii. Papież Jan Paweł II wzywa

nie tylko do wspólnej, międzynarodowej odpowiedzialności, ale także do solidarności z następnymi pokoleniami. Wskazuje, że człowiek został powołany, aby uprawiać ogród i strzec go (Rdz 2, 15), jest zatem w szczególny sposób odpowiedzialny za środowisko życia, to znaczy za rzeczywistość stworzoną, która z woli Boga ma służyć jego osobowej godności i jego życiu: odpowiedzialny nie tylko wobec obecnej epoki, ale i przyszłych pokoleń⁴⁰.

³⁸ Franciszek, Adhortacja apostolska *Laudate Deum*, 58.

³⁹ T. Krzesik, *Metamorfoza czy transformacja doktryny Kościoła w nauczaniu Franciszka?*, „Polonia Sacra” 26 (2022) nr 2, s. 175, <https://doi.org/10.15633/ps.26208>. Apele papieża Franciszka nie zawsze spotykają się dobrym przyjęciem, czego przejawem są słowa Grzegorza Chociana z Fundacji Konstruktywnej Ekologii Ecoprobono, który zaznacza: „Analizując encyklikę *Laudato si'* zadaję sobie pytanie, czy troska o słabych i wykluczonych odniesie efekt ekologiczny i stanie się zarazem sposobem na chrystianizację lewactwa, czy też wręcz przeciwnie, lewactwo przekona papieża do zasadności wprowadzenia ekoanarchii? Obawa nie jest przesadzona, bo papież w trosce o słabych sankcjonuje w encyklice bardzo niepokojące treści rodem z «zielonej» antypostępowej anarchii. Trudno przejść spokojnie nad obawą, że Franciszkowi chytrze podrzucono treści zwyczajnie stworzone przez «zielone» środowiska” (G. Chocian, *Ekologia kontra ekologizm w świetle encykliki „Laudato si’” ojca świętego Franciszka*, <https://ecoprobono.eu/ekologia-kontra-ekologizm-w-swietle-encykliki-laudato-si-ojca-swietego-franciszka/> [02.12.2024]).

⁴⁰ Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae*, 25.03.1995, 42.

Papież Franciszek zauważa, że to grzech pierworodny zakłócił harmonię między Stwórcą, ludzkością i całym stworzeniem⁴¹. Wobec narastającej degradacji środowiska naturalnego ziemi, papież Franciszek wzywa ludzi, a przede wszystkim chrześcijan, do nawrócenia ekologicznego. W ten sposób przypomina, że kryzys ekologiczny jest przede wszystkim kryzysem moralnym, który wymaga głębokiej zmiany myślenia i postępowania. Papież zauważa, że niektórzy chrześcijanie nie chcą angażować się w działania na rzecz ochrony stworzenia, a wielu jest obojętnych i biernych, niechętnych do zmiany swoich przyzwyczajeń. Doświadczany obecnie kryzys ekologiczny jest wezwaniem „do głębokiego wewnętrznego nawrócenia”⁴². Wymaga ono przyzywania miłosierdzia Bożego za popełnione przeciwko stworzeniu grzechy, które człowiek nie zawsze potrafi uznać i wyznać. W obliczu egoistycznego i krótkowzrocznego wykorzystywania zasobów ziemi konieczne jest podjęcie konkretnych kroków uświadamiających ciążącą na człowieku odpowiedzialność wobec samego siebie, innych i Stwórcy⁴³. Człowiek powinien uruchomić imperatyw odpowiedzialności za wspólny dom. Taka odpowiedzialność za całe dzieło stworzenia świata i człowieka jest możliwa, gdy uwzględnia się zarówno ekologię ludzką, jak i ekologię integralną. Ekologia ludzka jest troską o siebie i środowisko, a ekologia integralna – troską o środowisko naturalne na poziomie indywidualnym, krajowym i międzynarodowym. Wciąż aktualnym zadaniem jest budowanie solidarności z drugim człowiekiem,

a dzielenie odpowiedzialności za wspólny dom, wymaga myślenia ekologicznego i nawrócenia ekologicznego. Odpowiedzią na to zagadnienie pozostaje antropologia teocentryczna wyzwalająca w człowieku odpowiedzialność, która nie pomija Boga, nie degraduje człowieka, nie niszczy środowiska⁴⁴.

⁴¹ Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 66.

⁴² Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 217.

⁴³ Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 229; M. Fiałkowski, *Inspiracje encykliki „Laudato si’” dla duszpasterstwa*, „*Verbum Vitae*” 31 (2017), s. 329.

⁴⁴ W. Pieja, *Godność osoby ludzkiej podstawą odpowiedzialności za ekologię w „Laudato si’” i „Fratelli tutti”*, „*Polonia Sacra*” 26 (2022) nr 2, s. 214–215.

Na temat odpowiedzialności człowieka za środowisko naturalne szeroko wypowiada się tak zwana ekoteologia⁴⁵, która podejmuje refleksję w świetle Bożego Objawienia i bada rzeczywistość świata, w którym obecne są różne problemy, będące efektem rozwoju cywilizacji technicznej⁴⁶. Z perspektywy teologii możliwe jest wskazywanie sposobów rozwiązania kryzysu ekologicznego. Dokonuje się to poprzez akcentowanie otrzymanego przez człowieka daru Stwórcy, jakim jest życie, dane i zadane w konkretnej przestrzeni środowiska. Troska o środowisko naturalne wykracza poza obszar badań i dokonań nauk szczegółowych. Nauki te bowiem nie zajmują się ocenami moralnymi ludzkiej działalności i nie odwołują się do weryfikowania tych działań w kategoriach dobra i zła⁴⁷. Ekoteologia postrzegana jest również jako forma chrześcijańskiej diakonii wobec stworzenia⁴⁸.

45 Za początek naukowych poszukiwań w teologii, związanych z ekologią, uważa się rok 1981. Roman Rogowski jako pierwszy w Polsce zaproponował, aby ten obszar badawczy określić mianem teoekologii. Współcześnie używaną nazwą jest „ekoteologia”, zapożyczona ze źródeł zachodnich. Termin ten pojawił się po raz pierwszy w Polsce w 1991 roku w publikacji protestanckiego teologa Zachariasza Łyki. Obecnie dyscyplina obejmuje trzy główne aspekty omawianej problematyki: prakseologię, analizę dokumentów Kościoła na temat ochrony środowiska naturalnego – w szczególności autorstwa papieża Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka oraz wątki ekumeniczne. Zob. K. Małek, *Rozwój teologii ekologicznej w Polsce. Od teoekologii do ekoteologii*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 58 (2022) nr 1, s. 119–122.

46 J. Babiński, *Ekoteologia jako odpowiedź na współczesny kryzys ekologiczny*, „*Teologia w Polsce*” 5 (2011) nr 2, s. 289. Termin „grzech ekologiczny” funkcjonuje w przestrzeni teologicznej, komunikacyjnej, publicystycznej i potocznej (zob. Internet), szczególnie po 2015 roku, a zwłaszcza od jesieni 2019 roku. Papież Franciszek zapowiedział, że zamierza wprowadzić pojęcie grzechu ekologicznego do Katechizmu Kościoła katolickiego. Definiując termin „grzech ekologiczny”, odwołał się do dokumentu końcowego Synodu Amazońskiego z października 2019 roku, gdzie określony jest jako działanie lub zaniechanie wobec Boga, przeciwko bliźniemu, przeciwko społecznościom i środowisku, które jest skierowane ku przyszłym pokoleniom oraz przejawia się w aktach i nawykach zanieczyszczania i niszczenia harmonii środowiska. Zob. W. Bar, *Ekobójstwo i grzech ekologiczny*. Dwa terminy – dwa porządki – wspólna sprawa, „*Studia Prawnicze KUL*” 82 (2020) nr 2, s. 43–44, <https://doi.org/10.31743/sp.5808>.

47 J. Babiński, *Ekoteologia jako odpowiedź na współczesny kryzys ekologiczny*, „*Teologia w Polsce*” 5 (2011) nr 2, s. 291.

48 C. Naumowicz, *Eko-teologia jako forma chrześcijańskiej diakonii wobec stworzenia*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 7 (2009) nr 1, s. 223–224, <https://doi.org/10.21697/seb.2009.7.1.15>.

Problematykę ekologiczną można rozpatrywać zarówno z punktu widzenia teologii dogmatycznej, jak i teologii moralnej. Teologia dogmatyczna powinna w tej kwestii ukazywać całość stworzenia jako tajemnicę Bożej miłości, która człowieka zobowiązuje do współpracy ze Stwórcą. Człowiek jest integralną częścią stworzenia i jego koroną, a to rodzi szczególną odpowiedzialność. Natomiast teologia moralna ma możliwość oceny poszczególnych działań związanych z relacją człowieka do środowiska naturalnego, kształtowania ludzkich sumień mającego na celu odwrócenie się od myślenia i działania prowadzącego do dezintegracji dzieła stworzenia oraz dostrzegania problemu tak zwanego grzechu ekologicznego, co powinno także znaleźć przełożenie na praktykę sakramentu pokuty i pojednania⁴⁹.

4. Proekologiczne zadania kaznodziejstwa

Skuteczna ochrona środowiska naturalnego wymaga szerokiej edukacji ekologicznej, która ma na celu rzeczywistą przemianę mentalności poszczególnych osób i całych społeczeństw. W działania te winny zaangażować się różne podmioty, które mogą przyczynić się do propagowania proekologicznych stylów życia decydujących o „wyborze jakości konsumpcji, oszczędności i inwestycji”⁵⁰. Papież Franciszek, mówiąc o obszarach edukacyjnych, wymienia: szkołę, rodzinę, media i katechezę⁵¹. Również kaznodziejstwo ma w tej materii swoje zadania⁵².

Papież Franciszek wskazuje jednak na konieczność odczytywania Biblii w kluczu jej związku z otaczającą nas rzeczywistością⁵³. Chociaż zaangażowanie Kościoła na rzecz ochrony środowiska naturalnego jest faktem w wielu miejscach naszego globu, to jednak domaga się ono

49 J. Babiński, *Ekoteologia jako odpowiedź na współczesny kryzys ekologiczny*, „Teologia w Polsce” 5 (2011) nr 2, s. 296–297.

50 Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, 36.

51 Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 213.

52 J. Orzeszyna, *Znaczenie motywacji religijnej w działaniach na rzecz ochrony naturalnego środowiska człowieka w świetle encykliki „Laudato si'”*, w: *Dlaczego ekologia? W kręgu encykliki „Laudato si'”*, red. T. Reroń, A. Szafulski, Wrocław 2016, s. 79–95.

53 Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 209–214.

ciągłego poszukiwania inspiracji w słowie Bożym⁵⁴. To głoszone i interpretowane w posłudze kaznodziejskiej słowo Boże jest inspiracją działań ekologicznych. Mimo że istnieją różne obszary edukacyjne podejmujące zagadnienie troski o środowisko naturalne, to jednak centralną rolę odgrywa rodzina, będąca „miejszem, w którym życie, dar Boga mogą w sposób właściwy być przyjęte i chronione przed licznymi atakami, na które jest ono wystawione”⁵⁵. Rodzina stanowi ośrodek kultury życia. W niej pielęgnowane są pierwsze nawyki miłości i troski o życie. Ona jest miejscem formacji integralnej, gdzie dokonuje się osobiste dojrzewanie, a „małe gesty szczerzej uprzejmości pomagają budować kulturę życia dzielonego z innymi i szacunku dla tego, co nas otacza”⁵⁶. Głosząc naukę o chrześcijańskiej wizji rodziny, kaznodzieje pośrednio także przyczyniają się do budowania właściwych relacji człowieka z otaczającym go światem.

Duszpasterstwo, chcąc tkwić w realiach współczesnego życia, musi być skierowane na współczesnego człowieka, na jego potrzeby i oczekiwania religijno-moralne. Życiowa sytuacja człowieka oraz kerygmat biblijny stanowią tworzywo przepowiadania kaznodziejskiego. Pierwszorzędnym przedmiotem przepowiadania słowa Bożego są treści objawienia Bożego dotyczące zbawienia. Przedmiotem drugorzędnym są problemy egzystencjalne współczesnych ludzi oraz sprawy świata, które należy przedstawiać w świetle Chrystusowym⁵⁷. Właściwa troska o naturalne środowisko wymaga właściwej antropologii. Gdy człowiek postrzegany jest jako jeden z wielu bytów, wówczas „powstaje zagrożenie, że świadomość odpowiedzialności ulegnie w sumieniach osłabieniu”⁵⁸. Bez właściwej antropologii nie ma ekologii, a wypaczony antropocentryzm może być źródłem wielu nowych problemów.

54 M. Karczewski, *Biblijna teologia stworzenia jako źródło ekologii integralnej*, „Studia Elbląskie” 17 (2016), s. 144–145.

55 Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, 39.

56 Franciszek, *Encyklika Laudato si'*, 213.

57 Sobór Watykański, *Konstytucja duszpasterska Gaudium et spes*, 10.

58 Benedykt XVI, *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia*, s. 4.

Nie można wymagać od człowieka zaangażowania w świat, jeśli nie uznaje się i nie podkreśla równocześnie jego szczególnych zdolności poznawania, woli, wolności i odpowiedzialności⁵⁹.

Zadaniem posługi kaznodziejskiej jest między innymi kształtowanie sumienia, a to zaś jest elementem właściwej edukacji ekologicznej. Kształtowanie postaw wobec społeczeństwa i jego relacji z naturą przyczynia się do zmiany w podejściu do środowiska i broni przed rozwojem modelu konsumistycznego, narzuconego przez mechanizmy rynkowe oraz środki przekazu⁶⁰. Szeroko rozumiana duszpasterska działalność Kościoła daje możliwość kształtowania sumień przez tak zwaną ekokatechizację oraz uświadamianie problematyki związanej z ochroną naturalnego środowiska w najróżniejszych formach, a także tworzenia pewnych aspektów teoretycznych, moralnych, religijnych i pedagogiczno-wychowawczych⁶¹.

W treści przepowiadania kaznodziejskiego powinien również pojawiać się temat grzechu ekologicznego, który oznacza nadużywanie prawa człowieka do panowania nad stworzeniem poprzez nieodpowiedzialne korzystanie z jego dóbr⁶². Pojęcie „grzechu ekologicznego” dopiero teraz przebija się do świadomości katolików⁶³.

W głoszeniu słowa Bożego, zwłaszcza w przepowiadaniu homilijnym, nie może zabraknąć treści moralnych, zwanych parenezą, które stanowią zachętę do przyjęcia usłyszanego słowa Bożego i jego stosowania

⁵⁹ Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 118.

⁶⁰ Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 215; J. Dziedzic, *Kościół a ekologia ludzka*, „Polonia Sacra” 23 (2019) nr 1, s. 121, <https://doi.org/10.15633/ps.3275>.

⁶¹ J. Babiński, *Ekoteologia jako odpowiedź na współczesny kryzys ekologiczny*, „Teologia w Polsce” 5 (2011) nr 2, s. 297. Józef M. Dołęga wymienia następujące formy działań praktycznych: katechezy ekologiczne, kształtowanie ekologicznego sumienia, ekologiczny rachunek sumienia, grzech ekologiczny, etykę ekologiczno-środowiskową, rekolekcje i konferencje ekologiczne, Kartę Ziemi. Zob. J. M. Dołęga, *Zagadnienia ekologiczne w problematyce teologicznej*, „Studia Teologiczne – Białystok-Drohiczyn-Łomża” 15 (1997), s. 277.

⁶² J. Babiński, *Ekoteologia jako odpowiedź na współczesny kryzys ekologiczny*, „Teologia w Polsce” 5 (2011) nr 2, s. 294.

⁶³ *Ekologia to ważna część nauczania Kościoła – wywiad KAI z o. Stanisławem Jaromi*, <https://old.swietostworzenia.pl/2-aktualne/887-ekologia-to-wazna-czesc-nauczania-kosciola-wywiad-kai-z-o-stanislawem-jaromi> (02.12.2024).

w praktyce życia⁶⁴. W tym kontekście warto zachęcać wiernych do działania na rzecz ochrony środowiska naturalnego w ramach „małej ekologii”. Działania te wytwarzają właściwą atmosferę i nastawienie, które umożliwiają wprowadzanie koniecznych rozwiązań proekologicznych oraz zachęcają do konkretnych działań w tej dziedzinie⁶⁵.

5. Przykład praktycznej realizacji ekologicznych zadań kaznodziejstwa

Miejszem praktycznej realizacji troski o środowisko naturalne jest przepowiadanie słowa Bożego podczas pielgrzymek stanowych do Piekar Śląskich – do Matki Sprawiedliwości i Miłości Społecznej⁶⁶. Podczas pielgrzymek bardzo mocno akcentowana jest tematyka społeczna. Przemówienia biskupa katowickiego oraz zaproszonych kaznodziejów nawiązują do aktualnych problemów społecznych i gospodarczych⁶⁷. Jednym z istotnych elementów pielgrzymek piekarskich jest przemówienie otwierające to zgromadzenie, w którym zawarte są kluczowe sprawy o zasadniczym znaczeniu społecznym. Zagadnienie troski o środowisko naturalne było akcentowane zwłaszcza przez abp. Wiktora Skworca, który pełnił urząd biskupa katowickiego w latach 2011–2023.

64 S. Dyk, H. Sławiński, L. Szewczyk, Przepowiadanie homilijne w Polsce. Analiza aspektów treściowych i formalnych wybranych homilii, „Collectanea Theologica” 93 (2023) nr 2, s. 204, <https://doi.org/10.21697/ct.2023.93.2.07>.

65 Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 212; M. Fiałkowski, Inspiracje encykliki „*Laudato si'*” dla duszpasterstwa, „*Verbum Vitae*” 31 (2017), s. 335–336.

66 Ten posiadający „ponad 350-letnią tradycję ośrodek kultu znany jest m.in. ze względu na odbywające się dwa razy do roku pielgrzymki stanowe: w ostatnią niedzielę maja – mężczyzn oraz kobiet – w niedzielę po uroczystości Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Mają one doniosłe pastoralne i kulturotwórcze znaczenie, znacznie przekraczające granice Kościoła lokalnego” („*Mater et Familiae Advocata*”. Przesłanie społeczne biskupów katowickich podczas stanowych pielgrzymek kobiet do Piekar Śląskich (1966–2016), red. A. Wuwer, D. Szlachta, Katowice 2017, s. 13 [Źródła do Dziejów Kościoła Katolickiego na Górnym Śląsku, 18]).

67 L. Szewczyk, Przepowiadanie piekarskie świadectwem zaangażowania w rozwiązywanie problemów społecznych XXI wieku, „Poznańskie Studia Teologiczne” 42 (2022), s. 151–168, <https://doi.org/10.14746/pst.2022.42.09>; L. Szewczyk, Problemy społeczne XXI wieku w przepowiadaniu piekarskim do kobiet, „*Polonia Sacra*” 28 (2024) nr 1, s. 75–100.

W myśl kaznodziejskiej zasady o prymacie indykatywu zbawczego nad imperatywem moralnym abp Skworc wskazywał najpierw na działanie Boga Stwórcy, który „powierzył całą ziemię człowiekowi z zadaniem, aby był rządcą dobrym i roztroptym”⁶⁸, zaś otaczający nas świat postrzegał jako dar samego Boga⁶⁹. Zachęcał ludzi odpowiedzialnych za stan środowiska naturalnego do większego zaangażowania w działania proekologiczne. Apelowal również do władz państwowych i samorządowych o skuteczne i stabilne programy wsparcia i stabilną politykę cenową nośników energii⁷⁰. Od rządu i lokalnych samorządów oczekiwał programów i wsparcia najbardziej potrzebujących mieszkańców województwa, których nie stać na wymianę pieców grzewczych i zakup lepszej jakości węgla⁷¹. Arcybiskup Skworc odwoływał się do badań, które od wielu lat wskazują, że Polska ma najbardziej zanieczyszczone powietrze w całej Unii Europejskiej. Problem ten dotyczy szczególnie mocno Górnego Śląska, „gdzie limity były przekraczane na podobną skalę w Zabrzu, Gliwicach, Katowicach i Rybniku”⁷². Taki stan jest wywołany ulokowanym na tym terenie przemysłem ciężkim, a zwłaszcza przedkładaniem wielkości produkcji i zysku nad środowisko człowieka⁷³. Z niepokojem stwierdzał, że wśród pięćdziesięciu europejskich miast z najbardziej zanieczyszczonym powietrzem, trzydzieści trzy znajdują się w Polsce, a spośród nich wiele jest na terenie Górnego Śląska.

W części parenetycznej swoich wypowiedzi inspirował słuchaczy do działania na rzecz ochrony środowiska naturalnego w ramach „małej ekologii”. Arcybiskup Skworc zachęcał do „nawrócenia ekologicznego

68 W. Skworc, *Idźcie i głoscie! Jest nadzieja!* Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej mężczyzn i młodzieńców do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, 28.05.2017, „Wiadomości Archidiecezjalne” 85 (2017) nr 5, s. 337.

69 W. Skworc, *Matris Corde – Matczynym Sercem*. Słowo Społeczne Metropolity Katowickiego, „Wiadomości Archidiecezjalne” 89 (2021) nr 7–8, s. 505.

70 W. Skworc., *Idźcie i głoscie! Jest nadzieja!*, s. 337.

71 W. Skworc, *Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet i dziewcząt do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 84 (2016) nr 7–8, s. 564.

72 W. Skworc, *Słowo powitania abp. Wiktora Skworca do pielgrzymów*, 31.05.2015, „Wiadomości Archidiecezjalne” 83 (2015) nr 5, s. 244.

73 W. Skworc, *Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej*, „Wiadomości Archidiecezjalne” 83 (2015) nr 7–8, s. 329.

i podjęcia bardziej kontemplatywnego stylu życia, unikając obsesji na tle konsumpcji”⁷⁴. Przestrzegał przed wywoływaniem „małych katastrof ekologicznych”, zatruciami powietrza, gleby i wody, które są skutkiem „spalania śmieci, odpadów i plastiku”⁷⁵.

Jednym z najczęściej podejmowanych tematów w kontekście politycznym, społecznym oraz naukowym jest problem kryzysu ekologicznego. Kwestie związane z ochroną naturalnego środowiska zajmują ważne miejsce w nauczaniu Kościoła, zwłaszcza w wypowiedziach posoborowych papieży. Skuteczna ochrona środowiska naturalnego wymaga szerokiej edukacji ekologicznej, która powinna dokonywać się w szkole, rodzinie, mediach oraz podczas katechezy i posługi kaznodziejskiej. Posługa kaznodziejska może realizować zadanie troski o ochronę naturalnego środowiska poprzez: odczytywanie Biblii w kluczu jej związku z otaczającą nas rzeczywistością; głoszenie chrześcijańskiej wizji rodziny, w której buduje się kulturę życia dzielonego z innymi i szacunku dla otaczającego nas świata; głoszenie właściwej antropologii, bez której nie ma ekologii integralnej; kształtowanie postaw człowieka wobec społeczeństwa; zachętę do budowania właściwych relacji z naturą, które bronią przed postawą konsumizmu; wskazywanie na niebezpieczeństwa związane z grzechem ekologicznym oraz propagowanie wśród wiernych działań na rzecz ochrony środowiska naturalnego w ramach „małej ekologii”. Przykładem kaznodziejstwa zaangażowanego w propagowanie idei ekologii integralnej jest nauczanie kolejnych biskupów katowickich podczas pielgrzymek stanowych do Piekar Śląskich.

74 W. Skworec, *Jesteśmy napełnieni Duchem Świętym!* Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej dziewcząt i kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 86 (2018) nr 7–8, s. 513.

75 W. Skworec, *Idźcie i głoscie! Jest nadzieja!* Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej mężczyzn i młodzieńców do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, 28.05.2017, „Wiadomości Archidiecezjalne” 85 (2017) nr 5, s. 337.

Bibliografia

- Babiński J., Ekoteologia jako odpowiedź na współczesny kryzys ekologiczny, „Teologia w Polsce” 5 (2011) nr 2, s. 289–298, <https://doi.org/10.31743/twp.2011.5.2.06>.
- Bar W., Ekobójstwo i grzech ekologiczny. Dwa terminy—dwa porządki—wspólna sprawa, „Studia Prawnicze KUL” 82 (2020) nr 2, s. 33–58, <https://doi.org/10.31743/sp.5808>.
- Bartnik C.S., Znaki czasu, w: Teologia znaków czasu. Dogmatycy wobec polskiego „dziś” Kościoła, red. K. Góźdz, K. Michalczak, Poznań 2008, s. 11–22.
- Benedykt XVI, Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2010, „L’Osservatore Romano” 31 (2010) nr 1, s. 4–8.
- Cekiera R., „Pokora tymczasowych zarządców”. Kościół katolicki a wyzwania klimatyczne na przykładzie adhortacji „Laudate Deum”, w: „Laudate Deum”. Papieża Franciszka walka o klimat, red. S. Jaromi, Kraków 2024, s. 37–48.
- Chocian G., Ekologia kontra ekologizm w świetle encykliki „Laudato si’” ojca świętego Franciszka, <https://ecoprobono.eu/ekologia-kontra-ekologizm-w-swietle-encykliki-laudato-si-ojca-swietego-franciszka/> (02.12.2024).
- Czarny J., Ekologia i ekologizm a filozofia ekologii, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 9 (2001) nr 2, s. 29–35.
- Dołęga J. M., Zagadnienia ekologiczne w problematyce teologicznej, „Studia Teologiczne—Białystok–Drohiczyn–Łomża” 15 (1997), s. 277–283.
- Dyk S., Sławiński H., Szewczyk L., Przepowiadanie homilijne w Polsce. Analiza aspektów treściowych i formalnych wybranych homilii, „Collectanea Theologica” 93 (2023) nr 2, s. 189–225, <https://doi.org/10.21697/ct.2023.93.2.07>.
- Dziedzic J., Kościół a ekologia ludzka, „Polonia Sacra” 23 (2019) nr 1, s. 103–126, <https://doi.org/10.15633/ps.3275>.
- Ekologia to ważna część nauczania Kościoła—wywiad KAI z o. Stanisławem Jaromi, <https://old.swietostworzenia.pl/2-aktualne/887-ekologia-to-wazna-czesc-nauczania-kosciola-wywiad-kai-z-o-stanislawem-jaromi> (02.12.2024).

- Fiałkowski M., Inspiracje encykliki „*Laudato si'*” dla duszpasterstwa, „*Verbum Vitae*” 31 (2017), s. 321–340, <https://doi.org/10.31743/vv.1766>.
- Franciszek, Adhortacja apostolska o kryzysie klimatycznym *Laudate Deum*, 04.10.2023.
- Franciszek, Encyklika *Laudato si'* poświęcona trosce o wspólny dom, 24.05.2015.
- Halik T., Chrześcijananie a ekologia, „*W Drodze*” (1999) nr 8, s. 43–49.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* w setną rocznicę encykliki *Re-rum novarum*, 01.05.1991.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 04.03.1979.
- Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae*, 25.03.1995.
- Karczewski M., Biblijna teologia stworzenia jako źródło ekologii integralnej, „*Studia Elbląskie*” 17 (2016), s. 135–146.
- Krzesik T., Metamorfoza czy transformacja doktryny Kościoła w nauczaniu Franciszka?, „*Polonia Sacra*” 26 (2022) nr 2, s. 159–180, <https://doi.org/10.15633/ps.26208>.
- Małek K., Rozwój teologii ekologicznej w Polsce. Od teoekologii do ekoteologii, „*Studia Philosophiae Christianae*” 58 (2022) nr 1, s. 117–139, <https://doi.org/10.21697/spch.2022.58.A.06>.
- „*Mater et Familiae Advocata*”. Przesłanie społeczne biskupów katowickich podczas stanowych pielgrzymek kobiet do Piekar Śląskich (1966–2016), red. A. Wuwer, D. Szlachta, Katowice 2017 (*Źródła do Dziejów Kościoła Katolickiego na Górnym Śląsku*, 18).
- Naumowicz C., Eko-teologia jako forma chrześcijańskiej diakonii wobec stworzenia, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 7 (2009) nr 1, s. 221–233, <https://doi.org/10.21697/seb.2009.7.1.15>.
- Orzeszyna J., Znaczenie motywacji religijnej w działaniach na rzecz ochrony naturalnego środowiska człowieka w świetle encykliki „*Laudato si'*”, w: *Dlaczego ekologia? W kręgu encykliki „Laudato si'”*, red. T. Reroń, A. Szafulski, Wrocław 2016, s. 79–95.
- Ozorowski M., Bóg a stworzenie w teologii katolickiej, „*Paedagogia Christiana*” 28 (2011) z. 2, s. 83–98, <https://doi.org/10.12775/PCh.2011.004>.
- Pieja W., Godność osoby ludzkiej podstawą odpowiedzialności za ekologię w „*Laudato si'*” i „*Fratelli tutti*”, „*Polonia Sacra*” 26 (2022) nr 2, s. 203–216, <https://doi.org/10.15633/ps.26210>.

- Skworc W., Idźcie i głoscie! Jest nadzieja! Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej mężczyzn i młodzieńców do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, 28.05.2017, „Wiadomości Archidiecezjalne” 85 (2017) nr 5, s. 333–340.
- Skworc W., Jesteśmy napełnieni Duchem Świętym! Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej dziewcząt i kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 86 (2018) nr 7–8, s. 507–514.
- Skworc W., Matris Corde—Matczynym Sercem. Słowo Społeczne Metropolity Katowickiego, „Wiadomości Archidiecezjalne” 89 (2021) nr 7–8, s. 501–510.
- Skworc W., Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet i dziewcząt do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 84 (2016) nr 7–8, s. 559–565.
- Skworc W., Słowo Arcybiskupa Katowickiego podczas pielgrzymki stanowej kobiet do Sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne” 83 (2015) nr 7–8, s. 326–332.
- Skworc W., Słowo powitania abp. Wiktora Skworca do pielgrzymów, 31.05.2015, „Wiadomości Archidiecezjalne” 83 (2015) nr 5, s. 237–245.
- Strzeszewski C., Katolicka nauka społeczna, Lublin 1994.
- Szafulski S., Ekologiczna perspektywa we współczesnym nauczaniu Magisterium, „Teologia i Moralność” 11 (2016) nr 1, s. 47–58, <https://doi.org/10.14746/tim.2016.19.1.4>.
- Szewczyk L., Problemy społeczne XXI wieku w przepowiadaniu piekarskim do kobiet, „Polonia Sacra” 28 (2024) nr 1, s. 75–100, <https://doi.org/10.15633/ps.28105>.
- Szewczyk L., Przepowiadanie piekarskie świadectwem zaangażowania w rozwiązywanie problemów społecznych XXI wieku, „Poznańskie Studia Teologiczne” 42 (2022), s. 151–168, <https://doi.org/10.14746/pst.2022.42.09>.
- Wyrostkiewicz M., Spór o człowieka w ekologii, w: Spór o człowieka—spór o przyszłość wszechświata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2004, s. 217–222.

Adam Kogut

 <https://orcid.org/0009-0002-6862-3039>
adamkogut1989@gmail.com

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
 <https://ror.org/05sdyjv16>

Możliwość zaktualizowania apologetyki totalnej na przykładzie Wincentego Kwiatkowskiego argumentu „z kontrreakcji”

 <https://doi.org/10.15633/ps.29204>

Adam Kogut — magister teologii, student teologii fundamentalnej na specjalistycznych studiach teologicznych (licencjackich kanonicznych) na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz doktorant nauk teologicznych w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Article history • Received: 28 Jan 2024 • Accepted: 29 Mar 2025 • Published: 30 Jun 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Możliwość zaktualizowania apologetyki totalnej na przykładzie Wincentego Kwiatkowskiego argumentu „z kontrreakcji”

Przedmiotem artykułu jest proces aktualizowania apologetyki totalnej, czyli apologetyki chrześcijaństwa w ujęciu Wincentego Kwiatkowskiego. W części pierwszej autor omawia przebieg tego procesu, który miał miejsce w latach 1937–1972, po czym został przerwany. Wobec tego autor stawia pytanie, czy obecnie, po ponad pięciu dekadach, różne elementy apologetyki Kwiatkowskiego mogłyby zostać zaktualizowane. W części drugiej autor stawia hipotezę, że jeden z takich elementów, mianowicie argument „z kontrreakcji” na rzecz wiarygodności historycznej ewangelii, mógłby zostać obecnie zaktualizowany, ponieważ we współczesnych badaniach naukowych można znaleźć źródła i spostrzeżenia, które na to pozwalają. Następnie autor poddaje postawioną hipotezę weryfikacji poprzez zestawienie ze sobą argumentu „z kontrreakcji” oraz badań historycznych z ostatnich lat. W ten sposób zostają nakreślone podstawy dla rozpoczęcia dyskusji nad możliwością aktualizacji apologetyki totalnej w dzisiejszych czasach.

Słowa kluczowe: apologetyka totalna, Wincenty Kwiatkowski, Warszawska Szkoła Apologetyczna

Abstract

The possibility of updating the total apologetics as exemplified by Wincenty Kwiatkowski's argument "from counter-reaction"

The article examines the process of updating the total apologetics—the type of apologetics of Christianity developed by Wincenty Kwiatkowski. In the first part, the author discusses the course of this process, which took place from 1937 to 1972 and was then interrupted. Therefore, the author asks whether various elements of Kwiatkowski's apologetics could, after more than five decades, now be updated. In the second part, the author hypothesizes that one such element, namely, the argument “from counter-reaction” regarding the historical credibility of the gospels, could currently be updated, as contemporary scholarship offers sources and insights that make this possible. The author then verifies this hypothesis by juxtaposing the argument “from counter-reaction” with the recent historical research. In this way, the article establishes a foundation for initiating a discussion about the possibility of updating Kwiatkowski's work in the present day.

Keywords: total apologetics, Wincenty Kwiatkowski, Warsaw Apologetic School

Apologetyka totalna to nazwa odmiany apologetyki chrześcijaństwa autorstwa Wincentego Kwiatkowskiego – księdza katolickiego, profesora i rektora Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w latach 1956–1965¹ – zdefiniowana przez niego jako „systematyczne i krytyczne poznanie samoobrony podstaw historycznych chrześcijaństwa jako religii objawionej z punktu widzenia aksjologicznego zarówno w sensie przedmiotowym, jak i podmiotowym”².

Przedmiotem artykułu będzie proces aktualizowania apologetyki totalnej, który zostanie ujęty pod kątem jego historycznego przebiegu w latach 1937–2024 oraz pod kątem perspektyw na przyszłość. Artykuł będzie się składał z dwóch części.

W części pierwszej, na podstawie wybranych publikacji Kwiatkowskiego oraz innych badaczy, zostaną przedstawione podstawowe informacje na temat apologetyki totalnej oraz zostanie pokazane, że apologetyka ta była aktualizowana jedynie w latach 1937–1972 (czyli od momentu jej powstania aż do śmierci autora), po czym proces ten został przerwany, zaś obecnie nie ma na ten temat już nawet dyskusji – ani w polskich, ani w zagranicznych kręgach naukowych. W związku z tym zostanie zadane następujące pytanie: Czy obecnie, po ponad pięćdziesięciu latach, różne elementy apologetyki totalnej mogłyby zostać zaktualizowane? Dalej, w toku wywodu, za zasadną zostanie uznana następująca hipoteza: Obecnie różne elementy apologetyki totalnej mogłyby zostać zaktualizowane, ponieważ we współczesnych badaniach naukowych można znaleźć źródła i spostrzeżenia, które na to pozwalają. Jeżeli zaś chodzi o metodę, za adekwatną do zweryfikowania tak sformułowanej hipotezy zostanie uznana metoda polegająca na zestawieniu poszczególnych elementów apologetyki Kwiatkowskiego oraz odpowiadających im tematycznie badań naukowych z ostatnich lat.

W części drugiej powyższa hipoteza zostanie jednak zawężona – z różnych elementów apologetyki totalnej do tylko jednego, przykładowego –

1 Na temat życiorysu Kwiatkowskiego zob. np. T. Gogolewski, Ks. prof. dr Wincenty Kwiatkowski (1892–1972), „*Studia Theologica Varsaviensia*” 11 (1973) nr 1, s. 3–13.

2 W. Kwiatkowski, *Formalna systematyka najstarszej apologii chrześcijaństwa*, cz. 1: *Przedmiot apologetyki totalnej. Próba systematyzacji apologetyki tradycyjnej*, Warszawa 1955, s. 169 (*Apologetyka Totalna*, 1). Przytaczane cytaty z Kwiatkowskiego nieznacząco uwspółcześniaj językowo i interpunkcyjnie.

i dopiero w takim ujęciu zostanie poddana weryfikacji za pomocą wskazanej wyżej metody. Tyle bowiem wystarczy, żeby osiągnąć ograniczony cel artykułu, za który obrano wyłącznie nakreślenie podstawy dla rozpoczęcia dyskusji nad możliwością aktualizacji apologetyki Kwiatkowskiego w dzisiejszych czasach. Tym zaś przykładem, do którego hipoteza zostanie zawężona, będzie argument „z kontrreakcji”, czyli jeden z argumentów warszawskiego uczonego na rzecz wiarygodności historycznej ewangelii³.

1. Przebieg procesu aktualizowania apologetyki totalnej w latach 1937–2024

Chociaż Kwiatkowski podejmował namysł nad apologetyką już wcześniej, za moment powstania apologetyki totalnej należy uznać lata 1937–1938⁴. Wtedy to bowiem uczony opublikował dwutomową pracę zatytułowaną właśnie *Apologetyka totalna* – pierwszy tom o podtytule *Przedmiot apologetyki totalnej. Próba systematyzacji apologetyki tradycyjnej*⁵, drugi tom o podtytule *Metody w apologetyce totalnej*⁶. Niniejszy wywód rozpocznie się zatem od przybliżenia treści obu tomów⁷.

3 Sam Kwiatkowski nie nazywa tego argumentu argumentem „z kontrreakcji” i w ogóle nie określa go żadną zwięzłą etykietą, aczkolwiek treść argumentu (przywołana w całości w drugiej części artykułu) pozwala na takie zwięzłe etykietowanie (wybór akurat tego argumentu jako przykładu również zostanie uzasadniony w drugiej części artykułu).

4 Najstarszym artykułem Kwiatkowskiego, który dotyczył problemów apologetycznych podejmowanych potem w apologetyce totalnej, o ile mi wiadomo, był artykuł poprzedzający ją o dziesięć lat: W. Kwiatkowski, *Apologetyka, jej cel i metoda*, „Studia Katolickie” 1 (1927) nr 1, s. 32–44.

5 Por. W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej. Próba systematyzacji apologetyki tradycyjnej*, Warszawa 1937 (*Apologetyka Totalna*, 1).

6 Por. W. Kwiatkowski, *Metody w apologetyce totalnej*, Warszawa 1938 (*Apologetyka Totalna*, 2).

7 Od teraz aż do niemal końca tej części artykułu będę przedstawiał spostrzeżenia Kwiatkowskiego, przy czym ograniczę się tylko do wybranych z nich, które dodatkowo (przeważnie) uproszczę. Chodzi tu bowiem nie tyle o obszerne i szczegółowe przedstawienie apologetyki totalnej, ile o ukazanie jej w zarysie i uprzyśtępnienie na potrzeby artykułu.

Warszawski apologetyk⁸ wychodzi od przeglądu wybranych odkryć i wniosków z zakresu ówczesnych nauk religioznawczych: psychologii religii, etnologii religii, socjologii religii, filozofii religii oraz historii religii, po czym przechodzi do określenia relacji pomiędzy wymienionymi naukami a apologetyką (na razie rozumianą ogólnie) oraz pomiędzy apologetyką a ówczesnymi naukami teologicznymi.

I tak Kwiatkowski wskazuje na badania psychologiczne, zgodnie z którymi w przeżyciu religijnym człowieka istnieją nie tylko wyobrażenia, uczucia i akty woli, lecz także pierwiastek racjonalny (myśl, idea, poznanie), który pełni rolę naczelną. To z kolei doprowadziło do rozpoznania w tym przeżyciu nastawienia przedmiotowego, które warszawski uczony wyjaśnia następująco:

Przeżycie religijne tym się różni od innych aktów psychicznych, że jest przede wszystkim przeżyciem samego przedmiotu [...]. Przedmiot religijnego przeżycia znajduje się jednak na innej zupełnie płaszczyźnie niż przedmioty poznania lub doznania pozareligijnego: jest to przedmiot, który się różni od świata empirycznego i leży poza światem widzialnym, poza wszelkim doświadczeniem i faktami ludzkimi, a nawet poza wszelką rzeczywistością skończoną, jest zatem przedmiotem transcendentnym⁹.

Powyższe odkrycia, zauważa dalej Kwiatkowski, znalazły potwierdzenie w badaniach etnologicznych, w ramach których stwierdzono, że nawet u podstaw wierzeń ludów pierwotnych widać nie tyle pierwiastek irracjonalny, ile akty intelektualne (wnioskowanie ze skutku do przyczyny), a także że nie ma religii bez przedmiotu transcendentnego¹⁰.

Podobny obraz, według dalszego wywodu uczonego, ukazały badania socjologiczne, zgodnie z którymi każda religia występuje w postaci

8 Apologetyka (nauka o obronie religii) i apologia (obrona religii) nie są dla Kwiatkowskiego pojęciami tożsamymi, dlatego uczony ten, uprawiając apologetykę, a nie apologię, powinien być nazywany apologetykiem, a nie apologetą. Na ten temat zobacz: W. Kwiatkowski, *Stosunek apologii do apologetyki we współczesnym religioznawstwie*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 10 (1971) nr 2, s. 57–68. Por. też dalszą część niniejszego artykułu.

9 W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej*, s. 4. Por. W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej*, s. 1–5.

10 Por. W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej*, s. 5n.

pewnego organizmu społecznego z jakąś ideą przedmiotową, a także, zdaniem wielu, transcendentną¹¹.

Następnie warszawski apologetyk przechodzi do filozofów religii, którzy badali religię z aksjologicznego punktu widzenia, czy mianowicie religijny przedmiot transcendentny – na który wskazywały wymienione wyżej odkrycia i wnioski z zakresu poszczególnych nauk religioznawczych – odpowiada rzeczywistości obiektywnej¹². Otóż jedni filozofowie uważali, że nie odpowiada i stanowi jedynie jakiś wymysł ludzki, natomiast inni uznawali jego zgodność z rzeczywistością. I tak na przykład według założeń materializmu przedmiotem tym miałyby być popęd eudajmonistyczny człowieka, według idealizmu Kanta miałyby to być psychologiczny postulat rozumu praktycznego, ale już na przykład według teizmu miałyby to być byt transcendentny w rzeczywistości obiektywnej¹³.

Dalej Kwiatkowski przechodzi do badań historycznych, w ramach których zauważono w religiach zjawisko samobronienia się, mianowicie że „każda religia przytacza szereg racji, powołuje się na fakty i zjawiska w obronie swoich wierzeń, ponieważ chce [...] uchodzić za prawdziwą”¹⁴.

I wreszcie, na takim religiologicznym tle, uczony przystępuje do określenia relacji pomiędzy wymienionymi naukami a apologetyką. Otóż w związku z tym, że samoobrony poszczególnych religii (o których mowa wyżej przy historii religii) nie były badane w ówczesnych naukach religioznawczych z aksjologicznego punktu widzenia (o którym mowa wyżej przy filozofii religii), rolę tę wyznacza Kwiatkowski właśnie apologetyce. W jego zatem ujęciu apologetyka to jedna z nauk religioznawczych, która zajmuje się badaniem samoobron poszczególnych religii z aksjologicznego punktu widzenia¹⁵, czy mianowicie broniona

11 Por. W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej*, s. 6.

12 Oczywiście, gdy mowa o rozważaniach filozoficznych, aksjologiczność w przyjmowanym punkcie widzenia można by rozumieć również inaczej. Ograniczam się jednak do sposobu, w jaki rozumie to sam Kwiatkowski; por. np. W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej*, s. 7, 158. Por. też dalszą część niniejszego artykułu.

13 Por. W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej*, s. 6–8.

14 W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej*, s. 8.

15 Por. W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej*, s. 8 (w tym przyp. 1). Por. też np. W. Kwiatkowski, *Formalna systematyka najstarszej apologii chrześcijaństwa*, cz. 1: *Przedmiot apologetyki totalnej*, s. 32.

przez daną religię rzeczywistość religijna odpowiada rzeczywistości obiektywnej¹⁶.

Następnie uczony przystępuje do określenia relacji pomiędzy apologetyką a ówczesnymi naukami teologicznymi, wskazując, że powyższe oblicze religioznawcze apologetyki wiąże się zarazem z jej samodzielnością w stosunku do teologii poszczególnych religii. Apologetyka ma zatem, w ujęciu Kwiatkowskiego, zarówno oblicze religioznawcze, jak i nieteologiczne¹⁷.

Dalej z kolei, po takich wstępnych ustaleniach, uczony przechodzi konkretnie do apologetyki totalnej i do określenia rozpiętości jej przedmiotu materialnego i formalnego, jak również do ustalenia właściwej dla niej metody.

Jeżeli chodzi o przedmiot materialny, skoro apologetyka zajmuje się badaniem samoobron poszczególnych religii, to znaczy, że apologetyka totalna – jako apologetyka chrześcijaństwa – zajmuje się badaniem samoobrony chrześcijaństwa (katolickiego jako najstarszego)¹⁸. Ta zaś samoobrona, jak doprecyzowuje Kwiatkowski, obejmuje wielowiekowe uzasadnienie

charakterystycznego i podstawowego dla chrystianizmu przeżycia religijnego (wiary), które pod względem przedmiotowym jest skierowane do historycznego Chrystusa-Boga, założyciela chrześcijańskiej religii objawionej [teza chrystologiczna], i do instytucji Kościoła, przechowującego oraz przekazującego nieomylnie poprzez wieki religię objawioną [teza eklezjologiczna]¹⁹.

16 Na temat takiego rozumienia aksjologiczności w punkcie widzenia przyjmowanym w apologetyce por. np. W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej*, s. 6–8 (w tym przyp. 1 na s. 8), 122n., 147, 150; W. Kwiatkowski, *Metody w apologetyce totalnej*, s. 14. Por. też dalszą część niniejszego artykułu.

17 Por. W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej*, s. 8–12. Relację pomiędzy apologetyką a teologią określa tu Kwiatkowski na przykładzie religii katolickiej, aczkolwiek ta sama myśl odnosi się również do apologetyk i teologii innych religii; por. np. W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej*, s. 122n.

18 Por. np. W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej*, s. 8, 11, 13; W. Kwiatkowski, *Metody w apologetyce totalnej*, s. 164.

19 W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej*, s. 13. Por. też W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej. Próba systematyzacji apologetyki tradycyjnej*, s. 13–111.

Jeżeli chodzi o przedmiot formalny, warszawski uczony proponuje, aby połączyć ze sobą badania z aksjologicznego punktu widzenia „zewnątrzne”, czy mianowicie broniona przez chrześcijaństwo rzeczywistość religijna odpowiada rzeczywistości historycznej, oraz badania z aksjologicznego punktu widzenia „wewnętrzne”, czy mianowicie broniona przez chrześcijaństwo rzeczywistość religijna odpowiada rzeczywistości psychicznej człowieka²⁰. W ujęciu Kwiatkowskiego owo połączenie, a wręcz zespolenie

opiera się na psychicznej strukturze przeżycia wiary chrześcijańskiej, które dochodzi do skutku przy udziale czynnika intelektualnego i wolitywnego; korelatem zaś tego przeżycia jest psycho-historyczna rzeczywistość chrystianizmu, która pod względem religijnym jest rzeczywistością normatywną nie tylko dla intelektu, ale i dla woli. [...] Najlepiej zespolenie to ująć na modłę analogii z całością organiczną, to znaczy, że części poszczególne [czyli badania apologetyczne „zewnątrzne” i „wewnętrzne”] istnieją co prawda przed i poza całością, jednakże specjalny sens i znaczenie otrzymują przez całość i dla całości, ponieważ ujęcie całkowite chrystianizmu z punktu widzenia aksjologicznego osiąga apologetyka „wewnętrzna” i „zewnątrzna” połączone razem. W takiej właśnie całości [...] obydwie apologetyki otrzymują swoją najwyższą syntezę i stanowią jedną apologetykę totalną²¹.

Jeżeli chodzi wreszcie o metodę, z grona różnych metod, które Kwiatkowski przedstawia i omawia²², za właściwą dla apologetyki totalnej uznaje metodę eklezjologiczną, która pozwala na badania psychologiczno-historyczne adekwatne do określonego wyżej przedmiotu²³. Metoda eklezjologiczna opiera się mianowicie na obserwacji faktu wewnętrznego (psychologicznego) w człowieku, który tworzą takie elementy jak na przykład ludzkie pragnienie szczęścia bez końca, oraz na obserwacji faktu zewnętrznego w postaci dwutysiącletniego Kościoła katolickiego,

²⁰ Por. np. W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej*, s. 139, 147, 150; W. Kwiatkowski, *Metody w apologetyce totalnej*, s. 14.

²¹ W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej*, s. 153n. Por. W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej*, s. 112–154.

²² Por. W. Kwiatkowski, *Metody w apologetyce totalnej*, s. 8–164.

²³ Por. W. Kwiatkowski, *Metody w apologetyce totalnej*, s. 165.

który „sam przypisuje sobie posłannictwo boskie i sam również podaje na to odpowiednie argumenty”²⁴.

Jak zatem widać, w pierwszych dwóch tomach Apologetyki totalnej Kwiatkowski przedstawia apologetyczną teorię, dlatego można by przypuszczać, że w kolejnym tomie teoria ta zostanie po prostu zastosowana w praktyce. W rzeczywistości jednak następny tom Apologetyki totalnej (nazwany przez autora tomem drugim, przez co dwa poprzednie zaczęły być uznawane od tego momentu za jeden tom pierwszy) – opublikowany dwuczęściowo: w 1954 roku część pierwsza o podtytule Religijno-indywidualna świadomość Jezusa²⁵, w 1956 roku część druga o podtytule Religijno-społeczna świadomość Jezusa²⁶ – okazał się zawierać istotne aktualizacje. Przede wszystkim metoda eklezjologiczna została tu zastąpiona metodą historyczną²⁷, która koncentruje się na badaniach nad osobą i dziełem Jezusa, przez co nacisk na badanie samoobrony dwutyścioletniego Kościoła katolickiego został zastąpiony naciskiem na badanie samoobrony samego Jezusa.

W związku z powyższym drugi tom Apologetyki totalnej rozpoczyna się od krytyki tekstualnej i historyczno-literackiej ewangelii kanonicznych oraz od krytycznego omówienia ich interpretacji w ujęciu ważnych wtedy badaczy chrześcijaństwa, takich jak David F. Strauss lub Rudolf Bultmann. W oparciu o te analizy Kwiatkowski dochodzi do wniosku, że ewangelie są źródłami historycznymi i że zawarta w nich treść wywodzi się od Jezusa, realizującego swoją ideę²⁸. Następnie, sięgając do tak rozumianych ewangelii (choć nie tylko do nich), warszawski uczony przeprowadza rozległe, ponad trzystustronicowe badania historyczne

²⁴ W. Kwiatkowski, *Metody w apologetyce totalnej*, s. 144. Por. W. Kwiatkowski, *Metody w apologetyce totalnej*, s. 142–164.

²⁵ Por. W. Kwiatkowski, *Religijna świadomość Jezusa*, cz. 1: *Religijno-indywidualna świadomość Jezusa*, Warszawa 1954 (*Apologetyka Totalna*, 2).

²⁶ Por. W. Kwiatkowski, *Religijna świadomość Jezusa*, cz. 2: *Religijno-społeczna świadomość Jezusa*, Warszawa 1956 (*Apologetyka Totalna*, 2).

²⁷ Por. W. Kwiatkowski, *Religijna świadomość Jezusa*, cz. 1: *Religijno-indywidualna świadomość Jezusa*, s. 7; W. Kwiatkowski, *Religijna świadomość Jezusa*, cz. 2: *Religijno-społeczna świadomość Jezusa*, s. 8, przyp. 1.

²⁸ Por. W. Kwiatkowski, *Religijna świadomość Jezusa*, cz. 1: *Religijno-indywidualna świadomość Jezusa*, s. 19–83.

nad samoobroną Jezusa²⁹ (oraz sześćdziesiąt stron załączników³⁰), których wyniki syntetycznie podsumowuje uczeń Kwiatkowskiego, Tadeusz Gogolewski:

Podstawową w Biblii jest idea królestwa Bożego, czyli panowania Boga (idea teokratyczna), którą głosił Jezus [zarówno według tekstów ewangelijnych, jak i w rzeczywistości historycznej]. Implikowała ona w sobie ideę mesjańską (chrystokratyczną), tj. deklarację [Jezusa], że jest zastępcą Jahwe, czyli Mesjaszem. Ta funkcyjna świadomość Jezusa, zawarta w wypowiedziach o Synu Człowieczym, implikowała u Niego również świadomość proroczą. Jednocześnie deklaracyjna świadomość Jezusa implikowała Jego świadomość genetyczną, czyli Synostwa Bożego [...] w znaczeniu ontycznym. Niezwykłe roszczenia Jezusa jako Mesjasza, proroka i Syna Bożego implikowały z konieczności potrzebę ich [odpowiedniego] umotywowania. Motywacyjna świadomość Jezusa przybrała formę świadomości personalistycznej (wysuwania przez Jezusa własnej osobowości ludzkiej jako cudu moralnego) i dynamicznej w postaci dokonywanych przez Niego cudów, a w szczególności cudu Zmartwychwstania. Umotywowana w ten sposób religijno-indywidualna świadomość Jezusa implikowała na koniec Jego świadomość religijno-społeczną, tj. przekonanie, że do Mesjasza należy założenie królestwa mesjańskiego [...] (ekklesia) jako strony oddolnej (eklezjologicznej) idei teokratycznej. Odpowiadała jej strona odgórna (suwerenna), wskazana w wypowiedziach Jezusa petrokratycznych (obietnica i nadanie władzy suwerennej prymatu Piotrowi-papieżowi) i kerygmatycznych (obowiązek głoszenia wiary zbawczej przez apostołów-biskupów). W ten sposób idea teokratyczna poprzez chrystokratyczną przybrała w Kościele formę idei petrokratycznej³¹. [Zarazem, tak oto „głosząc i urzeczywistniając ideę panowania Boga, Jezus wyznacza każdemu [...] najwyższą wartość życia”³²].

²⁹ Por. W. Kwiatkowski, *Religijna świadomość Jezusa*, cz. 1: Religijno-indywidualna świadomość Jezusa, s. 85–197; W. Kwiatkowski, *Religijna świadomość Jezusa*, cz. 2: Religijno-społeczna świadomość Jezusa, s. 7–223.

³⁰ Por. W. Kwiatkowski, *Religijna świadomość Jezusa*, cz. 2: Religijno-społeczna świadomość Jezusa, s. 228–290 (*Apologetyka Totalna*, 2).

³¹ T. Gogolewski, *Życie i dzieło ks. prof. Wincentego Kwiatkowskiego*, w: *Ksiądz rektor Wincenty Kwiatkowski. Uczony i człowiek. W trzydziestą rocznicę śmierci*, red. Z. Falczyński, Warszawa 2002, s. 20n.

³² W. Kwiatkowski, *Religijna świadomość Jezusa*, cz. 2: Religijno-społeczna świadomość Jezusa, s. 226 (*Apologetyka Totalna*, 2).

Oprócz wyżej omówionych dzieł, Kwiatkowski opublikował również inne prace. Pomiędzy pierwszą a drugą częścią tomu drugiego Apologetyki totalnej wydał w 1955 roku drugie (dwuczęściowe) wydanie tomu pierwszego³³, w latach 1961–1962 opublikował trzecie wydanie tomu pierwszego³⁴ i drugie wydanie tomu drugiego³⁵, a do tego w okresie 1921–1973 opublikował ponad trzydzieści artykułów naukowych³⁶. I także w wielu tych pracach, podobnie jak w omówionym wyżej pierwszym wydaniu tomu drugiego, warszawski uczony zaktualizował swoją apologetykę. Dla przykładu w kolejnych wydaniach tomu pierwszego i drugiego uwzględniał najnowszą literaturę naukową³⁷. W trzecim wydaniu tomu pierwszego zaktualizował definicję apologetyki totalnej, która wcześniej brzmiała: „Systematyczne i krytyczne poznanie samoobrony podstaw historycznych chrystianizmu jako religii objawionej z punktu widzenia aksjologicznego zarówno w sensie przedmiotowym, jak i podmiotowym”³⁸, natomiast w wydaniu trzecim brzmi: „Krytyczne i systematyczne poznanie, z punktu widzenia aksjologicznego, przeprowadzonej przez Jezusa Chrystusa samoobrony siebie jako najwyższej wartości religijnej (*Sanctum*)”³⁹. A na przykład w jednym ze swoich ostatnich artykułów zaktualizował Kwiatkowski konstrukcję wyводу historycznego o samoobronie Jezusa, którą wcześniej wyrażał schemat: indywidualne roszczenia Jezusa → ich umotywowanie przez Jezusa →

33 Por. W. Kwiatkowski, *Formalna systematyka najstarszej apologii chrześcijaństwa*, cz. 1: Przedmiot apologetyki totalnej; W. Kwiatkowski, *Formalna systematyka najstarszej apologii chrześcijaństwa*, cz. 2: Metody w apologetyce totalnej, Warszawa 1955 (*Apologetyka Totalna*, 1).

34 Por. W. Kwiatkowski, *Przedmiot i metody apologetyki nowoczesnej*, Warszawa 1961 (*Apologetyka Totalna*, 1).

35 Por. W. Kwiatkowski, *Religijna świadomość Jezusa z Nazaretu*, Warszawa 1962 (*Apologetyka Totalna*, 2).

36 Wykaz publikacji naukowych Kwiatkowskiego zob. w: T. Gogolewski, *Życie i dzieło*, s. 22–25 (ostatnia praca została opublikowana pośmiertnie).

37 Por. W. Kwiatkowski, *Formalna systematyka najstarszej apologii chrześcijaństwa*, cz. 1: Przedmiot apologetyki totalnej, s. 9; W. Kwiatkowski, *Przedmiot i metody apologetyki nowoczesnej*, s. 10; W. Kwiatkowski, *Religijna świadomość Jezusa z Nazaretu*, s. 10.

38 W. Kwiatkowski, *Formalna systematyka najstarszej apologii chrześcijaństwa*, cz. 1: Przedmiot apologetyki totalnej, s. 169. Por. też W. Kwiatkowski, *Przedmiot apologetyki totalnej*, s. 156.

39 W. Kwiatkowski, *Przedmiot i metody apologetyki nowoczesnej*, s. 152.

społeczne roszczenia Jezusa⁴⁰, natomiast w rzeczonym artykule wyraża to schemat: indywidualne i społeczne roszczenia Jezusa → ich ugotowywanie przez Jezusa⁴¹. Innymi słowy, warszawski apologetyk przez niemal całe swoje życie i aż do śmierci w 1972 roku realizował proces aktualizowania apologetyki totalnej.

Również inni uczeni – zarówno za życia, jak i po śmierci Kwiatkowskiego – publikowali różne prace dotyczące apologetyki totalnej, w których nad nią dyskutowali (i rzucali na nią dodatkowe światło, analizowali, krytykowali, traktowali jako punkt wyjścia do nowych koncepcji itd.)⁴². Żaden z nich nie podjął się jednak kontynuowania procesu aktualizacyjnego, który realizował Kwiatkowski. Proces ten został zatem przerwany wraz ze śmiercią warszawskiego apologetyka w 1972 roku. Obecnie zaś nie ma na ten temat nawet dyskusji⁴³.

Nawiasem warto dodać, że obecny brak zainteresowania apologetyką totalną wynika ze względów nie tyle religioznawczo-naukowych⁴⁴, ile raczej teologicznych. Katolicyści uczeni zyskali bowiem po Soborze Watykańskim II (1962–1965) nową wrażliwość teologiczną, pod wpływem której zaangażowanie w apologetykę ustępowało zainteresowaniu teologią fundamentalną. Taki też los spotkał apologetykę warszawskiego uczonego⁴⁵.

40 Por. W. Kwiatkowski, *Religijna świadomość Jezusa z Nazaretu*, s. 103–497.

41 Por. W. Kwiatkowski, *Formalna budowa własnej apologii Jezusa z Nazaretu*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 8 (1970) nr 1, s. 86–137.

42 Szereg takich prac zebrał i przybliżył ostatnio Krzysztof Polak w: *Myśl apologetyczna ks. Tadeusza Gogolewskiego (1921–2003)*, Warszawa 2023, praca doktorska.

43 Co ponownie odzwierciedlają prace zebrane przez Krzysztofa Polaka, o których mowa w przypisie poprzednim.

44 Apologetyka Kwiatkowskiego była poddawana krytyce, aczkolwiek zawsze była to krytyka tylko częściowa, a nawet fragmentaryczna. Nikt natomiast, o ile mi wiadomo, nie podjął się kompleksowego opracowania krytycznego w ujęciu religioznawczo-naukowym. Pewien wgląd w dyskusję krytyczną nad apologetyką totalną wraz z listą opracowań krytycznych zob. np. w: A. Szczepanik, *Warszawska religioznawcza szkoła apologetyczna*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 23 (2010) nr 2, s. 37–39.

45 Por. np. M. Skierkowski, *Wiarą i/a wiarygodność w ujęciu ośrodka warszawskiego*, „*Biblioteka Teologii Fundamentalnej*” 9 (2014), s. 88–93. Co jednak ciekawe, sam Kwiatkowski przekonywał o zgodności pomiędzy swoim ujęciem apologetyki a myślą soborową; por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka naukowa w obliczu uchwał Soboru Watykańskiego II*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 14 (1967) nr 2, s. 5–16.

W związku z powyższymi ustaleniami dla dalszej części artykułu formułuje się następujące pytanie: Czy obecnie, po ponad pięćdziesięciu latach od śmierci Kwiatkowskiego, różne elementy apologetyki totalnej mogłyby zostać zaktualizowane? Zarazem – ponieważ przez owe pięćdziesiąt lat badania naukowe nad problemami apologetycznymi rozwinęły się znacząco⁴⁶ – uznaje się za zasadną następującą hipotezę: Obecnie różne elementy apologetyki totalnej mogłyby zostać zaktualizowane, ponieważ we współczesnych badaniach naukowych można znaleźć źródła i spostrzeżenia, które na to pozwalają. Jeżeli zaś chodzi o metodę, za adekwatną do zweryfikowania tak sformułowanej hipotezy – jako obejmującej dwa główne człony: różne elementy apologetyki Kwiatkowskiego oraz współczesne badania naukowe – przyjmuje się metodę polegającą na zestawieniu ze sobą poszczególnych elementów apologetyki totalnej z odpowiadającymi im tematycznie badaniami naukowymi z ostatnich lat.

2. Możliwość zaktualizowania argumentu „z kontrreakcji”

Jak zostało wyjaśnione na początku, ze względu na ograniczony cel artykułu, powyższa hipoteza zostanie w tej części zawężona – z różnych elementów apologetyki totalnej do tylko jednego, przykładowego – i dopiero w takim ujęciu poddana weryfikacji za pomocą wskazanej wyżej metody. Tym przykładem, do którego hipoteza zostanie zawężona, będzie argument Kwiatkowskiego „z kontrreakcji”⁴⁷, który brzmi następująco:

46 Ten ogólny fakt nie wydaje się podlegać dyskusji. Aby podać chociaż jeden przykład, wystarczy spojrzeć na znaczący rozwój badań nad tak zwanym problemem Jezusa historycznego, który miał miejsce od czasów Kwiatkowskiego aż do chwili obecnej; por. np. W. Kwiatkowski, *Od Jezusa historii do Chrystusa kerygmatu. Z dziejów badań nad żywotem Jezusa (1903–1963)*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2 (1964) nr 1–2, s. 3–30 oraz *The Next Quest for the Historical Jesus*, eds. J. Crossley, C. Keith, Grand Rapids 2024.

47 Wybór akurat tego argumentu jako przykładu uzasadniam tym, iż należy on do – omówionego przeze mnie w poprzedniej części – początku drugiego tomu *Apologetyki totalnej* na temat uznania ewangelii kanonicznych za źródła historyczne. Wybierając zatem argument „z kontrreakcji”, wybieram zarazem jeden z argumentów tworzących podstawy oraz punkt wyjściowy do centralnego w apologetyce totalnej wywodu historycznego o samoobronie Jezusa.

Ewangelie kanoniczne były napisane dla zespołu chrześcijan wierzących jednako, nie chwilowo i przygodnie, lecz stale i z obowiązku. Zespół ten stanowił zorganizowaną wspólnotę religijną o typie hierarchicznym, ześrodkowaną dookoła najstarszej grupy dwunastu jako autoryzowanych świadków życia Jezusa. Z tej grupy, stojącej na czele wspólnoty religijnej chrześcijan, treść ewangelii, którą ta grupa otrzymała od Jezusa w depozyt wiary wraz z obowiązkiem strzeżenia go wiernie przed wszelkimi zmianami (1 Kor 4, 17; 1 Tm 6, 3), przedostawała się do najodleglejszych komórek tej wspólnoty. Tym sposobem powstał system społeczny, w którym istnieje stały kontakt między nauczającymi a słuchającymi, stała wymiana myśli między grupą kierowniczą a grupą kierowaną i stała kontrola wzajemna i autorytatywna otrzymanej i przekazanej ewangelii Jezusa. Słowem, w tej wspólnocie religijnej, obejmującej grupę dwunastu oraz jej najodleglejsze komórki, starannie pielęgnuje się depozyt wiary w sposób zespołowy i niezależnie od samowoli jednostki. Skoro więc ewangelie kanoniczne już od chwili swego powstania znalazły się w systemie społecznym, który je zabezpieczał przed skażeniem, to nie miały żadnej możliwości w czasie i przestrzeni, aby zniekształcić rzeczywistość przedstawiając wyidealizowanego Chrystusa wiary jako wręcz niezgodnego z Jezusem historycznym. [...] Gdyby [ewangelici], pisząc w takich warunkach ewangelie, podali mity i legendy lub urojoną czy domniemaną rzeczywistość o Jezusie, nie byłoby w możliwości przeciwstawić się uzasadnionym wystąpieniom ani ze strony świadków bezpośrednich, ani ze strony czytelników, ani też ze strony wspólnoty wiernych. Z okresu jednak pierwszego i najstarszego pokolenia chrześcijan nic nie wiemy o jakichkolwiek protestach czy wystąpieniach, które by kwestionowały prawdziwość opisanych w ewangeliiach wydarzeń⁴⁸.

Żeby osiągnąć ograniczony cel artykułu, wystarczy, że nasza hipoteza zostanie zawężona do najistotniejszego elementu tego argumentu, zgodnie z którym wcześnie chrześcijanie mieli powody i okazje do kontrreagowania na zmiany. Ostatecznie zatem hipoteza artykułu brzmi następująco: Element argumentu „z kontrreakcji” Kwiatkowskiego, zgodnie z którym wcześnie chrześcijanie mieli powody i okazje do kontrreagowania na zmiany w nauczaniu Jezusa i o Jezusie, czy to spisany w ewangeliiach, czy też w nauczaniu ustnym, mógłby zostać obecnie

48 W. Kwiatkowski, *Religijna świadomość Jezusa z Nazaretu*, s. 56n.

zaktualizowany, ponieważ we współczesnych badaniach naukowych można znaleźć źródła i spostrzeżenia, które na to pozwalają.

Zgodnie z obraną metodą, powyższy element argumentu Kwiatkowskiego zostanie teraz zestawiony z odpowiadającymi mu tematycznie badaniami naukowymi z ostatnich lat. Będą to badania historyczne, zawierające źródła i spostrzeżenia, zgodnie z którymi – podobnie jak według myśli warszawskiego uczonego – wcześni chrześcijanie mieli powody i okazje do kontrreakcji: gdy rozpoznawali zmiany lub błędy w czytanych przez siebie tekstach, w tym w ewangeliach; gdy rozpoznawali przeinaczenia w słuchanych przez siebie opowieściach, w tym w nauczaniu ustnym przypisywanym Jezusowi lub mówiącym o Jezusie; gdy słyszeli o poglądach bądź widzieli postawy innych osób, które były sprzeczne z ich własnymi przekonaniem – oraz w innych, podobnych sytuacjach. Dla przykładu można tu przywołać badania Michaela J. Krugera i zebrane w nich źródła wczesnochrześcijańskie, które pokazują, zgodnie z argumentacją badacza, że wcześni chrześcijanie nie akceptowali swobodnego zmieniania swoich tekstów i nauk ustnych oraz że taka postawa była we wczesnych kręgach chrześcijańskich rozpowszechniona⁴⁹. Można tu również przywołać moje własne badania i zebrane w nich źródła nowotestamentowe, które – według mojej oceny – przedstawiają w sposób wyraźny różne przypadki kontrreagowania na zmiany, błędy i tym podobne, podejmowane przez Jezusa lub wczesnych chrześcijan – czy to w narracjach, czy w formie napomnień listownych – sugerujące łącznie, że takie kontrreakcyjne zachowania

49 Zobacz: Ga 3, 15; Ap 22, 18–19; Didache 4, 13; Papiasz z Hierapolis, Wyjaśnienie mów Pańskich (za: Euzebiusz z Cezarei, Historia kościelna 3, 39, 15, tłum. A. Caba, A. M. Lisiecki, H. Pietras, Kraków 2013 [Źródła Myśli Teologicznej, 70]); List Barnaby 19, 11; Dionizy z Koryntu, List do Rzymian (za: Euzebiusz z Cezarei, Historia kościelna 4, 23, 12); Ireneusz z Lyonu, Przeciwno herezjom 5, 30, 1; 4, 33, 8; 1, 10, 2; 1, 8, 1; 1, 27, 2; anonimowy list pewnego krytyka herezji (za: Euzebiusz z Cezarei, Historia kościelna 5, 16, 3); Polikarp ze Smyrny, List do Filipian 7, 1; Justyn Męczennik, Dialog z Żydem Tryfonem 72; Euzebiusz z Cezarei, Historia kościelna 5, 20, 2; Dzieło przeciwko herezji Artemona (za: Euzebiusz z Cezarei, Historia kościelna 5, 28, 15–18). Por. M. J. Kruger, *Early Christian Attitudes toward the Reproduction of Texts*, w: *The Early Text of the New Testament*, eds. C. E. Hill, M. J. Kruger, Oxford 2012, s. 71–79, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199566365.003.0005>.

były u początków chrześcijaństwa powszechne⁵⁰. Ponadto, oprócz wyżej wymienionych, można przywołać również inne tego rodzaju badania, źródła i spostrzeżenia⁵¹.

Z jednej strony jest zatem element argumentu „z kontrreakcji” Kwiatkowskiego, zgodnie z którym wcześni chrześcijanie mieli powody i okazje do kontrreagowania na zmiany. Z drugiej – współczesne badania historyczne, zawierające źródła i spostrzeżenia, które – podobnie jak w myśli warszawskiego uczonego – wskazują, że wcześni chrześcijanie mieli powody i okazje do zachowań kontrreakcyjnych. Zestawiając zatem obie perspektywy, widać wyraźnie, że wskazane źródła i spostrzeżenia z badań historycznych⁵² mogłyby zostać włączone do podstawy źródłowej myśli Kwiatkowskiego, przez co owa myśl mogłaby zostać wzmocniona i przystosowana do współczesnych standardów, czyli mogłaby zostać zaktualizowana zgodnie z naszą hipotezą.

Skoro zaś tak, zasadne stają się pytania o możliwość analogicznego zaktualizowania kolejnych elementów apologetyki Kwiatkowskiego. Jeżeli możliwe jest uwspółcześnienie jednego z nich, to może dotyczy to również pozostałych? Zarysowuje się tu zatem podstawa do rozpoczęcia

50 Zobacz: Mt 12, 25–28; 16, 8–12. 22–23; 19, 13–15; 20, 24; 21, 12–13; 22, 29; 23, 13–36; 26, 8–9; Mk 3, 21; 8, 16–21. 32–33; 9, 34. 38; 10, 13–14. 41; 11, 15–16; 12, 24–27; 14, 4–5; 16, 14; Łk 9, 49. 54–55; 10, 40; 18, 15–16; 19, 45–46; 22, 24. 51; 24, 25–27; J 12, 7; 14, 8–9; Dz 6, 1; 8, 20–23; 11, 2–3; 13, 9–11; 15, 1–2. 36–40; 18, 24–26. 28; 21, 20–21; 23, 3; 25, 8; Rz 2, 17–24; 1 Kor 1, 10–13; 3, 3–4; 4, 18–21; 5, 1–5; 6, 4. 6; 9, 3; 11, 17–22. 33–34; 15, 12. 34; 2 Kor 2, 6; 10, 2; 13, 1–2. 10; Ga 1, 6–9; 2, 11–14; 3, 1; 4, 8–11; 5, 7. 15; Ef 4, 17; 5, 8–13; Flp 3, 18–19; 4, 2–3; Kol 2, 8. 16–17. 18–19; 3, 6–10; 1 Tes 2, 3; 2 Tes 2, 1–3. 5; 3, 6. 11–12. 14. 15; 1 Tm 1, 3–7. 20; 5, 11–13; 2 Tm 2, 16–18; Tt 1, 10–14; Hbr 5, 11–12; 10, 25; Jk 4, 1–3. 13–17; 5, 1–6; 1 J 2, 18–19. 26; 4, 1–3; 2 J 7–11; 3 J 9–10; Ap 2, 2. 4–5. 6. 14–16. 20–23; 3, 2–3. 15–19. Por. A. Kogut, *Problem kontrreakcji na zmiany w tekstach i naukach ustnych we wczesnym chrześcijaństwie. Nowe perspektywy historyczne, apologetyczne i fundamentalnoteologiczne*, w: *Pszenica i kłkol. Nowe wymiary współczesnej apologii*, red. P. Artemiuk, M. Kozakiewicz, A. Wróblewska, A. Kogut, Kraków 2024, s. 43–51, 64n.

51 Szczególną uwagę zwróciłbym na przykład na materiał źródłowy podany w: C. L. Blomberg, *The New Testament Definition of Heresy (or When Do Jesus and the Apostles Really Get Mad?)*, „The Journal of the Evangelical Theological Society” 45 (2002) nr 1, s. 59–72.

52 Których to źródeł i spostrzeżeń warszawski apologetyk nie uwzględnił w podstawie źródłowej dla swojego argumentu, co – oprócz źródeł przywołanych w powyższym cytacie – zob. w: W. Kwiatkowski, *Religijna świadomość Jezusa z Nazaretu*, s. 57, przyp. 82n.

dyskusji nad możliwością aktualizacji apologetyki totalnej we współczesnym kontekście⁵³.

Zakończenie

Apologetyka totalna Wincentego Kwiatkowskiego była aktualizowana jedynie do roku 1972, czyli do śmierci jej autora. Po tym czasie proces ten został przerwany, a obecnie nie toczy się na ten temat nawet żadna dyskusja. W niniejszym artykule argumentowano jednak, że jeden z elementów apologetyki Kwiatkowskiego, argument „z kontrreakcji”, mógłby zostać zaktualizowany, ponieważ we współczesnych badaniach naukowych można znaleźć źródła i spostrzeżenia, które na to pozwalają. W ten sposób została nakreślona podstawa do podjęcia dyskusji nad możliwością zaktualizowania apologetyki totalnej w dzisiejszych czasach.

Bibliografia

- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Caba, A. M. Lisiecki, H. Pietras, Kraków 2013 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 70).
- Blomberg C. L., *The New Testament Definition of Heresy (or When Do Jesus and the Apostles Really Get Mad?)*, „*The Journal of the Evangelical Theological Society*” 45 (2002) nr 1, s. 59–72.
- Gogolewski T., Ks. prof. dr Wincenty Kwiatkowski (1892–1972), „*Studia Theologica Varsaviensia*” 11 (1973) nr 1, s. 3–13.
- Gogolewski T., *Życie i dzieło ks. prof. Wincentego Kwiatkowskiego*, w: *Ksiądz rektor Wincenty Kwiatkowski. Uczony i człowiek. W trzydziestą rocznicę śmierci*, red. Z. Falczyński, Warszawa 2002, s. 17–25.

⁵³ W trakcie pracy nad niniejszym artykułem Przemysław Artemiuk – jeden ze współczesnych apologetyków z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – ogłosił rozpoczęcie pierwszych kompleksowych badań nad spuścizną apologetyczną Kwiatkowskiego i jego uczniów, mających się zakończyć w 2027 roku. Można mieć zatem nadzieję, że również wyniki badań Artemiuka będą zachęcać do rozpoczęcia dyskusji nad warszawską myślą apologetyczną; por. *Warszawska Szkoła Apologetyczna (1956–1992). Historia – metodologia – wiarygodność – dziedzictwo*, <https://wt.uksw.edu.pl/nauka/projekty-i-granty/warszawska-szkola-apologetyczna-1956-1992-historia-metodologia-wiarygodnosc-dziedzictwo/> (08.01.2025).

- Kogut A., Problem kontrreakcji na zmiany w tekstach i naukach ustnych we wczesnym chrześcijaństwie. Nowe perspektywy historyczne, apologetyczne i fundamentalnoteologiczne, w: Pszenica i kłkol. Nowe wymiary współczesnej apologii, red. P. Artemiuk, M. Kozakiewicz, A. Wróblewska, A. Kogut, Kraków 2024, s. 37–72.
- Kruger M. J., Early Christian Attitudes toward the Reproduction of Texts, w: *The Early Text of the New Testament*, eds. C. E. Hill, M. J. Kruger, Oxford 2012, s. 63–80, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199566365.003.0005>.
- Kwiatkowski W., Apologetyka, jej cel i metoda, „*Studia Katolickie*” 1 (1927) nr 1, s. 32–44.
- Kwiatkowski W., Apologetyka naukowa w obliczu uchwał Soboru Watykańskiego II, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 14 (1967) nr 2, s. 5–16.
- Kwiatkowski W., Formalna systematyka najstarszej apologii chrześcijaństwa, cz. 1: Przedmiot apologetyki totalnej. Próba systematyzacji apologetyki tradycyjnej, Warszawa 1955 (Apologetyka Totalna, 1).
- Kwiatkowski W., Formalna systematyka najstarszej apologii chrześcijaństwa, cz. 2: Metody w apologetyce totalnej, Warszawa 1955 (Apologetyka Totalna, 1).
- Kwiatkowski W., Przedmiot i metody apologetyki nowoczesnej, Warszawa 1961 (Apologetyka Totalna, 1).
- Kwiatkowski W., Religijna świadomość Jezusa, cz. 1: Religijno-indywidualna świadomość Jezusa, Warszawa 1954 (Apologetyka Totalna, 2).
- Kwiatkowski W., Religijna świadomość Jezusa, cz. 2: Religijno-społeczna świadomość Jezusa, Warszawa 1956 (Apologetyka Totalna, 2).
- Kwiatkowski W., Religijna świadomość Jezusa z Nazaretu, Warszawa 1962 (Apologetyka Totalna, 2).
- Kwiatkowski W., Metody w apologetyce totalnej, Warszawa 1938 (Apologetyka Totalna, 2).
- Kwiatkowski W., Przedmiot apologetyki totalnej. Próba systematyzacji apologetyki tradycyjnej, Warszawa 1937 (Apologetyka Totalna, 1).
- Kwiatkowski W., Formalna budowa własnej apologii Jezusa z Nazaretu, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 8 (1970) nr 1, s. 79–139.
- Kwiatkowski W., Od Jezusa historii do Chrystusa kerygmatu. Z dziejów badań nad żywotem Jezusa (1903–1963), „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2 (1964) nr 1–2, s. 3–30.

- Kwiatkowski W., Stosunek apologii do apologetyki we współczesnym religioznawstwie, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 10 (1971) nr 2, s. 57–68.
- Polak K., *Myśl apologetyczna ks. Tadeusza Gogolewskiego (1921–2003)*, Warszawa 2023, praca doktorska.
- Skierkowski M., Wiara i/a wiarygodność w ujęciu ośrodka warszawskiego, „*Biblioteka Teologii Fundamentalnej*” 9 (2014), s. 87–102.
- Szczepanik A., Warszawska religioznawcza szkoła apologetyczna, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 23 (2010) nr 2, s. 27–40.
- The Next Quest for the Historical Jesus*, eds. J. Crossley, C. Keith, Grand Rapids 2024.
- Warszawska Szkoła Apologetyczna (1956–1992). Historia – metodologia – wiarygodność – dziedzictwo, <https://wt.uksw.edu.pl/nauka/projekty-i-granty/warszawska-szkola-apologetyczna-1956-1992-historia-metodologia-wiarygodnosc-dziedzictwo/> (08.01.2025).

bp Jacek Kiciński CMF

 <https://orcid.org/0000-0002-9032-9584>
jkicinskicmf@gmail.com

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
 <https://ror.org/003jq9j58>

Osoby konsekrowane — pielgrzymi nadziei. Studium w świetle nauczania papieża Franciszka

 <https://doi.org/10.15633/ps.29205>

Jacek Kiciński CMF — biskup pomocniczy archidiecezji wrocławskiej; święcenia prezbiteratu przyjął w Zgromadzeniu Misjonarzy Synów Niepokalanego Serca Błogosławionej Maryi Dziewicy (27.05.1995); święcenia biskupie (19.03.2016); przewodniczący Komisji ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego.

Article history • Received: 19 Dec 2024 • Accepted: 3 Feb 2025 • Published: 30 Jun 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Osoby konsekrowane — pielgrzymi nadziei. Studium w świetle nauczania papieża Franciszka

Powołaniem każdej osoby konsekrowanej jest bycie pielgrzymem nadziei. Współczesny świat potrzebuje nadziei, którą jest Jezus Chrystus. Być pielgrzymem nadziei, to być zwiastunem Dobrej Nowiny. Osoby konsekrowane niosą nadzieję dzisiejszemu człowiekowi pogrążonemu w swoistej beznadziei. Czynią to przede wszystkim poprzez duszpasterstwo obecności — obecności przy drugim człowieku spragnionym miłości.

Słowa kluczowe: jubileusz, nadzieja, konsekrowani, misja, świat, obecność

Abstract

Consecrated persons — pilgrims of hope. A study in light of the teachings of Pope Francis

The vocation of every baptized person is a mission. Acceptance of the Good News and bearing witness are the foundations of a spiritual life. This is especially true for consecrated persons. Their specific mission is to be a pilgrim of hope. The contemporary world needs hope in the form of Jesus Christ. To be a pilgrim of hope is to be a herald of the Good News. Consecrated persons bring hope to contemporary humans, who are immersed in a specific hopelessness. The consecrated persons do this primarily through the pastoral care of presence — presence with another person who is thirsty for love.

Keywords: jubilee, hope, consecrated persons, mission, world, presence

Ojciec święty Franciszek, zapowiadając Rok Jubileuszowy w 2025 roku, uroczyście ogłosił, że jako wspólnota Kościoła rok ten będziemy przeżywać pod hasłem *Pielgrzymi nadziei*. Słowa te wskazują na chrześcijańskie powołanie, jego tożsamość oraz misję w dzisiejszym świecie. Być pielgrzymami nadziei, to przede wszystkim żyć Nadzieją, którą jest Jezus Chrystus. On jest dla wszystkich ludzi Nadzieją i ich powołaniem. Z Niego czerpią moc i siłę w codziennym życiu. Doświadczywszy Jego miłości, wszyscy są posłani, by nieść ją drugiemu człowiekowi, człowiekowi, który w XXI wieku żyje — jakże często — bez nadziei. Doświadczenie cierpienia, wojny, opuszczenia, poczucie bycie nieużytecznym coraz częściej staje się udziałem wielu braci i siostr żyjących daleko i tak bardzo blisko nas. Być pielgrzymem nadziei, to przede wszystkim ożywić w swoim sercu wrażliwość na Boga i drugiego człowieka.

Papież w bulli ogłaszającej Rok Jubileuszowy 2025 *Spes non confundit* zaznacza, że:

Nadzieja rodzi się w istocie z miłości i opiera się na miłości, która wypływa z Serca Jezusa przebitego na krzyżu: Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej, będąc już pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie (Rz 5, 10). A Jego życie objawia się w naszym życiu wiary, które zaczyna się od chrztu, rozwija się w uległości wobec łaski Bożej, i dlatego jest ożywiane nadzieją, która, dzięki działaniu Ducha Świętego, jest stale odnawiana i niewzruszona¹.

A następnie dodaje, iż „nadzieja chrześcijańska nie zwodzi ani nie rozczarowuje, ponieważ opiera się na pewności, że nic i nikt nigdy nie będzie w stanie oddzielić nas od Bożej miłości”². Tak rozumiana nadzieja, którą jest sam Jezus Chrystus stanowi źródło tożsamości osób konsekrowanych.

W niniejszym artykule najpierw omówiony zostanie obraz dzisiejszego świata w kontekście biblijnej przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, następnie radykalizm życia osób konsekrowanych oraz duszpasterstwo obecności jako pielgrzymka nadziei.

¹ Franciszek, Bulla ogłaszająca Jubileusz Zwyczajny *Spes non confundit*, 09.05.2024, 3.

² Franciszek, Bulla *Spes non confundit*, 3.

1. Obraz dzisiejszego świata

Współczesny świat można porównać do marketu, w którym spotykamy różnego rodzaju propozycje, promocje i wyprzedaże. W markecie tym nie ma barier, można przechodzić od stoiska do stoiska. Produkty niezbędne do życia na ogół znajdują się w końcowej części. Zanim dana osoba dotrze do tego, co potrzebne do życia musi niejako przejść przez pozostałe działły, które w sposób oczywisty próbują zatrzymać człowieka swoją atrakcyjnością. W tym wszystkim potrzeba wielkiej determinacji, by pokonać to, co się narzuca i wybrać to, co jest niezbędne. Potrzeba zatem właściwego rozeznania w danej sytuacji³.

Podobnie w świecie, w którym żyjemy, doświadczamy wielu propozycji „kultury chwili”, które próbują niejako wciągnąć człowieka w rzeczywistość do tej pory nieznaną, a która wydaje się być atrakcyjna w danym momencie. Papież Franciszek, dokonując analizy sytuacji dzisiejszego świata, wskazuje, że ludzkość przeżywa w tym momencie historyczny przełom, który możemy dostrzec w postępie dokonującym się w różnych przestrzeniach życia ludzkiego. Jesteśmy świadkami pewnych sukcesów, które przyczyniają się do poprawy warunków życia ludzkiego, na przykład w przestrzeni zdrowia, edukacji czy komunikacji społecznej. Niestety, obok tych sukcesów widzimy, że znacząca większość osób żyje w niedostatku – zarówno fizycznym, jak i duchowym – który niesie ze sobą bolesne konsekwencje. Przejawem tego jest choćby lęk i rozpacz osób żyjących w krajach zarówno ubogich, jak i bogatych. Widoczna jest też gasnąca radość życia, brak szacunku dla godności ludzkiej, nierówności społeczne i różne formy przemocy. Ponadto, Ojciec Święty zaznacza, że dzisiejsze czasy można nazwać epoką wiedzy i informacji. Jawią się one jako źródło nowych form władzy – niestety, bardzo często władzy anonimowej⁴.

W tym wszystkim daje się zauważyć coraz większe zagubienie duchowe, będące owocem ludzkich decyzji. Należy wziąć pod uwagę także inne sytuacje, które przyczyniają się do osłabienia wiary. Do nich należy brak stosownego świadectwa życia zarówno duchownych, osób

3 Por. Kongregacja ds. Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Głosie*, 3, Warszawa 2017.

4 Por. Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, 24.11.2013, 52.

konsekrowanych, jak i świeckich. Nadszarpnięty autorytet, a niekiedy całkowicie zniszczony poprzez antyświadectwo, sprawia, że spotykamy osoby, które chcą opuścić lub już porzuciły wspólnotę Kościoła, dokonując apostazji. Wiele z nich niekoniecznie wyrzeka się wiary w Boga, ale podejmuje świadomą decyzję o opuszczeniu wspólnoty Kościoła. Przyczyn takich sytuacji nie da się jednoznacznie wskazać i z pewnością potrzebne byłoby w tej dziedzinie odrębne studium naukowe.

Papież Franciszek wskazuje ponadto na szczególne obszary naszego życia, gdzie światło nadziei jest tak bardzo potrzebne. Są to nieustannie toczące się wojny, a z nimi nierozzerwalnie związane cierpienia fizyczne i psychiczne. Coraz częściej jesteśmy świadkami utraty pragnienia przekazywania życia. Wiąże się to z wielkim tempem ludzkiej egzystencji, obawami o przyszłość, utratą pracy, a z drugiej strony — jawiącym się konsumpcjonizmem i zatopieniem w doczesności. Nie sposób także pominąć tych, którzy pozbawieni są wolności — doświadczają oni pustki emocjonalnej, surowości ograniczeń oraz braku szacunku dla godności ludzkiej. Nadzieja potrzebna jest także ludziom młodym zwłaszcza wtedy, gdy ich marzenia ulegają rozpadowi, gdy doświadczają często bezsensowności swojego życia, odrzucenia. Nie brak także tych, którzy są dziś wygnańcami, uchodźcami czy uciekinierami z własnych krajów. Pozbawieni są wszelkich praw, a ich życie skazane jest niejednokrotnie na nieustanne porażki. Wreszcie papież Franciszek wspomina o konieczności niesienia nadziei osobom starszym, ubogim i pozostawionym samym sobie⁵. Obraz dzisiejszego świata zawarty jest w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. Ta przypowieść aktualna jest w każdym czasie, a zwłaszcza w dzisiejszej rzeczywistości.

2. Aktualność przypowieści o miłosiernym Samarytaninie

Wskazane obszary współczesnego świata wołają o światło nadziei w naszej rzeczywistości. Wobec takich sytuacji nie wolno przechodzić obojętnie. Jesteśmy powołani, by odnajdywać konkretne osoby w różnych przestrzeniach naszego życia. Jak zatem to czynić? Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w słowie Bożym. Otóż wyżej opisaną rzeczywistość

5 Franciszek, *Bulla Spes non confundit*, 8–13.

dzisiejszego świata możemy zobrazować przypowieścią o miłosiernym Samarytaninie. Mamy w niej do czynienia z wydarzeniem z życia codziennego. Pewien człowiek schodził z Jerozolimy do Jerycha i został napadnięty przez oprawców, którzy go obili, odarli i na wpół umarłego zostawili przy drodze (por. Łk 10, 25–37). Należy zaznaczyć, że Jerozolima jest miastem świętym położonym na górze, zaś Jerycho – miastem położonym najniżej w Ziemi Świętej, czyli w depresji. Jest to zatem droga wiodąca z miejsca świętego do miejsca, w którym „zapomina się” o Bogu.

Jerozolimą, z której wychodzi dzisiejszy człowiek jest wspólnota Kościoła. W wielu ludzkich sercach gości pokusa odejścia ze wspólnoty Kościoła i pójścia do współczesnego Jerycha. Droga do pokonania jest pozornie łatwa, ponieważ idzie się cały czas w dół i nie jest wymagany przy tym większy wysiłek. Przy schodzeniu w dół czas biegnie szybciej, a przy okazji można zobaczyć piękne widoki – w przeciwieństwie do wchodzenia pod górę.

Dzisiejsze Jerycho stwarza wiele możliwości, stawia nowe wyzwania, oferuje propozycję życia według współczesnych standardów. Tutaj tak naprawdę człowieka „nic” nie ogranicza. Iluzja wolności sprawia, że wszelkie zasady, zwłaszcza w dziedzinie moralności, zostają szybko porzucone, a zachwyt nad wolnością prowadzi często do totalnej samowoli, czyli wolności od wszystkiego, co Boże. Na pewnym etapie człowiek może tak się oswoić z tą nową rzeczywistością, że nawet sumienie nie jest w stanie zatrzymać go na obranej drodze życia, która staje się coraz bardziej stromą i łatwiejszą do zejścia w dół.

Bywa też, że do końca drogi, do samego – obiecująco wyglądającego – Jerycha nie wszyscy jednak docierają. W pewnym momencie człowiek może zostać niejako schwytanym w sidła różnych zniewoleń i w połowie drogi nie być w stanie iść dalej. Nie ma bowiem sił, by zawrócić, ani też by pójść przed siebie. Jest to stan wyniszczenia duchowego, doświadczenia ludzkiej bezradności, pustki i bezsilności. Wszystko to, co do tej pory było wspaniałą propozycją, staje się dramatem ludzkiego życia. I tak możemy porównać współczesnego człowieka do tego, który został napadnięty, obity, obdarty i na wpół żywy zostawiony przy drodze dzisiejszego świata.

To porzucenie wiąże się także z tym, że jesteśmy świadkami postępującej obojętności, a także znieczulicy społecznej. Widok człowieka

leżącego nie budzi już szczególnych emocji ani nie sprawia, że ktoś zatrzymuje się przy nim. Świadomość tego, że zatrzymanie się przy takiej osobie może wiązać się z wieloma konsekwencjami, a nawet różnymi procedurami prawnymi, sprawia, że dziś łatwiej jest przejść obok leżącego człowieka, niż zatrzymać się przy nim⁶.

Jak czytamy we wspomnianej przypowieści, przechodził tamtędy kapłan — zobaczył i poszedł dalej. Przechodził także lewita — on też zobaczył i poszedł dalej. Wydaje się, że ci, którzy powinni niejako z obowiązku moralno-duchowego zatrzymać się przy tym człowieku, przeszli obojętnie. To pokazuje, że nawet na drodze wiary można zubożeć lub zatracić wrażliwość na drugą osobę.

Jedynym, który zobaczył i zatrzymał się, był Samarytanin. Nie cieszył się on dobrą reputacją wśród Izraelitów, bowiem Samarytanie uważani byli za nieczystych, którymi gardzono. Zatrzymanie się Samarytanina przy człowieku na wpół umarłym łamie schematy ówczesnego ludzkiego myślenia. Ten, który był wzgardzony, zatrzymuje się przy tym, który został przed chwilą wzgardzony.

Chrystus, w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, prowadząc dialog z uczonym w Piśmie, pokazuje, że bliźnim jest ten, który się zatrzymał. To wydarzenie przypomina nam, że wszyscy jesteśmy dziećmi jednego Boga, i że Bóg posyła nas w różne miejsca, abyśmy dostrzegali tych, którzy „leżą przy drodze współczesnego świata” i nie są w stanie podnieść się, by wrócić do domu, z którego wyszli. Stąd też w dzisiejszym świecie Bóg potrzebuje współczesnych Samarytan, którzy będą przechodzić drogą dzisiejszego świata i na tej drodze będą potrafili dostrzec tych, którzy dalej iść nie mogą. Potrzeba zatem ludzi, którzy będą mieli czas, by zatrzymać się przy nich i w odpowiedni sposób zatroszczyć się nie tylko o kondycję fizyczną, ale nade wszystko duchową.

W tak nakreśloną rzeczywistość świata wpisuje się życie chrześcijańskie, które jest kontynuacją Chrystusowej obecności na ziemi. Niestety i współczesne życie chrześcijańskie w obecnej sytuacji przeżywa pewną „zadyszkę” duchową i personalną, która przekłada się na życie codzienne. Przejawem tego jest dość powszechne doświadczenie współczesnej acedii, która sprawia, że stajemy się coraz mniej wrażliwi na obecność

6 Por. J. Kiciński, *Czas dla Boga*, Wrocław 2020, s. 109–110.

drugiego człowieka, zwłaszcza potrzebującego⁷. Wspomniana powyżej znieczulica społeczna ma swoje źródło między innymi w zatopieniu się w doczesności. Współczesna kultura hedonizmu owocuje stylem życia opartym na wspomnianej tymczasowości i skupia człowieka na samym sobie, na swoich pragnieniach i swoich oczekiwaniach. Zwraca się zatem uwagę bardziej na tak zwaną użyteczność człowieka niż na jego obecność. W takiej sytuacji druga osoba przestaje być postrzegana jako dar i zadanie. Liczy się to, na ile dana osoba jest mi potrzebna dla mojego osobistego pożytku, a nie dla całościowego rozwoju⁸.

Wobec jawiącej się rzeczywistości wszystkim potrzeba duszpasterskiego nawrócenia. Potrzeba na nowo uświadomić sobie, kim jest drugi człowiek i jaką rolę pełni wspólnota. Na nowo powraca konieczność przypomnienia, czym jest duchowość komunii⁹.

Święty Jan Paweł II w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* tak pisał:

Duchowość komunii, to zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze dzięki głębokiej jedności mistycznego Ciała, a zatem postrzegania go jako kogoś bliskiego, co pozwala dzielić jego radości i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspokajać jego potrzeby, ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń. Duchowość komunii to także zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, a co należy przyjąć i cenić jako dar Boży; dar nie tylko dla brata, który go bezpośrednio otrzymał, ale także dar dla mnie. Duchowość komunii to wreszcie umiejętność czynienia miejsca bratu, wzajemnego noszenia brzemion i odrzucania pokus egoizmu, które nieustannie nam zagrażają, rodząc rywalizacje, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość¹⁰.

Potrzebna jest więc szeroko rozumiana odnowa Kościoła. Odnowa, która winna obejmować zarówno jego struktury, jak i wspólnotę wierzących¹¹. Trzeba jednak pamiętać, że każda odnowa zaczyna się od odnowy serca konkretnej osoby. Jeśli zatem chcemy cokolwiek zmienić

7 Franciszek, *Adhortacja Gaudete et exultate*, 09.04.2018, 164–165.

8 Zob. J. Kiciński, *Czas dla Boga*, s. 17–18.

9 Por. Papież Franciszek, *Świat jutra*, Kraków 2021, s. 77.

10 Jan Paweł II, *List apostolski Novo millennio ineunte*, 06.01.2001, 43.

11 Por. Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti*, 03.10.2020.

w życiu społecznym, winniśmy najpierw dokonać zasadniczych zmian w życiu osobistym. Wspomniana konieczność odnowy jest niezwykle ważna w dzisiejszym świecie. Wydaje się ona nie tylko koniecznością, ale wręcz bezwzględny nakaz ewangeliczny. Kościół domaga się odnowy. Ta odnowa to przede wszystkim przywrócenie wiary w realną obecność Chrystusa w Kościele oraz otwartość na działanie Ducha Świętego: otwartość na Jego natchnienia i Jego moc¹².

Papież Franciszek, mówiąc o odnowie Kościoła w adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium*, tak pisze:

Marzę o opcji misyjnej, zdolnej przemienić wszystko, aby zwyczaje, style, rozkład zajęć, język i wszystkie struktury kościelne stały się odpowiednią drogą bardziej dla ewangelizowania współczesnego świata, niż do zachowania stanu rzeczy. Reformę struktur, wymagającą nawrócenia duszpasterskiego, można zrozumieć jedynie w następujący sposób: należy sprawić, by stały się one wszystkie bardziej misyjne, by duszpasterstwo zwyczajne we wszystkich swych formach było bardziej ekspansywne i otwarte, by doprowadziło pracujących w duszpasterstwie do nieustannego przyjmowania postawy wyjścia i w ten sposób sprzyjało pozytywnej odpowiedzi ze strony tych wszystkich, którym Jezus ofiaruje swoją przyjaźń. Jak mówił Jan Paweł II do biskupów Oceanii: wszelka odnowa Kościoła musi mieć misję jako swój cel, by nie popaść w pewnego rodzaju kościelne zamknięcie się w sobie¹³.

Ta rzeczywistość — misyjne wychodzenie — zawiera się w radykalizmie życia osób konsekrowanych. Ewangeliczna czystość, ubóstwo i posłuszeństwo nadają właściwy dynamizm codziennej posłudze konsekrowanych. Dlatego w dalszej części niniejszego opracowania zwróci my uwagę na ten szczególnie wymiar ich powołania i posłania.

3. Radykalizm życia konsekrowanego

W tej perspektywie jawi się życie konsekrowane, które ze swej natury winno charakteryzować się nieustanną odnową duchową, która staje się źródłem odnowy Kościoła i świata. Papież Franciszek wielokrotnie

¹² Por. Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, 06.08.1964, 25.

¹³ Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, 24.11.2013, 25.

podkreśla znaczenie życia zakonnego w dzisiejszych czasach. Określa tę formę życia jako najbardziej radykalny sposób naśladowania Chrystusa w Kościele i w świecie. Zadaniem konsekrowanych jest być miłującym sercem Kościoła. Jest to odpowiedź Ducha Świętego na jawiące się znaki czasu. Słowa te korespondują z myślą zawartą w adhortacji apostołskiej św. Jana Pawła II *Vita consecrata*, gdzie czytamy, że życie konsekrowane jest niczym karty Ewangelii otwierane w dziejach Kościoła i świata. Stąd też od osób konsekrowanych niejako domagamy się świadectwa ich życia opartego na fascynacji życiem Chrystusa¹⁴.

Konsekrowani, obdarzeni różnorodnością charyzmatów, powołani są, by na wszelkie sposoby przybliżać współczesnemu człowiekowi obraz miłującego Ojca, który w osobie Jezusa Chrystus stał się dla nas miłosierdziem. Obecność ich w świecie i życie pośród świata sprawia, że osoby te przechodzą pośród nas niczym miłosierny Samarytanin. Nie myśli on jedynie o sobie, ale dostrzega innych i znajduje czas, by się przy nich zatrzymać. Postawa ta podyktowana jest nie tylko względami humanitarnymi, ludzką wrażliwością, ale nade wszystko mocą miłości Bożej. Doświadczenie tej miłości sprawia, że człowiek poszukuje człowieka, by dzielić się nią z nim na co dzień. Stąd też, jak zaznaczył papież Franciszek, cytując św. Tomasza z Akwinu:

istnieje hierarchia w cnotach i czynach, które z nich się wywodzą. To, co się tu liczy, to przede wszystkim wiara, która działa przez miłość (Ga 5, 6). Dzieła miłości względem bliźniego są bardziej doskonałym zewnętrznym wyrazem wewnętrznej łaski Ducha: czynnikiem zajmującym w prawie nowym pierwsze miejsce jest łaska Ducha Świętego, która przejawia się w wierze działającej przez miłość. Dlatego twierdzi, że jeżeli chodzi o zewnętrzne działanie, miłosierdzie jest największą ze wszystkich cnót: Miłosierdzie jest największą cnotą. Jej właściwością bowiem jest dawanie innym; a, co więcej, zaradzanie potrzebom cudzym, a to jest dowodem wyższości. Stąd też miłosierdzie jest właściwością Boga, w miłosierdziu też najwyraźniej wyraża się Jego wszechmoc¹⁵.

Tak rozumiana postawa miłosierdzia staje się wyzwaniem dla osób konsekrowanych. Swoim życiem dają oni świadectwo o miłującej

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Vita consecrata*, 5.

¹⁵ Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, 25.03.1996, 37.

obecności Boga. Trudno byłoby mówić o życiu konsekrowanym, które w swej istocie nie zawierałoby elementu posłannictwa wobec tych, którzy zostają zepchnięci na margines życia społecznego. Na wzór Chrystusa, który przechodził przez miasta i wioski, konsekrowani przechodzą przez rzeczywistość współczesnego świata. W nim coraz bardziej widoczny staje się krzyk rozpaczony wobec ludzkiej bezradności, cierpienia i odrzucenia. Tam zaś, gdzie nie słychać tego krzyku, widoczna jest postawa milczenia, smutku i przygnębienia¹⁶.

Papież zaznacza:

Wyjść ku innym, aby dotrzeć do ludzkich peryferii, nie znaczy biec do świata bez kierunku i bez sensu. Często lepiej zwolnić kroku, porzucić niepokój, aby spojrzeć w oczy i słuchać, albo odłożyć pilne sprawy, aby towarzyszyć człowiekowi, który pozostał na skraju drogi. Czasem Kościół jest jak ojciec syna marnotrawnego, który pozostawia drzwi otwarte, aby mógł on wejść bez trudności, kiedy powróci (EG 46). I dodaje, że: Kościół jest powołany, by był zawsze otwartym domem Ojca. Jednym z konkretnych znaków tego otwarcia jest to, aby wszędzie były kościoły z otwartymi drzwiami. Chodzi o to, że jeśli ktoś pragnie iść za natężeniem Ducha i zbliżyć się, szukając Boga, nie spotkał się z chłodem zamkniętych drzwi. Ale są jeszcze inne drzwi, które także nie powinny być zamknięte. Wszyscy mogą w jakiś sposób uczestniczyć w życiu kościelnym; wszyscy mogą należeć do wspólnoty¹⁷.

Dla osób konsekrowanych słowa te są niejako potwierdzeniem tego, do czego zostały powołane. W charyzmacie każdego zgromadzenia zakonnego zawarta jest posługa miłosierdzia. Zresztą, poszczególne wspólnoty powstały jako odpowiedź Ducha Świętego na konkretny znak czasu¹⁸. Tym znakiem była na ogół bieda materialna i nędza duchowa: brak szacunku dla ludzkiego życia, brak opieki nad chorymi i cierpiącymi, opuszczenie. Z pewnością można wymieniać tu wiele przestrzeni życia ludzkiego, które objęte są duszpasterską troską przez konsekrowanych. Całość posługi miłosierdzia z pewnością zawarta jest w katalogu uczynków miłosierdzia co do duszy oraz co do ciała.

¹⁶ Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, 37.

¹⁷ Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, 47.

¹⁸ Zob. J. W. Gogola, *Oddani Bogu*, Kraków 2013, s. 238–243.

Wykładnią tego wszystkiego jest nauka Chrystusa, zawarta w ośmiu błogosławieństwach¹⁹.

Papież Franciszek nieustannie przypomina, że jeśli cały Kościół przyjmuje misyjny dynamizm, jest niejako zobowiązany, by docierać bez wyjątku do wszystkich. Pośród nich wskazuje nie tyle na przyjaciół i bogatych sąsiadów, lecz przede wszystkim na ubogich i chorych; na tych, którzy często są pogardzani i zapomniani, ponieważ nie mają, czym się odwdziżyć²⁰.

Powyższe słowa stanowią niezwykle ważne wyzwanie dla osób konsekrowanych. Zawiera się w nich konieczność rozeznawania współczesnych znaków czasu. Różne są bowiem oblicza ludzkiej biedy, która nie zawsze jest widoczna na zewnątrz. Stąd też, by stać się dla innych pielgrzymami nadziei, potrzeba nieustannego wychodzenia na drogi tego świata, a zwłaszcza na jego peryferia, bowiem tam bardzo często możemy spotkać tych, którzy najbardziej potrzebują naszej pomocy i żyją bez nadziei²¹. To wyjście ku innym stanowi szczególnie wyraz niesienia nadziei drugiemu człowiekowi. Stąd też, w dalszej części naszego rozważania, podejmiemy zagadnienie pielgrzymki nadziei, która jest wyrazem duszpasterstwa obecności.

4. Pielgrzymka nadziei — duszpasterstwo obecności

Ojciec święty Franciszek, kontynuując swoje rozważania w perspektywie Kościoła wychodzącego, zaznacza, że wszyscy jesteśmy uczniami-misjonarzami. Na mocy otrzymanego chrztu każdy członek Ludu Bożego stał się uczniem-misjonarzem (por. Mt 28, 19). Każdy zatem ochrzczony, niezależnie od swojej funkcji w Kościele i stopnia wykształcenia w wierze, jest aktywnym podmiotem ewangelizacji. Czymś niestosownym byłoby zatem myślenie o modelu współczesnej ewangelizacji prowadzonej wyłącznie przez wykwalifikowanych teologów, podczas gdy pozostała część wiernego Ludu byłaby tylko odbiorcą ich działań. Nowa

¹⁹ Franciszek, *Adhortacja Gaudete et exultate*, 65.

²⁰ Franciszek, *Orędzie na Światowy Dzień Ubogich* Modlitwa ubogiego dociera do Boga (por. Syr 21, 5), 17.11.2024.

²¹ Kongregacja ds. Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Głosie*, 74.

ewangelizacja powinna pociągać za sobą nowy protagonizm każdego z ochrzczonych. To przekonanie przybiera dziś formę apelu skierowanego do każdego chrześcijanina, by nikt nie wyrzekł się swojego udziału w ewangelizacji²². Jeśli bowiem ktoś doświadczył miłości Boga, to nie potrzebuje wiele czasu, by zacząć Go głosić swoim życiem. Taki człowiek nie potrzebuje szczególnych pouczeń i wskazań w zakresie głoszenia słowa Bożego. Staje się on świadkiem Bożej miłości. Każdy zatem chrześcijanin jest uczniem–misjonarzem w takiej mierze, w jakiej spotkał się z miłością Boga w Chrystusie Jezusie²³.

Wracając do wcześniej wspomnianej przypowieści o miłosiernym Samarytaninie, warto spojrzeć nieco głębiej i szerzej na słowa Jezusa Chrystusa, który przypomina, że Bóg posługuje się każdym człowiekiem, by nieść pomoc innym. Na drodze z Jeruzalem do Jerycha pojawił się człowiek, który został pobity, obdarty i pozostawiony. Ten człowiek nie pojawił się znikąd. To była konkretna osoba, która doświadczyła ludzkiej przemocy. Nieprzypadkowo przechodził tamtędy kapłan i lewita. Niestety, nie potrafili zatrzymać się przy leżącym człowieku. I nie chodzi o szukanie usprawiedliwienia dla ich postawy ani o potępianie, ale nade wszystko o to, że nie potrafili się zatrzymać. Oni go widzieli, ale niestety ominęli. Zabrakło konkretnego działania.

Spoglądając na postawę miłosiernego Samarytanina, możemy ją określić mianem postawy „5 razy Z”, ponieważ tenże Samarytanin: — zobaczył człowieka w potrzebie; — zatrzymał się przy nim; — zaopatrzył, ratując życie; — zawiózł do gospody; — zatroszczył się o jego dalszy pobyt i powrót do zdrowia. Powyższa zasada stanowi wyraz prawdziwie przeżywanej wiary, której owocem są konkretne uczynki miłosierdzia.

Być zatem pielgrzymem nadziei to przede wszystkim mieć świadomość, że życie każdego człowieka związane jest z życiem innych. Jest czasem spotkania. Od nas samych zależy, jak ten czas spotkania wykorzystamy. Można zatem być lewitą i kapłanem, którzy nie mają czasu, by się zatrzymać; można żyć obojętnie w obliczu ludzkiego cierpienia. Nie wolno jednak pozwolić na to, by drugi człowiek został pozostawiony na peryferiach życia codziennego.

²² Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, 120.

²³ Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, 120.

Konsekrowani, poświęcając swoje życie, czynią troskę o współczesnych ubogich priorytetem swojego życia. Ich świadectwo budzi nas z „letargu obojętności”²⁴. Oni pokazują nam, że wyruszając w drogę, zawsze możemy spotkać człowieka poranionego. Zresztą, współcześnie każdy na swój sposób jest poraniony.

Papież Franciszek przypomina, że każdego dnia stajemy przed wyborem: czy być miłosiernym Samarytaninem, czy też stać się przechodzącym kapłanem i lewitą²⁵. W tym względzie ulegamy pokusie załatwiania własnych spraw, nie zauważając tych, którzy potrzebują naszej pomocy. Samarytanin był uważany za osobę godną pogardy, nieczystą. Był niejako wykluczony ze społeczności tak zwanych ludzi prawych, nie należał do grona bliskich, którym należy udzielić pomocy. A jednak potrafił pokonać wszelkie przeszkody, by stać się bliskim dla człowieka pozostawionego i poranionego²⁶.

Siostry i bracia powołani do służby w Bożym dziele zbawienia są zaproszeni do pokonywania wszelki barier, jakie niesie ze sobą współczesny, konformistyczny styl życia. Życie konsekrowane od samego początku było znakiem nadziei. Dziś rzeczywistość międzykulturowa wymaga nieustannej odnowy myślenia. Nie ma bowiem jakiegokolwiek ewangelizacji bez zbliżenia się i szacunku wobec poszczególnych kultur. Dziś wyzwaniem dla całego Kościoła, a w nim dla osób konsekrowanych staje się konieczność wyjścia z większą odwagą poza granice własnych wspólnot, instytucji, aby razem współpracować w dziele ewangelizacji (por. *Głosie*, 73).

Jeśli zatem konsekrowani chcą być pielgrzymami nadziei, potrzeba im nieustannego wychodzenia. Jezus zachęca, by pójść dalej, by zaryzykować wyjściem na drogi, które wcześniej nie były brane pod uwagę, by podejmować współpracę z każdym człowiekiem dobrej woli. Tylko takie działanie pozwala wyjść z obojętności i wydobyć się z anonimowości. Jak to określa papież Franciszek: „Kościół musi wyjść poza siebie. W stronę peryferii egzystencji, gdziekolwiek one są, ale musi wyjść.

²⁴ Por. Kongregacja ds. Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *List okólny do osób konsekrowanych Radujcie się*, Warszawa 2014.

²⁵ Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti*, 69.

²⁶ Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti*, 80.

Jezus mówi: Idźcie na cały świat! Idźcie! Głoście Ewangelię! Składajcie świadectwo Ewangelii”²⁷.

Kościół, jak wskazuje Ojciec Święty, winien stać się „szpitalem polowym”. To tu człowiek zostaje przywieziony przez współczesnego Samarytanina, to tutaj zostaje przyjęty, w tym miejscu doświadcza opieki i tutaj odzyskuje właściwe siły do dalszego życia. Kościół jako wspólnota życia musi nieustannie stawać się rzeczywistością życiodajną. Z jednej strony w tym Kościele doświadczamy miłującej i miłosiernej obecności Boga w sakramentach, a z drugiej otrzymujemy czynną miłosierdną miłość. Zatem we wspólnocie Kościoła nikt nie może czuć się pominięty, zostawiony czy niepotrzebny. Prawdziwa wspólnota wiary niesie ze sobą radość życia, która staje się uzdrawiającym lekarstwem na aktualne choroby, których głównym źródłem jest egoizm²⁸.

Konsekrowani w Kościele mają szczególne zadanie — towarzyszyć swoją obecnością, nieść pocieszenie strapionym, a nade wszystko przybliżać prawdziwe oblicze Boga miłującego, zwłaszcza tym, którzy z różnych przyczyn doświadczają ciemności serca. Wspólnoty życia konsekrowanego, czy też indywidualne formy — dziewice, wdowy i pustelnicy — tworzą przestrzeń życia wiary i wspólnotę wzajemnej miłości. Warto wspomnieć także o instytutach świeckich, które realizują wspa-
niały charyzmat obecności w Kościele i świecie.

Przyprowadzić człowieka do Kościoła może tylko ten, kto naprawdę wierzy, że Kościół, jako dzieło samego Jezusa Chrystusa, jest w stanie wyleczyć obolałego człowieka, który zostaje przyjęty niezależnie od tego, kim był wczoraj, a kim jest dziś. Wydaje się, że dzisiaj jest wiele osób w Kościele, które utraciły zdolność ewangelizacji — zdolność wychodzenia na peryferie tego świata i przyprowadzania innych do wspólnoty. Jest to pytanie, które także zadajemy osobom konsekrowanym. Chciałoby się powiedzieć: nam nie wolno stać w miejscu. Doświadczenie spotkania z Jezusem sprawia, że konsekrowani czynią wspólnotę Kościoła swoim domem i do tego domu zapraszają każdego człowieka. I nie jest ważne, czy ten człowiek w tym domu pozostanie, czy pójdzie dalej. Najważniejsze jest to, by w tym domu odzyskał siły do dalszego życia.

²⁷ Kongregacja ds. Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Głosie*, 75.

²⁸ Por. Franciszek, *Encyklika Dilexit nos*, 24.10.2024, 84.

Wielość i różnorodność charyzmatów zakonnych sprawia, że każda osoba konsekrowana, obdarzona darem Ducha Świętego, staje się narzędziem w Jego ręku. Trzeba jednak nieustannej współpracy z Tym, który powołuje, i Tym, który posyła. Ta współpraca sprawia, że ten, kto płonie miłością, jest w stanie zapalić innych światłem Ewangelii²⁹.

Wydawać by się mogło, że przyprowadzenie człowieka do Kościoła jest wystarczającym działaniem. Wiemy jednak, że człowiek, który odzyskuje zdrowie, zwłaszcza po ciężkiej chorobie, wymaga przez dłuższy czas dalszej opieki medycznej. Potrzeba, by w tym czasie był ktoś, kto będzie jeszcze towarzyszył i przypominał o konieczności dalszej rekonwalescencji. Potrzeba więc, by dana osoba zrozumiała, że jednorazowe spotkanie z Chrystusem w Kościele nie wystarczy; konieczna jest wier-na miłość³⁰.

W tej perspektywie możemy mówić o obecności osób konsekrowanych w codziennej rzeczywistości oraz o ich obecności w różnego rodzaju ruchach czy wspólnotach Kościoła. Szczególnym wyrazem tej obecności jest codzienne towarzyszenie, między innymi przez modlitwę.

Współcześnie istotnym elementem na drodze rozwoju wiary jest kierownictwo duchowe. Coraz więcej osób spragnionych jest przewodników na drodze wiary. W tej perspektywie osoby konsekrowane – zarówno ojcowie, siostry czy bracia – powołani są do tego, by towarzyszyć dzisiejszemu człowiekowi na drodze wiary swoim doświadczeniem poszukiwania i odkrywania Boga. Potrzeba autentycznych przewodników wiary, którzy będą nie tylko dzielić się świadectwem osobistego spotkania z Chrystusem, ale nade wszystko pomagać innym odkryć prawdziwe oblicze Boga.

Troska o drugiego człowieka to wymóg głoszenia Dobrej Nowiny. Nie wystarczy tylko wrzucić ziarno w glebę Kościoła, ale potrzeba nad tym ziarnem czuwać, doglądać i pielęgnować. Trzeba mieć świadomość, iż wiele osób odeszło ze wspólnoty Kościoła, dlatego że zabrakło tych, którzy byliby przewodnikami i towarzyszami drogi wiary.

²⁹ Por. Kongregacja ds. Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Dar wierności. Radość wytrwałości*, 30, Niepokalanów 2020.

³⁰ Por. List okólny do osób konsekrowanych Radujcie się, 8–10.

Towarzyszenie, obecność i świadectwo konsekrowanych czynią ich prawdziwymi świadkami pielgrzymki nadziei. Tej nadziei opartej na wierze, której źródłem jest codzienne wzrastanie w postawie miłości.

Podsumowanie

Konsekrowani jako pielgrzymi nadziei są zwiastunami tej nadziei, której potrzebuje dzisiejszy świat. Ich pielgrzymowanie pośród współczesnej rzeczywistości jest przypomnieniem dla tych, którzy żyją bez nadziei, że nie wszystko jest stracone. Swoim życiem wskazują, że istnieje coś więcej niż to, co ziemskie. Jest Bóg, który kocha każdego człowieka i który posłał swego Syna Jezusa Chrystusa na ten świat, aby stał się Nadzieją dla wszystkich.

Na zakończenie warto podkreślić, że niniejsze opracowanie stanowi jedynie próbę spojrzenia na życie osób konsekrowanych w świetle nauczania Franciszka, a zwłaszcza w kontekście Roku Jubileuszowego 2025, przeżywanego pod hasłem: *Pielgrzymi nadziei*.

Bibliografia

- Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, 24.11.2013.
Franciszek, Adhortacja *Gaudete et exultate*, 09.04.2018.
Franciszek, Bulla *Spes non confundit*, 09.05.2024.
Franciszek, Encyklika *Dilexit nos*, 24.10.2024.
Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti*, 03.10.2020.
Franciszek, Orędzie na Światowy Dzień Ubogich Modlitwa ubogiego dociera do Boga (por. Syr 21, 5), 17.11.2024.
Gogola J. W., *Oddani Bogu*, Kraków 2013.
Jan Paweł II, Adhortacja *Vita consecrata*, 25.03.1996.
Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 06.01.2001.
Kiciński J., *Czas dla Boga*, Wrocław 2020.
Kongregacja ds. Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja *Dar wierności. Radość wytrwałości*, Niepokalanów 2020.
Kongregacja ds. Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja *Głosie*, Warszawa 2017.

Kongregacja ds. Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja *Młode wino, nowe bukłaki*, Warszawa 2017.

Kongregacja ds. Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja *Rozpoznawajcie*, Warszawa 2014.

Kongregacja ds. Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, List okólny do osób konsekrowanych *Radujcie się*, Warszawa 2014.

Papież Franciszek, *Świat jutra*, Kraków 2021.

Paweł VI, Adhortacja *Ecclesiam suam*, 06.08.1964.

s. Katarzyna Feduś

 <https://orcid.org/0000-0001-5083-1329>
r.missio@complex.com.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
 <https://ror.org/0583g9182>

Przejawy wpływu św. Benedykta z Nursji na życie i twórczość Edyty Stein

 <https://doi.org/10.15633/ps.29206>

S. Katarzyna Feduś — należy do Stowarzyszenia Życia Apostolskiego „Koinonia św. Pawła” w Kielcach, doktor teologii, pedagog, zaangażowana w dzieło nowej ewangelizacji.

Article history • Received: 18 Feb 2025 • Accepted: 24 Apr 2025 • Published: 30 Jun 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Przejawy wpływu św. Benedykta z Nursji na życie i twórczość Edyty Stein

Niniejszy artykuł podejmuje problematykę oddziaływania św. Benedykta z Nursji na życie i twórczość Edyty Stein. Święta zainspirowała się Regułą św. Benedykta w opactwie benedyktynów w Beuron. Artykuł składa się z czterech części. Analiza porównawcza nauczania Benedykta dotyczącego modlitwy, pracy, posłuszeństwa i cnoty *discretio* z nauką Edyty Stein odsłoniła wiele podobieństw. Te cztery elementy duchowości benedyktyńskiej wpłynęły na refleksje Edyty Stein na temat życia duchowego, liturgii, wychowania do modlitwy, a także na jej osobisty rozwój duchowy. Obie postacie świętych, mimo dzielących je epok historycznych, połączyło umiłowanie ponadczasowych wartości.

Słowa kluczowe: Edyta Stein, św. Benedykt z Nursji, modlitwa, *discretio*

Abstract

The manifestations of influence of Saint Benedict of Nursia on the life and works of Edith Stein

The question raised by this article is how Saint Benedict of Nursia influenced the life and works of Edith Stein. She was inspired by the Rule of St. Benedict at the Benedictine Abbey in Beuron. The article consists of four parts. As comparative analysis reveals, there is much correspondence between the teachings of Edith Stein and Saint Benedict's teaching on prayer, work, obedience and the virtue of "*discretio*". These four elements of Benedictine spirituality influenced Edith Stein's reflections on spiritual life, liturgy, prayer education and her personal spiritual development. Despite living their lives in different historical epochs, these Saints were united in the cherishment of eternal values.

Keywords: Edith Stein, Saint Benedict of Nursia, prayer, *discretio*

Edyta Stein, poprzez swoją twórczość, wywarła ogromny wpływ na ludzi swojej epoki, ale także dzisiaj zasięg jej oddziaływania pozostaje niezwykle szeroki. Potwierdzają to jej pisma przetłumaczone na różne języki, liczne książki na temat jej życia i nauki oraz sesje i sympozja, mające na celu zgłębienie jej doktryny. Refleksja Stein została ukształtowana przez myślicieli europejskich oraz chrześcijańskich, których naukę poddawała filozoficznej analizie. Sięgnęła również w swoich poszukiwaniach do myśli Benedykta z Nursji. Wnikliwie studiowała jego *Regułę*. Ujęła ją autentyczność życia św. Benedykta, emanująca z jego dzieła, co potwierdza fakt, że po wstąpieniu do Karmelu wybrała go na jednego ze swoich patronów¹. Z duchowością benedyktyńską św. Edyta Stein spotkała się w opactwie Beuron. Odkryła tam duchową ojczyznę, gdzie umacniała swoją wiarę i otrzymywała Boży pokój². Od Wielkanocy roku 1928 aż do 1933 roku często odwiedzała to miejsce, które zachwycało ją pięknem odprawianej tam liturgii. Nazywała to miejsce „przedsionkiem nieba”³. Na swojego kierownika duchowego wybrała benedyktyna Raphaela Walzera, zarządzającego kongregacją beurońską⁴.

To żywe zainteresowanie Edyty Stein św. Benedyktnem znalazło odbicie w jej twórczości⁵. Na szczególną uwagę zasługuje referat *Sancta Discretio*, a istotne są również jej osobiste zapiski, zawarte w dwóch tekstach: *Benediktinisches Geistesleben* i *Was lerne ich von St. Benedikt für die Theorie des Gemeinschaftslebens?* Wpłynęły one istotnie na treść wygłoszonych przez nią wykładów *Das Ethos der Frauenberufe, Die Aufgaben*

1 Por. E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen II*, 334, Freiburg im Breisgau 2000/2006, s. 54 (Edith Stein Gesamtausgabe, 3).

2 Por. E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen I*, 86, Freiburg im Breisgau 2010, s. 112–113 (Edith Stein Gesamtausgabe, 2).

3 Por. E. Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, Freiburg im Breisgau 2002, s. 353 (Edith Stein Gesamtausgabe, 1).

4 Por. A. U. Müller, M. A. Neyer, *Edyta Stein. Życie niezwyklej kobiety. Biografia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2019, s. 183–186.

5 W pismach Edyty Stein bardzo mało jest bezpośrednich cytatów z *Reguły* św. Benedykta. Jednak czas powstawania wybranych dzieł oraz podejmowane przez Edytę Stein zagadnienia świadczą o istotnym wpływie Benedykta na jej twórczość (np. referat *Sancta Discretio*). Por. F. J. S. Fermin, *Edyta Stein*, cz. 1: *Życie*, tłum. M. Drozdowicz, Poznań 2009, s. 78–80.

der katholischen Frau, Eucharistische Erziehung⁶. W duchowej atmosferze opactwa Beuron powstał również artykuł *Das Weihnachtsgeheimnis. Menschwerdung und Menschheit*⁷.

Celem niniejszej analizy jest ukazanie przejawów wpływu św. Benedykta na życie i twórczość Edyty Stein. Teksty źródłowe stanowią wszystkie pisma Stein oraz Reguła św. Benedykta. W badaniach zastosowałam metodę teologiczną, polegającą na krytycznej analizie źródeł oraz analizie porównawczej. Pierwszym etapem było odnalezienie w dziełach świętej tych pism, które inspirowane były doktryną ojca monastycyzmu zachodniego. Kolejnym istotnym krokiem było wskazanie zbieżności i różnic w nauczaniu tych świętych. Podjęte przeze mnie poszukiwania badawcze wyłoniły modlitwę, pracę, posłuszeństwo i cnotę *discretio* jako aspekty duchowości benedyktyńskiej, którymi w sposób szczególny interesowała się św. Benedykta od Krzyża. Warto zaznaczyć, że Edyta Stein pisała tylko o tym, co miało konkretne odzwierciedlenie w jej życiu. W literaturze naukowej niewiele jest opracowań dotyczących badanego zagadnienia⁸. Artykuł wychodzi naprzeciw tym potrzebom.

1. Modlitwa

Życie monastyczne od zawsze było szkołą modlitwy. Święty Benedykt podkreślał, że mnisi każdego dnia powinni poświęcać odpowiedni czas na modlitwę wspólnotową, jak również na modlitwę osobistą. Dla autorki Reguły jeden i drugi rodzaj modlitwy tworzyły nierozdzielną całość.

6 Por. S. Binggeli, *Kleiner grau-grüner Notizblock*, w: E. Stein, *Geistliche Texte II*, Freiburg im Breisgau 2007, s. 4 (Edith Stein Gesamtausgabe, 20).

7 Por. E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen I*, 128, s. 149.

8 Zob. P. Baumstein, *Edith Stein and Saint Benedict*, „*Spiritual Life*” 32 (1986), s. 202–208; R. V. Azcuy, „*Santa discretio*” o „*Virgo benedicta*”. La influencia de la espiritualidad benedictina en Edith Stein, „*Cuadernos Monásticos*” 139 (2001), s. 451–463; K. Seifert, *Edith Stein – die „Virgo sapiens” in Beuron 1928–1933*, „*Edith Stein Jahrbuch*” 20 (2014), s. 14–26; K. Oost, *Edith Stein i Beuron*, „*Edith Stein Jahrbuch*” 12 (2006), s. 57–74; F. J. S. Fermin, *Edyta Stein*, cz. 1: *Życie*, tłum. M. Drozdowicz, Poznań 2009; A. U. Müller, M. A. Neyer, *Edyta Stein. Życie niezwykłej kobiety. Biografia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2019. Wymienione prace nie podejmują całościowo problematyki wpływu Benedykta na życie i twórczość Edyty Stein. Rozważają one jeden z aspektów duchowości benedyktyńskiej w twórczości Edyty Stein albo ujmują to zagadnienie wyłącznie z biograficznego punktu widzenia.

Jak zauważył Augustyn Jankowski, stanowiły one dwie struny jednego instrumentu, na których Duch Święty wygrywał swoją melodię⁹. Edyta Stein, która była przeniknięta duchowością benedyktyńską, wskazywała również na doniosłą wartość obu form modlitwy. Napisała, że „nie trzeba wewnętrznej, swobodnej modlitwy serca uważać za subiektywną i przeciwstawiać jej liturgii jako obiektywnej modlitwie Kościoła, bowiem modlitwą Kościoła jest każda prawdziwa modlitwa”¹⁰.

Święty Benedykt zapisał w *Regule*, że w dążeniu do Boga niezastąpioną rolę odgrywa modlitwa wspólnotowa. Jego zdaniem, niczego nie wolno stawiać wyżej niż Boże oficjum¹¹. Chciał przez to uświadomić mnichom, że taka modlitwa ma ogromny wpływ na życie indywidualne i wspólnotowe. Żadna działalność nie może być ceniona wyżej niż *Opus Dei*, gdyż jest to skonkretyzowane wezwanie do nieustannej modlitwy¹². Święty Benedykt wskazywał, aby zgromadzenie zbierało się kilka razy dziennie na oficjum. Była to czynność wybitnie wspólnotowa, którą należało szanować bardziej niż inne. Liturgia jednak musiała być wyrazem całego życia i z niego czerpać swoją wartość. Miała karmić i zasilać codzienną egzystencję mnichów, a nie ją zastępować. Zdaniem Benedykta, aby oficjum było spełniane w prawdzie, potrzebne jest, aby i życie było prawdziwe¹³.

Edyta Stein w swoich pismach ukazywała, że człowiek ze swej natury powołany jest do uwielbiania Boga, a najdoskonalej realizuje to wezwanie, uczestnicząc w oficjum. Za Benedyktem podkreślała wychowawcze działanie liturgii i jej zbawienny wpływ na życie człowieka¹⁴. Według Stein, liturgia posiada najwyższą moc budującą duszę. Napisała, że

9 Por. A. Jankowski, *Życie mnisze*, Kraków 1994, s. 73.

10 E. Stein, *Autoportret Edyty Stein w jej twórczości*, tłum. I. J. Adamska, Poznań 1999, s. 39. Por. E. Stein, *Das Gebet der Kirche*, w: E. Stein, *Geistliche Texte I*, Freiburg im Breisgau 2009, s. 55 (Edith Stein Gesamtausgabe, 19).

11 Por. *Reguła świętego Benedykta*, 43, 3, s. 38–39.

12 Por. B. Rollin, *Jak żyć dzisiaj Regułą św. Benedykta. Komentarz do „Reguły”*, tłum. S. Wirpszanka, Kraków 2019, s. 149–154.

13 Por. B. Rollin, *Jak żyć dzisiaj Regułą św. Benedykta*, s. 61–62.

14 Por. K. Feduś, *Modlitwa w życiu i pismach Edyty Stein*, Kraków 2019, s. 21.

w liturgii żyje Chrystus. Ten, kto modli się modlitwą Kościoła, zostaje wciągnięty w życie Chrystusa i podniesiony ponad siebie¹⁵.

Święta ukazała, że jeśli człowiek odprawia modlitwę Kościoła w duchu i prawdzie, wtedy przekształca ona całe jego życie. Uczestniczący w niej człowiek uświadamia sobie, że jest pielgrzymem na drodze do wiecznej ojczyzny. Liturgia Kościoła wprowadza modlącego na drogę z Panem. Jest to droga, którą sam Zbawiciel przeszedł na ziemi i przemierza dalej w swoim Mistycznym Ciele. Zaangażowanie się w Jego boskie życie posiada ogromną siłę wyzwalającą. Życie liturgiczne zmniejsza ciężar ziemskiej wędrówki i kieruje ku wieczności¹⁶.

Jeśli chodzi o modlitwę prywatną, to w odróżnieniu od modlitwy wspólnotowej św. Benedykt nie dawał żadnych przepisów, jak powinna ona przebiegać. Określił ją natomiast charakterystycznie jako modlitwę, którą odmawia się cicho, aby nie przeszkadzać innym¹⁷. W *Regule* wskazał, że Boga trzeba błagać z pokorą i czystą pobożnością. Człowiek będzie wysłuchany nie przez wielomówstwo, ale dzięki czystości serca i skrusze do łez. Modlitwa powinna być krótka i czysta, przedłużana jedynie pod natchnieniem łaski¹⁸.

Edyta Stein rozważaniom na temat modlitwy osobistej poświęciła więcej uwagi niż św. Benedykt. W *Das Weihnachtsg Geheimnis. Menschwerdung und Menschheit* ukazała, że szczególnie ważne jest, aby zachować dla siebie jedną godzinę poranną, w której człowiek nie rozprasza się, lecz skupia, zbierając moc na cały dzień. Święta, podobnie jak autor *Reguły*, nie opisała, w jaki sposób ma przebiegać ta wewnętrzna modlitwa. Wskazała jedynie na potrzebę dojścia do życia blisko Boga w prostocie dziecka i pokorze celnika. Człowiek, który się modli, odkrywa, że jest Bożym dzieckiem. Ufa Bogu i z pokorą przyjmuje to, co On na niego zsyła. Ma bowiem świadomość, że Ojciec Niebieski wie, co jest dla niego dobre¹⁹. Według św. Benedykta i Edyty Stein nie ma prawdziwej modli-

15 Por. E. Stein, *Jugendbildung im Licht des katholischen Glaubens*, w: *Bildung und Entfaltung der Individualität*, Freiburg im Breisgau 2001, s. 89 (Edith Stein Gesamtausgabe, 16).

16 Por. E. Stein, *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, Freiburg im Breisgau 2000, s. 28 (Edith Stein Gesamtausgabe, 13).

17 Por. *Reguła świętego Benedykta*, nr 52, s. 86.

18 Por. *Reguła świętego Benedykta*, nr 20, s. 56.

19 Por. E. Stein, *Das Weihnachtsg Geheimnis. Menschwerdung und Menschheit*, w: E. Stein, *Geistliche Texte I*, s. 9–13.

twy, jeśli modłącemu brakuje pokory²⁰. Warto dodać, że św. Benedykt nauczając o pokorze, odwołał się do biblijnego przykładu drabiny Jakuba. Sama drabina oznaczała dla niego życie doczesne, które Bóg podnosi do nieba, jeżeli człowiek ma pokorne serce. Boki tej drabiny to ciało i dusza, a poszczególne szczeble to różne stopnie pokory i doskonałości. Święty Benedykt zachęcał mnichów, aby weszli na tę drabinę i zbliżyli się do Boga²¹. Edyta Stein w *Das Gebet der Kirche* również odwołała się do tego biblijnego obrazu, ale uczyniła to w odniesieniu do modlitwy. Stwierdziła, że

modlitwa jest najwyższym osiągnięciem, do jakiego uzdolniony jest duch ludzki, lecz nie jest osiągnięciem jedynie czysto ludzkim. Jest drabiną Jakuba, po której człowiek wznosi się do Boga, a łaska Boża zstępuje na ludzi. Stopnie modlitwy różnią się miarą zaangażowania w niej naturalnych sił duszy i wylewu łaski Bożej²².

Droga pokory przedstawiona przez św. Benedykta i droga modlitwy opisana przez Stein ukazują proces całkowitego oddania się Bogu i wewnętrznej przemiany przez łaskę. Pokonywanie kolejnych szczebli drabiny oczyszcza serce, aby mogło oglądać Boga.

Na rozważania Edyty Stein dotyczące liturgii ogromny wpływ miał św. Benedykt. W nauczaniu tych świętych Boże oficjum jawi się jako dynamiczna rzeczywistość, która przemienia życie człowieka. Edyta Stein w *Regule* odkrywała prawdę, że liturgia nie istnieje w pełni bez medytacji. Modlitwa prywatna czerpie bowiem z liturgii swoje siły i dąży do udziału w niej.

2. Praca

Benedykt z Nursji przestrzegał, że „bezczynność jest wrogiem duszy. Dlatego też bracia muszą się zajmować w określonych godzinach pracą

²⁰ O tej postawie przypomniał Katechizm Kościoła katolickiego, mówiąc o pokorze modlącego się serca. Por. Katechizm Kościoła katolickiego, 2744, Poznań 2002.

²¹ Por. *Reguła świętego Benedykta*, nr 7, 1–8, s. 77.

²² E. Stein, *Autoportret Edyty Stein w jej twórczości*, tłum. I. J. Adamska, Poznań 1999, s. 80. Por. E. Stein, *Geistliche Texte I*, s. 77.

fizyczną i również w określonych godzinach czytaniem duchownym”²³. Autor *Reguły*, podkreślał, że trzeba zachować równowagę między pracą, modlitwą a czytaniem. Jego zdaniem, dla prawidłowego rozwoju mnicha konieczne jest zachowywanie ustalonego rytmu dnia²⁴.

Dla św. Benedykta praca była posługą. Bracia powinni zatem służyć sobie z miłością, a wystrzegać się: przygnębienia, smutku, szemrania i ciężkiego utrudzenia. Ojciec monastycyzmu zachodniego wyrażał zatem troskę o pełen pokój i życzliwości charakter służby²⁵. W życiu monastycznym, którego celem jest zachęcenie człowieka do osiągnięcia pewnego stopnia wewnętrznej głębi, prawo pracy stoi na straży psychologicznej równowagi. Stąd w *Regule* znajdziemy, że praca będzie rozdzielana między wszystkich braci. Charakterystyczna dla Benedykta była również zasada umiaru, gdzie praca nie przeciąża, ale także jej brak nie prowadzi do lenistwa. Praca zatem powinna być rozpatrywana w codziennej rzeczywistości zgromadzenia i każdego z mnichów²⁶.

Edyta Stein – tak jak Benedykt – ukazała pracę jako niezbędny element w rozwoju człowieczeństwa. Święta napisała, że kto swoją pracę uważa wyłącznie za źródło zarobku albo za sposób spędzania czasu, ten będzie miał inne nastawienie niż człowiek, który czuje się powołany do danego zawodu²⁷. Praca nie może być celem samym w sobie, dlatego potrzeba stworzyć w sercu przestrzeń dla Pana. Należy sobie tak ułożyć dzień, żeby znalazło się w nim miejsce na współdziałanie z łaską Bożą²⁸. Wszystkie zajęcia muszą wypływać z bliskiej relacji z Bogiem. Praca w takim duchu prowadzi do zjednoczenia z Panem i pozwala zachować wewnętrzną równowagę²⁹. Jeśli człowiek realizuje wolę Boga w miejscu, do którego został posłany, czyni wówczas to, co najlepsze dla siebie samego, dla najbliższego otoczenia i dla narodu³⁰.

²³ *Reguła świętego Benedykta*, nr 48,1, s. 81.

²⁴ Por. *Reguła świętego Benedykta*, nr 48, s. 81–84.

²⁵ Por. M. Ciemała, *Życie braterskie według „Reguły” św. Benedykta. Teologia i praktyka*, Kraków 2022, s. 133–136.

²⁶ Por. B. Rollin, *Jak żyć dzisiaj Regułą św. Benedykta*, s. 64–65.

²⁷ Por. E. Stein, *Die Frau*, s. 17–18.

²⁸ Por. E. Stein, *Die Frau*, s. 45.

²⁹ Por. E. Stein, *Benediktinisches Geistesleben*, w: E. Stein, *Geistliche Texte II*, Freiburg im Breisgau 2007, s. 10 (Edith Stein Gesamtausgabe, 20).

³⁰ Por. E. Stein, *Die Frau*, s. 12.

Edyta Stein szeroko podejmowała również temat pracy w odniesieniu do kobiet. Podkreślała konieczność wykonywania przez kobietę jakiegoś zawodu albo prowadzenia jakiejś działalności³¹. Święta wskazała, że specyficznym zadaniem kobiety jest ochrona i rozwijanie życia ludzkiego, dlatego pracą odpowiednią dla kobiety będzie taka, która umożliwiałaby realizację tego celu³². Jej zdaniem nie ma zawodu, którego kobieta nie mogłaby wykonywać. Ważne, aby praca stwarzała możliwość rozwijania wszystkich jej cnót kobiecych. Każda kobieta ma swoje osobiste uzdolnienia i predyspozycje i dzięki nim może podejmować dowolną działalność zawodową: artystyczną, naukową, techniczną. Według Stein, obecność kobiet w najrozmaitszych zawodach może stać się błogosławieństwem w życiu społecznym, prywatnym i publicznym. Drogowskazem dla każdej kobiety w pracy zawodowej powinna stać się Maryja, która w Kanie Galilejskiej potrafiła okazać swoją pomoc, zanim powstała kłopotliwa sytuacja. Matka Chrystusa uczy, jak kompetentnie pełnić swoją służbę, bez chęci zwracania na siebie uwagi i domagania się uznania, aby wyczuć, gdzie ktoś potrzebuje pomocy, i w miarę możliwości zaradzić potrzebom. Kobieta naśladowująca postawę Maryi zawsze będzie błogosławieństwem dla innych³³. Edyta Stein zauważyła również, że kobieta najpełniej realizuje się w danym zawodzie, jeśli podczas pracy dochodzi do głosu dusza kobieca. Ukazała, że najgłębszą zasadą formalną kobiecej duszy jest miłość, która płynie z serca Bożego. Dusza kobieca wchodzi w posiadanie tej formalnej zasady przez najściślejsze zespolenie z sercem Bożym w życiu eucharystycznym i liturgicznym³⁴. Warto zauważyć za siostrą Immakulatą Adamską, że wypowiedzi św. Edyty Stein na temat pracy kobiet u początku XX wieku były bardzo śmiałe³⁵.

Zarówno Benedykt z Nursji, jak i Edyta Stein ukazywali, że praca pozwala człowiekowi zachować wewnętrzną równowagę. Dokonuje się to jednak tylko wtedy, kiedy uświęca ją modlitwa. Ta żywa synteza dwóch elementów sprawia, że człowiek staje się narzędziem w rękę Boga i realizuje Jego dzieła.

31 Por. S. Binggeli, *Einleitung*, w: E. Stein, *Die Frau*, s. XII.

32 Por. E. Stein, *Die Frau*, s. 49–50.

33 Por. E. Stein, *Die Frau*, s. 22–24.

34 Por. E. Stein, *Die Frau*, s. 28–29.

35 Por. J. I. Adamska, *Sól ziemi. Rzecz o Edycie Stein*, Poznań 2015, s. 97.

3. Posłuszeństwo

Posłuszeństwo dla św. Benedykta było wąską drogą, którą kroczy się do życia wiecznego. Na początku *Reguły* nazwał on posłuszeństwo drogą powrotu do Boga, a także szlachetną bronią, którą mnich przyjmuje, pragnąc zostać żołnierzem Chrystusa³⁶. Jeśli mnich nie żyje według własnych upodobań, lecz stosuje się do poleceń opata, wtedy prawdziwie naśladuje Pana. Autor *Reguły* zachęcał braci, aby ich posłuszeństwo wobec przełożonych dokonywało się bez ociągania, bez szemrania i bez słowa sprzeciwu. Motywem takiego działania powinna być miłość do Chrystusa. Święty Benedykt wskazał, że bezzwłoczne posłuszeństwo jest najwyższym stopniem pokory. Jest ono również służbą Bogu i braciom. U Benedykta zatem posłuszeństwo jest dobrem, które przybliża do Boga, upodabnia do Niego, a także czyni współuczestnikiem Jego nieśmiertelności³⁷.

Edyta Stein pragnęła dobrze zrozumieć naturę posłuszeństwa, dlatego sięgnęła po *Regułę* Benedykta. W niej znalazła wskazówki, jak praktykować tę cnotę, żyjąc w świecie. W swoich notatkach zapisała, że posłuszeństwo osób świeckich musi wyglądać inaczej niż posłuszeństwo mnichów, gdyż w świecie zawsze pozostaje większy zakres wolności i odpowiedzialności. Posłuszeństwo samo w sobie nie jest częścią doskonałości, jak podkreślała, ale jest odpowiednim środkiem, aby stać się wolnym od niedoskonałości. Stać się doskonałym „jak Ojciec w niebie” jest wtedy tylko możliwe, jeśli zamieni się swoją wolę na wolę Bożą. Bezpieczne osiągnięcie tego celu wymaga jednak poddania się ludzkiemu kierownictwu. Według Stein, choć Bóg może także bezpośrednio prowadzić człowieka, to jednak zawsze odsyła po radę i pomoc do innych ludzi. Święta Edyta wskazywała, że dla realizacji posłuszeństwa w świecie istotne jest wierne przestrzeganie powierzonych obowiązków. Ważny jest również odpowiedni porządek dnia, który pozwala oszczędzać siły i uwalnia od samowoli³⁸.

36 Por. M. Ciemała, *Źródła posłuszeństwa konsekrowanego*, „Polonia Sacra” 21 (2017) nr 1, s. 51.

37 Por. *Reguła świętego Benedykta*, nr 5, s. 34–36.

38 Por. E. Stein, *Benediktinisches Geistesleben*, w: E. Stein, *Geistliche Texte II*, s. 9.

Święty Benedykt wymagał od mnichów, aby naśladowali Chrystusa, który przyszedł wypełnić wolę Ojca i był posłuszny aż po krzyż. Edyta Stein również podkreślała posłuszeństwo na wzór Chrystusa. Napisała, że słowa „bądź wola Twoja” powinny stać się dla każdego chrześcijanina normą życia, powinny regulować przebieg dnia i stanowić jego główną myśl. Wszystkie inne troski przejmie wówczas Bóg. W początkach życia duchowego, kiedy człowiek dopiero zaczyna się poddawać Bożemu kierownictwu, czuje on mocną i pewną rękę Boga, który prowadzi. Widzi także jasno, co należy czynić. Nie jest tak zawsze, jak zaznaczyła Stein, gdyż kto należy do Chrystusa, musi przejść całe Jego życie, a zatem wejść również na drogę krzyżową. Największym cierpieniem dla człowieka jest ciemna noc duchowa, gdy gaśnie boskie światło i milnie głos Boga. Ten jednak, kto przylgnął do Chrystusa, przetrwa nawet to bolesne poczucie oddalenia od Boga. Jeśli człowiek we wszystkim stara się poddawać woli Boga, którą objawia mu Jego słowo, wtedy dokonuje się stopniowa przemiana w Chrystusa³⁹.

4. Discretio

Termin *discretio*, dobrze znany tradycji monastycznej, pojawił się także w *Regule* św. Benedykta. Grzegorz Wielki uznał *discretio* za szczególnie ważną cechę *Reguły*⁴⁰. Naukę o *discretio* św. Benedykt przejął od Kasjana, który wskazał, że *discretio* jest cnotą ochraniającą pozostałe. Stanowi niezbędny element w opanowaniu siebie i w postępie życia wewnętrznego. Ten dar pozwala pewnie i bezpiecznie dojść do Boga, gdyż dzięki niemu unika się skrajności i kroczy drogą środka⁴¹. Święty Benedykt, podobnie jak Kasjan, podkreślał, że owa cnota odgrywa kluczową rolę w życiu mnicha. Dla niego *discretio* była matką wszystkich cnót⁴² i ozna-

39 Por. E. Stein, *Das Weihnachtsgeheimnis. Menschwerdung und Menschheit*, w: E. Stein, *Geistliche Texte I*, s. 9–10.

40 Por. *Reguła świętego Benedykta*, przyp. 64, 19, s. 105.

41 Por. J. Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 2: *Rozmowy XI–XVII*, tłum. A. Nocoń, Kraków 2015, s. 107–118 (*Źródła Monastyczne*, 70).

42 Por. *Reguła świętego Benedykta*, nr 64, 19, s. 105.

czała dar rozróżniania duchów⁴³, jak i cnotę roztropności oraz umiaru⁴⁴. Owoce *discretio* stanowiły natomiast dalekowzroczność i rozważa⁴⁵.

Edyta Stein poświęciła cnotie *discretio* krótkie rozważanie *Sancta Discretio*, które wygłosiła dla wspólnoty karmelitanek w Kolonii. Wskazała, że cała Reguła św. Benedykta jest przeniknięta tą cnotą. *Discretio* stanowi niejako pieczęć benedyktyńskiej świętości, a nawet, jej zdaniem, zbiega się z samą świętością.

W swoim rozważaniu Edyta Stein starała się rozjaśnić znaczenie terminu *discretio*. Według Świętej jest ono czymś więcej niż obowiązkiem zachowania tajemnicy, a zatem bycie dyskretnym⁴⁶. Chodzi raczej o dar rozróżniania, czego należy strzec w milczeniu, a co powinno zostać ujawnione. I dalej stwierdziła, że ten, kto odznacza się tą cnotą, wie, kiedy postawić pytanie, a kiedy go zaniechać. Tego daru – zdaniem Stein – szczególnie potrzebują ci, którzy zajmują się kierownictwem duchowym. W tym kontekście odwołała się do tekstu Reguły, w którym św. Benedykt wskazał, że szczególnie opat powinien odznaczać się *discretio*. Ta cnota uzdalnia go do mądrego przewodzenia wspólnocie, a zatem do takiego rozdzielania prac mnichom, aby silniejsi chcieli zrobić więcej, a słabi nie uchylali się od obowiązków. W tym przypadku, jak zauważyła Stein, *discretio* zbiega się z mądrym umiarem⁴⁷.

Według Świętej *discretio* ujawnia się jako rzeczywistość o wiele głębsza niż pewna wrażliwość czy takt. Jest to łaska pochodząca od Ducha Świętego i przynależy do każdego z Jego siedmiu darów. *Discretio* uzdalnia do przekraczania ograniczoności własnej natury, aby w ten sposób dać się prowadzić Duchowi Bożemu. Stein porównała działanie *discretio* do wspinaczki górskiego wędrowca, który im wyżej się znajduje, tym więcej widzi, aby w końcu ze szczytu ujrzeć całą panoramę. *Discretio* sprawia, że z całości rośnie pełnia spojrzenia, aż człowiek w jednym

43 Por. G. Holzherr, *Reguła benedyktyńska w życiu chrześcijańskim*, tłum. W. Szlenzak, Tyniec 1988, s. 105, przyp. 44–48 b.

44 Por. G. Holzherr, *Reguła benedyktyńska w życiu chrześcijańskim*, s. 167, przyp. 5 a.

45 Por. G. Holzherr, *Reguła benedyktyńska w życiu chrześcijańskim*, s. 225, przyp. 17–19.

46 Warto zauważyć, że łacińskie słowo *discretio* zostało przetłumaczone w języku niemieckim jako dyskrecja (die Diskretion), dlatego Edyta Stein dokonała tego wyjaśnienia w swoim artykule.

47 Por. E. Stein, *Sancta Discretio*, w: E. Stein, *Geistliche Texte II*, s. 115.

promieniu boskiego światła zobaczy cały świat – tak jak ujrzał go św. Benedykt⁴⁸.

Święta swoim rozważaniem ukazała ponadczasowość i uniwersalność *discretio*, a także wprowadziła *discretio benedyktyńskie* do medytacji karmelitańskiej⁴⁹. Zwróciła uwagę na ogromne znaczenie tej cnoty dla postępu w życiu duchowym.

Zakończenie

Edyta Stein, powszechnie znana jako karmelitanka, zasługuje na to, aby postrzegać ją również w świetle duchowości benedyktyńskiej. W opactwie Beuron dobrze poznała Regułę św. Benedykta, odkryła jej bogactwo i pragnęła żyć według jej wskazań pośród świata. Autor Reguły ujął ją autentycznym świadectwem wiary, które promieniowało z jego dzieła. Dla Edyty Stein miało to szczególne znaczenie, gdyż sama pisała tylko o tym, co wypływało z jej osobistych i najgłębszych zainteresowań. Modlitwa liturgiczna, o którą św. Benedykt troszczył się w sposób szczególny, kształtowała jej wiarę. Dzięki niej Edyta Stein mogła świadomie uczestniczyć w wielkich tajemnicach zbawienia. Poprzez cichą medytację w kościele opactwa Beuron dokonywał się jej wewnętrzny rozwój i coraz wyraźniej odczytywała własną drogę powołania. Później, już w Karmelu, starała się przekazać swojej wspólnocie wartość uczestnictwa w liturgii umysłem i sercem.

W pismach św. Edyty Stein odnajdujemy ślady głębokiego wpływu św. Benedykta z Nursji na jej refleksje dotyczące liturgii i wychowania do modlitwy. Ukazywała potrzebę życia liturgicznego i eucharystycznego w duchowości każdego chrześcijanina. Podobnie jak Benedykt, podkreślała konieczność zachowywania równowagi pomiędzy modlitwą i pracą. Według Stein podejmowanie codziennych zajęć powinno wypływać z bliskiej relacji z Bogiem. W swoich dziełach wyjaśniała, jak

48 Por. E. Stein, *Sancta Discretio*, w: E. Stein, *Geistliche Texte II*, s. 115–117. To św. Grzegorz Wielki opisał w *Dialogach* wizję św. Benedykta, jak zobaczył on cały świat w jednym promieniu światła. Por. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, Księga druga, w: *Reguła świętego Benedykta*. Święty Grzegorz Wielki, *Dialogi*, Księga druga, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010, s. 175–178.

49 Por. R. V. Azcuy, „Santa discretio” o „Virgo benedicta”. La influencia de la espiritualidad benedictina en Edith Stein, „Cuadernos Monásticos” 139 (2001), s. 455.

należy praktykować posłuszeństwo, żyjąc w świecie. Przedstawiła aktualizowaną interpretacją benedyktyńskiego *discretio* jako niezbędnego daru dla całości życia duchowego człowieka. Edyta Stein poprzez swoje życie i twórczość ukazywała św. Benedykta jako doskonałego przewodnika na drodze do Boga.

Bibliografia

- Adamska J. I., *Sól ziemi. Rzecz o Edycie Stein*, Poznań 2015.
- Azcuy R. V., „Santa discretio” o „Virgo benedicta”. *La influencia de la espiritualidad benedictina en Edith Stein*, „Cuadernos Monásticos” 139 (2001), s. 451–463.
- Binggeli S., Einleitung, w: E. Stein, *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, Freiburg im Breisgau 2000, s. IX–XXI (Edith Stein Gesamtausgabe, 13).
- Binggeli S., *Kleiner grau-grüner Notizblock*, w: E. Stein, *Geistliche Texte II*, Freiburg im Breisgau 2007, s. 4 (Edith Stein Gesamtausgabe, 20).
- Ciemala M., Źródła posłuszeństwa konsekrowanego, „Polonia Sacra” 21 (2017) nr 1, s. 45–60.
- Ciemala M., *Życie braterskie według „Reguły” św. Benedykta. Teologia i praktyka*, Kraków 2022.
- Feduś K., *Modlitwa w życiu i pismach Edyty Stein*, Kraków 2019.
- Fermin F. J. S., *Edyta Stein*, cz. 1: *Życie*, tłum. M. Drozdowicz, Poznań 2009.
- Holzherr G., *Reguła benedyktyńska w życiu chrześcijańskim*, tłum. W. Szlenzak, Tyniec 1988.
- Jankowski A., *Życie mnisze*, Kraków 1994.
- Kasjan J., *Rozmowy z Ojcami*, t. 2: *Rozmowy XI–XVII*, tłum. A. Nocoń, Kraków 2015 (Źródła Monastyczne, 70).
- Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.
- Müller A. U., Neyer M. A., *Edyta Stein. Życie niezwykłej kobiety. Biografia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2019.
- Oost K., *Edith Stein i Beuron*, „Edith Stein Jahrbuch” 12 (2006), s. 57–74.
- Reguła świętego Benedykta*, w: *Reguła świętego Benedykta. Święty Grzegorz Wielki, Dialogi, Księga druga*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010.
- Rollin B., *Jak żyć dzisiaj Regułą św. Benedykta. Komentarz do „Reguły”*, tłum. S. Wirpszanka, Kraków 2019.

- Seifert K., *Edith Stein – die „Virgo sapiens” in Beuron – 1928–1933*, „Edith Stein Jahrbuch” 20 (2014), s. 14–26.
- Stein E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, Freiburg im Breisgau 2002 (Edith Stein Gesamtausgabe, 1).
- Stein E., *Autoportret Edyty Stein w jej twórczości*, tłum. I. J. Adamska, Poznań 1999.
- Stein E., *Benediktinisches Geistesleben*, w: E. Stein, *Geistliche Texte II*, Freiburg im Breisgau 2007, s. 10 (Edith Stein Gesamtausgabe, 20).
- Stein E., *Das Gebet der Kirche*, w: E. Stein, *Geistliche Texte I*, Freiburg im Breisgau 2009 (Edith Stein Gesamtausgabe, 19).
- Stein E., *Das Weihnachtsgeheimnis. Menschwerdung und Menschheit*, w: E. Stein, *Geistliche Texte I*, Freiburg im Breisgau 2009 (Edith Stein Gesamtausgabe, 19).
- Stein E., *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, Freiburg im Breisgau 2000 (Edith Stein Gesamtausgabe, 13).
- Stein E., *Jugendbildung im Licht des katholischen Glaubens*, w: *Bildung und Entfaltung der Individualität*, Freiburg im Breisgau 2001 (Edith Stein Gesamtausgabe, 16).
- Stein E., *Sancta Discretio*, w: Stein E., *Geistliche Texte II*, Freiburg im Breisgau 2007, s. 115–117 (Edith Stein Gesamtausgabe, 20).
- Stein E., *Selbstbildnis in Briefen I*, Freiburg im Breisgau 2010 (Edith Stein Gesamtausgabe, 2).
- Stein E., *Selbstbildnis in Briefen II*, Freiburg im Breisgau 2000/2006 (Edith Stein Gesamtausgabe, 3).

ks. Krzysztof Gryz

 <https://orcid.org/0000-0001-7311-9780>
krzysztof.gryz@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
 <https://ror.org/0583g9182>

Kwestie moralne dotyczące małżeństwa, dziewictwa i prostytucji w nauczaniu św. Augustyna

 <https://doi.org/10.15633/ps.29207>

Ks. Krzysztof Gryz — dr hab., studia specjalistyczne z teologii moralnej w Universidad de Navarra (Pampeluna, Hiszpania); dyrektor Instytutu Teologii Moralnej i Duchowości oraz kierownik Katedry Teologii Moralnej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów. W 2010 roku habilitował się na podstawie pracy pt. *Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*.

Article history • Received: 2 Jan 2025 • Accepted: 28 Mar 2025 • Published: 30 Jun 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Kwestie moralne dotyczące małżeństwa, dziewictwa i prostytucji w nauczaniu św. Augustyna

Święty Augustyn w swojej nauce o małżeństwie i dziewictwie, zawartej w licznych dziełach teologicznych, szczególnie w polemikach z przeciwnikami małżeństwa (gnostykami, donatystami, manichejczykami), podkreślał wartość małżeństwa jako formy życia, stworzonej przez Boga od początku, będącej podstawowym powołaniem mężczyzny i kobiety. Augustyn wskazuje na trzy główne dobra małżeństwa: potomstwo (*bonum proles*), wierność (*bonum fidei*) oraz sakramentalność (*bonum sacramenti*). Chociaż Augustyn uznaje dobro potomstwa za kluczowe, równie ważne jest dobro wierności i miłości małżonków. Podobnie, nauka o dziewictwie, którą Augustyn zestawia z małżeństwem, podkreśla wartość oddania się Chrystusowi. Chrześcijańskie dziewictwo jest wyborem dla królestwa Bożego, różniąc się od dziewictwa w tradycjach pogańskich. Wartość dziewictwa wiąże się z duchową wiernością Chrystusowi, a jego złamanie uważa się za poważniejszy grzech niż cudzołóstwo małżeńskie. Dziewictwo ma również wymiar proroczy, symbolizując przyszłe zjednoczenie z Chrystusem w królestwie niebieskim. W kontekście prostytucji Augustyn, mimo zdecydowanego potępienia grzechów cielesnych, traktuje ją jako mniejsze zło w celu zapobiegania większym nadużyciom, takim jak cudzołóstwo czy gwałty. Jego stanowisko było inspirowane kontekstem społecznym tamtej epoki, aczkolwiek współczesne podejście do godności osoby ludzkiej, także w kontekście prostytucji, różni się od jego czasów, uwzględniając nowe formy niesprawiedliwości.

Słowa kluczowe: cnota miłości, małżeństwo, sakrament małżeństwa, akty małżeńskie, dziewictwo, cnota czystości, prostytucja

Abstract

Moral issues regarding marriage, virginity and prostitution in the teaching of Saint Augustine

St. Augustine, in his teachings on marriage and virginity found in numerous theological works, especially in polemics with the opponents of marriage (gnostics, donatists, manichaeans), emphasized the value of marriage as a form of life created by God from the beginning and as the fundamental vocation of man and woman. Augustine identifies three main goods of marriage: offspring (*bonum proles*), fidelity (*bonum fidei*), and sacramentality (*bonum sacramenti*). Although Augustine considers the good of offspring to be paramount, the goods of fidelity and the love between spouses are equally important. Similarly, Augustine's teaching on virginity, which he contrasts with marriage, highlights the value of consecration to Christ. Christian virginity is

a choice for the Kingdom of God, differing from virginity in pagan traditions. The value of virginity is linked to spiritual fidelity to Christ, and Augustine considers its breach a more serious sin than marital adultery. Virginity also has a prophetic dimension, symbolizing the future union with Christ in the Heavenly Kingdom. In the context of prostitution, Augustine, despite his firm condemnation of bodily sins, regards it as a lesser evil to prevent greater abuses, such as adultery or rape. His position was influenced by the social context of his time, though modern approaches to human dignity, including in the context of prostitution, differ from his era, taking into account new forms of injustice.

Keywords: the virtue of love, marriage, sacrament of marriage, conjugal acts, virginity, the virtue of chastity, prostitution

Poszukując w okresie swojej młodości prawdy i mądrości, które dałyby mu odpowiedź na sens ludzkiego życia, św. Augustyn zwracał się w stronę różnych szkół filozoficznych. Jego droga duchowa prowadziła od manicheizmu, który wydawał mu się religią oświeconą, wolną od wszelkiego autorytetu, po filozoficzny sceptycyzm i neoplatonizm. Wszystkie te propozycje nie zaspakajały go ani intelektualnie, ani duchowo i nie dawały właściwej odpowiedzi na wewnętrzne rozterki i problemy moralne, z którymi się borykał. Pełnię mądrości odnalazł dopiero po swoim nawróceniu, kiedy spotkał Chrystusa. Całe życie szukał prawdy, o czym pisał w swoich Wyznaniach, a znalazł miłość jako fundamentalną zasadę życia Bożego, a zarazem życia człowieka, czyli ostatecznie odnalazł prawdę w Osobie w pełni nas kochającej i w pełni przez nas kochanej, czyli w Chrystusie.

To odkrycie wpłynęło wyraźnie na teologię św. Augustyna, bowiem czynnikiem ogniskującym życie moralne jest dla niego bez wątpienia miłość (*caritas*), która jest uczestnictwem człowieka w miłości Bożej. Jest ona Jego darem i stanowi centrum doskonałości człowieka, dlatego że Bóg jest dla człowieka najwyższym dobrem. To miłość jest tym dynamizmem, który porusza wolę człowieka i nadaje kierunek wszystkim jej aktywnościom, przekładając się na konkretne decyzje, a także na określony stan życia¹. Każdy z nich powinien być przepełniony miłością. Z tej

1 Augustyn porównuje ją do siły ciężenia, która steruje każdym ciałem, zmuszając je do zajęcia naturalnego dla niego miejsca spoczynku: „Każda rzecz porusza się według swej siły ciężenia i dąży do właściwego jej miejsca. [...] Moją siłą ciężenia jest miłość

perspektywy św. Augustyn patrzy także na podstawową relację człowieka do drugiej osoby, jaką jest miłość małżeńska.

Sam miał osobiste doświadczenie życia intymnego z kobietą, z którą pozostawał w związku niesakramentalnym, ale—jak sam wyznaje—miał tylko tę jedną kobietę i dochował jej wierności. Pozwoliło mu to doświadczyć różnicy między prawdziwym małżeństwem a związkiem kierowanym jedynie namiętnością².

1. Nauka o małżeństwie

Swoją naukę o małżeństwie zawarł św. Augustyn przede wszystkim w dziełach bezpośrednio poświęconych temu tematowi: *De bono coniugali*, *De coniugalibus adulterinis*, *De nuptiis et concupiscentia*³, w pismach polemicznych (*Contra Iulianum* i *Contra duas epistulas Pelagianorum*) i egzegetycznych (*De Genesi ad litteram*, *In epistolam Ioannis tractatus*), które są owocem polemiki z poglądami przeciwników małżeństwa bądź tych, którzy podchodzili do małżeństwa zbyt rygorystycznie, jak montaniści i nowacjanie. Pisma te mają zatem charakter polemiczny, co nie zawsze wpływało korzystnie na pozytywny i usystematyzowany wykład o szczegółowych kwestiach związanych z życiem małżeńskim.

Polemizując z błędami twierdzeń gnostyckich, donatystów i manichejczyków, którzy na gruncie swej dualistycznej koncepcji świata postrzegali jego materialny i cielesny element jako owoc zła, odrzucali małżeństwo jako coś niedoskonałego, skoro jego owocem jest płodzenie

moja; dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi”: „Ponderibus aguntur omnia. Amor meus pondus meum—eo feror quocumque feror” (Św. Augustyn, *Confesiones*, 13, 9, wyd. pol. Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 276). Por. S. Kowalczyk, *Koncepcja miłości św. Augustyna jako węzłowej aktywizującej wartości życia ludzkiego*, „Vox Patrum” 4 (1984) t. 6–7, s. 187–207, <https://doi.org/10.31743/vp.10374>.

² Św. Augustyn, *Confesiones*, 4, 2, wyd. pol. Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 50.

³ Por. Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie, red. A. Eckmann, Lublin 2003 (*Źródła i Monografie*, 245); E. S. Lodovici, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant’Agostino*, Milano 1976; P. Adnès, *El matrimonio*, Barcelona 1979, s. 78–80; W. Eborowicz, *Małżeństwo i rodzina w nauce i praktyce duszpasterskiej św. Augustyna*, „Vox Patrum” 8–9 (1985), s. 141–149, <https://doi.org/10.31743/vp.10426>; A. Swoboda, *Aspekty teologiczne małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37 (2004) z. 2, s. 139–157.

dzieci. Augustyn zdecydowanie podkreśla dobro małżeństwa jako tej formy ludzkiego życia, która była chciana przez Boga od początku. Stwarzając człowieka w zróżnicowaniu płciowym jako mężczyznę i kobietę, przeznaczył ich do budowania wspólnoty miłości, której owocem jest zrodzenie potomstwa⁴. Małżeństwo jest więc dobrem samo w sobie, a nie jedynie dlatego, że stanowi środek zapobiegania rozpusty. Dobro małżeństwa ujawnia się przede wszystkim w trzech jego konstytutywnych elementach, którymi są *bonum proles* – potomstwo (zrodzenie i wychowanie dzieci), miłość wyrażająca się w wierności i nierozzerwalności – *bonum fidei*, oraz sakramentalność (*bonum sacramenti*), to znacząca szczególnie łaska Boga towarzysząca jedności małżeńskiej⁵. Niewątpliwie, Augustyn przyznaje pierwszeństwo dobru potomstwa, podobnie jak to czynili wszyscy ojcowie Kościoła⁶, jednakże dobro wierności, zbudowane na sile przyjaźni, jaka łączy mężczyznę i kobietę⁷, jest równie nieoddzielne, tak że nawet wówczas, kiedy małżonkowie nie mają dzieci, ich małżeństwo nie traci na wartości, podobnie jak i wtedy, kiedy dobrowolnie rezygnują z pożycia małżeńskiego, tak jak Maryja i św. Józef⁸. Dlatego też nie wolno małżonkom, którzy wiedzieliby, że nie mogą

4 Por. Św. Augustyn, *Wartości małżeństwa (De bono coniugali)*, 1. 1, tłum. W. Eborowicz, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 75.

5 „Oto wszystkie dobra, z powodu których małżeństwo jest wartościowe: potomstwo, wierność, sakrament” (Św. Augustyn, *Wartości małżeństwa (De bono coniugali)*, 24. 32, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 114; zob. *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 40, 394. „Co dobrego posiada małżeństwo nigdy nie może być grzechem. Są tu trzy czynniki: wierność, potomstwo, sakrament. Wierność domaga się, aby poza węzłem małżeńskim nie współżyć z inną lub z innymi; potomstwo należy przyjąć z miłością, należyście i religijnie wychować; sakrament wymaga, aby małżonkowie nie rozchodzili się, a opuszczony albo opuszczona nie łączyli się z innymi nawet w celu posiadania potomstwa” (Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram*, IX, 7, 12, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1980, s. 282 [Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 25]). Por. A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002, s. 326–327.

6 „Wydawanie zatem na świat potomstwa jest pierwszym, naturalnym i prawnym celem małżeństwa” (Św. Augustyn, *Cudzołóżne małżeństwa (De coniugiis adulterinis)*, II, 12, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 236–281). Por. P. Wygalać, *Małżeństwo i rodzina w starożytnym Kościele*, „Teologia i Moralność” 11 (2016), s. 30–32.

7 Św. Augustyn, *Wartości małżeństwa (De bono coniugali)*, 1. 1, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 75.

8 Por. Św. Augustyn, *Małżeństwo i pożądliwość (De nuptiis et concupiscentia)*, I, 11. 12, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 361–362.

mieć dzieci, rozstać się i wejść w inne związki⁹. Oznacza to, że wierność małżeńska jest równie istotna jak zrodzenie potomstwa. Podkreślając wagę dobra potomstwa, Augustyn surowo piętnuje antykoncepcję, przerwanie ciąży, porzucanie nowonarodzonych dzieci, a także ich sprzedaż, które to praktyki były przyjęte w świecie pogańskim¹⁰.

Niektóre jego poszczególne wypowiedzi mogą rodzić nieporozumienia, gdyż wygłoszone były w ferworze polemik manichejskich. Na przykład Augustyn, powołując się na św. Pawła (1 Kor 7, 5–6), jest przekonany, że podejmowanie współżycia bez zamiaru poczęcia dziecka, a tylko dla przyjemności cielesnej, nie jest godziwe, a jedynie tolerowane przez apostoła i takie jest też jego zdanie:

Bezgrzeszne jest pożycie małżeńskie mające na celu zrodzenie potomstwa. Godnym wybaczenia grzechem są stosunki małżeńskie, jakie mąż ma z własną żoną, aby zaspokoić pożądliwość dla zapewnienia wierności małżeńskiej¹¹.

Powodem tego jest fakt, że pełna czystość intencji, zraniona przez pożądliwość po grzechu pierwotnym, jest trudna do osiągnięcia w obecnym stanie człowieka. Natomiast zdecydowanie grzechem śmiertelnym jest cudzołóstwo lub rozpusta.

Małżeństwo, jako chciane przez Boga i powołane do istnienia w samym akcie stworzenia człowieka, jest dobrem samym w sobie, dlatego Augustyn przyznaje wartość każdej jedności małżeńskiej która się zawiązuje między mężczyzną i kobietą wyrażającymi wolę wspólnego życia, także u Żydów i pogan. Tę jedność Chrystus podniósł do godności sakramentu jako widzialnego znaku konstytuującego o i objawiającego

9 Por. Św. Augustyn, Wartości małżeństwa (*De bono coniugali*), 15, w: Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie, s. 96.

10 Por. Św. Augustyn, Małżeństwo i pożądliwość (*De nuptiis et concupiscentia*), I, 17. 19, w: Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie, s. 269. Por. M. Starowieyski, Aborcja w opinii wczesnochrześcijańskich pisarzy, „Przegląd Powszechny” 11 (1992), s. 292–307; S. Longosz, Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży, „Vox Patrum” 5 (1985) z. 8–9, s. 231–273, <https://doi.org/10.31743/vp.10433>.

11 Św. Augustyn, Wartości małżeństwa (*De bono coniugali*), 6. 6. (oraz 11), w: Św. Augustyn, Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie, s. 83, 90–91. Por. Św. Augustyn, *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate*, 78, wyd. pol. Św. Augustyn, Podręcznik dla Wawrzyńca o wierze, nadziei i miłości, w: Św. Augustyn, Pisma katechetyczne, tłum. W. Budzik, Warszawa 1952, s. 137–139.

zarazem mistyczną jedność, która istnieje między Chrystusem a Kościołem, swoją Oblubienicą (por. Ef 5, 25). To jest szczególny wymiar małżeństwa chrześcijańskiego, które jest owocem łaski, darem Boga i jako takie jest drogą wzajemnego uświęcenia się małżonków. „Wierzącym małżonkom – wyjaśnia św. Augustyn – nie poleca się tylko płodności [...], ani też czystości [...], lecz także pewien rodzaj świętej tajemnicy małżeństwa (*quoddam sacramentum*). Bez wątpienia istotą (*sacramenti res*) tej świętej tajemnicy jest to, że mężczyzna i kobieta złączeni małżeństwem trwają w nierozzerwalności, dopóki żyją”¹². Skutkiem sakramentalności małżeństwa jest także jego nierozzerwalność, którą Augustyn wywodzi stąd, że jest obrazem jedności Chrystusa z Kościołem i wyciska niezatarty znak tejże jedności¹³. Nawet jeśli Augustyn nie przypisywał pojęciu *sacramentum* znaczenia ściśle teologicznego, takiego jakie zostanie w późniejszych wiekach precyzyjnie określone, to jednak zdecydowanie przyczynił się do położenia teologicznego fundamentu pod uznanie przez Kościół małżeństwa za jeden z sakramentów Kościoła, co po raz pierwszy zostało wyrażone na synodzie w Weronie w 1184 roku¹⁴.

2. Wartość dziewictwa

W świetle teologii małżeństwa Augustyn rozpatrywał także wartość chrześcijańskiego dziewictwa, dlatego nie bez znaczenia jest fakt, że traktat o dziewictwie napisał zaraz po traktacie o małżeństwie, co czym

¹² Św. Augustyn, *Małżeństwo i pożądliwość* (*De nuptiis et concupiscentia*), 10. 11, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 359–360 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 44, 20). „Związek małżeński nie miałby takiej mocy [...], gdyby mu jej nie udzieliła wyższa rzeczywistość (*rei maioris*) za pośrednictwem pewnego sakramentu (*quoddam sacramentum*)” (Św. Augustyn, *Wartości małżeństwa* (*De bono coniugali*), 7, 7, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 85 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 40, 378).

¹³ Por. Św. Augustyn, *Małżeństwo i pożądliwość* (*De nuptiis et concupiscentia*), I, 11, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 359–360. „Sakrament wymaga, aby małżonkowie nie rozchodzili się, a opuszczony, albo opuszczona nie łączyli się z innymi nawet w celu płodzenia dzieci” (Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram*, 9, 7, 12).

¹⁴ Por. F. Adamski, *Rodzina między sacrum a profanum*, Poznań 1987, s. 41; A. Swoboda, „*Bonum sacramenti*” w nauce św. Augustyna o małżeństwie, „*Poznańskie Studia Teologiczne*” 22 (2008), s. 67–89, <https://doi.org/10.14746/pst.2008.22.5>.

sam wspomina¹⁵. Święty Augustyn „wskazuje, że byłoby zbędne i próżne wysławianie dziewictwa, gdyby wcześniej nie uznano godności małżeństwa. Dlatego też, pisząc o dziewictwie, często mówi o małżeństwie”¹⁶. Obie te drogi powołania człowieka wzajemnie się zakładają i dopełniają¹⁷. Dziewictwo oznacza nie tyle pewien stan fizyczny czy społeczny (pozostawanie niezamężnym), ale przede wszystkim wskazuje na wyłączną i wierną przynależność do Chrystusa, który pozostaje jedynym Oblubieńcem. To jest zasadniczy element nadający wartość dziewictwu, dobrowolny wybór ze względu na królestwo Boże (por. Mt 19, 12), odróżniający je zarazem od dziewictwa istniejącego w świecie pogańskim (np. rzymskie *virgines Vestales*, kapłanki bogini Westy), które owszem jest fizycznym bezżeństwem, ale towarzyszy mu cudzołóstwo duszy, jakim jest kult bożków pogańskich¹⁸. Chrześcijańskie dziewictwo jest wyborem Chrystusa, a przejawia się ono przede wszystkim w wymiarze duchowym, w nienaruszonej wierze, mocnej nadziei i szczerzej miłości, którą zabezpiecza pokora, dlatego drugą część swojego dzieła poświęca tej cnocie¹⁹. W tym sensie dziewictwo, podobnie jak małżeństwo, jest także swoistym aktem zaślubin, co wyrażał w późniejszym czasie najpierw zwyczaj składania przyrzeczenia prywatnego, a później ślubów publicznych. Niemniej jednak, z racji charakteru oblubieńca, którym jest sam Chrystus, dziewictwo posiada większą wartość, a złamanie

15 „Po napisaniu dzieła *O dobru małżeństwa* oczekiwano ode mnie, ażeby napisać *O świętości dziewictwa*. Nie ociągałem się z tym i wykazałem w jednej księdze, jak tylko potrafiłem, iż tego, jakże wielkiego daru Bożego, należy strzec z wielką pokorą” (Św. Augustyn, *Retractationes*, 2, 49; wyd. pol. Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*. Sprostowania, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1979, s. 262 [Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 22]).

16 A. Eckmann, Święty Augustyn o małżeństwie i dziewictwie, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 45.

17 Por. A. Swoboda, *Nauka o świętym dziewictwie w pismach św. Augustyna*. Uwagi moralno-pastoralne, „*Analecta Cracoviensia*” 36 (2004), s. 319–338; A. Swoboda, *Nauka o świętym dziewictwie w pismach św. Augustyna*, „*Poznańskie Studia Teologiczne*” 20 (2006), s. 99–118.

18 Por. Św. Augustyn, *Contra Iulianum*, 4, 8, 50, wyd. pol. Św. Augustyn, *Przeciw Julianowi*, z. 2, tłum. W. Eborowicz, Warszawa 1977, s. 49–50 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 19).

19 „Nie czci się dziewictwa ze względu na nie same, lecz dlatego, że jest poświęcone Bogu” (Św. Augustyn, *O świętym dziewictwie* (*De sancta virginitate*), 8, 8, tłum. R. Bobel, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 125).

dobrowolnie złożonych ślubów uważał Augustyn za coś gorszego od cudzołóstwa w małżeństwie, gdyż jest obrazą samego Chrystusa, któremu nie dochowało się wierności. Dziewictwo ma także wymiar proroczy: zapowiada i antycypuje zarazem eschatyczny stan ludzi zbawionych, zjednoczonych w pełni z Chrystusem w królestwie niebieskim (por. Ap 14, 1–5).

Tak więc Augustyn, podobnie jak inni Ojcowie, wyżej stawiali charzmat dziewictwa nad małżeństwem, nie umniejszając w niczym jego wielkiej godności, co Augustyn mocno podkreślał, zwłaszcza w polemice z manichejczykami²⁰. Nauczanie to podjął w przyszłości i wciąż podtrzymuje Kościół²¹.

3. Augustyn a zagadnienie prostytucji

W trakcie polemik teologicznych Augustyn formułuje odnośnie do niektórych punktów pewne rygorystyczne tezy, czy raczej wyraża naukę katolicką w sposób przejawiony. Wiązało się to zarówno z charakterem dysput, w których liczyły się wyraziste przedstawienie tezy i podkreślanie przeciwności, jak też z formacją intelektualną Augustyna oraz osobistym doświadczeniem na temat zmagania się z grzechem i nawróceniem, które przeżywał jedynie jako owoc łaski. Poza tym był w wielu kwestiach nowatorem, sygnalizując zaledwie jakieś zagadnienie i wskazując kierunki dalszych refleksji, stąd niektóre zagadnienia pozostawił niedopracowane, które mogły być i rzeczywiście były podejmowane oraz interpretowane przez późniejszych komentatorów w duchu nieortodoksyjnym²².

20 „Dlatego upominam zwolenników i zwolenniczki dozgonnej wstrzemięźliwości i świętego dziewictwa, aby w taki sposób przedkładali swoje dobro nad małżeństwo, by nie uważali go za zło” (Św. Augustyn, O świętym dziewictwie (*De sancta virginitate*), 18, 18, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 134).

21 „Jeśli więc dziewictwo, jakieśmy napisali, góruje nad małżeństwem, to głównie dlatego, że dąży do osiągnięcia wyższych celów. A ponadto bardzo skutecznie skierowuje ono nas do całkowitego oddania się służbie Bożej, gdy przeciwnie serce tego, który uwikłany jest więzami i obowiązkami małżeńskimi, jest mniej lub więcej «rozdzielone»” (Pius XII, Encyklika *Sacra virginitas*, „*Acta Apostolicae Sedis*” 46 (1954), s. 174); por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 42; Jan Paweł II, *Adhortacja Familiaris consortio*, 16.

22 Por. G. Bonner, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, Norwich 1986.

Zarzuca się św. Augustynowi, że podkreślając z taką mocą wartość miłości oraz dziewictwa, jako całkowitego oddania się w miłości jedyne-
mu oblubieńcowi, którym jest Chrystus, zarazem dopuszczał obecność
prostytcji, która w ówczesnym świecie była bardzo rozpowszechnio-
na, także jako prostytucja sakralna. Oczywiście, wielokrotnie potępiał
grzechy przeciwko szóstemu przykazaniu i wadę namiętności, z której
one wypływają, ale problemem było istnienie domów publicznych, jako
usankcjonowany prawnie proceder, z którego władze czerpały korzyści
materialne. Już w starożytności traktowano prostytucję jako swoistą
naturalną konieczność i choć w większości nie traktowano prostytu-
tek z szacunkiem, a same nazwy domów publicznych miały raczej wy-
dźwięk negatywny (*lupanar* od *lupa* – wilczyca, lub *lustrum* – bagno,
kałuża, dzika jama), to jednak prostytutki nie były wykluczone ze społe-
czeństwa, lecz stanowiły jego część, a niektóre nawet odgrywały ważną
rolę w życiu politycznym i kulturalnym. Zasadniczo jednak traktowa-
no prostytutki pogardliwie jako przedmiot zaspokojenia seksualnych
pragnień, których nie można było lub nie godziło się zaspokoić z własną
żoną (np. stosunki analne czy oralne). *Lupanary* traktowano jako swo-
iste kloaki, które, mimo iż są nieprzyjemnym miejscem, to jednak gdyby
ich nie było, cały dom mógłby cuchnąć odorem lubieżności.

Mimo iż już w późnym antyku podejmowano próby uregulowania
prostytcji, na przykład wydając zakaz ożenku z prostytutką (*Lex Iulia
et Papia*), a w okresie chrześcijańskim nawet zakazu prostytucji, jak sta-
rania prefekta Florentyniusa, który, będąc chrześcijaninem, zabiegał
u cesarza Teodozjusza II o większe prawa dla prostytutek, a w 439 roku
doprowadził do likwidacji domów publicznych w Konstantynopolu
i wypędzeniu ich właścicieli. Proceder jednak szybko powrócił i zaczęto
go traktować jako mniejsze zło, w celu uniknięcia większych seksual-
nych nadużyć: cudzołóstwa w prawych małżeństwach, uwiedzeń mło-
dych niewiast, czy gwałtów. W czasach Justyniana Wielkiego zostały
wprowadzone uchwały zakazujące wykorzystywania młodych dziew-
cząt i dzieci, także dzieci niewolników, do prostytucji²³.

W ten kontekst kulturowy wpisuje się także stanowisko św. Augu-
styna wyrażone w dialogu *De ordine*, w którym stwierdza, że usunięcie

²³ Por. B. E. Stumpp, *Prostitution in der römischen Antike*, Berlin 1998, s. 296–364, <https://doi.org/10.1515/9783050074832>.

nierządnic ze świata ludzkiego zanieczyści wszystko pożądliwością: „usuń nierządnice ze społeczeństwa, jaki zamęt wytworzą wtedy wszędzie żądze cielesne”²⁴. Wcześniej jednak w swoim tekście zdecydowanie potępia zarówno prostytucję, jak i tych, którzy z tego czerpią zyski: „Czy jest coś bardziej brudnego, bardziej niegodziwego, bardziej haniebnego i bezecnego od nierządnic, stręczycielek i innych plag tego rodzaju?”²⁵. Jest oczywiste, że św. Augustyn uznawał prostytucję za czyn moralnie niegodziwy i jej bynajmniej nie zalecał jako jakiegoś koniecznego środka. Dopuszczał jednak fakt, że może nie być ona penalizowana przez prawo świeckie, ale nawet wtedy nie przestaje być złem. W Państwie Bożym pisał, że lubieżny uczynek sam w sobie jest zły i z tego powodu sam rozpustnik stara się go ukrywać przed innymi, nawet wtedy, kiedy nie jest on zabroniony żadnym prawem państwowym, jak w przypadku prostytucji²⁶.

Rozwiązanie św. Augustyna zostało podjęte przez wielu późniejszych autorów, wsparte również autorytetem św. Tomasza z Akwinu, który twierdził, że można w pewnych okolicznościach zrezygnować z prawego sankcjonowania niektórych grzechów, bowiem także Bóg dopuszcza zło, aby nie zniszczyć większego dobra, albo też, aby nie wynikało z tego karanie gorszego jeszcze zła. Zastanawiając się nad problemem, czy należy tolerować obrzędy niewierzących, stwierdza, że podobnie może postępować władza świecka i odwołuje się do słów św. Augustyna:

²⁴ Św. Augustyn, *De ordine*, II, 4, 12, wyd. pol. Św. Augustyn, *O porządku*, tłum. J. Modrzejewski, w: *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 195–196. Jan Wichrowicz OP zwraca uwagę, że dzieło to pochodzi z okresu, kiedy św. Augustyn był jeszcze katechumenem i tym samym „nie był jeszcze obeznany należycie z pełną nauką chrześcijańską” (J. Wichrowicz, *Przypisywany św. Augustynowi i św. Tomaszowi pogląd na prostytucję*, „*Collectanea Theologica*” 53 (1983) z. 2, s. 103).

²⁵ Św. Augustyn, *O porządku*, tłum. J. Modrzejewski, w: *Dialogi filozoficzne*, s. 195.

²⁶ „Sam uczynek z [...] lubieżnej żądzy zdziałany, nie tylko we wszelkich porubstwach czy gwałtach, kiedy to pożądane są kryjówki dla uniknięcia sądów ludzkich, lecz także przy użyciu nierządnic – co jest dozwolonym bezwstydem przez państwo ziemskie – choć się popełnia rzecz nie zabronioną żadnym prawem państwa takiego, a więc nawet dozwolona i niekaralna rozpusta unika wzroku ludzkiego. Publiczne domy rozpusty bywają zakładane w miejscach ustronnych: łatwiej udało się bezwstydomi usunąć zakazy prawa, niż bezczelności usunąć osłony tej sromoty. Samiż bezwstydnicy bezwstydem ją zowią i choć są jej zwolennikami, nie chcą się z nią pokazywać” (Św. Augustyn, *De civitate Dei*, XIV, 18, wyd. pol. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 535).

sprawujący rządy nad ludźmi słusznie tolerują niektóre zło po to, by nie przekreślić większego dobra, lub by nie wyszło z tego większe zło; jak to mówi Augustyn: „Usuń nierządnicę od spraw ludzkich, a obudzisz wszystkie namiętności”²⁷.

Nie oznacza to jednak, że takie rozwiązanie w przypadku prostytucji jest ostateczne i nienaruszalne. Owszem, współcześnie zmieniło się zarówno podejście do godności osoby ludzkiej, także w odniesieniu do ciała, a także sama prostytucja przybrała nowe formy niesprawiedliwości w postaci handlu kobietami, przemocy wobec nich, propagowanie perwersji seksualnych przez pornografię i jej powszechną dostępność, która dotyczy także dzieci i młodzieży, i tym podobne. Tak to też postrzegał kard. Josef Ratzinger, który, jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary, pytany o rozwiązanie Augustyna, stwierdził, że był on

dostatecznie realistyczny, by widzieć, że człowiek jest stale wystawiony na pokusy i zagrożenia, że wszelkie formy kultu są tutaj bezsilne. Uważam jednak, że w dzisiejszych czasach pojawiło się specyficzne zagrożenie, jakich nie znały wcześniejsze epoki²⁸.

Mimo tych zastrzeżeń trzeba bezsprzecznie uznać, że św. Augustyn wywarł wielki wpływ na moralną refleksję nad małżeństwem na całe pokolenie teologów, aż do czasów średniowiecza. Jest uznawany za największego obok św. Tomasza moralistę, chociaż czasem oskarżano go o to, że jego myśl inspirowała błędne nurty teologii, owocujące herezjami protestantyzmu, jansenizmu czy kwietyzmu. Były to jednak – jak pisał Servais Pinckaers – tylko dzikie pędy, które „nie oskarżają drzewa,

²⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II–II, q. 10, a. 11, respectively por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II, q. 96. Takie rozwiązanie funkcjonowało przez wiele stuleci. Na przykład na początku XV wieku rajcy miejscy Krakowa zwrócili się do dominikanina Jana Falkenberga z pytaniem, czy miasto może budować i utrzymywać domy nierządu i czerpać z nich zyski. Odpowiedział traktatem *Iudicium de aedificandis domis pro meretricibus*, w którym przywoływał argumenty Augustyna i św. Tomasza. Por. A. Pawlina, *Problem prostytucji w średniowiecznym Krakowie*. Jana Falkenberga „*Iudicium de aedificandis domis pro meretricibus*”, *„Folia Historica Cracoviensia”* 18 (2012), s. 75–85, <https://doi.org/10.15633/fhc.215>.

²⁸ J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chryścijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Kraków 1997, s. 85.

które je żywiło, ale ukazują na swój sposób płodność jego soków i życia. Jedynie martwe pnie nie mogą dać życia dzikim odroślom”²⁹.

Zakończenie

Zasadniczym owocem refleksji teologicznej św. Augustyna nad małżeństwem chrześcijańskim jest wypracowanie doktryny o trzech dobrach małżeństwa (określanych w przeszłości niezbyt trafnie jako „celach małżeństwa”). Pierwszym dobrem jest dobro zrodzenia dzieci, które według nakazu Bożego w raju jest pierwotnym powołaniem związku mężczyzny i kobiety. Drugim dobrem jest także zachowanie wzajemnej wierności, która wyklucza związki z innymi osobami. Trzecim dobrem małżeństwa jest jego sakramentalny charakter, będący obrazem i urzeczywistnieniem w realnym małżeństwie tajemnicy oblubieńczego związku Chrystusa z Kościołem.

Po wtóre, godnym podkreślenia jest też podejście św. Augustyna do dziewictwa, które nie jest prostą rezygnacją z małżeństwa (ze względu na jego rzekomą niegodziwość moralną), ale jest owocem tej samej miłości oblubieńczej. Miłości, która – w przeciwieństwie do małżeństwa – nie łączy dwojga osób, mężczyzny i kobiety, lecz wprowadza człowieka, niezależnie od jego płci, w wyłączną relację z Oblubieńcem, którym jest Chrystus.

²⁹ S. T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, s. 205. Por. Św. Augustyn – Nauczyciel Zachodu, w: P. Böhner, É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, Warszawa 1962, s. 158–229.

Bibliografia

- Adamski F., *Rodzina między sacrum a profanum*, Poznań 1987.
- Adnès P., *El matrimonio*, Barcelona 1979.
- Bonner G., *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, Norwich 1986.
- Böhner P., Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, Warszawa 1962.
- Eborowicz W., Małżeństwo i rodzina w nauce i praktyce duszpasterskiej św. Augustyna, „Vox Patrum” 8–9 (1985), s. 141–149, <https://doi.org/10.31743/vp.10426>.
- Eckmann A., Święty Augustyn o małżeństwie i dziewictwie, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 5–49 (Źródła i Monografie, 245).
- Kowalczyk S., Koncepcja miłości św. Augustyna jako węzłowej aktywizującej wartości życia ludzkiego, „Vox Patrum” 4 (1984) t. 6–7, s. 187–207, <https://doi.org/10.31743/vp.10374>.
- Lodovici E. S., *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant’Agostino*, Milano 1976.
- Longosz S., Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży, „Vox Patrum” 5 (1985) z. 8–9, s. 231–273, <https://doi.org/10.31743/vp.10433>.
- Pawlina A., Problem prostytucji w średniowiecznym Krakowie. Jana Falkenberg, „Iudicium de aedificandis domis pro meretricibus”, „Folia Historica Cracoviensia” 18 (2012), s. 75–85, <https://doi.org/10.15633/fhc.215>.
- Pinckaers S. T., *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, Poznań 1994.
- Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie, red. A. Eckmann, Lublin 2003 (Źródła i Monografie, 245).
- Pius XII, Encyklika *Sacra virginitas*, „Acta Apostolicae Sedis” 46 (1954), s. 161–191.
- Ratzinger J., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysięcy*, Kraków 1997.
- Sarmiento A., *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002.
- Starowieyski M., Aborcja w opinii wczesnochrześcijańskich pisarzy, „Przegląd Powszechny” 11 (1992), s. 292–307.

- Stumpp B. E., *Prostitution in der römischen Antike*, Berlin 1998, <https://doi.org/10.1515/9783050074832>.
- Swoboda A., *Aspekty teologiczne małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37 (2004) z. 2, s. 139–157.
- Swoboda A., *Nauka o świętym dziewictwie w pismach św. Augustyna*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 20 (2006), s. 99–118.
- Swoboda A., *Nauka o świętym dziewictwie w pismach św. Augustyna. Uwagi moralno-pastoralne*, „Analecta Cracoviensia” 36 (2004), s. 319–338.
- Swoboda A., „*Bonum sacramenti*” w nauce św. Augustyna o małżeństwie, „Poznańskie Studia Teologiczne” 22 (2008), s. 67–89, <https://doi.org/10.14746/pst.2008.22.5>.
- Wichrowicz J., *Przypisywany św. Augustynowi i św. Tomaszowi pogląd na prostytucję*, „Collectana Theologica” 53 (1983) z. 2, s. 102–105.
- Wygralak P., *Małżeństwo i rodzina w starożytnym Kościele*, „Teologia i Moralność” 11 (2016), s. 30–32.
- Św. Augustyn, *Confesiones*, wyd. pol. Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978.
- Św. Augustyn, *Contra Iuliani*, wyd. pol. Św. Augustyn, *Przeciw Julianowi*, tłum. W. Eborowicz, z. 1–2, Warszawa 1977 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 19).
- Św. Augustyn, *Cudzołożne małżeństwa (De coniugiis adulterinis)*, tłum. M. Damian, M. Cieśluk, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 225–297 (Źródła i Monografie, 245).
- Św. Augustyn, *De civitate*, wyd. pol. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998.
- Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1980, s. 113–328 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 25).
- Św. Augustyn, *De ordine*, wyd. pol. Św. Augustyn, *O porządku*, tłum. W. Seńko, w: *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 151–234.
- Św. Augustyn, *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate*, wyd. pol. Św. Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca o wierze, nadziei i miłości*, w: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, tłum. W. Budzik, Warszawa 1952, s. 137–139.

- Św. Augustyn, *Małżeństwo i pożądliwość* (*De nuptiis et concupiscentia*), tłum. K. Kościelniak, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 345–390 (*Źródła i Monografie*, 245).
- Św. Augustyn, *O świętym dziewictwie* (*De sancta virginitate*), tłum. R. Bobel, H. Bojko, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 119–182 (*Źródła i Monografie*, 245).
- Św. Augustyn, *Retractationes*, wyd. pol. Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1979, s. 181–287 (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, 22).
- Św. Augustyn, *Wartości małżeństwa* (*De bono coniugali*), tłum. W. Eborowicz, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 75–116.

ks. Bogdan Zbroja

 <https://orcid.org/0000-0002-9125-3913>
bogdan.zbroja@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
 <https://ror.org/0583g9182>

Niebezpieczne i dobre postawy społeczne w Liście św. Judy

 <https://doi.org/10.15633/ps.29208>

Ks. Bogdan Zbroja — dr hab., profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, pracuje w Instytucie Nauk Biblijnych.

Article history • Received: 23 Aug 2024 • Accepted: 21 Jan 2025 • Published: 30 Jun 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Niebezpieczne i dobre postawy społeczne w Liście św. Judy

W krótkim Liście św. Judy spotykamy się z pouczeniem hagiografa dotyczącym społeczności Kościoła, składającego się z małżeństw, rodzin i krewnych. Hagiograf wymienia postawy antyspołeczne, które lansują obcy dla ducha Ewangelii ludzie, jakimi są hedonistyczne dogadzanie zmysłom, bluźnierstwa, szemranie, szyderstwa oraz stosowanie pochlebstw w celu uzyskania przychylności władzy a także tworzenie podziałów i antagonizmów społecznych, w których ludzie z tej samej wspólnoty atakują siebie nawzajem. Juda opisał w swoim przekazie także zachowania prospołeczne takie, jak stawianie akcentu na duchowość i rozumność w człowieku (humanizm), modlitwę, która pokazuje istnienie świata nadmaterialnego oraz tworzenie i umacnianie jedności w tej samej wierze i tradycji. Wnioski płynące z analizy tego tekstu natchnionego mogą przyczynić się do lepszego zrozumienia współczesnych zagrożeń dla społeczności oraz wskazać prawidłową drogę realizowania wspólnotowotwórczych postaw.

Słowa kluczowe: hedonizm, bluźnierstwa, podziały, duchowość, modlitwa, jedność, List św. Judy

Abstract

Dangerous and good social attitudes in the Epistle of Jude

In the short letter of St. Jude, we encounter the hagiographer's instruction regarding the community of the Church, consisting of married couples, families and relatives. The hagiographer lists anti-social attitudes promoted by people alien to the spirit of the Gospel, such as hedonistic indulgence of the senses, blasphemy, murmuring, mockery and the use of flattery in order to gain the favor of the authorities, as well as creating social divisions and antagonisms in which people from the same community attack each other. Jude also described pro-social behavior in his message, such as emphasizing spirituality and rationality in man (humanism), prayer that shows the existence of the super material world, and creating and strengthening unity in the same faith and tradition. The conclusions drawn from the analysis of this inspired text may contribute to a better understanding of contemporary threats to the community and indicate the correct way to implement community-building attitudes.

Keywords: hedonism, blasphemy, divisions, spirituality, prayer, unity, Epistle of St. Jude

List św. Judy, choć jest krótki, zawiera bardzo dużo cennych pouczeń dotyczących relacji międzyludzkich. Świadczenie tekstu oryginalnego, jakimi dziś dysponujemy, to: papirus P⁷² pochodzący z przełomu III i IV wieku oraz Kodeksy: Watykański i Synajski z IV wieku oraz Kodeks Aleksandryjski z V wieku¹. Autorem tego listu jest „Juda, sługa Jezusa, brat zaś Jakuba” (Jud 1). Wnikliwe analizy wskazują, że jest on „bratem Jezusa”². Święty Hieronim dowodzi, że Jakub Młodszy oraz jego brat – Juda, byli synami Marii, żony Alfeusza i siostry Maryi. Byli zatem kuzynami Jezusa, a nie jego rodzonymi braćmi. Idąc za greckim tekstem Starego Testamentu (Septuaginta) termin: *adelphos* i *adelphē* oznaczają nie tylko i wyłącznie rodzeństwo biologiczne, ale także kuzynów i kuzynki³. W analizach posłużymy się najnowszym tekstem krytycznym wydania grecko-polskiego⁴.

Badane dzieło św. Judy ma cechy klasycznego listu hellenistycznego, na który składa się: wstęp (wersy: 1–2), korpus (wersy: 3–23) i zakończenie (wersy: 24–25)⁵. Trzon pouczenia stanowi zasadniczo homilia o cechach midraszowych⁶, która skupia się na temacie „wiary, która raz została przekazana świętym” (Jud 3). Richard J. Bauckham w korpusie listu wyróżnia szereg podpunktów: zachęta i jej tło – w. 3–4; trzy typy Starego Testamentu – w. 5–10; kolejne trzy typy Starego Testamentu – w. 11–13; prorocтво Enocha – w. 14–15; prorocтво apostołów – w. 17–19 i końcowa zachęta – w. 20–23⁷.

Nie wchodząc jednak w zawiłości struktury badanego tekstu, spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, na jakie kluczowe zagadnienia zwraca uwagę List św. Judy w kwestii relacji międzyosobowych. Jak się okazuje,

- 1 F. Mickiewicz, *List świętego Judy. Drugi List świętego Piotra*, Częstochowa 2018, s. 31 (Nowy Komentarz Biblijny, 18).
- 2 K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Kraków 1999, s. 587.
- 3 K. Wojciechowska, M. Rosik, *Oczekując miłosierdzia. Komentarz strukturalny do Listu św. Judy*, Warszawa 2020, s. 54–55.
- 4 *Nowy Testament grecki i polski*, red. R. Mazur, R. Bogacz, Poznań 2017, s. 735–739.
- 5 D. Szojda, *Listy katolickie*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 440.
- 6 Por. P. Reymond, *List św. Judy*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. R. Farmer, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1663.
- 7 R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, eds. B. M. Metzger, D. A. Hubbard, G. W. Baker, Dallas 1983, s. 5–6 (Word Biblical Commentary, 50).

to krótkie dzieło zawiera wiele bardzo cennych wskazówek odnoszących się do życia społecznego. Oprócz ogólnych komentarzy do przesłania tego listu warto sięgnąć do bardziej szczegółowych opracowań niektórych ważnych tematów teologicznych. Kalina Wojciechowska wraz z ks. Mariuszem Rosikiem analizowali strukturę Listu św. Judy, wydobywając zeń obszar Bożego miłosierdzia⁸. Z kolei Zdzisław Żywica przybliżył swoisty „dyptyk”, opisując złe postawy „Bezbożnych bluźnierców”⁹ oraz „Parenezę dla ‘Umiłowanych’ w zagrożeniu wiary i zbawienia”¹⁰.

W naszych badaniach skupimy się na analizie egzegetycznej tekstu natchnionego, dzięki której lepiej wydobędziemy przestrogi i zachęty hagiografa w kwestiach relacji interpersonalnych. Całość przeprowadzonych analiz zostanie zobrazowana w podwójnym ujęciu: negatywnym i pozytywnym, dzięki czemu zauważymy złe postawy antyspołeczne, takie jak egoistyczny hedonizm, gorszące mowy i tworzenie podziałów międzyludzkich, oraz dobre postawy, obejmujące akcentowanie spraw duchowych, pogłębione życie modlitwą i działania jednoczące ludzi ze sobą. Wnioski badawcze zostaną przedstawione w krótkim podsumowaniu.

1. Niebezpieczne postawy społeczne

Ujemne postawy społeczne, od których Juda zaczyna swoje analizy, odnoszą się najpierw do obrazu ludzi bezbożnych, których określa terminami: „bezbożny” – *asebēs* (ww. 4 i 15)¹¹, „bezbożność” – *asebeia* (ww. 15 i 18)¹² oraz „być bezbożnym” – *asebeō* (w. 15)¹³. Rdzeń tego słowa:

8 K. Wojciechowska, M. Rosik, *Oczekując miłosierdzia*.

9 Z. Żywica, *Bezbożni bluźniercy w Liście Judy*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 13 (2020) nr 4, s. 507–522, <https://doi.org/10.12775/BPTh.2020.023>.

10 Z. Żywica, *Pareneza dla „Umiłowanych” w zagrożeniu wiary i zbawienia i Liście Judy*, „*Studia Warmińskie*” 58 (2021), s. 267–283, <https://doi.org/10.31648/sw.6308>.

11 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, Warszawa 1994, s. 77.

12 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 77.

13 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 77.

asebe- odnosi się do postawy bezbożności człowieka wobec Boga¹⁴. Jest to zdecydowana negacja Bożego istnienia, odrzucenie Jego zasad postępowania oraz, w konsekwencji, życie w całkowitej izolacji od spraw transcendentnych¹⁵. W oczywisty sposób wynikają z tego wszystkie poniższe niebezpieczne postawy społeczne, takie jak hedonizm, bluźnierstwa czy społeczny nieporządek.

a) Egoistyczny hedonizm

Tekst Listu Judy w pierwszym rzędzie kładzie akcent na niebezpieczeństwo egoizmu, w którym człowiek stawia samego siebie w centrum swej egzystencji, twierdząc słownie lub ukazując to postawą, że wszystkie inne osoby nie są z nim porównywalne. Drugi człowiek, a nawet sam Bóg, kompletnie nic nie znaczą dla zapatrzonego w siebie egocentryka. Juda zaznacza już na samym początku, że owi bezbożni ludzie zamieniają „łaskę Boga na rozpustę i wypierają się Pana i Władcy – Jezusa Chrystusa” (w. 4), używając tutaj dwóch klasycznych terminów greckich: *aselgeia*¹⁶ oraz *arneomai*¹⁷. Pierwszy z nich oznacza dosłownie rozpasanie i wyuzdanie moralne, czyli pozbycie się wszelkiego rodzaju hamulców zdrowego rozsądku w dogadzaniu własnej zmysłowości. Drugi (*arneomai*) rozumiemy jako: zaprzeczać, zapierać się, wypierać się, wyrzekać się kogoś lub czegoś. W naszym kontekście Listu Judy dotyczy on zapierania się Chrystusa jako Bożego Syna. Interesującym jest fakt, że Juda łączy w swoim tekście te dwa słowa w jednym obrazie ludzi bezbożnych (*asebēs*). Trzeba więc wywnioskować z natchnionego tekstu, że ci ludzie negują Jezusa Chrystusa, jednocześnie oddając się zachłanności cielesności i dogadzaniu zmysłom¹⁸. Bardzo istotne jest także ich stanowisko, według którego chrześcijańska wolność obejmuje również przykazania Boga i zdrowe normy moralne. Zatem, w ich przekonaniu, wolno człowiekowi robić dosłownie wszystko, cokolwiek tylko

¹⁴ Z. Abramowiczówna, Słownik grecko-polski, t. 1, Warszawa 1958, s. 343–344.

¹⁵ S. J. Joubert, *Language, Ideology and the Social Context of the Letter Of Jude*, „Neotestamentica” 24 (1990) Issue 2, s. 337.

¹⁶ R. Popowski, Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, s. 77.

¹⁷ R. Popowski, Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, s. 73.

¹⁸ F. Mickiewicz, List świętego Judy, s. 79.

zapragnie, nie stawiając sobie absolutnie żadnych ograniczeń – ani tych nakazanych przez Boże prawo, ani także wynikających z obiektywnych principiów cywilizacji. Kluczem ich działania jest zatem własna żądza i jej dogadzanie¹⁹.

Kontynuując swój logiczny wywód, Juda przywołuje czytelne obrazy takiej właśnie postawy, znane z kart Starego Testamentu. Na pierwszym miejscu odwołuje się do jednego z najbardziej znanych wydarzeń w dziejach Bożego Ludu, jakim było jego wyjście z niewoli egipskiej. W piątym wersecie Juda podkreśla znajomość tego faktu przez adresatów swego Listu, w myśl którego Pan wybawił swój naród z Egiptu, ale następnie wytracił na pustyni tych wszystkich, którzy Mu nie uwierzyli (w. 5)²⁰. Widać tu wyraźnie z jednej strony ogrom daru Bożej łaski, Jego działania i pouczenia wobec swego ludu, z drugiej zaś – niewierność Izraelitów wobec zawartego przymierza, nieposłuszeństwo Bożemu słowu i stałą dążność do zaspokajania swoich żądz. Bóg tych, których wyprowadził z niewoli, następnie wytracił na pustyni. Okazał się więc sprawiedliwy, gdyż nie ma On względu na osoby – zarówno Izraelita, jak i poganin muszą być Mu posłuszni.

Drugi obraz, który Juda przywołuje w swojej argumentacji, odnosi się do upadku aniołów²¹. O ich buncie dowiadujemy się z Apokalipsy św. Jana, która opowiada o zdarzeniu, jakie miało miejsce w nieznanym momencie dziejów zbawienia, gdy Smok strącił na ziemię jedną trzecią gwiazd z nieba (por. Ap 12, 4). Może to także odnosić się do zawiści diabła wobec człowieka (Mdr 2, 24) lub jego zazdrości o wyróżnienie człowieka w oczach Bożych (Hi 1, 8; 2, 3). Odwołanie się na drugim miejscu do świata duchów, które nie posiadają ciała, tym bardziej wyostreza sposób patrzenia Judy na sprawy bezbożności²². Aniołowie bowiem nie są w stanie popełnić grzechu hedonizmu seksualnego, gdyż nie posiadają materialnego ciała. Mogą jednak ulegać podnietom duchowym: wyniosłości, gniewowi, lenistwu czy głupocie. Juda wskazuje na ważny

19 K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, s. 588.

20 J. S. Neivaldo, *Obediência e desobediência no seguimento de Jesus: um estudo a partir da epístola de Judas*, „Protestantismo em Revista” 39 (2015), s. 76.

21 R. J. Bauckham, *Jude*, 2 Peter, 51–53.

22 K. Wojciechowska, M. Rosik, *Oczekując miłosierdzia*, 181.

wymiar ich egzystencji – niematerialność. Choć są wolni od wszystkiego, co niesie ze sobą świat materii, nie ustrzegli tej wzniosłej godności i porzucili własne mieszkanie – niebo i bliskość Boga²³. Dostrzegamy tu dwie czynności aniołów, które zapisane są w formie aktywnej czasownika, co oznacza, że był to akt dobrowolny i świadomy: nie chcieli strzec swojej godności i zdecydowali się porzucić niebo. W konsekwencji tej dobrowolnej i w pełni świadomej decyzji zostali związani wiecznymi więzami i trzymani w ciemnościach w oczekiwaniu na ostateczny, potępiający ich wyrok²⁴.

Trzecim odwołaniem Judy, którego źródło jest w Starym Testamencie, jest obraz grzechu ukaranego ogniem z nieba²⁵. Juda mówi tu bardzo plastycznie o Sodomie, Gomorze i okolicznych miastach (por. Rdz 19), w których dokonywała się rozpusta i pożądanie cudzego ciała. Nie wnikając w bardzo precyzyjnie nakreślony obraz biblijny tego grzechu, Juda mówi w wersecie siódmym o karze wiecznego ognia, który stanowi obraz ostatecznej kary za sodomskie rozpasanie. Lot, który ocalony jest z Sodomy, wraz z żoną i dwiema córkami, stanowi jasny obraz pewności ratunku dla wszystkich sprawiedliwych oraz całkowitej zagłady dla ludzi rozwiązłych i pełnych nienaturalnych żądz.

Konkludując swoje wywody, Juda przywołuje jeszcze jeden element hedonizmu, jakim jest hipnotyczny sen (w. 8). Używa tutaj greckiego słowa: *enypniazo*²⁶, który oznacza dosłownie: sen, spanie lub sny. Życie hedonistów autor Listu porównuje teraz do pewnego rodzaju odrętwienia mentalnego, a w konsekwencji do nieodpowiedzialnego życia²⁷. Hedoniści, napawający się swoimi sennymi marzeniami, łudzą się, że nie poniosą konsekwencji z powodu rezygnacji z konieczności trzeźwego myślenia. Tymczasem ów stan mentalnego zamroczenia prowadzi do zrzucenia z siebie odpowiedzialności za złe postępowanie.

Egoistyczny hedonizm wiąże się więc najpierw z odrzuceniem rozumności w patrzeniu na swoją własną naturę. Rozum bowiem winien

²³ D. H. Wheaton, Jude, w: *New Bible Commentary*, eds. D. A. Carson, R. T. France, J. A. Motyer, G. J. Wenham, Downers Grove 1994, s. 1417.

²⁴ K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, s. 589.

²⁵ R. J. Bauckham, Jude, 2 Peter, s. 54–55.

²⁶ Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko–polski*, t. 2, Warszawa 1960, s. 158.

²⁷ K. Wojciechowska, M. Rosik, *Oczekując miłosierdzia*, s. 189.

kierować ciałem, w przypadku jednak hedonistów jest całkowicie odwrotnie. Odrzucenie kierownictwa rozumu powoduje negację Boga i Jego praw, które wiodą człowieka do szczęścia. Człowiek taki, w myśl początkowych słów Listu, staje się bezbożnikiem (*asebe-*), który nie liczy się z Bożą wolą i ładem stworzenia. Ludzie hedonistyczni, idąc jeszcze dalej, nie tylko nie wyzbywają się pożądliwości cudzego ciała, ale pielęgnują wszystkie formy dogadzania zmysłom, nawet gdy godzi to w godność i wolność bliźniego. Kolejny element porównawczy Judy odnosi się do świata aniołów, którzy nie strzegli swej godności, ale porzucili swe wieczne mieszkanie, stając się niewolnikami ostatecznego potępienia.

b) Gorszące mowy

Druga niebezpieczna opcja, którą podkreśla Juda w swoim Liście, odnosi się do złego użycia daru mowy. Człowiek ze swej natury jest bardzo dobry (por. Rdz 1, 31) i powinien dobrze używać języka. Tymczasem w Liście spotykamy się z niewłaściwym użyciem daru języka, przez co wspomniana na początku naszych analiz bezbożność (*asebeia*) osiąga tutaj swój wymiar werbalny. Podstawowym złem, na którym skupia się Juda, jest grzech bluźnienia: *blasfēmēō* (ww. 8 i 10)²⁸ oraz mówienie słów, które są bluźnierstwem: *blasfēmia* (w. 9)²⁹. W oryginalnej konstrukcji wersu ósmego, gdzie spotykamy się po raz pierwszy z czynnością „bluźnienia”, owi, zaprzędani zmysłowości ludzie, bluźnią „chwałom” (*doxas*). Może tu chodzić o chwałę Boga, albo o osobowe byty duchowe, które znajdują się w Bożej obecności³⁰. Owe bluźnierstwa mogą także być skierowane na upadłe anioły³¹.

Argumentem, który Juda przytacza w pierwszej kolejności, jest odniesienie do apokryficznej księgi Testament Mojżesza³², w której pojawiają się dwa byty duchowe: archanioł Michał oraz diabeł (w. 8), i toczą spór

28 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 97.

29 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 97.

30 K. Wojciechowska, M. Rosik, *Oczekując miłosierdzia*, s. 194–195.

31 E. Szewc, „Chwały” w listach Judy i 2 Piotra, *„Collectanea Theologica”* 46 (1976) nr 3, s. 59.

32 M. Parchem, *Testament Mojżesza*. Wprowadzenie oraz przekład z objaśnieniami, *„Collectanea Theologica”* 76 (2006) nr 2, s. 79–103.

o ciało Mojżesza³³. Archanioł Boży nie wypowiada wobec szatana wyroku bluźnierczego, tylko stwierdza, że sam Bóg, jako sędzia, go skarci (w. 9). Zostawia zatem decyzję i sposób kary wymierzonej diabłu samemu Bogu. Tymczasem ludzie, o których mówi Juda, nie boją się bluźnić, i to w dodatku przeciw wyższym od siebie bytom duchowym.

Kolejny obraz, w którym Juda precyzuje specyfikę bluźnierstwa, obejmuje sposób postępowania owych niegodziwych ludzi, jakim jest totalna ignorancja³⁴. Bluźnią bowiem temu, czego sami nie znają (w. 10). Jest to specyficzne pouczenie Judy, który wyraźnie dowodzi, że najczęściej właśnie tak się dzieje: źli ludzie bluźnią i sprzeciwiają się dobru, którego kompletnie nie znają³⁵. Wypowiadają słowa krytyki, a nie poznali nawet w części tego, przeciwko czemu bluźnią. Co więcej, Juda charakteryzuje ich rzekomą wiedzę jako opartą jedynie na przyrodzonym sposobie postrzegania, którym kierują się bezrozumne zwierzęta. Używa tu zwrotu: *aloga zōa*, które oznacza dosłownie: „nieme zwierzęta”, co jeszcze bardziej precyzuje sposób działania owych ludzi, którzy zasadniczo zeszli w swoim patrzeniu na życie na poziom niemówiących sensownie zwierząt³⁶. Efektem takiego stylu egzystowania jest odrzucenie i poniżenie (zezwierżenie) swej rozumności. Człowiek bowiem powinien naśladować istoty duchowe, obdarzone chwałą, i upodobniać się do ich wielkiej godności.

Następny werset (11) przybliży trzy postaci ze Starego Testamentu: Kaina, Balaama i Koracha, którzy zapisali się w Pięcioksięgu Mojżesza w sposób bardzo negatywny³⁷. Kain to bratobójca – pierwszy morderca, który pozbawił życia swego, jedyne jeszcze wtedy, brata (por. Rdz 4). Balaam to postać przekupnego proroka z Księgi Liczb (por. Lb 22–24), który został zaproszony przez władcę Moabu, Balaka, aby przeklinał Izraelitów wędrujących do Kanaanu. Korach to także postać znana

33 R. E. Stokes, *Not over Moses' Dead Body: Jude 9, 22–24 and the „Assumption of Moses” in their Early Jewish Context*, „Journal for the Study of the New Testament” 40 (2017) Issue 2, s. 192–213, <https://doi.org/10.1177/0142064X177400>.

34 K. Wojciechowska, M. Rosik, *Oczekując miłosierdzia*, s. 216.

35 Z. Żywica, *Bezbożni bluźniercy w Liście Judy*, s. 515.

36 S. J. Joubert, *Language, Ideology and the Social Context of the Letter Of Jude*, „Neotestamentica” 24(2), 1990, 344.

37 W. M. Dunn, *The Hermeneutics of Jude and 2 Peter: The Use of Ancient Jewish Traditions*, „Journal of The Evangelical Theological Society” 31 (1988) No. 3, s. 287–292.

z Księgi Liczb (por. Lb 16), który wraz z Datanem, Abiramem i Onem zbuntowali się przeciwko prawowitej władzy Mojżesza i Aarona. Juda używa tu bardzo charakterystycznych określeń na postawy owych trzech bluźniących postaci: droga (hodos) Kaina, oszustwo (planē) Balaama i bunt (antilogia) Koracha. Owi ludzie weszli więc na niosącą ze sobą śmierć drogę Kaina, sprzedali samych siebie, jak fałszywy prorok Balaam, oraz zginęli, pochłonięci żywcem przez ziemię, jak zbuntowany Korach³⁸. Co ważne, owe postacie to pierworodny syn Adama i Ewy, znany i wysoko ceniony przez władzę polityczną prorok oraz kapłan, który pełnił w sanktuarium JHWH swój zaszczytny urząd. Widać zatem bardzo jasno, że owymi ludźmi, którzy stali się bezbożnymi i wypowiadają bluźnierstwa, są osoby bardzo dobrze znane i postawione na szczycie hierarchii.

Jeszcze jeden charakterystyczny element prowadzenia złych mów to narzekanie i niezadowolenie. Owi wrogowie zbawienia i burzyciele ładu społecznego są określani przez Judę, jako narzekający – *goggystēs* i niezadowoleni – *mempsimoiros* (w. 16)³⁹. Nie jest to zatem jedynie ich cecha charakterologiczna, ale określenie ich tożsamości psychofizycznej. Są więc permanentnie niezadowoleni i narzekający, choć przecież postępują według swoich własnych żądz, pragnień i zmysłowej rozważności⁴⁰. To niezwykła charakterystyka owych postaci, które łączywie spełniają swoje zmysłowe zachcianki, a mimo to są stale niezadowoleni i narzekają. Juda mówi o nich jeszcze jedno: wypowiadają rzeczy, które przekraczają ich możliwości poznawcze i mają wzgląd na osoby.

Bluźnierstwa to kolejny element, którymi posługują się ludzie kłający swe sumienia i idący na zatracenie. Nie mają w sobie pokory, która cechowała nawet archanioła Michała, gdyż nie zawyrokował przeciwko diabłu, ale zostawił surowy osąd szatana samemu Bogu. Ludzie ci bluźnią wszystkiemu, co jest godne uznania i szlachetne. Są oni podobni do bratobójcy Kaina, przekupnego proroka Balaama czy też zbuntowanego kapłana Koracha. Do tych postaci dołączył Juda ludzi, którzy wypowiadają się w ważnych sprawach, będąc całkowicie niekompetentnymi,

³⁸ R. J. Bauckham, *Jude*, 2 Peter, s. 77–85.

³⁹ Z. Żywica, *Bezbożni bluźniercy w Liście Judy*, s. 519.

⁴⁰ F. Mickiewicz, *List świętego Judy*, s. 113–114.

oraz tych, którzy narzekają i są niezadowoleni, choć spełniają wszystkie swoje zmysłowe zachcianki.

c) Tworzenie podziałów międzyludzkich

Trzeci element bardzo negatywnie oceniony przez Judę to destrukcyjne rozbijanie wspólnoty. Są bowiem w społeczności tacy ludzie, którzy za wszelką cenę burzą spokojne życie jednostek czy rodzin, tworzą podziały i antagonizmy oraz niszczą harmonię relacji sąsiedzkich.

Wers 19 zawiera tak zwany hapax legomenon Biblii, jakim jest słowo: *apodiorizō*, które oznacza: wprowadzać rozłamy, rozdierać, być przyczyną podziałów⁴¹. Trudno oddać w języku polskim określenie Judy, które mówi wprost, że owi ludzie są „rozdzieraczami” społeczeństwa, jakimiś „dzielnikami” wspólnoty. Nie jest to jedynie cecha ich charakteru czy błąd postawy, ale precyzyjne określenie ich istotowej tożsamości⁴². Są bowiem w społeczeństwie ludzie, którzy tworzą dialog i umacniają zgodę, ale są i tacy, którzy, gdziekolwiek i kiedykolwiek się pojawią, to tworzą podziały, niszczą harmonię i za wszelką cenę skłócają ze sobą wszystkich.

Dalej Juda określa ich jako *psychikos*, czyli ludzi zmysłowych, myślących jedynie w sposób materialistyczny⁴³. Oni są zmysłowi (*psychikos*), a nie duchowi (*pneumatikos*). Mentalność takich osób zakłada jedynie biologiczny i doczesny horyzont myślenia, bez odwołania do wartości duchowych i nadprzyrodzonych. Dla takich osób sprawy niematerialne są odrzucane, jako całkowicie bezwartościowe. Tutaj można zauważyć ciekawą zasadę, według której ludzie określani przez Judę jako *psychikos*, negują to, co jest duchowe i niematerialne, a więc tym samym odrzucają ludzi wierzących, głębokich duchowo i szukających czegoś więcej niż tylko zaspokajania swoich zmysłowych żądz⁴⁴. Tworzenie podziałów rozpoczyna się więc, w myśl przekazu Listu Judy, od swoistej redefinicji istoty człowieka, którego ludzie określani jako *psychikos* odzierają z wartości nadprzyrodzonych, czyniąc zeń tylko najwyższy element

41 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 60.

42 F. Mickiewicz, *List świętego Judy*, s. 123.

43 Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 4, Warszawa 1965, s. 671.

44 R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, s. 107.

naturalnego procesu ewolucji. Ludzie duchowi natomiast uważają się za dzieci Boże, a więc nie są wytworem natury, lecz pełnej miłości woli Stworzyciela.

Ostatnia ich cecha, którą podkreśla Juda, to fakt, że nie mają oni Ducha (*pneuma mē echontes* – w. 19). To oczywiście podsumowanie ich powyższej charakterystyki, gdyż jako ludzie zmysłowi (*psychikos*) odrzucają wszystkie sprawy, które przekraczają wymiar materialistyczny, nie mogą więc posiadać Ducha⁴⁵. Odrzucając ten wymiar, negują możliwość Bożej inspiracji w rozwoju swej mentalności. Dusza ludzka łączy ze sobą antagonistyczne elementy: niematerialne i materialne.

Juda nakreślił bardzo krótko, bo w kilku jedynie słowach, złowrogą postawę antyspołeczną, jaką jest tworzenie podziałów między ludźmi, opartych na negowaniu spraw duchowych. Odrzucenie Ducha, którego nie posiadają owi ludzie określani przed Judę jako *psychikos* – zmysłowi, stanowi meritum niszczenia więzi społecznych w samym niejako zarodku. Negacja wymiaru duchowego w człowieku i sprowadzenie go jedynie do elementu doczesnego sprawia, że pojawia się meta-podział społeczny, z którego wywodzą się praktycznie wszystkie pozostałe. Według ich poglądów bliżej jest człowiekowi do zwierzęcia niż do Boga. Tacy ludzie są *apodiorizontes* – „rozdzieraczami”⁴⁶ żyjących w harmonii wspólnot międzysobowych.

List Judy, prezentując niebezpieczne postawy antyspołeczne, przybliżył trzy kierunki patrzenia na człowieka i społeczeństwo. Najpierw ukazał, że dogadzanie swojej własnej zmysłowości i kroczenie drogą nienasyconego hedonizmu w żaden sposób nie buduje życia jednostki ani społeczeństwa. Zapatrzenie w samego siebie i roszczeniowość w zaspokajaniu swoich namiętności zniszczy każdą relację międzyludzką. Drugim elementem, który wypływa z tekstu Judy, to gorszące mowy, które określić można nade wszystko jako bluźnierstwa, narzekania i szemrania⁴⁷. Ludzie niszczący relacje społeczne postępują według swoich zachcianek, a mimo to nieustannie narzekają i są niezadowoleni.

45 G. W. Trompf, *The Epistle of Jude, Irenaeus, and the Gospel of Judas*, „Biblica” 91/4 (2010), s. 555–582.

46 Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 266.

47 B. Zbroja, *Biblijne „szemranie”*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 58 (2005) nr 1, s. 29–42, <https://doi.org/10.21906/rbl.579>.

Szemrają i źle mówią przeciw bliźnim i to niezależnie od tego, czy chodzi o ich zwolenników, czy też przeciwników. Owi ludzie są praktycznie przeciwko wszystkim, gdyż ich celem jest dogadanie jedynie samym sobie. Każdy więc drugi człowiek jest dla ich egocentryzmu zagrożeniem i dlatego złorzeczą wszystkim: Bogu, bliźnim czy nawet historycznym wydarzeniom. Juda określa także ich aspołeczną postawę, jaką jest tworzenie podziałów poprzez negację świata duchowego w człowieku, rodzinie i społeczeństwie oraz podejście do tych wymiarów ludzkiego życia jedynie na sposób zmysłowy i doczesny. Dla owych ludzi, których życie jest antyspołeczne, człowiek to tylko mięśnie i zmysły, a nie osoba duchowa i Boże dziecko.

2. Dobre postawy społeczne

Przeciwieństwem negatywnego źródła, jakim była bezbożność (*asebe-*), jest dla Judy wiara (*pist-*), która otwiera człowieka na sprawy nadprzyrodzone, inspirowa dialog międzyludzki i modlitewny oraz buduje jedność pomiędzy jednostkami i społecznościami. Terminy: wiara – *pistis* (w. 5)⁴⁸ oraz wierzyć – *pisteuō* (ww. 3 i 20)⁴⁹ to przeciwwaga dla antyspołecznej bezbożności (*asebe-*). Z nich wywodzą się najważniejsze postawy prospołeczne, gdyż otwarcie na rzeczywistość nadnaturalną poszerza i jednocześnie pogłębia horyzont ludzkiego postrzegania życia.

a) Promowanie spraw duchowych

Pierwszoplanową sprawą Listu Judy jest pojęcie wiary, która ukazana jest jako przeciwieństwo dla antyspołecznej postawy bezbożności. Od samego początku tego dzieła Juda nakazuje walkę o prawdziwą wiarę (w. 3). Używa tutaj greckiego terminu *epagōnizomai*, które oznacza współzawodniczyć, walczyć w zawodach⁵⁰. Wiara zatem domaga się aktywnej postawy, która w języku sportowym oznacza zarówno bój, jak i szlachetne współzawodnictwo⁵¹. Nie ma więc tu mowy o bierności ani

48 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 495–496.

49 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 494–495.

50 Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 192.

51 R. J. Bauckham, *Jude*, 2 Peter, s. 32.

czekaniu na jakiś cud, ponieważ tekst wprost zakłada, że wierzący w Jezusa i praktykujący postawę wiary będą musieli się zmagać z jej wrogami, którzy, jak to już wiadomo, są bezbożnymi i bluźniącymi hedonistami. Juda zapala (*parakalōn*) wiernych do tej walki, a czyni to poprzez napisany przez siebie List⁵². Co więcej, hagiograf stwierdza, że owa autentyczna wiara została tylko raz (*hapax*) przekazana świętym (*hagiois*). Oznacza to dokładnie, że prawdziwa wiara jest jedna i że przekazana została jednokrotnie⁵³. Owszem, Boże objawienie dokonywało się w czasie i miało wiele etapów, ale ostatecznym i finalnym przekazem prawdziwej wiary jest wcielenie Bożego Słowa. Od tego momentu nie ma i nie będzie kolejnego przekazu wiary, gdyż Boży Syn wypełnił dzieło zbawienia. Owa wiara, jak zaznacza Juda, została przekazana ludziom świętym.

Oprócz wiary, o którą należy skutecznie walczyć, Juda nakazuje jeszcze jedną bardzo ważną czynność, którą jest konieczność przypominania sobie tego, co powiedzieli apostołowie Jezusa (w. 17). Czasownik *mimnēskomai* oznacza „pamiętać” lub „przypominać sobie”⁵⁴. Juda stosuje go do słów (*hrēmātōn*), które zostały zapowiedziane (*proeirēmenōn*) przez apostołów Jezusa. Pierwsze z tych słów oznacza przekaz – treść, jaką niesie ze sobą słowo⁵⁵. Mowa jest więc o czymś więcej niż tylko zwykłej wypowiedzi. Juda mówi o przekazie kluczowej prawdy, która była już wcześniej ogłoszona przez samych apostołów. Prawda ta dotyczy ludzi, których znamy z powyższych analiz – bezbożnych, zmysłowych i niszczących jedność – wnikających we wspólnotę Kościoła, aby ją zniszczyć od środka. Jak charakteryzuje ich sam tekst, oddają się rozpucie, pasą samych siebie, nie posiadają życiowych korzeni ani też nie przynoszą zdrowego owocu (w. 12).

Juda, kontynuując pouczanie swoich czytelników, wskazuje, że wierzący powinni budować samych siebie na fundamencie najświętszej wiary (w. 20). Grecki termin, tutaj użyty, *epoikodomeō* oznacza „budowanie na czymś, co już zostało wcześniej położone” – na skale, fundamencie,

52 Z. Żywica, *Pareneza dla „Umiłowanych” w zagrożeniu wiary i zbawienia i Liście Judy*, s. 272.

53 F. Mickiewicz, *List świętego Judy*, s. 77.

54 Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 3, Warszawa 1962, s. 153n.

55 P. H. Davies, *The Letters of 2 Peter and Jude*, Grand Rapids 2006, s. 84–85 (*The Pillar New Testament Commentary*).

wcześniejszej warstwie⁵⁶. Nie ma tu zatem mowy o początku dzieła krzewienia wiary, ale ukazane jest kolejne ogniwo jej przekazu, za które jest odpowiedzialne aktualne pokolenie. Co więcej, Juda zachęca, aby czytelnicy jego Listu budowali samych siebie (*heautous*)⁵⁷. Nie jest więc pierwszoplanowym zadaniem głoszenia wiary zmiana bliźnich, aby stali się wierzącymi, ale troska o swoją osobistą relację z Bogiem. Opiera się ona na raz na zawsze przekazanej wierze, którą należy przyjąć własnym sercem i w sobie przede wszystkim pielęgnować⁵⁸. Juda dodaje jeszcze charakterystykę owej wiary – jest ona święta i jednocześnie uświęcająca (*hagiōtatē*).

Życie duchowe człowieka, do którego Juda zachęca w swoim Liście Juda, opiera się przede wszystkim na autentycznej wierze, jeden raz przekazanej ludziom świętym. Tekst zachęca najpierw do podjęcia walki o autentyczną wiarę. Owa batalia wyraża się najpierw w panowaniu nad swoimi własnymi pożądliwościami: hedonizmem, bluźnierstwami i egocentryzmem. Juda bowiem, charakteryzując wrogów zbawienia, nie kreśli żadnej nacji czy grupy ludzi, ale mówi o określonych cechach osobowych i postawach, które mogą dotyczyć także członków wspólnoty Kościoła. Walka o autentyczną wiarę oznacza zatem podporządkowanie przede wszystkim samego siebie wymaganiom Jezusowej Ewangelii. Drugim elementem życia duchowego jest permanentne przypominanie sobie przekazu prawdy zbawczej, którego dokonali apostołowie Jezusa. Wiadomo, że świat nieustannie się zmienia, a skupienie na aktualnych wydarzeniach i współczesnych zagrożeniach dla wiary jest nieuniknione. Jednakże Juda nakazuje stale wracać do tego, co przepowiadali apostołowie, a więc konieczne jest nieustanne sięganie do korzeni wiary i autentycznej tożsamości wspólnoty Kościoła, opisanej przez świadków Zmartwychwstałego. Walka o wiarę zakłada więc ciągłe korygowanie tego, czym żyje wspólnota dziś, z tym, co przekazali naoczni świadkowie słów i czynów Jezusa⁵⁹. Trzecim elementem życia duchowego jest

56 P. H. Davies, *The Letters of 2 Peter and Jude*, s. 91–92.

57 Z. Żywica, *Paraneza dla „Umiłowanych” w zagrożeniu wiary i zbawienia i Liście Judy*, s. 277.

58 K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, s. 591.

59 K. Wojciechowska, M. Rosik, *Oczekując miłosierdzia*, s. 353.

skupienie na budowaniu prawdziwej wiary, a dokładniej – na nadbudowywaniu kolejnej warstwy wierzących na fundamencie pokoleń, które były wcześniej. Juda nakazuje, aby w pierwszej kolejności budować nie tyle innych, ale nade wszystko samych siebie.

b) Życie modlitwą

Mówiąc o wrogach autentycznej wiary, Juda nakreślił obraz ludzi, którzy są bluźniercami. W pozytywnym zaś ujęciu, do którego zachęca czytelników swego Listu, mówi o słowach wielbiących Boga, czyli o modlitwie. W wersie dwudziestym stwierdza, że wierzący autentycznie muszą się modlić – i to w Duchu Świętym. Modlitwa (*proseuchomai*) to czynność osoby wierzącej, polegająca na rozmawie z Bogiem⁶⁰. Bezbożni nie mogą się modlić, gdyż Boga nie uznają, a bluźniercy nie są do tego zdolni, gdyż ich usta zostały splugawione haniebnymi słowami. Nie może przecież wysłuchać Bóg słów modlitwy z ust, które wcześniej wypowiadały ohydne rzeczy przeciw Niemu lub bliźnim. Tak samo nie mogą się autentycznie modlić ludzie, którzy szerzą podziały w społeczeństwie, ponieważ Bóg jest Bogiem jedności wszystkich swoich stworzeń. Człowiek wierzący się modli, ale Juda zauważa, że powinno to dokonywać się w Duchu Świętym (*en pneumati hagiō*). Można to rozumieć dosłownie, czyli „wewnątrz” Ducha Świętego, który przychodzi z pomocą naszej słabości, gdy nie potrafimy się prawidłowo modlić (por. Rz 8, 26). Można to także interpretować personalnie, gdy człowiek modli się o sprawy duchowe, a nie jedynie doczesne⁶¹.

Dalsze pouczenie Judy idzie w kierunku troski o samych siebie (w. 21). Używa tutaj słowa *tēreō*, które oznacza „strzec, pilnować, ochraniać, dozorować”⁶². Autor natchniony poleca swoim czytelnikom ochronę samych siebie przed atakami złego, poprzez wzmożoną czujność⁶³. Jest to szczególnie ważne, gdy ofensywa zła staje się coraz silniejsza. Co ważne, Juda nie nakazuje otwartego ataku, ale nade wszystko ochronę

60 F. Mickiewicz, *List świętego Judy*, s. 126.

61 K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, s. 54–55.

62 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 602.

63 R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, s. 114–115.

siebie i dobra, które jest w człowieku. Dalej wskazuje, że dozorowanie samego siebie winno dokonać się w Bożej miłości (*en agapē theou*). Świadomość trwania w Bożej miłości to znamienne pouczenie Listu Judy. Człowiek jest nią jakby otoczony z każdej strony i powinien mieć to stale przed oczami⁶⁴. Z jednej strony Juda wyostreza obraz ataków zła i obecności ludzi bezbożnych, którzy znajdują się także wewnątrz wspólnoty, z drugiej zaś pokazuje, że Boża miłość nigdy nie opuszcza człowieka – otacza go jeszcze ściślej niż samo atakujące zło. Kolejne pouczenie, które przechodzi od świadomości Bożej miłości, zwraca się ku nadziei na otrzymanie od Niego stosownej pomocy. Człowiek powinien także oczekiwać miłosierdzia Jezusa (*prosdechomenoi to eleos tou kyriou hēmon Iēsou Christou*). Zasadniczo uważamy, że miłosierdzie odnosi się do człowieka, który zgrzeszył i potrzebuje Bożego przebaczenia. Tymczasem Juda mówi o ludziach szlachetnych i wiernych, którzy, mając świadomość trwania w Bożej miłości, powinni oczekiwać zmiłowania Jezusa Chrystusa. Można to wyjaśnić, wskazując, że Boże miłosierdzie nie ogranicza się tylko do grzesznika, któremu Bóg wybacza błędy, ale obejmuje także sprawiedliwego, który zмага się z atakami zła i grzechu, oczekując pomocy, aby wytrwać w dobrym⁶⁵. Widać więc w tekście Judy ważne pouczenie odnoszące się do zjawiska, jakim jest fakt Bożej łaskawości, która obejmuje nie tylko tych, którzy zgrzeszyli i potrzebują przebaczenia, ale również tych, którzy trwają w świętości i aby w niej wytrwać, także potrzebują Bożego wsparcia, jakim jest Jego miłosierdzie – stosowna pomoc⁶⁶. Celem zaś całości owego czuwania, pełnego świadomości, nadziei i modlitwy, jest wieczne życie (w. 21).

Juda, kreśląc obraz ludzi wiernych Bogu, oprócz wyakcentowania spraw duchowych, które w życiu człowieka powinny zajmować priorytetowe miejsce, poucza o pogłębionym życiu modlitewnym. Stanowi to wyraźny obraz Judy, przeciwstawny bluźnierstwom, które były wymienione powyżej w obrazie ludzi złych, żyjących jedynie dla zaspokajania swoich zmysłowych przyjemności oraz wypowiadania bluźnierstw lub nielogicznych głupot. Teraz Juda wskazuje na dialog modlitewny z Bogiem, który poszerza horyzont o sprawy nadprzyrodzone i duchowe,

64 K. Wojciechowska, M. Rosik, *Oczekując miłosierdzia*, s. 388–389.

65 R. J. Bauckham, *Jude*, 2 Peter, s. 115.

66 K. Wojciechowska, M. Rosik, *Oczekując miłosierdzia*, s. 390.

w które człowiek wchodzi poprzez dialog – rozmowę i słuchanie. Modlitwa, do której zachęca, jest dla Judy kluczowym elementem miłości i nadziei. Miłości, która płynie z serca, które się modli w kierunku Boga, który nas słucha, ale także od Boga, którego miłość „obejmuje” człowieka z każdej strony. Z tego wypływa także nadzieja pokładana w Bożym miłosierdziu, które nie tylko daruje popełnione winy, ale także wspiera wszystkich, którzy pragną wytrwać w dobrem. Bez Bożej łaskawości człowiek, zdaniem Judy, nie jest w stanie wytrwać w postawie wierności i podejmować walki o autentyczną wiarę.

c) Postawy jednoczące ludzi

Ostatnim elementem, który wpisuje się w pouczenie Judy w kwestiach postaw pro- i antyspołecznych, jest zaangażowanie w pomoc bliźniemu. Źli ludzie, wchodząc do dobrej wspólnoty, niszczą relacje międzyosobowe, bluźnią i akcentują egoistyczne postawy. Reakcja na ich obecność, opisana w Liście Judy, idzie w kierunku próby uzdrowienia tych jednostek.

Pierwszym z elementów prospołecznych jest postawa litości (*eleaō*) wobec ludzi, co do których złego postępowania można mieć wątpliwości (*diakrinō*). Juda zachęca stanowczo, aby mieć dla nich litość, pomimo braku pewności, czy dopuścili się, czy też nie dopuścili się grzechu (w. 22)⁶⁷. Tutaj trzeba zauważyć bardzo wyraźnie podstawową zasadę sądowniczą, aby domniemywać niewinności bliźnich i być do każdego człowieka nastawionym pozytywnie⁶⁸. Postawa litości, która tutaj jest wymieniona, musi być połączona z poprzednim werselem, w którym zauważyliśmy, że wierzący muszą liczyć na miłosierdzie ze strony Jezusa. Wiemy, że idzie tu o czas przyszły, odnoszący się do nadziei, którą Jezus wypełni w przyszłości wobec Jemu wiernych osób. Tutaj (w. 22) Jego uczniowie powinni okazywać taką samą postawę, nawet jeśli mają wątpliwości, co do faktu popełnienia grzechu przez bliźniego⁶⁹. Zakłada jednak Juda, że człowiek, który ufa w stałą łaskawość Jezusa, winien także być miłosierny wobec bliźniego. Bóg okazuje łaskę, zatem

67 D. Szojda, *Listy katolickie*, s. 443.

68 K. Wojciechowska, M. Rosik, *Oczekując miłosierdzia*, s. 396–397.

69 F. Mickiewicz, *List świętego Judy*, s. 131.

człowiek powinien czynić to samo wobec drugiego. Ważną prawdą tutaj obecną są owe wątpliwości (*diakrinō*), które pojawiają się, gdy patrzymy na postępowanie drugiego człowieka. Założenie, że jest on niewinnym człowiekiem dobrej woli, jest kluczem dla prawidłowego zrozumienia tego i następnego zdania.

W wersecie 23 Juda nakazuje czytelnikom, aby ratowali (*sōdzō*) owych ludzi z ognia (pyr), co wpisuje się w zabieg tak zwanej inkluzji Hagio-grafa z początkiem Listu, gdzie była mowa o uratowaniu Izraela z niewoli egipskiej (w. 5) oraz zniszczeniu ogniem Sodomy i Gomory (w. 7). Termin *sōdzō*, który oznacza wybawiać, zbawiać, ratować, ocalać lub uwalniać⁷⁰, zasadniczo odnosi się do dzieła Bożego w relacji do człowieka. Tutaj jednak Juda mówi o tej samej postawie, która ma na celu zbawienie wieczne bliźniego, a którą winni posiadać wierzący w Boga. Udział więc w zbawczym dziele Boga przynależy również do człowieka, który, chroniąc swoje własne zbawienie, ratuje od ognia potępienia swoich bliźnich⁷¹. Sposób zaś owego ratowania drugiego człowieka ukazuje słowo *harpadzō*, oznaczające wrywanie lub porywanie kogoś. Zło i grzech, w które zamieszczeni się grzesznicy, można więc porównać do jakiejś matni, z której sami nie są w stanie się wydostać. Dlatego potrzebują pomocy z zewnątrz. Taką pomoc stanowią ludzie, którzy są wierni Bogu i którzy, sami zabezpieczając swoje własne zbawienie, ratują innych, wyciągając ich z sieł egocentrycznej niegodziwości. Hagiograf dodaje jednak ważną klauzulę, w której pojawia się w drugiej części wersetu 23, a jest nią obawa – lęk (*fobos*). Bojaźń, którą nakazuje Juda dla swoich wiernych czytelników, obejmuje także nienawiść (*miseō*), a więc totalne odrzucenie czegokolwiek, co ma choćby niewielką dawkę zła⁷². To stanowi drugi element postawy prospołecznej. Powyżej była mowa o litości wobec tych, którzy są podejrzewani o zło, a więc wobec których nie mamy pewności, czy owego grzechu się dopuścili. Tutaj ludzie mają być otwarci i pomocni w pełnym wymiarze, gdy jednak, w dalszym wywodzie Judy, są oni choć w małym stopniu naznaczeni grzechem lub podłością, należy im pomagać z wielką obawą – z trwogą, aby owo zło i plama nie spoczęły na tym, który ich ratuje.

⁷⁰ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 590–591.

⁷¹ F. Mickiewicz, *List świętego Judy*, s. 131.

⁷² D. H. Wheaton *Jude*, s. 1419.

Tekst pouczenia Judy skupia się na konkretnych postawach prospołecznych, które muszą cechować uczniów Jezusa. Nade wszystko Juda zachęca, aby mieć w sobie postawę litości i miłosierdzia. Jest to poprawne wnętrze osoby, która nastawiona jest pozytywnie do każdego bliźniego, nawet tego, który jest zraniony lub zainfekowany przez grzech. Juda zaleca dwie formy okazywania pomocy bliźnim. Pierwsza to litość wobec tych, którzy o zło są jedynie posądzani. Wiadomo, że w każdej epoce wiele złych intencji i czynów przypisuje się ludziom, których się nie akceptuje. Juda natomiast nakazuje nie iść za pogłoskami i posądzzeniami, ale ufać w dobrą wolę i niewinność bliźniego. W sprawiedliwym prawie rzymskim należało udowodnić winę złemu człowiekowi. Posądzenia i zarzuty nie są i nie mogą być wyrokiem sądowym, a więc zawsze trzeba domniemywać niewinność i okazywać litość każdemu. Gdyby jednak pojawiła się jakakolwiek plama czy skaza na owym człowieku, która realnie istnieje, należy także okazywać bliźniemu miłosierdzie z wielką jednak obawą i strachem, aby się samemu nie zbrukać winą tego, którego ratujemy. Winniśmy, w myśl tekstu Judy, ratować każdego człowieka, ale nie tak, abyśmy sami utracili swoje wieczne zbawienie.

Zakończenie

Po dokonaniu analiz dobrych i niebezpiecznych postaw społecznych w Liście św. Judy trzeba dokonać ich syntezy. Wyraźnie widać w tekście tego Listu, że w czasach jego powstawania społeczeństwo, tak jak i dziś, było bardzo spolaryzowane. Pierwszą z niebezpiecznych cech, których efektem są społeczne podziały, jest nienasycony hedonizm. Skupienie swojego życia jedynie na własnym ego nie może nigdy doprowadzić do stworzenia społecznej tkanki. Widać też w ich postawie nieokiełznaną roszczeniowość, gdyż nikt i nic nie może stanąć na drodze dogodzeniu ich zmysłowym rozkoszom. Drugą złą cechą tych osób są aspołeczne wypowiedzi. Juda skupia się na trzech kategoriach, jakimi są bluźnierstwa, narzekania oraz szemrania. Jest tu widoczny swoisty paradoks. Owi ludzie niszczący relacyjność społeczną, nie dość, że podążają za swoimi żądzami, łapczywie nasycają swoje hedonistyczne pragnienia, to stale narzekają i bluźnią Bogu i bliźnim. Można zatem przyjąć, że każdy człowiek, który krytykuje Boga i drugiego człowieka, narzeka i szemrze, nie

buduje społeczeństwa, ale je dzieli i niszczy. Kolejną niebezpieczną ich cechą jest zamknięcie się na sprawy nadprzyrodzone i zredukowanie życia człowieka jedynie do jego wymiaru biologicznego. Akcentowanie tylko spraw materialnych i odarcie człowieka z wymiaru duchowego musi prowadzić do tworzenia rozdarcia społecznego. Zawsze bowiem byli i są ludzie, którzy pielęgnują życie głębokiej refleksji i akcentują sprawy nadprzyrodzone.

Juda kreśli także obraz pozytywny, czyli wspólnototwórczy. Na pierwszym miejscu kładzie akcent na autentyczną wiarę. Wiara, o której napisał Juda, została tylko raz przekazana człowiekowi przez apostołów Jezusa. O tę wiarę trzeba koniecznie i skutecznie walczyć. Jednakże owa batalia nie jest rozgrywana przeciwko jakiemuś narodowi czy grupie ludzi, ale Judzie dąży do jej budowanie na tym, co zostało precyzyjnie przekazane przez samego Boga. Konieczne jest tutaj stałe przypominanie sobie Bożych słów i budowanie samych siebie na owej nieskażonej wierze. Drugim elementem tworzenia tkanki społecznej jest pełna wiary modlitwa, która jest rozmową człowieka z Bogiem. Modlitwa to nic innego jak otwarcie człowieka na świat ponadmaterialny. Człowiek bowiem posiada rozum i wolność i dlatego potrzebuje czegoś więcej niż tylko nieopanowanego nasycenia swego materialnego wymiaru. Duchowość, którą człowiek posiada w swej naturze, jest kluczowym elementem tworzenia tkanki społecznej. Dialog z Bogiem w ramach modlitwy przenosi się także na rozmowy międzyludzkie. Ostatnia część analiz skupiła się na postawach, które ludzi jednoczą, a nie dzielą, a są nimi litość dla słabości i przełamywanie wewnętrznych wątpliwości co do postępowania bliźniego. Obowiązek okazywania miłosierdzia oraz domniemywanie niewinności bliźniego to postawy prospołeczne, akcentowane bardzo wyraźnie przez Judę. Należy także, w myśl tekstu Judy, strzec siebie samych, aby nie utracić łaski Bożej oraz ratować od zguby wszystkich, którzy błędą.

W Liście więc widać diametralnie różną postawę wrogów zbawienia i ludzi wierzących: ci pierwsi tworzą podziały, wypowiadają złowrogie słowa oraz odrzucają Boga i świat duchowy, natomiast wierzący tworzą ożywiające więzi z Bogiem i bliźnimi, prowadzą głębokie życie modlitewne i wypowiadają słowa tworzące więzy społeczne.

Bibliografia

- Abramowiczówna Z., Słownik grecko-polski, t. 1, Warszawa 1958.
- Abramowiczówna Z., Słownik grecko-polski, t. 2, Warszawa 1960.
- Abramowiczówna Z., Słownik grecko-polski, t. 3, Warszawa 1962.
- Abramowiczówna Z., Słownik grecko-polski, t. 4, Warszawa 1965.
- Bauckham R. J., *Jude, 2 Peter*, eds. B. M. Metzger, D. A. Hubbard, G. W. Baker, Dallas 1983 (Word Biblical Commentary, 50).
- Davies P. H., *The Letters of 2 Peter and Jude*, Grand Rapids 2006 (The Pillar New Testament Commentary).
- Dunnett W. M., *The Hermeneutics of Jude and 2 Peter: The Use of Ancient Jewish Traditions*, „Journal of The Evangelical Theological Society” 31 (1988) No. 3, s. 287–292.
- Joubert S. J., *Language, Ideology and the Social Context of the Letter Of Jude*, „Neotestamentica” 24 (1990) Issue 2, s. 335–349.
- Nowy Testament grecki i polski, red. R. Mazur, R. Bogacz, Poznań 2017.
- Mickiewicz F., List świętego Judy. Drugi List świętego Piotra, Częstochowa 2018 (Nowy Komentarz Biblijny, 18).
- Neivaldo J. S., *Obediência e desobediência no seguimento de Jesus: um estudo a partir da epístola de Judas*, „Protestantismo em Revista” 39 (2015), s. 73–81.
- Parchem M., Testament Mojżesza. Wprowadzenie oraz przekład z objaśnieniami, „Collectanea Theologica” 76 (2006) nr 2, s. 79–103.
- Popowski R., Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, Warszawa 1994.
- Reymond P., List św. Judy, w: Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego, red. W. R. Farmer, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000.
- Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu, t. 2, Kraków 1999.
- Stokes R. E., *Not over Moses' Dead Body: Jude 9, 22–24 and the “Assumption of Moses” in their Early Jewish Context*, „Journal for the Study of the New Testament” 40 (2017) Issue 2, s. 192–213, <https://doi.org/10.1177/0142064X177400>.

- Szewc E., „Chwały” w listach Judy i 2 Piotra, „Collectanea Theologica” 46 (1976) nr 3, s. 51–60.
- Szojda D., Listy katolickie, w: Wstęp do Nowego Testamentu, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 429–443.
- Trompf G. W., *The Epistle of Jude, Irenaeus, and the Gospel of Judas*, „Biblica” 91 (2010) Issue 4, s. 555–582.
- Wheaton D. H., Jude, w: *New Bible Commentary*, eds. D. A. Carson, R. T. France, J. A. Motyer, G. J. Wenham, Downers Grove 1994, s. 1415–1420.
- Wojciechowska K., Rosik M., *Oczekując miłosierdzia. Komentarz strukturalny do Listu św. Judy*, Warszawa 2020.
- Zbroja B., Biblijne „szemranie”, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 58 (2005) nr 1, s. 29–42, <https://doi.org/10.21906/rbl.579>.
- Żywica Z., Bezbożni bluźniercy w Liście Judy, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 13 (2020) nr 4, s. 507–522, <https://doi.org/10.12775/BPTh.2020.023>.
- Żywica Z., Pareneza dla „Umiłowanych” w zagrożeniu wiary i zbawienia i Liście Judy, „Studia Warmińskie” 58 (2021), s. 267–283, <https://doi.org/10.31648/sw.6308>.

ks. Grzegorz M. Baran

 <https://orcid.org/0000-0002-4160-8907>
grzegorz.baran@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
 <https://ror.org/0583g9182>

Ἀρετή w świetle „Listu Arysteasa do Filokratesa”

 <https://doi.org/10.15633/ps.29209>

Ks. Grzegorz M. Baran — dr hab., prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, pracuje w Katedrze Pisma Świętego na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; biblista, filolog klasyczny.

Article history • Received: 21 Dec 2024 • Accepted: 13 May 2024 • Published: 30 Jun 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Ἀρετή w świetle „Listu Arysteasa do Filokratesa”

„List Arysteasa do Filokratesa” to apokryf/pseudoepigraf powstały w kręgu judaizmu hellenistycznego. Jedną z kwestii poruszonych w tym dziele jest określenie, czym jest cnota. Dokładna analiza treści „Listu” (zwłaszcza fragmentów, w których występuje termin Ἀρετή) pozwala zauważyć, że jego autor – próbując zdefiniować cnotę – wyrażanie nawiązał zarówno do nurtów filozofii greckiej, jak również do tradycji starotestamentalnej. Celem artykułu jest zatem wykazanie, do jakich systemów filozoficznych odwołał się autor „Listu”, określając cnotę, i w jaki sposób opisywaną przez siebie Ἀρετή powiązał z przesłaniem Starego Testamentu.

Słowa kluczowe: „List Arysteasa do Filokratesa”, apokryfy Starego Testamentu, cnota

Abstract

Ἀρετή in the light of the “Letter of Aristeas to Philocrates”

The “Letter of Aristeas to Philocrates” is an apocrypha/pseudoepigrapha written in Hellenistic Judaism. One of the issues raised in the document is defining the term virtue. A thorough analysis of the content of the “Letter” (and especially those fragments in which the term Ἀρετή appears) allows us to notice that its author – in trying to define virtue – clearly referred to both the trends of Greek philosophy and the Old Testament tradition. The aim of the article is therefore to show which philosophical systems the author of the “Letter” referred to when defining the term virtue, and how he connected the Ἀρετή he described with the message of the Old Testament.

Keywords: “Letter of Aristeas to Philocrates”, Old Testament Apocrypha, virtue

List Arysteasza do Filokratesa (dalej: List) przynależy do zbioru judeo-hellenistycznych apokryfów/pseudoepigrafów Starego Testamentu¹. Jak podaje Moses Hadas, mógł powstać wkrótce po 132 roku przed Chr.². Z analizy tekstu wynika, że List został skomponowany w środowisku aleksandryjskim³. Zawiera przekaz na temat powstania greckiego przekładu Pięcioksięgu⁴. Określając rodzaj literacki, Janusz Frankowski trafnie zauważa: „Pod względem rodzaju literackiego dzieło jest opowiadaniem historyczno-mądrościowym (zbliżonym do powieści), ale mądrościowym w sensie aleksandryjskim, tzn. chodzi o dzieło filozofujące”⁵. Niewątpliwie – jak wynika z analizy treści Listu – zawiera on wiele wątków filozoficznych⁶. Pośród nich pojawiają się także zagadnienia dotyczące cnoty (ἀρετή).

W oparciu o analizę tekstu Listu⁷ w niniejszym artykule zostanie przedstawiona definicja cnoty (ἀρετή) oraz jej rozumienie. Celem podjętych analiz jest także wskazanie nurtów filozoficznych, z których autor Listu czerpał, definiując cnotę, oraz ukazanie *novum*, jakie pojawia się ewentualnie w tymże definiowaniu.

1 Zob. np. M. Wojciechowski, List Pseudo-Arysteasza, „Studia Theologica Varsoviensia” 40 (2002) nr 1, s. 121 [1]; J. Frankowski, Apokryfy, w: Wstęp ogólny do Pisma Świętego, red. J. Homerski, Poznań–Warszawa 1973, s. 224.

2 Zob. M. Hadas, Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas), New York 1951, s. 54 (Jewish Apocryphal Literature).

3 Zob. B. G. Wright III, The Letter of Aristeas. ‘Aristeas to Philocrates’ or ‘On the Translation of the Law of the Jews’, Berlin–Boston 2015, s. 17 (Commentaries on Early Jewish Literature), <https://doi.org/10.1515/9783110431346>.

4 Zob. np. M. Wojciechowski, List Pseudo-Arysteasza, s. 121 [1].

5 J. Frankowski, Apokryfy, s. 224.

6 Zob. np. G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza do Filokratesa”, „Roczniki Kulturoznawcze” 14 (2023) nr 4, s. 49–79, <https://doi.org/10.18290/rkult23144.3>; notabene niniejszy artykuł jest kontynuacją badań nad Listem Arysteasza, które mają swe zapoczątkowanie w przywołanym artykule.

7 Analizowany i cytowany w artykule tekst grecki pochodzi z wydania krytycznego: A. Pelletier, *Lettre d’Aristée à Philocrate. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs*, Paris 1962, s. 100–241 [Sources Chrétiennes, 89. Série annexe des Textes non-chrétiens]; tłumaczenie polskie podawane jest natomiast za: M. Wojciechowski, List Pseudo-Arysteasza, s. 128 [8]–167 [47].

1. Występowanie terminu ἀρετή w „Liście”⁸

W Liście termin ἀρετή występuje 6 razy:

- (1) w § 122 – ἀρετή występuje w kontekście charakterystyki tłumaczy Pięcioksięgu, posłanych z Jerozolimy do Aleksandrii przez arcykapłana Eleazara; autor Listu podał, że owi tłumacze byli „przełożonego swego godni wszyscy i jego cnoty”.
- (2) w § 200 – w tym miejscu ἀρετή pojawia się również w charakterystyce tłumaczy Pięcioksięgu.
- (3) w § 215 – ἀρετή występuje w odpowiedzi udzielonej królowi Ptolemeuszowi przez jednego z tłumaczy, który radził królowi, „jak można we śnie być spokojnym?” (§ 213); omawiany termin pojawia się w zwrocie τὸ κατ’ ἀρετήν, który można tłumaczyć: „to, co dotyczy cnoty”; samo natomiast wyrażenie κατ’ ἀρετήν można przełożyć przysłówkowo: „cnotliwie”⁹.
- (4) w § 272 – w tym wersecie autor Listu podał swego rodzaju definicję ἀρετή; definicja ta występuje w ramach odpowiedzi udzielonej przez kolejnego tłumacza na pytanie króla Ptolemeusza: „Co podtrzymuje wdzięczność i szacunek?” (§ 272).
- (5) w § 277 – w tym fragmencie termin ἀρετή pojawia się w pytaniu króla Ptolemeusza: „Dlaczego cnota nie jest przyjmowana przez większość ludzi?”.
- (6) w § 278 – w tym wersecie omawiany termin występuje w zwrocie τὸ τῆς ἀρετῆς κατὰστημα – „postawa cnoty”; zwrot ten pojawia się w wypowiedzi kolejnego tłumacza, który, odpowiadając królowi Ptolemeuszowi na pytanie zawarte w § 277, wyjaśnił, w czym przejawia się „postawa cnoty”.

2. Definicja ἀρετή

Autor Listu w kilku miejscach sformułował pewne stwierdzenia, które mogą posłużyć do określenia, czym według niego jest cnota. Poza sformułowaniem zawartym w § 272, gdzie pojawia się niejako wprost

8 Zob. A. Pelletier, *Lettre d’Aristée*, s. 267 („Index verborum”, s. 261–317).

9 Por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1–2, Warszawa 2000–2001, s. 494.

definicja cnoty, pozostałe fragmenty mogą stanowić materiał uzupełniający, który pozwala dookreślić postrzeganie cnoty przez autora Listu.

2.1. „Cnota etyczna” a „cnota dianoetyczna”?

Punktem wyjścia do określenia, czym jest ἀρετή dla autora Listu i jak ją pojmował, może być odnoszące się do tłumaczy Pięcioksięgu stwierdzenie: „Sądzę, że ci mężowie wyróżniają się cnotą i znaczną inteligencją” (Οἷομαι διαφέρειν τοὺς ἄνδρας ἀρετῇ καὶ συνιέναι πλεῖον) (§ 200). Wyrażenie διαφέρειν ἀρετῇ – „wyróżniać się/przewyższać cnotą”¹⁰, występuje tutaj obok frazy συνιέναι πλεῖον – „wiedzieć/rozumieć więcej”¹¹. W tego rodzaju ujęciu być może pobrzmiewa echo Arystoteleskiego rozróżnienia na „cnoty etyczne” oraz „cnoty dianoetyczne” (zob. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 2, 1, 1103 a)¹². „Cnota etyczna” – jak podaje Giovanni Reale – „polega na opanowaniu tych dążeń i impulsów, które same z siebie nie mają miary”¹³. Pośród „cnót dianoetycznych”, czyli cnót rozumu, Arystoteles wyróżnił cnotę rozumu praktycznego, czyli rozsądek, oraz cnotę rozumu teoretycznego, którą jest mądrość. Cnota rozumu praktycznego (rozsądek) – jak to syntetycznie ujmuje Reale – „polega na umiejętności poprawnego kierowania życiem człowieka, to znaczy na umiejętności namysłu nad tym, co jest dobre lub złe dla człowieka”¹⁴.

¹⁰ Czasownik διαφέρω oznacza m.in. „mieć znaczenie, znaczyć, wyróżniać się, przewyższać”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 209.

¹¹ Czasownik συνιέναι pochodzi od συνίημι – „przynieść lub ustawić razem, przyjsć razem, dojść do porozumienia, wysłać razem; postrzegać, słyszeć, być świadomym, zwrócić uwagę, zauważać, rozumieć, pojąć” (zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996, s. 1718), „wiedzieć” (zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 360).

¹² „Dwa tedy są rodzaje dzielności, z których jeden stanowią zalety dianoetyczne, drugi zaś – zalety etyczne, czyli cnoty. Owóż zarówno powstanie, jak i rozwój zalet dianoetycznych jest przeważnie owocem nauki i dlatego wymagają one doświadczenia i czasu; etycznych natomiast nabywa się dzięki przyzwyczajeniu, skutkiem czego i nazwa ich [ἡθικαί, od ἦθος] nieznacznie tylko odbiega od wyrazu «przyzwyczajenia» (ἔθος)”; tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*. *Etyka wielka*. *Etyka eudemejska*. O cnotach i wadach, przekł., wstępy i komentarze D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 1996, s. 103 (Dzieła Wszystkie, 5).

¹³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: Platon i Arystoteles, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 484.

¹⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 490.

Rozsądek, będący zatem „trwałą dyspozycją do działania, opartego na trafnym rozważeniu tego, co dla człowieka jest dobre lub złe” (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 6, 5, 1140 b)¹⁵, wskazuje na odpowiednie środki do osiągnięcia prawdziwych celów, które są trafnie ujęte przez cnotę etyczną, kierującą poprawnie chceniem człowieka. Stąd – jak wynika z nauczania Arystotelesa – cnota rozumu praktycznego (rozsądku) jest ściśle powiązana z cnotami etycznymi (zob. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 6, 12, 1144 a)¹⁶. Z kolei cnota rozumu teoretycznego, czyli mądrość, tożsama jest z naukami teoretycznymi (zob. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 6, 7, 1141 a–b)¹⁷.

Biorąc pod uwagę powyższe rozróżnienia, być może w wyrażeniu διαφέρειν ἀρετῇ należałoby dostrzegać odniesienie do „cnoty etycznej” (powiązanej z cnotą rozumu praktycznego [rozsądkiem]), która realizuje się w życiu praktycznym, czyli w działaniu¹⁸; natomiast we frazie συνιέναι πλεῖον – odniesienie do cnoty rozumu teoretycznego.

2.2. Definicja cnoty

Swego rodzaju definicję ἀρετῇ autor Listu – jak zostało wyżej powiedziane – wyraził w odpowiedzi, której na pytanie króla Ptolemeusza udzielił jeden z tłumaczy: „Cnota. Jest ona bowiem wypełnianiem pięknych czynów, zło zaś odrzuca – jako i ty zachowujesz wobec wszystkich szlachetność, mając ją jako dar od Boga” (Ἀρετή. Καλῶν γὰρ ἔργων ἐστὶν ἐπιτέλεια, τὸ δὲ κακὸν ἀποτρίβεται καθὼς σὺ διατηρεῖς τὴν πρὸς ἅπαντας καλοκάγαθίαν παρὰ θεοῦ δῶρον τοῦτ’ ἔχων) (§ 272). Pierwsza część wypowiedzi wyraża aspekt pozytywny: cnota jest wypełnianiem czynów pięknych. W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na termin ἐπιτέλεια – „spełnienie, wypełnienie”¹⁹ oraz ἔργον – „praca, robota, zajęcie, działanie, czynność, akcja, sprawa, czyn”²⁰. Można wnioskować,

¹⁵ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 197.

¹⁶ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 490–491.

¹⁷ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 492.

¹⁸ Zob. Z. Pańpuch, *Areté*, w: *Powszechna encyklopedia filozoficzna*, t. 1, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2000, s. 322.

¹⁹ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 368; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 665.

²⁰ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 378.

że chodzi tutaj o ἀρετή, która realizuje się w życiu praktycznym, czyli w działaniu. A zatem autor Listu – w świetle przywołanego wyżej Arystoteleskiego rozróżnienia – mógł mieć na uwadze w tym kontekście „cnotę etyczną”. W aspekcie pozytywnym polega ona na wypełnianiu czynów, które są piękne. Autor Listu na ich określenie użył przymiotnika καλός, który w odniesieniu do „przymiotów wewnętrznych” oznacza: „piękny (moralnie), szlachetny, przyzwoity, uczciwy, zacny”²¹. Nie podał jednak dokładnego wyjaśnienia, czym są i czym się charakteryzują owe „piękne czyny”. Ze względu na obeznanie autora Listu w filozofii greckiej można przypuszczać, że wyrażenie „piękne czyny” posiada tło też filozofii. Według np. Platona, czyn piękny to zarazem dobry i pożyteczny:

A piękny czyn jest dobry i pożyteczny? (καὶ τὸ καλὸν ἔργον ἀγαθὸν τε καὶ ὠφέλιμον). Zgodzili się ze mną (Plato, *Protagoras*, 38, 358 b)²².

Takie ujęcie wynika z pewnością z platońskiego powiązania piękna (τὸ καλόν) z ideą dobra (τὸ ἀγαθόν) – centralną ideą, która jednoczy z bóstwem²³. Powiązanie przymiotnika καλός z dobrem (ἀγαθόν) występuje również u Arystotelesa:

Natomiast szlachetny jest człowiek wtedy, kiedy istnieje w nim dobro, które samo jest moralnie piękne, i kiedy dokonuje rzeczy pięknych i to dla nich samych. Do rzeczy pięknych zaś należą cnoty i czyny, wynikające z doskonałości (καλὰ δ' ἐστὶν αἱ τε ἀρεταὶ καὶ τὰ ἔργα τὰ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς) (Aristoteles, *Ethica Eudemia* 8, 3, 1248 b)²⁴.

²¹ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 488.

²² Plato, *Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, vol. 3, ed. C. F. Hermann, Lipsiae 1909, s. 194 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana); tłum. za: Platon, *Laches. Protagoras*, przeł., wstępy, objaśnienia W. Witwicki, Kęty 2002, s. 130 (Biblioteka Europejska).

²³ Zob. W. Grundmann, G. Bertram, καλός, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, ed. G. Kittel, transl. and ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1984, s. 540.

²⁴ Aristoteles, *Ethica Eudemia. Eudemi Rhodii Ethica. Adiecto De Virtutibus et Vitiis Libello*, ed. F. Susemihl, Lipsiae 1884, s. 121 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana); tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 492.

A zatem τὰ ἔργα τὰ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς (dosłownie: „czyny wynikające z cnoty”) przynależą do rzeczy pięknych (καλά), tak samo jak i same cnoty. W dalszym ciągu wykładu Arystoteles stwierdził ponadto:

Bo piękne [rzeczy] są wtedy, ilekroć piękny jest cel, dla którego ich się dokonuje i ich pragnie. Dlatego człowiek szlachetny uważa naturalne dobra za piękne. Piękna bowiem jest sprawiedliwość i to ze względu na swą wartość. A ten człowiek jest wart takich rzeczy. I to, co przystoi, jest piękne. Przystoją zaś temu człowiekowi: bogactwo, szlachetne pochodzenie, znaczenie. W rezultacie dla człowieka szlachetnego te same rzeczy są i korzystne i piękne. Ale dla ogółu różnią się one od siebie, ponieważ dobra bezwzględne nie są dla nich dobrami, są zaś nimi dla człowieka dobrego. Natomiast dla człowieka szlachetnego są również piękne, gdyż dzięki nim dokonał wielu pięknych czynów. A ten, kto uważa, że powinno się posiadać cnoty z powodu dóbr zewnętrznych, dokonuje czynów pięknych przypadkowo. A zatem szlachetność jest doskonałością zupełną (Aristoteles, *Ethica Eudemia*, 8, 3, 1249 a)²⁵.

Jak wynika z przytoczonych fragmentów, Arystoteles „piękne czyny” łączył bezpośrednio z cnotą. „Piękne czyny” zaś dokonuje człowiek określony mianem „szlachetny” (ὁ καλὸς κἀγαθός), to znaczy ten, który zdobył καλοκἀγαθία – stan osiągany wówczas, gdy zostały już nabyte cnoty szczegółowe (zob. Aristoteles, *Ethica Eudemia*, 8, 3, 1248 b–1249 b)²⁶. Arystoteles zaznaczył ponadto, że „rzeczy piękne” są takimi ze względu na „piękny cel”²⁷:

natomiast to, ze względu na co się działa, jako cel, jest dobrem najwyższym i przyczyną wszystkiego, co jemu podlega i zajmuje pierwsze miejsce wśród dóbr (Aristoteles, *Ethica Eudemia*, 1, 8, 1218 b)²⁸.

²⁵ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 492.

²⁶ Zob. P. Jaroszyński, *Kalokagathia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, s. 446.

²⁷ Zob. Aristoteles, *Magna Moralia* 1, 19, 1190 a; tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 330: „A zadaniem cnoty jest stawiać dążenie do piękna jako cel”.

²⁸ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 414. W *Ethica Nicomachea* (1, 1, 1094 a) Arystoteles zauważał, że celem wszelkiego działania jest dobro.

Najwyższym dobrem, dla którego człowiek działa, jest szczęście (zob. Aristoteles, *Ethica Eudemia*, 1, 7, 1217 a). Szczęście zaś – według Arystotelesa – „jest [...] działaniem dobrej duszy” (Aristoteles, *Ethica Eudemia*, 2, 1, 1219 a)²⁹, czyli działaniem duszy zgodnym z rozumem (działalnością rozumną), który stanowi właściwą naturę człowieka³⁰. Z kolei „być szczęśliwym to to samo, co dobrze żyć i dobrze się mieć” (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1, 4, 1095 a)³¹. „Czyny piękne” – w świetle nauczania Arystotelesa – to ostatecznie czyny, w których wyraża się „dobre życie” – czyli życie, w którym człowiek kieruje się rozumem. W tego rodzaju ujęciu ostatecznie ujawnia się również odniesienie do cnoty, którą Arystoteles definiuje jako „zdolność wyświadczenia dobra” (ἐστὶν ἡ ἀρετὴ δύνανται εὐεργετική) (Aristoteles, *Ars rhetorica*, 1, 9, 1366 b)³².

Wydaje się jednak – jak zauważa Paul Wendland – że autor Listu posiadał raczej powierzchowną znajomość filozofii³³, stąd w jego wywodach nie należy doszukiwać się spekulacji filozoficznych, ale raczej zdroworozsądkowego podejścia do poszczególnych kwestii etycznych i religijnych³⁴. Określenie „piękne czyny” należałoby zatem rozumieć w sensie potocznym, to jest ogólnie przyjętym – jako czyny moralnie dobre³⁵.

²⁹ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 416.

³⁰ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 479–480; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1990, s. 118; por. G. M. Baran, *Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza do Filokratesa”*, s. 65.

³¹ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 80. Por. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1, 8, 1098 b, eds. F. Susseml, O. Apelt, Lipsiae 1903, s. 97 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*).

³² Aristoteles, *Ars rhetorica*, ed. A. Roemer, Lipsiae 1898, s. 45 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*); por. tłum. za: Arystoteles, *Polityka. Ekonomia. Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka. Zachęta do filozofii. Ustrój polityczny Aten. List do Aleksandra Wielkiego. Testament, przekł., wstępy i komentarze M. Chigerowa i in.,* posł. H. Podbielski, Warszawa 2001, s. 335 (*Dzieła Wszystkie*, 6).

³³ Zob. P. Wendland, *Aristeas, Letter of*, w: *Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, vol. 2, eds. I. Singer et al., New York–London 1902, s. 93.

³⁴ Zob. H. T. Andrews, *The Letter of Aristeas*, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*, vol. 2: *Pseudepigrapha*, ed. R. H. Charles, Oxford 1964, s. 87; por. G. M. Baran, *Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza”*, „Roczniki Kulturoznawcze” 14 (2023) nr 4, s. 51, <https://doi.org/10.18290/rkult23144.3>.

³⁵ Jak zauważa Piotr Jaroszyński (*Kalokagathía*, s. 445), już od czasów Homera przymiotnik καλός odnosił się do najwyższej kategorii w porządku moralnym – do dobra w so-

Pewną wskazówką, jak autor Listu pojmował „piękne czyny”, może być stwierdzenie zawarte w § 18: „co bowiem dla sprawiedliwości i w trosce o dobre dzieła (καλῶν ἔργων) z pobożności zamyślają ludzie uczynić, w tym sprzyja ich czynom i zamiarom panujący nad wszystkim Bóg”. Występujące w tym kontekście określenie „piękne dzieła/czyny” odnosi się do wyzwolenia przez króla Ptolemeusza II Filadelfosa Żydów, którzy posiadali w jego państwie status niewolników (zob. § 12–28). W tym przypadku owe „piękne czyny” wyrażały się w konkretnym działaniu (ποιεῖν), które zaskutkowało określonym dobrem – odzyskaniem wolności przez żydowskich niewolników. A zatem „wypełnienie pięknych czynów” oznacza dokonywanie czynów powszechnie uznawanych za dobre, z których wynika określone dobro.

Definiując „piękne czyny” w oparciu o treść samego Listu należy przywołać stwierdzenie zawarte w § 127: „Pięknie bowiem żyć, to przestrzegać praw, to zaś osiąga się przez wysłuchiwanie, znacznie bardziej niż przez odczytywanie” (Τὸ γὰρ καλῶς ζῆν ἐν τῷ τὰ νόμιμα συντηρεῖν εἶναι· τοῦτο δὲ ἐπιτελεῖσθαι διὰ τῆς ἀκροάσεως πολλῶ μᾶλλον ἢ διὰ τῆς ἀναγνώσεως). Piękne życie, które niewątpliwie wyraża się w pięknym postępowaniu („pięknych czynach”), polega – według przekazu autora Listu – na przestrzeganiu praw (τὰ νόμιμα συντηρεῖν), które przynależą do Prawa Mojżeszowego (por. § 10³⁶)³⁷. Stąd można wysunąć wniosek, że „piękne czyny” to te, które dokonywane są z zachowaniem nakazów Prawa³⁸. Zachowywanie Prawa – jak ujął ogólnie autor Listu – polega na tym, „by ani słowem, ani czynem nikomu nie szkodzić” (§ 168).

bie, czyli dobra godziwego. Warto wspomnieć, że w Septuagincie wyrażenie καλός i καλόν w większości przypadków odnoszą się do „moralnego dobra”. Są one używane synonimicznie z ἀγαθός. Zob. W. Grundmann, G. Bertram, καλός, s. 544.

³⁶ W § 10 znajduje się wyrażenie τῶν Ἰουδαίων νόμιμα, co wprost odnosi się do „praw Judejczyków”, zawartych w Prawie Mojżeszowym (zob. Kpł 10, 11 [Septuaginta]). W § 127 pojawia się wyrażenie τὰ νόμιμα bez dookreślenia. Kontekst jednak wskazuje, że chodzi o prawa, „które – jak zauważa G. B. Wright III (The Letter of Aristeas, s. 241) – nie mogą odnosić się do niczego innego jak tylko do praw żydowskich, które były przeznaczone do tłumaczenia”. Stąd τὰ νόμιμα należy odnieść do praw zawartych w Prawie Mojżeszowym.

³⁷ Zob. G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasa”, s. 66–67.

³⁸ Jak wynika z przekazu Listu, Prawo czy też ćwiczenie się w jego przestrzeganiu miało na celu zdobywanie cnoty. Zob. G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasa”, s. 66.

Ponadto w § 236, w odpowiedzi na pytanie króla Ptolemeusza: „Czy roztropności (τὸ φρονεῖν) można się nauczyć?”, pojawia się stwierdzenie: „Jest to postawa duszy ukształtowana boską mocą, by przyjmować wszelkie piękno, a odwracać się od jego przeciwieństwa”. Występuje tutaj termin τὸ καλόν – „piękno moralne, cnota, szlachetność”³⁹, połączone z czasownikiem ἐπιδέχομαι, który oznacza także „podejmować, przedsięwziąć”⁴⁰. Można zatem wnioskować, że podejmowanie, realizowanie wszelkiego piękna (πᾶν τὸ καλόν), w tym i „pięknych czynów”, dokonuje się w oparciu o τὸ φρονεῖν, czyli – dosłownie – w oparciu o rozum (rozsądek)⁴¹. W tym kontekście można dostrzec nawiązania do przedstawionych wyżej koncepcji Arystotelesa.

Autor Listu, definiując cnotę, podał nadto, że „cnota zło odrzuca” (zob. § 272). Pojawia się tutaj substantywizowany przymiotnik – „zły, moralnie zły”⁴² – w formie τὸ κακόν, która oznacza „zło”⁴³. Wyrażenie „zło odrzuca” można zatem potraktować jako antytezę względem frazy „wypełnienie pięknych czynów”. W tle tego rodzaju ujęcia dostrzec można antytezę pomiędzy τὸ κακόν a τὸ ἀγαθόν⁴⁴. Warto zwrócić uwagę na występujący w tym kontekście czasownik ἀποτρίβω – „zużyć, zniszczyć, wytrzeć, wyszorować, zetrzeć; w stronie medialnej zaś: „pozbyć się, odrzucić”⁴⁵, a nawet „wytrzeć do czysta”⁴⁶. Sformułowanie to zatem oznacza, że cnota polega na pozbyciu się zła – na jego zniszczeniu, aby zostało „wytarte do czysta”.

W omawianej definicji cnoty pojawia się nadto stwierdzenie: „jako i ty zachowujesz wobec wszystkich szlachetność (καλοκάγαθ(α))” (§ 272). Z przytoczonej wypowiedzi wynika, że definiowana cnota jest dla autora

³⁹ Zob. O. Jurewicz, Słownik grecko-polski, t. 1, s. 488; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, A Greek-English Lexicon, s. 870.

⁴⁰ Zob. O. Jurewicz, Słownik grecko-polski, t. 1, s. 346; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, A Greek-English Lexicon, s. 630.

⁴¹ Zob. O. Jurewicz, Słownik grecko-polski, t. 2, s. 490.

⁴² Zob. T. Muraoka, A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Louvain-Paris-Walpole 2009, s. 357.

⁴³ Zob. O. Jurewicz, Słownik grecko-polski, t. 1, s. 483; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, A Greek-English Lexicon, s. 863.

⁴⁴ Zob. W. Grundmann, κακός κτλ., w: Theological Dictionary of the New Testament, vol. 3, ed. G. Kittel, transl. and ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1984, s. 473.

⁴⁵ Zob. O. Jurewicz, Słownik grecko-polski, t. 1, s. 101.

⁴⁶ Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, A Greek-English Lexicon, s. 224.

Listu w tym kontekście ostatecznie tożsama z καλοκάγαθία, która – jak wspomniano wcześniej – stanowi efekt osiągnięcia poszczególnych cnót. Sposób, w jaki Ptolemeusza realizował tę cnotę, został opisany czasownikiem διατηρέω – „pilnie strzec, czuwać, pilnować, zachowywać”⁴⁷, co oznacza, że cnota ta była przez króla pilnie przestrzegana/zachowywana. Co istotne, zachowywanie tej cnoty odnosiło się do każdego bez wyjątku, co wyraża przymiotnik ἅπας – „wszystek, cały, całkowity; plur. wszyscy razem”⁴⁸.

Autor Listu podkreślił także bardzo ścisły związek cnoty z Bogiem, określając ją jako dar od Boga (zob. § 272: „mając ją jako dar od Boga” [παρὰ θεοῦ δῶρον τοῦτ’ ἔχων]). Przytoczone wyrażenie odnosi się bezpośrednio do καλοκάγαθία, która – jak wskazano wyżej – wydaje się być w omawianej definicji tożsama z terminem ἀρετή⁴⁹. Autor Listu wyraźnie zaznaczył, że cnota (ἀρετή) jest darem (δῶρον) od Boga (παρὰ θεοῦ). Ujęcie to wpisuje się w teologiczną koncepcję prezentowaną w Liście, zgodnie z którą wszelkie dobra, w tym również cnoty, pochodzą od Boga (zob. § 205; § 219; § 224; § 229; § 231; § 269; § 280; § 281; § 290)⁵⁰. Człowiek nie może sam z siebie dokonywać żadnego dobra, jeśli wcześniej nie otrzyma tego daru od Boga: „Bożym zaś jest darem być sprawcą dobra, a nie czegoś odwrotnego” (Θεοῦ δὲ δῶρον ἀγαθῶν ἐργάτην εἶναι καὶ μὴ τῶν ἐναντίων) (§ 231). Poszczególne cnoty osiąga się nie tyle na drodze „uczenia się” (zob. § 236), co dzięki ukształtowaniu ich w człowieku „boską mocą” (διὰ θείας δυνάμεως) (§ 236). W § 237 autor Listu zaznaczył, że cnotę (w tym przypadku umiarkowanie) można osiągnąć jedynie wówczas, kiedy „Bóg [...] ukształtuje doń umysł (διάνοια)” (por. § 234). Michał Wojciechowski zauważa, że termin διάνοια w Septuagincie jest odpowiednikiem hebrajskiego wyrażenia לֵב lub לֵבָב – „serce”⁵¹, które w antropologii starotestamentalnej było uważane nie tylko jako centralny organ życia, ale także jako organ uczuć i pragnień, siedziba życia

47 Zob. O. Jurewicz, Słownik grecko-polski, t. 1, s. 208.

48 Zob. O. Jurewicz, Słownik grecko-polski, t. 1, s. 81.

49 Warto zaznaczyć, że odniesienie do Boga jest stałym elementem pojawiającym się w filozoficznych wątkach Listu. Zob. G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasa”, s. 69.

50 Zob. G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasa”, s. 67, 71.

51 Zob. M. Wojciechowski, List Pseudo-Arysteasa, s. 157 [37], przyp. 135; por. A. Pelletier, Lettre d’Aristée, s. 208.

emocjonalnego oraz intelektualnego. Z sercem łączono sferę wolitywną człowieka. Stąd postrzegano je jako organ podejmowania decyzji oraz odnajdywania ich motywacji. W biblijnej perspektywie serce jawi się także jako synonim ludzkiego „ja”, czyli ludzkiej osoby⁵². Stąd można przyjąć, że chodzi tutaj o ukształtowanie przez Boga całego człowieka.

Posiadana zatem przez Ptolemeusza καλοκάγαθία jawi się, z jednej strony, jako dar od Boga, z drugiej zaś – jako zwieńczenie poszczególnych cnót, udzielonych mu również bezpośrednio przez Boga (zob. § 229, § 280, § 290). Podkreślone w tym kontekście odniesienie do Boga wskazuje, że cnota posiada swoje źródło w Bogu. To sam Bóg udziela jej człowiekowi. Bóg jawi się również jako Ten, który kształtuje w człowieku cnotę. To przekonanie może wynikać również z tezy autora Listu, wyrażonej słowami skierowanymi do króla Ptolemeusza: „Czczenie Boga; a nie są to dary ani ofiary, lecz duszy czystość i zbożne usposobienie, jako że przez Boga wszystko zostało ukształtowane i według jego woli urządzone; którego to poglądu i ty stale się trzymasz, co daje się zauważyć wszystkim dzięki temu, czego dokonałeś i dokonujesz” (§ 234). Ptolemeusz – jak podkreślił autor Listu – nie tylko teoretycznie podzielał przytoczony pogląd, ale swym postępowaniem potwierdził, że działał tak, a nie inaczej, dzięki ukształtowanej w nim przez Boga cnocie, którą jest ostatecznie καλοκάγαθία.

Mówiąc o odniesieniu do Boga w omawianej definicji cnoty, należy także przywołać podkreślaną przez autora Listu kwestię naśladowania Boga w postępowaniu (zob. § 188, § 210, § 281; por. § 168, § 254). Bóg jawi się zatem jako wzorzec do naśladowania. Wyraża to wyraźnie stwierdzenie zawarte w § 205: „Bóg wszystkich dóbr źródłem jest i koniecznie trzeba według niego postępować” (καὶ γὰρ ὁ θεὸς πᾶσιν αἴτιος ἀγαθῶν ἐστίν, ᾧ κατακολουθεῖν ἀναγκαῖον)⁵³. W tym względzie autor Listu ukazał samego króla Ptolemeusza jako przykład takiego postępowania: „król spytał tego po nim: Za czym królowie powinni postępować? A on powiada: Za prawami (Τοῖς νόμοις), żeby praktykując sprawiedliwość poprawili życie ludzi; jako ty tak czyniąc, nieprzemijającą pamięć

⁵² Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 49–54 (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, 50).

⁵³ Zob. G. M. Baran, *Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza”*, s. 67; por. M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasza*, s. 154 [34].

dla siebie ufundowałaś, za boskimi rozporządzeniami idąc” (§ 279). Kroczenie drogą praw⁵⁴ to praktykowanie cnoty sprawiedliwości. Autor Listu podał, że Ptolemeusz właśnie tak czynił, co było ostatecznie wyrazem podążania za „boskim rozporządzeniem” (θεῖον πρόσταγμα)⁵⁵⁵⁶.

2.3. „Stan, postawa cnoty”

Dalsza część definiowania ἀρετή znajduje się w § 277–278, gdzie – w odpowiedzi na pytanie króla: „Dlaczego cnota nie jest przyjmowana przez większość ludzi?” – znajduje się odpowiedź jednego z żydowskich tłumaczy: „Ponieważ wszyscy – rzekł – są w sposób naturalny nieopanowani i zorientowani na przyjemności; stąd wyrasta nieprawość i fala zachłanności. Postawa cnotliwa natomiast wstrzymuje porwanych pociągami do przyjemności oraz każe wstrzymieźliwość i sprawiedliwość więcej szanować”. W pierwszej kolejności autor Listu zauważył, że nieopanowanie i ukierunkowanie na przyjemności wynika z natury ludzkiej⁵⁷. Wyraża to w tym kontekście przysłówki φυσικῶς – „z natury, przez naturę, naturalnie, w sposób naturalny, zgodnie z prawami natury, przyrody”⁵⁸.

54 Wzmiankowane prawa odnoszą się – jak sugeruje Wright III (*The Letter of Aristeas*, s. 417) – „do jakiegoś kodeksu prawnego, a nie do idealnego Prawa”. Niemniej jednak można dostrzec bezpośredni związek pomiędzy wypełnianiem tych praw a cnotą sprawiedliwości.

55 Jak zauważa Hadas (*Aristeas to Philocrates*, s. 209), król Ptolemeusz, pomimo swych cnót wzmiankowanych w § 22, nie mógł przestrzegać tego, co żydowski mędrzec nazwał boskim przykazaniem, gdyż – jak można mniemać – nie znał Prawa. Fragment ten zatem ukazuje uniwersalistyczną i duchową koncepcję judaizmu, reprezentowaną przez autora Listu. Wright III (*The Letter of Aristeas*, s. 417) z kolei sugeruje, że autor Listu rzeczywiście mógł uczynić aluzję do przykazania z Księgi Powtórzenia Prawa (17), aby król przestrzegał Prawa. Miałyby tutaj miejsce swego rodzaju akomodacja tego nakazu do obcego/pogańskiego króla.

56 Por. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 417.

57 Tego rodzaju pogląd prezentowali epikurejczycy, co wyraził Sekstus Empiryk (*Pyrrhōneion Hypotyposeon* 3, 194, w: *Epicurea*, ed. H. Usener, Lipsiae 1887, fragmenta 398): ὁθεν καὶ οἱ Ἐπικουρείοι δεικνύναι νομίζουσι φύσει αἰρετὴν εἶναι τὴν ἡδονὴν – „Stąd też epikurejczycy mniemają, iż dowiedli, że z natury pożądaną/wybraną jest przyjemność” (*Epicurea*, s. 274), tłum. własne autora; por. Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przekł. i wstęp A. Krokiewicz, Warszawa 1998, s. 170 (Biblioteka Filozofii Klasycznej); por. M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasa*, s. 162 [42].

58 Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 495. Hadas (*Aristeas to Philocrates*, s. 209) termin φυσικῶς przetłumaczył jako „innate propensity” – „wrodzona skłon-

Ten pogląd autor Listu wyraził wcześniej w § 222–223: „W naturze wszystkich ludzi leży bowiem ukierunkować umysł w jakąś stronę; zapewne najliczniejsi do pokarmów, napojów i przyjemności są skłonni, a królujący do pozyskiwania krajów, stosownie do wielkości ich sławy” (por. § 108). Niektórzy uczeni⁵⁹ łączą ten pogląd autora Listu, zgodnie z którymi ludzie z natury mają skłonność do przyjemności, z rabiniczną doktryną יָצָרִים (yāṣārîm), dotyczącą dwóch skłonności w człowieku (zob. *Genesis Rabbah* 14, 4)⁶⁰. W komentarzu Pardes Lauder do Księgi Rodzaju (2, 7) podane jest następujące wyjaśnienie: „Bóg nadał człowiekowi szczególny kształt. W słowie wajicer ‘nadać kształt’ litera jud pojawia się wyjątkowo dwa razy; jest to aluzja do tego, że człowiek został stworzony z dwiema skłonnościami: jecer tow—skłonnością do dobra, i jecer hara—skłonnością do zła (*Berachot* 60 a)”⁶¹. Naturalna skłonność do przyjemności i brak opanowania łączyłyby się zatem ze skłonnością do zła (jecer hara). Podobny motyw pojawia się u Filona Aleksandryjskiego, według którego podwójna natura człowieka wynika z faktu, że człowiek składa się z duszy ziemskiej, będącej siedliskiem pragnień i innych irracjonalnych emocji, oraz duszy duchowej, stanowiącej z kolei siedlisko rozumu, który panuje nad emocjami w oparciu o powściągliwość (zob. *De Specialibus Legibus* 4, 24, 123)⁶². Benjamin G. Wright III, analizując krytycznie tego rodzaju podejście, podkreśla natomiast, że autor Listu pouczał nie tyle o naturalnej skłonności człowieka do zła, ile o naturalnej skłonności do zwracania się ku przyjemnościom i braku samokontroli. Tego rodzaju koncepcja—zdaniem Wrighta III—jest „znacznie bliższa idei stoickiej, że człowiekiem kierują impulsy (ὁρμαί), a lekarstwem jest umiejętność posługiwania się właściwym rozumem (zob. § 244) i kontrolowania swoich namiętności za pomocą rozumu”⁶³. Wydaje się zatem, że autor Listu, formułując swoje idee zawarte

ność”.

⁵⁹ Bibliografia zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas* s. 415, przyp. 1009.

⁶⁰ Zob. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 208.

⁶¹ Chamisza Chumsze Tora – Chumasz Pardes Lauder. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego opatrzonego wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego z punktacją samogłoskową i Haftary z błogosławieństwami. Księga Pierwsza Bereszit, oprac. pod kierunkiem S. Pecaric, tłum. S. Pecaric, E. Gordon, Kraków 2001, s. 18.

⁶² Zob. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 208–209.

⁶³ B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 416.

w § 277–278, zaczerpnął poglądy z popularnych źródeł filozoficznych, a także z myśli żydowskiej⁶⁴. W ten sposób opisał przyczyny zaistnienia na świecie ἀδικία – „krzywda, niesprawiedliwość, przestępstwo”⁶⁵ i πλεονεξία – „chciwość, zachłanność, zuchwalstwo, nieuzasadnione roszczenie, krzywda, podstęp”⁶⁶. Bogata semantyka użytych terminów wskazuje na szerokie spectrum negatywnych zjawisk, których przyczyną jest nieopanowane dążenie do przyjemności.

Na tle zarysowanego problemu autor Listu podjął próbę zdefiniowania „postawy cnotliwej” (τὸ τῆς ἀρετῆς κατάστημα). Na uwagę zasługuje tutaj termin κατάστημα – „położenie, stan, stan powietrza, pogoda, zachowanie się, postępowanie, ustrój polityczny”⁶⁷; „postawa, zachowanie, postępowanie”⁶⁸. Termin ten u filozofów stał się określeniem technicznym odnoszącym się do „stanu duszy”⁶⁹. Jak zaznaczył w pierwszej kolejności autor Listu, tego rodzaju „stan/postawa cnoty”⁷⁰ – „postawa cnotliwa”, określająca stan duszy, „wstrzymuje porwanych pociągami do przyjemności” (κωλύει τοὺς ἐπιφερομένους ἐπὶ τὴν ἡδονοκρασίαν). Istota działania „stanu/postawy cnoty” została opisana czasownikiem κωλύω – „powstrzymywać, uniemożliwiać coś, powstrzymywać od czegoś, zapobiegać czemuś”⁷¹. Użyty z kolei rzeczownik ἡδονοκρασία – „panowanie rozkoszy/przyjemności”⁷², wskazuje, że nie chodzi jedynie

64 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 416.

65 Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 10.

66 Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 203.

67 Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 513.

68 Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 914.

69 Zob. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 209; por B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 415.

70 Herbert T. Andrews (*The Letter of Aristeas*, s. 118), frazę τὸ τῆς ἀρετῆς κατάστημα tłumaczy jako „the habit of virtue” – „nawyk cnoty”; natomiast Rowland James Heath Shutt (*Letter of Aristeas* [Third Century B.C. – First Century A.D.]. *A New Translation and Introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2: *Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, New Translations from Authoritative Texts with Introductions and Critical Notes by an International Team of Scholars, ed. by J. H. Charlesworth, Peabody 1983, s. 31) tłumaczy powyższą frazę jako „the virtuous disposition” – „cnotliwe usposobienie”.

71 Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 568.

72 Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 429; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 764.

o przyjemności/żądze, wyrażone przez rzeczownik ἡδονή („przyjemność, uciecha, radość, rozkosz, przedmiot radości, powód radości, plur. „żądze, pragnienia”⁷³), ale o pewien stan „panowania przyjemności” nad człowiekiem. „Stan/postawa cnoty” ma zatem powstrzymać/uniemożliwić panowanie żądz nad człowiekiem.

Następnie autor Listu podał, że „stan/postawa cnoty” „każe wstrzeмиęźliwość i sprawiedliwość więcej szanować”. Przedmiotem nakazu, wyrażonego czasownikiem κελεύω – „przynaglać, popędzać, poganiać, polecać, rozkazywać, kazać, nakazywać, prosić, żądać, domagać się, nalegać, rozkazać komuś coś”⁷⁴ – jest poszanowanie dwóch cnót. Autor Listu użył w tym kontekście czasownika ποτιμάω – „zczyć ponad innych, przenosić, woleć, przedkładać coś nad coś, szacować bardziej, wyżej, cenić wielce, wysoko, dbać, troszczyć się o coś”⁷⁵. Podkreślił zatem, że „stan/postawa cnoty” nakazuje/przynagla, aby cnotę wstrzeмиęźliwości i sprawiedliwości przedkładać ponad wcześniej wzmiankowane przyjemności.

Wzmiankując cnoty, o które „stan/postawa cnoty” nakazuje troszczyć się, autor Listu w pierwszej kolejności wymienił ἐγκράτεια, oznaczającą „panowanie nad sobą, wstrzeмиęźliwość, umiarkowanie w czymś”⁷⁶. Wskazanie jej jako pierwszej być może wynikało z faktu, że uważano ją w starożytności jako podstawę cnoty⁷⁷:

panowanie nad sobą jest piękną i szlachetną zaletą człowieka (ἐγκράτεια καλόν τε κάγαθόν ἀνδρὶ κτῆμά ἐστιν). [...] Każdy, kto uznał wstrzeмиęźliwość za podstawę wszelkiej innej cnoty (ἡγησάμενον τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρηπίδα) powinien zaszczerpieć ją i kultywować przede wszystkim w swej duszy (Xenophon, *Memorabilia Socratis*, 1, 5, 1.4)⁷⁸.

⁷³ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 428.

⁷⁴ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 527.

⁷⁵ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 266.

⁷⁶ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 252.

⁷⁷ Por. W. Grundmann, ἐγκράτεια κτλ., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, ed. G. Kittel, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 340.

⁷⁸ Xenophon, *Memorabilia*, *Oeconomicus*. *Symposium*. *Apology*, transl. by E. C. Marchant, O. J. Todd, revised by J. Henderson, Cambridge, London 1997, s. 64. 66 (Loeb Classical Library, 168); tłum. za: Ksenofont, *Pisma sokratyczne. Obrona Sokratesa. Wspomnienia*

U Platona pojawia się ἐγκράτεια w powiązaniu z roztropnością/rozważą (σωφροσύνη⁷⁹):

Rozważa to jest pewien ład i wewnętrzne panowanie nad przyjemnościami i nad żądaniami (Κόσμος πού τις [...] ἡ σωφροσύνη ἐστὶ καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια) (Plato, *Respublica*, 4, 430e)⁸⁰.

Arystoteles z kolei ἐγκράτεια definiuje w ten sposób:

Opanowanie bowiem jest cnotą, a cnota czyni ludzi bardziej sprawiedliwymi. Człowiek panuje nad sobą, ilekroć postępuje wbrew pożądaniu, a zgodnie z rozumem (ἡ γὰρ ἐγκράτεια ἀρετή, ἡ δ' ἀρετὴ δικαιοτέρους ποιεῖ. ἐγκρατεύεται δ' ὅταν πρᾶττη παρὰ τὴν κατὰ τὸν λογισμὸν) (Aristoteles, *Ethica Eudemia*, 2, 7, 1223 b)⁸¹.

Natomiast w przypisywanym Arystotelesowi dziele O cnotach i wadach można znaleźć następujące wyjaśnienie:

Zgodnie z platońskim rozróżnieniem trzech części duszy cnotą [...] części pożądliwej—umiarkowanie i opanowanie (σωφροσύνη καὶ ἡ ἐγκράτεια) [...] (Aristoteles, *De virtutibus et vitiis*, 1, 1249 a–b)⁸².

Opanowanie natomiast jest cnotą części pożądliwej, przez którą [ludzie] panują umysłem (τῷ λογισμῷ) nad pożądaniem, które zwraca się ku rozkoszom prostakim (Aristoteles, *De virtutibus et vitiis*, 2, 1250 a)⁸³.

o Sokratesie. Uczta, przeł., wstęp L. Joachimowicz, Warszawa 1967, s. 58, 60 (Biblioteka Klasyków Filozofii).

⁷⁹ Termin σωφροσύνη oznacza: „zdrowy rozum, rozsądek, roztropność, przezorność, równowaga psychiczna, umiarkowanie w żądzach, pożądaniach, powściągliwość, opanowanie, skromność, cnota, przyzwoitość, umiarkowana forma rządów”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 378.

⁸⁰ Plato, *Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, vol. 4, ed. K. F. Hermann, Lipsiae 1887, s. 116 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*); tłum. za: Platon, *Państwo*, przekł., wstęp, komentarze W. Witwicki, Kęty 2001, s. 130 (Biblioteka Europejska).

⁸¹ Aristoteles, *Ethica Eudemia*, s. 33; tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 428.

⁸² Aristoteles, *Ethica Eudemia*, s. 181; tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 498–499.

⁸³ Aristoteles, *Ethica Eudemia*, s. 182; tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 499.

Opanowaniu właściwe jest umieć panować umysłem (τῷ λογισμῷ) nad pożądaniem, które się rwie do przyjemności prostackich i rozkoszy, być wytrwałym, znosić cierpliwie naturalne niedostatki i dolegliwości (Aristoteles, *De virtutibus et vitiis*, 5, 1250 b)⁸⁴.

Podobne poglądy można znaleźć u stoików⁸⁵, czego wyrazem jest definicja podana przez Sekstusa Empiryka:

Wstrzemięźliwość jest bowiem stanem (διάθεσις) niewykraczania poza to, co jest zgodne ze słusznym rozumem (κατ’ ὁρθὸν λόγον), albo cnotą, która stawia nas ponad tym, co uważa się za trudne do odparcia. Wstrzemięźliwym jest bowiem, jak powiadają, nie ten, kto wstrzymuje swe łapska od staruszki jedną nogą w grobie, lecz ten, kto, chociaż może sobie pofolgować, to jednak odmawia sobie Lais czy Fryne albo im podobnej dziewczyny (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 9, 153)⁸⁶.

Człowiek odznaczający się ἐγκράτεια to ten, który w sposób wolny panuje nad wszystkim i dzięki samokontroli zachowuje swoją wolność w obliczu „fałszywych przyjemności”, mogących go tej wolności pozbawić. Ilustracją tego może być – jak zauważa Walter Grundmann – podana przez Polibiusza charakterystyka Publiusza Korneliusza Scypiona, któremu ofiarowano pewną dziewczicę w darze. On rozeznał, że jako wódz nie może przyjąć takiego podarunku, więc – mimo że lubił kobiety – oddał ową dziewczynę ojcu⁸⁷. W konkluzji całego opowiadania zostało podane następujące stwierdzenie:

⁸⁴ Aristoteles, *Ethica Eudemia*, s. 186–187; tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 502.

⁸⁵ Por. W. Grundmann, ἐγκράτεια, s. 340.

⁸⁶ Sextus Empiricus, *Opera*, vol. 2: *Adversus dogmaticos libros quinque* (Adv. mathem. VII–XI) continens, ed. H. Mutschmann, Lipsiae 1914, s. 248 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), <https://doi.org/10.1515/9783110256291>; tłum. za: Sekstus Empiryk, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom* (Adversus mathematicos IX–XI), przeł., wstęp, przyp. Z. Nerczuk, Kęty 2010, s. 51 (Biblioteka Europejska).

⁸⁷ Zob. W. Grundmann, ἐγκράτεια, s. 341.

Przez takie zaś postępowanie dał dowód swego opanowania i powściągliwości i zyskał sobie wielkie uznanie u podlegających jego rozkazom (Polybius, *Histories*, 10, 19)⁸⁸.

W pismach Filona Aleksandryjskiego również pojawia się zagadnienie ἐγκράτεια, rozumianej jako wyższość nad jakimkolwiek pożądaniem. Tak pojęta ἐγκράτεια wyrażała się w powściągliwości dotyczącej jedzenia, pożycia seksualnego oraz używania języka (zob. Philo Alexandrinus, *De Specialibus Legibus* 2, 195; *Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat* 101–102). Była uważana przez Filona Aleksandryjskiego za najbardziej pożyteczną z cnót, chroniącą przed złowrogimi atakami pożądliwości⁸⁹:

Wskazują [wzmiankowane wcześniej chleby] zaś także na najbardziej pożyteczną z cnót, czyli panowanie nad sobą (ἐγκράτειαν), które w odniesieniu do umiarkowania, poprzestawania na małym i zadowolenia z rzeczy małych pełni rolę strażnika, [broniącego] przed najbardziej zgubnym atakiem, wynikającym z rozpasania i zachłanności (ἐξ ἀκολασίας καὶ πλεονεξίας) (Philo Alexandrinus, *De Specialibus Legibus* 1, 173)⁹⁰.

Stąd Filon Aleksandryjski postulował, aby zdobywać ją wszelkimi sposobami i nieustannie praktykować, gdyż przynosi człowiekowi szczęście (Philo Alexandrinus, *De Specialibus Legibus* 4, 112; 1, 149)⁹¹.

Autor Listu wydaje się nawiązywać to tego rodzaju koncepcji, gdyż jako ideał podał między innymi:

Dobrze rządzić sobą, a nie zapragnąć niczego niestosownego z powodu bogactwa i sławy wyniosłym się stawszy” (§ 211); „Panować nad sobą i nie dać się ponieść popędom. [...] Jednakowoż we wszystkim słuszna jest miara” (§ 222–223) „nie dać się ponieść popędom, lecz szkody uwzględnić wynikające z namiętności,

88 Polibiusz, *Dzieje*, t. 2, przeł. S. Hammer, M. Brożek, Wrocław, Warszawa 2005, s. 58 (Arcydzieła Kultury Antycznej).

89 Zob. W. Grundmann, ἐγκράτεια, s. 341.

90 Philo Alexandrinus, *Opera quae supersunt*, vol. 5, ed. L. Cohn, Berolini 1906, s. 42, tłum. autora atrykułu.

91 Zob. W. Grundmann, ἐγκράτεια, s. 341.

a stosownie do momentu spełniać należycie z zachowaniem miary, co okazuje się potrzebne (§ 256)⁹².

Widać tutaj także nawiązanie do Arystotelesowskiej „doktryny środka”⁹³. Zalecana zatem przez autora Listu ἐγκράτεια wydaje się wyrażać umiejętność panowania nad naturalną skłonnością człowieka do braku opanowania czy też do przyjemności.

Drugą cnotą, którą wymienił autor Listu, jest sprawiedliwość – δικαιοσύνη. Pojęcie to w greckiej tradycji miało ścisły związek z terminologią prawniczą, etyczną i religijną. W V wieku przed Chr. δικαιοσύνη była rozumiana jako cnota obywatelska, polegająca na przestrzeganiu prawa i wypełnianiu obowiązków. Tego rodzaju rozumienie przejął Platon, u którego można znaleźć następującą definicję δικαιοσύνη⁹⁴:

jest sprawiedliwością [...], że każdy obywatel powinien się zajmować czymś jedynym, tym, do czego by miał największe dyspozycje wrodzone (Plato, *Respublica*, 4, 433 a)⁹⁵.

Platon w swych rozważaniach zakwalifikował δικαιοσύνη do cnót społecznych i obywatelskich (δημοτική καὶ πολιτική ἀρετή) (Plato, *Phaedo*, 82 b)⁹⁶. Cytowany przez Arystotelesa Teognis (*Theognis*, *Elegia*, 147) rozumiał natomiast δικαιοσύνη jako ogólny termin na określenie cnoty⁹⁷:

I dlatego wydaje się czasem, że sprawiedliwość jest największą z cnót i że „ni zozra wieczorna, ni poranna tak podziwu jest godna”; stąd przysłowie „W sprawiedliwości wszystkich cnót zawarty jest kwiat” (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 5, 1, 1129 b)⁹⁸.

⁹² Por. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 415.

⁹³ Zob. G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza”, s. 65, 72–73.

⁹⁴ Zob. G. Quell, G. Schrenk, δίκη κτλ., w: *Theological Dictionary of the New Testament*. Volume II, ed. G. Kittel, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 192.

⁹⁵ Tłum. za: Platon, Państwo, s. 132.

⁹⁶ Zob. G. Quell, G. Schrenk, δίκη, s. 193. Podobne ujęcie występuje u Arystotelesa (zob. *Aristoteles*, *Politica*, 3, 1283 a). Por. Z. Pańpuch, *Areté*, s. 226.

⁹⁷ Zob. G. Quell, G. Schrenk, δίκη, s. 193; por. Z. Pańpuch, *Areté*, s. 226.

⁹⁸ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 169.

Stąd dostrzegano ścisły związek δικαιοσύνη z innymi cnotami. Wyraża to myśl zawarta w przypisywanym Arystotelesowi dziele O cnotach i wadach, w którym pobożność (εὐσεβεία) jest postrzegana jako część (μέρος) czy też jako wynik (παρακολουθοῦσα) sprawiedliwości (δικαιοσύνη)⁹⁹:

Donich należy pobożność, która jest albo częścią sprawiedliwości, albo czymś, co jej towarzyszy. Sprawiedliwości zaś towarzyszy i bogobojność, i szczerość, i rzetelność, i pogarda dla szubrawców (Aristoteles, *De virtutibus et vitiis*, 5, 1250 b)¹⁰⁰.

Wiele miejsca poświęca pojęciu δικαιοσύνη Arystoteles, który rozróżnia sprawiedliwość ogólnie rozumianą jako zgodność z prawem, od sprawiedliwości w znaczeniu ściślejszym, czyli pojmowanej jako cnota¹⁰¹. W definiowaniu δικαιοσύνη przez Arystotelesa można dostrzec ścisły związek pomiędzy jej wymiarem prawnym a ogólną etyką¹⁰²:

Skoro cnota jest zdolnością wyświadczenia dobra, najważniejszymi są oczywiście te jej zalety, które przynoszą najwięcej pożytku innym. Dlatego największym szacunkiem otaczamy ludzi sprawiedliwych i mężnych, ponieważ męstwo przynosi innym największy pożytek w czasie wojny, sprawiedliwość zaś zarówno w czasie pokoju, jak na wojnie. Sprawiedliwość jest cnotą, dzięki której każdy posiada swe własne dobra i to zgodnie z prawem (Aristoteles, *Ars rhetorica* 1, 9, 1366 b)¹⁰³.

W *Etyce nikomachejskiej* z kolei Arystoteles tak wyjaśnił cnotę sprawiedliwości:

Otóż widzimy, że wszyscy chcą nazywać sprawiedliwością tę trwałą dyspozycję, dzięki której zdolni są dokonywać czynów sprawiedliwych, dzięki której postę-

⁹⁹ Zob. G. Quell, G. Schrenk, *δίκη*, s. 193.

¹⁰⁰ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 502.

¹⁰¹ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 500, przyp. 12; por. Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, 5, 1, 1129 a–5, 11, 1138 b.

¹⁰² Zob. G. Quell, G. Schrenk, *δίκη*, s. 193.

¹⁰³ Tłum. za: Arystoteles, *Polityka*, s. 335.

pują sprawiedliwie i pragną tego, co sprawiedliwe (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 5, 1, 1129 a)¹⁰⁴.

człowiekiem sprawiedliwym jest rzecz jasna ten, co trzyma się prawa i przestrzega tego, co słuszne; to, co sprawiedliwe, jest tedy tym, co zgodne z prawem i ze słusnością (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 5, 1, 1129a)¹⁰⁵.

Skoro człowiek wykraczający przeciw prawu był niesprawiedliwy, a ten, co się trzyma prawa, był sprawiedliwy, to jasne, że wszystko, co w zgodzie z prawem, jest w pewnym sensie sprawiedliwe; bo co jest ustanowione przez władzę ustawodawczą, to jest zgodne z prawem, i wszystko, co podpada pod to pojęcie, nazywamy sprawiedliwym (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 5, 1, 1129 b)¹⁰⁶.

W przypisywanym natomiast Arystotelesowi dziele O cnotach i wadach znajduje się następujące wyjaśnienie:

Zgodnie z platońskim rozróżnieniem trzech części duszy cnotą [...] natomiast całej duszy – sprawiedliwość, szczodrość i duma (Aristoteles, *De virtutibus et vitiis*, 1, 1249a–b)¹⁰⁷.

Sprawiedliwość zaś jest cnotą duszy, która rozdziela rzeczy zgodnie z należnością (Aristoteles, *De virtutibus et vitiis*, 2, 1250 a)¹⁰⁸.

Sprawiedliwości właściwe jest być sposobnym do rozdzielania, odpowiednio do zasług, przestrzegania obyczajów i praw ojczystych, zachowywania przepisów prawa, opowiadania się w sporze za prawdą, dochowywania zawartych umów. Pierwszą z cnot sprawiedliwości jest sprawiedliwość względem bogów, potem względem duchów, potem względem ojczyzny i przodków, potem względem zmarłych (Aristoteles, *De virtutibus et vitiis*, 5, 1250 b)¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 168.

¹⁰⁵ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 168.

¹⁰⁶ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 169.

¹⁰⁷ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 498–499.

¹⁰⁸ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 500.

¹⁰⁹ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 502.

Z kolei w Etyce wielkiej, również przypisywanej Arystotelesowi znajduje się następujące wyjaśnienie:

sprawiedliwość wydaje się pewnego rodzaju doskonałą cnotą. Bo jeżeli czyny sprawiedliwe to są te, które prawo nakazuje wypełniać, a prawo zaleca to, co jest zgodne z każdą z cnót, to wobec tego człowiek, który trwa przy czynach sprawiedliwych, zgodnych z prawem, będzie w pełni szlachetny, tak iż człowiek sprawiedliwy i sprawiedliwość jest pewnego rodzaju doskonałą cnotą (Aristoteles, *Magna Moralia*, 1, 33, 1193 b)¹¹⁰.

Analizując tekst Listu można zauważyć, że występujący w nim termin *δικαιοσύνη* jest zasadniczo powiązany z Prawem Mojżeszowym: „Prawodawca nasz zatem, zaczawszy najpierw od tego, co dotyczy pobożności i sprawiedliwości, i nauczwszy wszystkiego na ten temat – nie przez same zakazy, lecz i przez nakazy” (§ 131). Prawo Mojżeszowe – jak zaznaczył autor Listu – odnosi się do kwestii dotyczących pobożności i sprawiedliwości (*εὐσεβεία καὶ δικαιοσύνη*). Można zatem dostrzec pewne podobieństwo ze wzmianką zawartą w dziele O cnotach i wadach, gdzie – jak zostało wyżej podane – pobożność została ściśle powiązana ze sprawiedliwością (zob. Arystoteles, *De virtutibus et vitiis* 5, 1258 b)¹¹¹. Autor Listu nie podał jednak konkretnej definicji *δικαιοσύνης*. Na podstawie przedstawionego wykładu arcykapłana Eleazara, którego przedmiotem była alegoryczna interpretacja przepisów prawodawstwa dotyczącego pokarmów oraz zwierząt czystych i nieczystych, można jednak wysnuć wniosek, że sprawiedliwość to działanie na wzór zwierząt czystych. Oznacza to niekierowanie się w życiu przemocą na zgubę lub szkodę innych, nie stosowanie siły, aby sobie kogoś podporządkować (zob. § 147–148; § 167–168)¹¹². Od strony pozytywnej sprawiedliwość wydaje się polegać na świadczeniu pomocy innym (zob. § 232). Natomiast

¹¹⁰ Tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 338.

¹¹¹ W § 18 występuje z kolei *δικαιοσύνη* w połączeniu z *δοσιότης* – „część należna bogom, kult boży, pobożność, cześć sumienność, zbożność” (zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 123). Podobne połączenie można dostrzec u Platona (*Plato, Euthyphro*, 12d-e: *δοσιον* – „to, co pobożne/zbożne” [por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 123] jest częścią *δικαιον* – „to, co sprawiedliwe” [por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 217]). Zob. G. Quell, G. Schrenk, *Δίκη*, s. 193.

¹¹² Zob. G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza”, s. 58.

stwierdzenie zawarte w § 280: „królu, gdyż Bóg koroną sprawiedliwości cię obdarzył”, może oznaczać, że dla autora Listu δικαιοσύνη stanowi koronę, czyli – w pewnym sensie – zwieńczenie/zogniskowanie wszystkich cnót. Być może wybrzmiewa tutaj wyrażone przez Teognia (zob. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 5, 1, 1129 b) przekonanie o wyjątkowej pozycji cnoty sprawiedliwości względem innych cnót: ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ’ ἀρετῇ ἐνι – „w sprawiedliwości zaś – mówiąc krótko – każda cnota jest zawarta”¹¹³. Należy zauważyć, że sam Arystoteles postrzegał δικαιοσύνη jako „największą z cnót” (κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη) (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 5, 1, 1129 b)¹¹⁴.

Wydaje się, że autor Listu, mówiąc o sprawiedliwości, miał na uwadze greckie koncepcje, zaczerpnięte – jak zostało wyżej powiedziane – z powszechnie dostępnych poglądów filozoficznych. Potwierdzeniem tego może być myśl zawarta w § 279: „król spytał tego po nim: Za czym królowie powinni się postępować? A on powiada: Za prawami, żeby praktykując sprawiedliwość poprawili życie ludzi”. Praktykowanie cnoty sprawiedliwości to kroczenie drogą praw, które w § 279 mogą odnosić się do ogólnie przyjętego kodeksu prawnego¹¹⁵. W takim ujęciu można dostrzec nawiązanie do koncepcji Arystotelesa (zob. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 5, 1, 1129 a; 5, 1, 1129 b).

Autor Listu powiązał przywołane koncepcje greckie niewątpliwie z tradycją biblijną, według której sprawiedliwość, bycie sprawiedliwym, oznaczało – mówiąc ogólnie – postępowanie zgodne z Prawem Mojżeszowym¹¹⁶. Sprawiedliwość zatem, dla autora Listu, to postępowanie zgodne z Prawem – oczywiście z Prawem Mojżeszowym; jest ona również – jak uczył wyżej cytowany Arystoteles – „cnotą, dzięki której każdy posiada swe własne dobra i to zgodnie z prawem” (Aristoteles, *Ars rhetorica* 1, 9, 1366 b)¹¹⁷. Wzorem tego – jak wynika z wykładu arcykapłana Eleazara – mogą być zwierzęta czyste, które nie uzurpują sobie dóbr za cenę przemocy i wyrządzania szkody innym.

¹¹³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, s. 97, tłum. autora artykułu.

¹¹⁴ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, s. 97; tłum. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 169.

¹¹⁵ Zob. przyp. 54.

¹¹⁶ Zob. A. Descamps, *Sprawiedliwość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac., K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 899.

¹¹⁷ Tłum. za: Arystoteles, *Polityka*, s. 335.

Autor Listu, stwierdzając ponadto, że Prawo zostało dane Żydom po to, aby „całym życiem i postępowaniem ćwiczyli się w sprawiedliwości wobec wszystkich ludzi, pomni na wszechwładnego Boga” (§ 168), wyraźnie zaznaczył, iż jest ono środkiem, za pomocą którego można ćwiczyć się w cnocie. Stąd wynika „wysoce filozoficzny” charakter Prawa, dzięki któremu – podobnie jak poprzez uprawianie filozofii greckiej – można osiągnąć cnoty, a co za tym idzie, καλοκάγαθία¹¹⁸.

Definiowany zatem przez autora Listu „stan/postawa cnoty” ma w pierwszej kolejności powstrzymać, a wręcz uniemożliwić panowanie żądzy nad człowiekiem. Ona również nakazuje przedkładać ponad wszelkie przyjemności cnotę opanowania (ἐγκράτεια) oraz sprawiedliwości (δικαιοσύνη). W tradycji greckiej można dostrzec wewnętrzny związek pomiędzy tymi cnotami. Jak zaznaczył Arystoteles, ἐγκράτεια jako cnota pozwala człowiekowi stawać się bardziej sprawiedliwym (zob. Arystoteles, *Ethica Eudemia*, 2, 7, 1223 b). Opanowanie wszelkiego rodzaju pożądliwości było natomiast powszechnym ideałem w starożytności¹¹⁹. Tak rozumiana cnota – mająca oczywiście praktyczny charakter – wpisuje się w podaną przez autora Listu definicję filozofii (zob. § 256), w której wybrzmiewają idee arystotelesowsko-perypatetyckie¹²⁰. Należy nadto zwrócić uwagę, że i w tym kontekście pojawia się odniesienie do Boga: autor Listu, mówiąc o cnotach ἐγκράτεια i δικαιοσύνη, stwierdził, że „Bóg zaś kieruje nimi wszystkimi” (§ 278). Z pewnością po raz kolejny autor Listu podkreślił, że Bóg wszystkim rządzi, wszystkim kieruje, od Niego wszystko pochodzi – On również swoją mocą kształtuje w człowieku cnoty (zob. § 18; § 157; § 195; § 236).

2.4. „Zachowując/przestrzegając ściśle to, co dotyczy cnoty”

Kolejne dookreślenie dotyczące cnoty występuje w § 215, gdzie – w ramach odpowiedzi jednego z tłumaczy przybyłych z Jerozolimy, udzielonej królowi – znajduje się wyjaśnienie, na czym polega „dochowywanie tego, co dotyczy cnoty”: „Trzeba, byś każdym sposobem, królu, rzeczy

¹¹⁸ Zob. szerzej G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza”, s. 52–67.

¹¹⁹ Zob. Isocrates, *Oratio (Ad Nicoclem)*, 2, 20; por. M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasza*, s. 155 [35].

¹²⁰ Zob. G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza”, s. 72–73.

wypowiadane i wykonywane do pobożności sprowadzał, tak żebyś sobie zdał sprawę, że cnotliwości dochowując, ani łask rozmyślnie nie powinienś udzielać bez uzasadnienia, ani władzy nadużywając sprawiedliwości nie naruszać”. Występuje tutaj zwrot τὸ κατ’ ἀρετὴν συντηρῶν, w którym imiesłów (participium praesentis activi) συντηρῶν, pochodzący od czasownika συντηρέω – „czuwać, strzec, przed czymś, przestrzegać ściśle, zachowywać”¹²¹ – został połączony z wyrażeniem τὸ κατ’ ἀρετὴν, które może określać „to, co dotyczy cnoty”, „to, co jest zgodne z cnotą”¹²². Stąd całą frazę można dosłownie przetłumaczyć: „zachowując/przestrzegając ściśle to, co dotyczy cnoty”.

Postawa wyrażona frazą τὸ κατ’ ἀρετὴν συντηρῶν – według przekazu § 215 – przejawia się w unikaniu dwóch skrajności, które były odradzane królowi. Po pierwsze, wyjaśniający całą kwestię tłumacz z Jerozolimy zalecał, aby nie okazywać życzliwości, udzielając¹²³ określonych łask/korzyści „wbrew uzasadnieniu/rozumowi” (παρὰ λόγον¹²⁴); po drugie, przestrzegał, aby nie przeczyć/usuwać¹²⁵ sprawiedliwości poprzez nadużywanie władzy. W pierwszej kolejności można dostrzec nawiązanie do Arystotelesowskiej doktryny „średniej miary” w odniesieniu do cnoty (zob. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 2, 6, 1106 b – 2, 7, 1108 b)¹²⁶. Zachowanie zgodne z cnotą w świetle § 215 oznaczałoby unikanie skrajności: z jednej strony nadmiernej przychylności (czy też pobłażliwości), okazywanej poprzez nieuzasadnioną życzliwość; a z drugiej – swego rodzaju okrucieństwa, przejawiającego się w odrzuceniu sprawiedliwości w relacjach króla z poddanymi¹²⁷. Po drugie, znajduje się tutaj przestroga, aby

¹²¹ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 364.

¹²² Znaczenie przyimka κατὰ w połączeniu z rodzajnikiem zob. w: O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 494.

¹²³ Czasownik χαρίζομαι oznacza „działać życzliwie, dając, szanować i traktować przychylnie”. Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 728; por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 505 – χαρίζω oznacza między innymi, „wyświadczać dobrodziejstwo, zadowalać, folgować, pobłażać, zaspokajać”.

¹²⁴ Zob. znaczenie poszczególnych słów: παρὰ – „wbrew, na przekór, w niezgodzie” (zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 146); λόγος – „zasada, racja, zasada, reguła, rozum, umysł” (zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 18).

¹²⁵ Termin ἀείρω oznacza między innymi „usuwać, przeczyć”. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 11.

¹²⁶ Zob. G. M. Baran, *Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza”*, s. 65.

¹²⁷ Por. Aristoteles, *Magna Moralia*, 1, 1193b.

nie działać *παρὰ λόγον* – „wbrew rozumowi”, co może być również nawiązaniem do Arystotelesowskiej definicji cnoty, według której „średnią miarę” określa rozum (*λόγος*¹²⁸) (zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, 2, 6, 1106b–1107a). Po trzecie, w § 215 występuje odniesienie do cnoty sprawiedliwości, podobnie jak w przypadku definiowania „stanu/postawy cnoty”. Po czwarte, w ramach całej wypowiedzi pojawia się ponadto odniesienie do cnoty pobożności (*εὐσέβεια*), która – jako wyżej wskazano w kontekście dzieła *O cnotach i wadach* – pozostaje bezpośrednio powiązana z cnotą sprawiedliwości, będąc albo jej częścią, albo czymś, co jej towarzyszy (zob. Arystoteles, *De virtutibus et vitiis*, 5, 1250 b).

Analizując grecką literaturę antyczną, można zauważyć, że termin *εὐσέβεια* w sensie szerszym odnosił się nie tylko do bogów i ich świątyń, ale obejmował różne osoby i rzeczywistości. Przedmiotem *εὐσέβεια* byli między innymi zmarli (zwłaszcza zmarli przodkowie) oraz ich obrzędy pogrzebowe (*νόμιμα*) (zob. Euripides, *Helena*, 1277; Sophocles, *Electra*, 464; tenże, *Antigone*, 943), a także krewni, ojciec, bracia, rodzice (zob. Plato, *Respublica*, 10, 615 c; Sophocles, *Oedipus Tyrannus*, 1431), jak również władca (zob. Sophocles, *Ajax*, 1350), a dalej sędziowie (zob. Antiphon, *Oratio*, 5, 96), cudzoziemcy i uchodźcy (zob. Euripides, *Alcestis*, 1148; Aristophanes, *Ranae*, 456–459; Aeschylus, *Supplices*, 336), ludzie dobrzy (zob. Sophocles, *Antigone*, 731), przysięgi (zob. Euripides, *Hippolytus*, 656; Plato, *Apologia*, 35 c; Demosthenes, *Oratio*, 9, 16) i prawo (zob. Demosthenes, *Oratio*, 19, 22). *Εὐσέβεια* odnosiła się także do sposobu życia zgodnego z filozofią (zob. Plato, *Epistulae*, 311 d–e). Ponieważ wierzone, że wszystkie te przestrzenie/porządki są pod opieką bogów, stąd termin *εὐσέβεια* (i jego derywaty) zaczęto coraz częściej odnosić do samych bogów. Zjawisko to widać na przykład w pismach Ksenofonta i Platona¹²⁹:

Mnie zaś Sokrates jawi się zawsze taki, jakim go przedstawiłem w swoich wspomnieniach – tak pobożny, że nic nie czynił nie zasiągnąwszy uprzednio porady u bogów (Xenophon, *Memorabilia Socratis*, 4, 8, 11)¹³⁰.

¹²⁸ Arystoteles, *Ethica Nikomachea*, s. 35.

¹²⁹ Zob. W. Foerster, *σέβομαι κτλ.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 7, ed. G. Friedrich, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 176–177; por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, s. 502, przyp. 27.

¹³⁰ Tłum. za: Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, s. 236.

pobożność i zbożność to będzie ta część sprawiedliwości, która dotyczy służby około bogów. [...] jeśli ktoś umie mówić i robić to, co bogom przyjemne, modlić się i składać ofiary, to to są rzeczy zbożne [...] (Plato, *Euthyphro*, 12 e; 14 b)¹³¹.

Swego rodzaju podsumowanie różnych definicji pobożności znajduje się – według Wernera Foerстера – w dziele przypisywanym Platonowi¹³²:

Pobożność to sprawiedliwość odnosząca się do bogów; przejawiająca się w dobrowolnym postępowaniu zdolność chętnego służenia bogom; prawidłowe przestrzeganie/pojęcie czci należnej bogom; wiedza dotycząca czci należnej bogom (Εὐσέβεια δικαιοσύνη περὶ θεοῦς· δύναμις θεραπευτικὴ θεῶς ἐκούσιος· περὶ θεῶν τιμῆς ὑπόληψις ὀρθή· ἐπιστήμη τῆς περὶ θεῶν τιμῆς) (Pseudo-Plato, *Definitiones*, 412 e)¹³³.

„Dochowywanie tego, co dotyczy cnoty” zatem ma swoje odniesienie do cnoty sprawiedliwości i powiązanej z nią cnoty pobożności¹³⁴. Według autora Listu pobożność to „rzecz najważniejsza ze wszystkich” (zob. § 2). Dusza, składając się do niej, porządkuje się według „nieomylnej normy” (ἀπλανεὶ κανόνι) (zob. § 2). W ten sposób dokonuje się kształtowanie usposobienia duszy czystej, które następuje poprzez przyjmowanie tego, co najpiękniejsze (τὰ κάλλιστα) (zob. § 2). Stąd autor Listu przyznaje pobożności pierwszeństwo „w pięknie”. Myśl ta zawarta jest w odpowiedzi jednego z tłumaczy na pytanie: „Co godne jest uznania za piękne?” (Τί καλλονῆς ἄξιόν ἐστιν): „Pobożność. Ta bowiem w pięknie ma pierwszeństwo. A mocą jej jest miłość; ona bowiem jest darem Bożym; tę i ty posiadasz, obejmując w niej [różne] dobra” (Εὐσέβεια. Καὶ γὰρ αὕτη καλλονὴ τίς ἐστι πρωτεύουσα. Τὸ δὲ δυνατόν αὐτῆς ἐστιν ἀγάπη· αὕτη γὰρ θεοῦ δόσις ἐστιν· ἦν καὶ σὺ κέκτησαι πάντα περιέχων ἐν αὐτῇ τὰ ἀγαθὰ) (§ 229). André Pelletier, biorąc pod uwagę definiowanie pobożności przez

¹³¹ Tłum. za: Platon, *Eutyfron*. Obrona Sokratesa. Kriton, przeł., wstępy, objaśnienia W. Witwicki, Kęty 2002, s. 31. 34 (Biblioteka Europejska).

¹³² Zob. W. Foerster, *σέβεται*, s. 177.

¹³³ Plato, *Opera*, vol. 5: *Tetralogiam IX. Definitiones et spuria continens*, pars 2, ed. I. Burnet, Oxonii 1952, s. 412 [d] (*Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*), tłum. autora artykułu.

¹³⁴ Powiązanie sprawiedliwości z pobożnością zob. § 24; 131.

autora Listu, dostrzega pewne podobieństwa z ideami zawartymi w *Corpus Hermeticum*¹³⁵:

Jeśli jesteś w stanie pojąć Boga, poznasz także i piękno i dobro, wspaniałość, blask pochodzący od Boga. Piękno to bowiem jest nieporównywalne, a dobro to jest nie do naśladowania – jak sam Bóg. Gdy więc pojmiesz Boga, to i piękno i dobro ma sens (dla ciebie). Są one bowiem nierozdzielnie związane z Bogiem, a nie uczestniczą w nich inne istoty żywe. Jeśli więc szukasz Boga, poszukujesz piękna. Jedna jest przecież droga, która prowadzi do niego, to jest pobożność związana z gnozą (ἐὰν περὶ τοῦ θεοῦ ζητῇς, καὶ περὶ τοῦ καλοῦ ζητεῖς. μία γὰρ ἐστὶν εἰς αὐτὸ ἀποφέρουσα ὁδός, ἢ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια) (*Corpus Hermeticum* 6, 5)¹³⁶.

Widać tutaj wyraźne – podobnie jak w Liście – „powiązanie pomiędzy zrozumieniem/wiedzą, pragnieniem piękna i pobożnością”¹³⁷. Można zatem przyjąć, że w definiowaniu pobożności przez autora Listu wybrzmiewają idee hellenistyczne, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę powiązanie pobożności z wiedzą/nauką¹³⁸. W tak rozumianej pobożności wyraźnie zaakcentowany został jej intelektualny charakter¹³⁹.

Podobne przesłanie wynika z odpowiedzi jednego z tłumaczy na pytanie: „Co stanowi o pobożności?”: „Pojąć, że wszystko i stale Bóg wykonuje i poznaje, w żaden sposób nie umknie człowiek niesprawiedliwie postąpiwszy lub zło uczyniwszy; gdyż jak Bóg wykonał cały świat, tak i ty naśladując go, będziesz bez zarzutu” (§ 210). Autor Listu użył w tym kontekście wyrażenia τὸ διαλαμβάνειν – „uchwycenie, pojęcie”¹⁴⁰, „dostrzeganie i uświadamianie sobie”¹⁴¹. Pobożność zatem – jak zauważa Hadas – „jest zdefiniowana jako uświadomienie sobie wszechwiedzy

¹³⁵ Zob. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée*, s. 101–102.

¹³⁶ *Corpus Hermeticum*, vol. 1: *Traité I–XII*, ed. A. D. Nock, trad. A.–J. Festugière, Paris 1978, s. 75 (Collection des Universités de France); tłum. za: W. Myszor, *Corpus Hermeticum VI i VII*, wstęp, przekład z greckiego, komentarz, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 16 (1978) nr 2, s. 245 [5].

¹³⁷ Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 104.

¹³⁸ Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 104; por. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée*, s. 102.

¹³⁹ Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 374.

¹⁴⁰ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 197.

¹⁴¹ Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 153.

i opatrności Boga”¹⁴². Podkreślony został i tym razem intelektualny aspekt pobożności. Ponadto autor Listu, mówiąc o konsekwencjach niesprawiedliwego czy też złego postępowania człowieka, pośrednio pouczył, że pobożność to postępowania sprawiedliwe. W tym kontekście zostało zalecone również naśladowanie Boga, aby dzięki niemu człowiek stał się ἀπρόσκοπος, czyli „niepotykający się, nieobciążony przestępstwem, wolny od uszczerbku”¹⁴³. Można stąd wysunąć wniosek, że pobożność – od strony praktycznej – to właściwe (sprawiedliwe) postępowanie wobec Boga, które ostatecznie sprawia, że człowiek wolny jest od jakiegokolwiek występkę względem Niego.

Definiując pobożność, autor Listu w § 229 zaznaczył ponadto, że jej siłą (τὸ δυνατόν) jest ἀγάπη – „miłość”¹⁴⁴, która również jest darem Boga (θεοῦ δόσις)¹⁴⁵. Człowiek, posiadając ją, obejmuje dzięki niej (ἐν αὐτῇ – „za jej pomocą”¹⁴⁶) wszelkie dobra. André Pelletier określa ἀγάπη mianem „wewnętrzny motyw (wewnętrznej siły poruszającej) pobożności” („le mobile intérieur de la piété”)¹⁴⁷. Jak z kolei zauważa Wright III, „miłość motywuje pobożność i w ten sposób oznacza miłość do Boga”¹⁴⁸. Hadas sugeruje natomiast, że w § 229 połączona z pobożnością miłość oznacza miłość względem bliźnich¹⁴⁹. Pomijając jednak dywagacje na ten temat, należy zaważyć, że autor Listu – chociaż wcześniej (zob. § 2) zasadniczo podkreślił intelektualny charakter pobożności – w § 229 rozwinął jej definicję poprzez wprowadzenie miłości, przez co – jak zaznacza Wright III – przeniósł pobożność poza sferę intelektualną¹⁵⁰.

Powiązanie „zachowywania/przestrzegania ściśle tego, co dotyczy cnoty” (κατ’ ἀρετήν) (zob. § 215) z pobożnością raz jeszcze odnosi cnotę (ἀρετή) do Boga. Podkreśla to wprowadzona do definicji pobożności miłość, określona jako dar Boga. Również i w tym kontekście można mówić o cnocie mającej praktyczny charakter, gdyż w § 215 pojawia się wyraźna

¹⁴² Zob. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 189.

¹⁴³ Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 230.

¹⁴⁴ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s.

¹⁴⁵ Por. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 374.

¹⁴⁶ Zob. znaczenie przyimka ἐν w: O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 299.

¹⁴⁷ A. Pelletier, *Lettre d’Aristée*, s. 205.

¹⁴⁸ B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 374.

¹⁴⁹ Zob. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 189.

¹⁵⁰ Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 374.

wzmianka o rzeczach wypowiedzianych (τά λεγόμενα) i rzeczach wykonywanych (τά πραττόμενα).

3. Wyróżniający się cnotą tłumacze z Jerozolimy

Przybyli z Jerozolimy tłumacze, po udzieleniu kilku odpowiedzi królowi Ptolemeuszowi, zyskali od władcy znamienne pochwałę, że są mężami, którzy „wyróżniają się cnotą” (διαφέρειν τοὺς ἄνδρας ἀρετῇ) (§ 200). W pierwszej kolejności wydaje się, że byli ludźmi, którzy wypowiedzane pouczenia na temat cnoty sami zachowywali/stosowali w życiu. W § 122, w ramach charakterystyki tłumaczy, pojawia się dookreślenie: „przełożonego swego godni wszyscy i jego cnoty” (τοῦ καθηγουμένου πάντες ἄξιοι καὶ τῆς περὶ αὐτὸν ἀρετῆς). Z treści Listu wynika wprost, że przełożonym tłumaczy z Jerozolimy był arcykapłan Eleazar, który posłał ich do króla Ptolemeusza (zob. § 121–127). Opisując jego postać, autor Listu zaznaczył, że był on wysoce ceniony „dla szlachetności i sławy” (καλοκάγαθία καὶ δόξη) (§ 3). A zatem tym, co przede wszystkim odznaczało arcykapłana Eleazara, była καλοκάγαθία. Chociaż autor Listu nie mówi tego bezpośrednio, to jednak można wnioskować, że tłumacze z Jerozolimy – będąc godni cnoty swego przełożonego – z pewnością odznaczali się również καλοκάγαθία. Potwierdza to odniesiony do tłumaczy zwrot καλὸς καὶ ἀγαθός (§ 46), który leży u podstaw terminu καλοκάγαθία¹⁵¹. W tym kontekście można dostrzec nawiązanie do określania cnoty podanego w § 272, gdzie występuje powiązanie terminu ἀρετῆς z καλοκάγαθία. Odnaczanie się cnotą tłumaczy z Jerozolimy ostatecznie wskazuje zatem na osiągniętą przez nich καλοκάγαθία. Droga do jej zdobycia było – według § 272 – przede wszystkim „wypełnianie pięknych czynów, a odrzucanie zła”. Pełnienie „pięknych czynów” to – jak zostało wyżej powiedziane – „pięknie żyć” (καλῶς ζῆν), czyli żyć według nakazów Prawa (zob. § 127). Jak zaznaczył autor Listu, tłumacze z Jerozolimy byli właśnie „mężami pięknie żyjącymi” (zob. § 39: ἄνδρας καλῶς βεβιωκότας; por. § 32). W tym kontekście autor Listu użył imiesłowu czasu perfectum (participium perfecti activi) od czasownika βιώω – „żyć, wieść, pędzić życie”¹⁵². Tego rodzaju imiesłów wskazuje na stan trwający

¹⁵¹ Zob. P. Jaroszyński, *Kalokagathia*, s. 444.

¹⁵² Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 149.

jako wynik uprzedniej czynności¹⁵³. A zatem „piękne życie” tłumaczy z Jerozolimy to stan trwały, który – jak można wnioskować – osiągnęli w wyniku uprzedniego ukształtowania się w oparciu o Prawo Mojżeszowe (por. § 127). Autor Listu tłumaczy z Jerozolimy określił także jako ἐμπείρους τῶν κατὰ τὸν νόμον τὸν ἑαυτῶν – „biegli w tym, co się tyczy prawa” (§ 32) czy też ἐμπειρίαν ἔχοντας τοῦ νόμου – „doświadczenie mający w prawie” (§ 39). Za pierwszym razem występuje przymiotnik ἐμπειρος – „doświadczony, obeznany, biegły w czymś, wypróbowany, wyćwiczony”¹⁵⁴, za drugim zaś rzeczownik ἐμπειρία – „doświadczenie w czymś, znajomość czegoś, praktyka, biegłość”¹⁵⁵. Stąd jasno wynika, że tłumacze z Jerozolimy byli doświadczeni, biegli, obeznani, wyćwiczeni, a nawet wypróbowani w Prawie oraz w tym, co się do Prawa odnosi¹⁵⁶. Poznanie Prawa, a w konsekwencji praktykowanie Prawa, sprawiło, że tłumacze z Jerozolimy odznaczali się pięknym życiem, a co za tym idzie – cnotą¹⁵⁷.

Formowanie się tłumaczy z Jerozolimy w cnotach mogło się także dokonywać poprzez wychowanie/kształcenie w oparciu o grecki system edukacji, który w podstawowym wymiarze był realizowany w gimnazjonach¹⁵⁸. Wskazywać może na to termin παιδεία – „wychowywanie dzieci, ćwiczenie i uczenie, wychowanie, kultura umysłowa, wychowanie i wykształcenie”¹⁵⁹, użyty w kontekście charakterystyki tychże tłumaczy (zob. § 121). Grecka παιδεία – jak podaje Piotr Jaroszyński – oznaczała „formowanie człowieka od najmłodszych lat przez edukację i wychowanie; uniwersalne podstawy edukacji lub ideał wypracowany przez starożytnych Greków, a uznawany za ogólnoludzki”¹⁶⁰. Celem tak rozumianej παιδεία było doskonalenie człowieka, jego integralny

¹⁵³ Zob. M. Auerbach, M. Goliás, *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985, s. 198; A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2017, s. 420–421 (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki, 13).

¹⁵⁴ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 295.

¹⁵⁵ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 295.

¹⁵⁶ Warto zaznaczyć, że Arystoteles wskazywał na ἐμπειρία jako coś koniecznego w zdobywaniu cnót dianoetycznych (zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, 2, 1, 1103 a).

¹⁵⁷ Zob. G. M. Baran, Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasa”, s. 69.

¹⁵⁸ Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 244–245.

¹⁵⁹ Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 136.

¹⁶⁰ P. Jaroszyński, *Paideia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2006, s. 948.

rozwój. Wiązało się to z osiągnięciem cnoty (ἀρετή; καλοκάγαθία)¹⁶¹. Autor Listu zaznaczył, że tłumacze z Jerozolimy górowali ową παιδεία, a następnie dodał, że „nie tylko żydowskich pism znajomość posiadli, ale i greckich formą nie tylko ubocznie się zajmowali” (§ 121). To oznacza, że również studiowali literaturę grecką¹⁶², przez co weszli w przestrzeń kultury i wychowania greckiego¹⁶³, a co za tym idzie, w sferę ich oddziaływania¹⁶⁴. Zasadniczo uwidacznia się wpływ filozofii arystotelesowsko-perypatetyckiej, o czym świadczy w § 121 wzmianka na temat zasady środka (τὸ μέσον), do której nawiązywali tłumacze z Jerozolimy w swych wypowiedziach (zob. np. § 223; 256)¹⁶⁵.

Podsumowanie

Na podstawie analizy poszczególnych fragmentów Listu można wnioskować, że jego autor w definiowaniu cnoty zaczerpnął poglądy z zarówno z popularnych źródeł filozofii greckiej, jak i z myśli żydowskiej. Echem greckiej myśli filozoficznej jest nawiązanie do Arystotelesowskiej doktryny „średniej miary” (por. § 215) oraz stoickiej terminologii (por. § 277–278). Również utożsamienie cnoty ostatecznie z καλοκάγαθία, która stanowi efekt osiągnięcia poszczególnych cnót, wydaje się być nawiązaniem do greckich tradycji.

Założenia greckiej filozofii autor Listu połączył niewątpliwie z tradycją biblijną. To połączenie można dostrzec na kanwie definiowana „czynów pięknych”, które stanowią istotę realizowania cnoty (zob. § 272), gdyż ostatecznie – jak wynika z przekazu § 127 – stanowią one owoc

¹⁶¹ Zob. M. Krasnodębski, *Klasyczna „paideia” jako integralna uprawa człowieka*, „Edukacja” 4 (2022) nr 163, s. 32, <https://doi.org/10.24131/3724.220402pl>.

¹⁶² Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 245.

¹⁶³ Ciekawe spostrzeżenie na temat wychowania i kultury greckiej podaje Werner Jaeger (*Paideia*, t. 1, przeł. M. Plezia, Warszawa 1962, s. 6): „Starożytni wierzyli głęboko, że wychowanie i kultura nie są to tylko formalne umiejętności czy abstrakcyjna teoria, różna od historycznej rzeczywistości, jaką jest organiczny rozwój duchowego życia narodu. Sądzili, że znajdują one swe ucieleśnienie w literaturze, która jest autentycznym wyrazem wszelkiej wyższej kultury”.

¹⁶⁴ Pelletier (*Lettre d'Aristée* s. 164) podaje, że „kultura grecka w kręgach żydowskich w Palestynie była znacznie bardziej rozpowszechniona, niż wcześniej sądzono”. Por. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 149.

¹⁶⁵ Zob. M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasa*, s. 145 [25].

przestrzegania Prawa Mojżeszowego. Autor Listu podkreślił także bardzo ścisły związek cnoty z Bogiem, określając ją jako dar od Boga (por. § 272). Poszczególne cnoty można osiągnąć nie tyle na drodze „uczenia się” (zob. § 236), co dzięki ukształtowaniu ich w człowieku „boską mocą” (§ 236). Mówiąc o odniesieniu do Boga w kontekście cnoty, należy także zauważyć, że autor Listu podkreślał potrzebę naśladowania Boga w postępowaniu (zob. § 188; § 210; § 281; por. § 168; § 254). Bóg zatem jawi się jako swego rodzaju wzorzec do naśladowania. Można zatem przyjąć, że wzmiankowany w § 278 „stan/postawa cnoty” ma ostatecznie swój paradygmat w Bogu.

Bibliografia

- Andrews H. T., *The Letter of Aristeas*, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*, vol. 2: *Pseudepigrapha*, ed. R. H. Charles, Oxford 1964, s. 83–122.
- Aristoteles, *Ars rhetorica*, ed. A. Roemer, Lipsiae 1898 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*).
- Aristoteles, *Ethica Eudemia. Eudemi Rhodii Ethica. Adiecto De Virtutibus et Vitiis Libello*, ed. F. Sussemihl, Lipsiae 1884 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*).
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, eds. F. Sussemihl, O. Apelt, Lipsiae 1903 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*).
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*, przekł., wstępy i komentarze D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 1996 (*Dzieła Wszystkie*, 5).
- Arystoteles, *Polityka. Ekonomia. Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka. Zachęta do filozofii. Ustrój polityczny Aten. List do Aleksandra Wielkiego. Testament*, przekł., wstępy i komentarze M. Chigerowa i in., posł. H. Podbielski, Warszawa 2001 (*Dzieła Wszystkie*, 6).
- Auerbach M., Golias M., *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985.
- Baran G. M., *Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza do Filokratesa”*, „*Roczniki Kulturoznawcze*” 14 (2023) nr 4, s. 49–79, <https://doi.org/10.18290/rkult23144.3>.

- Chamisza Chumsze Tora—Chumasz Pardes Lauder. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego opatrzony wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego z punktacją samogłoskową i Haftary z błogosławieństwami. Księga Pierwsza Bereszit, oprac. pod kierunkiem S. Pecaric, tłum. S. Pecaric, E. Gordon, Kraków 2001.
- Corpus Hermeticum, T. 1: *Traité I–XII*, ed. A. D. Nock, trad. A.-J. Festugière, Paris 1978 (Collection des Universités de France).
- Descamps A., Sprawiedliwość, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 897–906.
- Epicurea, ed. H. Usener, Lipsiae 1887.
- Filipiak M., Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu, Lublin 1979 (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, 50).
- Foerster W., σέβομαι κτλ., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 7, ed. G. Friedrich, transl. i ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 168–196.
- Frankowski J., Apokryfy, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Homerski, oprac. J. Drozd, Poznań–Warszawa 1973, s. 186–262 (Wstęp do Pisma Świętego, 1).
- Grundmann W., ἐγκράτεια κτλ., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, ed. G. Kittel, transl. i ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 339–342.
- Grundmann W., κακός κτλ., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, ed. G. Kittel, transl. i ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1984, s. 469–487.
- Grundmann W., Bertram G., καλός, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, ed. G. Kittel, transl. i ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1984, s. 536–556.
- Hadas M., *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)*, New York 1951 (Jewish Apocryphal Literature).
- Jaeger W., *Paideia*, t. 1, przeł. M. Plezia, Warszawa 1962.
- Jaroszyński P., *Kalokagathía*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2004, s. 444–447.
- Jaroszyński P., *Paideia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2006, s. 948–949.
- Jurewicz O., *Słownik grecko-polski*, t. 1–2, Warszawa 2000–2001.

- Krasnodębski M., Klasyczna „paideia” jako integralna uprawa człowieka, „Edukacja” 4(2022)nr163, s. 31–39, <https://doi.org/10.24131/3724.220402pl>.
- Ksenofont, Pisma sokratyczne. Obrona Sokratesa. Wspomnienia o Sokratesie. Uczta, przeł., wstęp L. Joachimowicz, Warszawa 1967 (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement, Oxford 1996.
- Muraoka T., A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Louvain–Paris–Walpole 2009.
- Myszor W., Corpus Hermeticum VI i VII: wstęp, przekład z greckiego, komentarz, „Studia Theologica Varsaviensia” 16 (1978) nr 2, s. 241 [5]–247 [7].
- Pańpuch Z., Areté, w: Powszechna encyklopedia filozoficzna, t. 1, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2000, s. 318–325.
- Pelletier A., Lettère d’Aristée à Philocrate. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs, Paris 1962 (Sources Chrétiennes, 89).
- Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, vol. 5, eds. L. Cohn, P. Wendland, Berolini 1906, <https://doi.org/10.1515/9783112630242>.
- Piwowar A., Składnia języka greckiego Nowego Testamentu, Lublin 2017 (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki, 13).
- Plato, Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi, vol. 3, ed. C. F. Hermann, Lipsiae 1909 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Plato, Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi, vol. 4, ed. K. F. Hermann, Lipsiae 1887 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Plato, Opera, vol. 5: Tetralogiam IX. Definitiones et spuria continens, pars 2, ed. I. Burnet, Oxonii 1952 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Platon, Laches. Protagoras, przeł., wstępy, objaśnienia W. Witwicki, Kęty 2002 (Biblioteka Europejska).
- Polibiusz, Dzieje, t. 2, przeł. S. Hammer, M. Brożek, Wrocław–Warszawa 2005 (Arcydzieła Kultury Antycznej).
- Quell G., Schrenk G., δίκη etc., w: Theological Dictionary of the New Testament, vol. 2, ed. G. Kittel, transl. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 174–225.

- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1996.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw fizykom. Przeciw etykom (Adversus mathematicos IX–XI)*, przeł., wstęp, przyp. Z. Nerczuk, Kęty 2010 (Biblioteka Europejska).
- Sextus Empiricus, *Opera*, vol. 2: *Adversus dogmaticos libros quinque (Adv. mathem. VII–XI) continens*, ed. H. Mutschmann, Lipsiae 1914 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), <https://doi.org/10.1515/9783110256291>.
- Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przeł. i wstęp A. Krokiewicz, Warszawa 1998 (Biblioteka Filozofii Klasycznej).
- Shutt R. J. H., *Letter of Aristeas (Third Century B.C. – First Century A.D.). A New Translation and Introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2: *Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works, New Translations from Authoritative Texts with Introductions and Critical Notes by an International Team of Scholars*, ed. by J. H. Charlesworth, Peabody 1983, s. 7–34.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1990.
- Wendland P., *Aristeas, Letter of*, w: *Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, vol. 2, ed. I. Singer et al., New York–London 1902, s. 92–94.
- Wojciechowski M., *List Pseudo-Arysteasza*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 40 (2002) nr 1, s. 121 [1]–167 [47].
- Wright III B. G., *The Letter of Aristeas. ‘Aristeas to Philocrates’ or ‘On the Translation of the Law of the Jews’*, Berlin–Boston 2015 (*Commentaries on Early Jewish Literature*), <https://doi.org/10.1515/9783110431346>.
- Xenophon, *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*, transl. by E. C. Marchant, O. J. Todd, revised by J. Henderson, Cambridge, London 1997 (Loeb Classical Library, 168).

Polonia Sacra

- 7 **Rev. Marek Tatar**
„Communio” as a principle of ecumenical spirituality
- 37 **Rev. Tomasz Kowalski**
Priestly identity in the light of ecclesiology of communion
- 53 **Rev. Leszek Szewczyk**
The role of integral ecology in preaching ministry
- 75 **Adam Kogut**
The possibility of updating the total apologetics as exemplified by
Wincenty Kwiatkowski’s argument “from counter-reaction”
- 95 **Jacek Kiciński CMF**
Consecrated persons — pilgrims of hope. A study in light of the teachings of Pope Francis
- 113 **Sr. Katarzyna Feduś**
The manifestations of influence of Saint Benedict
of Nursia on the life and works of Edith Stein
- 129 **Rev. Krzysztof Gryz**
Moral issues regarding marriage, virginity and prostitution
in the teaching of Saint Augustine
- 145 **Rev. Bogdan Zbroja**
Dangerous and good social attitudes in the Epistle of Jude
- 169 **Rev. Grzegorz M. Baran**
Ἀρετή in the light of the “Letter of Aristaeus to Philocrates”

