

Colloquia Theologica Ottoniana

Instytut Nauk Teologicznych
Uniwersytetu Szczecińskiego

Colloquia Theologica Ottoniana

39 (2023)

Szczecin 2023

Komitet Redakcyjny

ks. dr Krzysztof Jaworski (Uniwersytet Szczeciński) – redaktor naczelny
ks. dr hab. Grzegorz Chojnacki, prof. US (Uniwersytet Szczeciński) – redaktor naukowy
ks. dr Remigiusz Szauer (Uniwersytet Szczeciński) – redaktor statystyczny

Rada Naukowa

bp prof. dr hab. Henryk Wejman (Uniwersytet Szczeciński) – przewodniczący, ks. dr hab. Grzegorz Wejman, prof. US (Uniwersytet Szczeciński), ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Peter Schallenberg (Theologische Fakultät Paderborn), o. prof. dr hab. Marcin Tkaczyk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. prof. dr hab. Gabriel Witaszek (Accademia Alfonsiana, Rzym), prof. dr hab. Jacek Wojtyśiak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Gaetano Dammacco (Università degli Studi di Bari „Aldo Moro”), ks. prof. dr hab. Zdzisław Janiec (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Stanisław Zarzycki, prof. KUL (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. Tomasz Bubik (Uniwersytet Palackiego w Olomuńcu), ks. prof. Edmund Kowalski (Accademia Alfonsiana, Rzym), ks. prof. Vimal Tirimanna (National Seminary of Our Lady of Lanka, Kandy, Sri Lanka), ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz, prof. UAM (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. prof. dr Zenon Szabłowski (Katolicki Instytut Teologiczny, Port Moresby, Papua Nowa Gwinea), prof. dr Roman Globokar (Uniwersytet w Lublanie), o. dr Paweł Sambor OFM (Papieski Uniwersytet Antonianum, Rzym), ks. prof. dr hab. Janusz Szulist (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), prof. dr hab. Ksenofon Krisafi (Uniwersytet Tirański, Albania)

Redakcja językowa

Lucyna Jachym/e-DYTOR

Korekta językowa

Paulina Iwan

Skład komputerowy

Iga Bańkowska

Adres redakcji:

ul. Papieża Pawła VI 2
71-459 Szczecin, Polska
www.teo.usz.edu.pl
e-mail: cto@usz.edu.pl

Wersja papierowa jest wersją pierwotną.

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: <https://wnus.edu.pl/cto/pl/>

Szczegółowe opublikowanych artykułów są dostępne online w następujących bazach: The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH), The Central and Eastern European Online Library (CEEOL), European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Baza bibliograficzna czasopism humanistycznych i społecznych BazHum, ICI Journals Master List

Czasopismo widnieje w wykazie czasopism naukowych i recenzowanych materiałów z konferencji międzynarodowych, opublikowanym przez Ministra Edukacji i Nauki Rzeczypospolitej Polskiej (70 pkt.).

Wydanie niniejszego tomu zostało dofinansowane z funduszy publicznych, w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych”. Numer projektu: RCN/SP/0275/2021/1. Kwota dofinansowania przyznana na lata 2022–2023: 54 390,00 zł

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2023
ISSN (print) 1731-0555 | ISSN (online) 2353-2998

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 15,5. Ark. druk. 15,9. Format B5. Nakład 111 egz.

Spis treści

TEOLOGIA

Andrzej Draguła

Region as a Theological Category: Preliminary Recognition.....9

Włodzimierz Durka

Problems of Formation of Regional Identity Among Rural Residents of Western Pomerania. A Sociological Analysis..... 29

Krzysztof Marek Kiełpiński

The Crime of Sexual Exploitation of “Vulnerable Persons” Under the Current Provisions of Canon Law..... 49

Wojciech Kućko

The Role of the Principles of Catholic Social Teaching in Building a Post-Pandemic World Based on the 2020 Catecheses of Pope Francis. An Outline of the Issue..... 77

Janusz Lemański

Zakaz czynienia idoli (Wj 20, 4; Pwt 5, 8) i jego późniejsze reinterpretacje 97

Henryk Wejman

The Spirituality of Otto of Bamberg 129

FILOZOFIA

Marcin Czakon

Is Non-Ontological Structuralism Hypothetical? 153

Mateusz Lisowski

Aksjomatyzacja czterowartościowej logiki modalnej Łukasiewicza..... 173

Tomasz Perz

Animal Morality: Jerzy Chmurzyński and the Cognitive Ethology View 193

NAUKI SPOŁECZNE

Łukasz Marczak

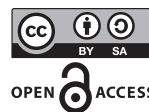
The Dynamic Nature of the Common Good as a Rudimentary Condition for Maintaining Social Resilience..... 213

KOMENTARZE, RECENZJE, SPRAWOZDANIA

Piotr Goniszewski, Cezary Korzec, Jarosław Nowaszczuk, Stanisław Rosik,
Michał Sołomieniuk

Raport z realizacji projektu *Biblia Ottona z Bambergu* 227

TEOLOGIA



ANDRZEJ DRAGUŁA

University of Szczecin, Poland | Institute of Theology

ORCID: 0000-0002-3287-3119

Region as a Theological Category: Preliminary Recognition

REGION JAKO KATEGORIA TEOLOGICZNA. ROZPOZNANIE WSTĘPNE

Streszczenie

Interdyscyplinarność współczesnych badań nad regionem każe postawić pytanie o teologiczny status regionu. Odpowiedź na to pytanie mieści się w obszarze teologii miejsca. Punktem odniesienia dla tej teologii jest status miejsca zarówno w Starym Testamencie, w Nowym Testamencie, jak też w życiu pierwotnego Kościoła. W Starym Testamencie takimi miejscami teologicznie naznaczonymi są Eden, Kanaan jako Ziemia Obiecana czy Świątynia Jerozolimska. Wszystkie one związane są ze szczególną obecnością i interwencją Boga. Wyjątkowe znaczenie ma ogród Eden, który można uznać za pramiejsce, prototyp miejsca świętego. Działalność Jezusa dokonuje relatywizacji szczególnego znaczenia miejsca świętego. Jezus neguje istnienie świątyni, dowartościowuje wiarę obcych, a więc pochodzących spoza Izraela, oraz zapowiada Królestwo Boże, które „nie jest z tego świata”, a więc jego realizacja dokona się w relacjach, a nie w miejscach. Starożytne chrześcijaństwo żyje w napięciu pomiędzy *paroikein* a *katoikein*, pomiędzy przebywaniem na ziemi jak na obczyźnie a byciem zdomowionym. Z drugiej strony szybko rozwija się koncepcja „miejsc świętych” (*loca sacra*), które mają jednak znaczenie funkcjonalne i nie wskazują na rzeczywiste przebywanie Boga w przestrzeni geograficznej. Jeśli miejsce to „przestrzeń opowiedziana” (*storied place*), to region w znaczeniu teologicznym można określić jako miejsce, które zostało wyodrębnione z przestrzeni za pośrednictwem narracji o sakralnym charakterze.

Słowa kluczowe: region, miejsce, teologia miejsca, chrześcijaństwo

Introduction

In the word *From the Editor* to the materials from the 1st National Congress of Regional Priests entitled *Regionalism – Culture – Church* regionalism has been defined as: “the state of social awareness of a community inhabiting a specific territory, and denoting a person’s attitude towards a ‘small homeland’ understood in many different ways.”¹ The materials were published in 1998, and the congress took place a year earlier.² The discussion of regionalist priests at that time focused on the issue of the relationship between the “small homeland” and the “Europe of Homelands” and was filled with concern about “preserving and consolidating national identity and national culture.”³

In the same word, *From the Editors*, attention is drawn to the connections between the region, regional culture and the Church or Christianity as a specific content that permeates culture:

Throughout the entire process of history, the enormous influence of the Catholic Church is visible. Christian truths of faith and norms of conduct inspired the content and form of most of the products of national culture known today. Sacredness gave culture depth and dynamics, motivating people to sometimes make extraordinary efforts and great spiritual flights... This connection of sacredness with history and culture, present in the entire process of development of Polish society, is particularly visible in local and regional environments. In “small homelands” there is an obvious consonance of sacredness, old folk culture, important values of national culture and newly emerging products of local and regional creativity. [...] If today we eliminated sacred elements from folk, local and regional culture, it would be illegible, poor and soulless...⁴

These statements seem quite obvious today. Christianity has influenced many individual cultures, the culture of the region and the country, including the culture of Europe and Poland. Today there is no need to prove it. The question that will interest us in this paper is not so much about content relationships, the material impact of religion and the Church on the region, but about the deeper relationships that exist between man and the region, a geographical place on the Earth, the specific space that man inhabits. Due to the adopted research perspective, which is theological reflection, the belief in the existence of a personal God of those who inhabit this place and the relationship of God to this place should be considered

1 *Od Redakcji*, in: A. Kociszewski, A.J. Omelaniuk, W. Pilarczyk (eds.), *Regionalizm – Kultura – Kościół*, Ciechanów 1998, p. 5.

2 Niepokalanów, 25–27.06.1997.

3 *Od Redakcji...*, p. 5.

4 *Ibidem*, p. 6.

an important factor defining the mentioned relationship. “We implement faith in the reality of this world and the places in which we find ourselves. Life comes from the earth and we cannot help but live an earth-based life and faith. Land, place and faith go hand in hand,” says Cornelius J.P. Niemandt, South African theologian.⁵

Does such a relationship between faith and place exist? How important is faith for building a relationship with a place? What factors determine the “theological coordinates” of the region? If “a place is not just a piece of land, it is an undeniable fact of our existence in relationship with the entire creation,”⁶ then in the theological sense is a place determined by the relationship to and with God? Can the region be treated as a specifically understood “holy land,” a sacred macrospace that also has (above all?) spiritual significance? These are questions specific to the theology of place, which – following Niemandt – we can define as “the recognition of the theological significance of specific geographical places.”⁷

The term “regional theology” does not exist in Polish or foreign theological literature. However, there is the term *theology of place* (French: *théologie du lieu*, German: *Theologie des Ortes*), which has not yet become established in Polish theology.⁸ Next to it, there is also the *theology of space*.⁹ “Place” – most often as a “sacred place” or “sacred space” – is the subject of interest in geography,¹⁰ cultural¹¹ and religious studies,¹² or canon law, but in theological reflection it most

5 C.J.P. Niemandt, *Rooted in Christ, Grounded in Neighbourhoods – A Theology of Place*, “Verbum et Ecclesia” 40 (2019), n. 1; <https://doi.org/10.4102/ve.v40i1.1997> [accessed: 25.07.2023].

6 J.A. Craft, *Making a Place on Earth: Participation in Creation and Redemption Through Place-making and the Arts*, (PhD dissertation) University of St. Andrews 2013, p. 23.

7 C.J.P. Niemandt, *Rooted in Christ...*

8 The Google search engine does not know any independent term “place theology.” There are comparisons such as “theology of the place of worship” or “theology of the holy place.”

9 In the literature on the subject, these terms are sometimes treated interchangeably, but some theologians emphasize the difference between both perspectives. See E.M. Conradie, *Towards a Theology of Place in the South African Context: Some Reflections from the Perspective of Eco-theology*, “Religion and Theology” 16 (2014), p. 8; <https://doi.org/10.1163/156973109X449967> [accessed: 27.07.2023].

10 See: L. Przybylska, *Pojęcie przestrzeni sakralnej*, in: B. Domański, S. Skiba (eds.), *Geografia i sacrum: profesorowi Antoniemu Jackowskiemu w 70. rocznicę urodzin*, Kraków 2005, Vol. II, pp. 381–387.

11 See: J. Bramorski, *Antropologiczny wymiar symboliki przestrzeni sakralnej w ujęciu Mircei Eliadego*, “Forum Teologiczne” 3 (2002), pp. 153–162; D. Mach, *Miejsce sacrum w religii i kulturze*, “Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis” 68 (2009), pp. 201–209.

12 See: T. Syczewski, *Miejsca święte według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku i obowiązującego prawaodawstwa Kościoła łacińskiego*, Lublin 2019.

often appears in a liturgical or pastoral context (e.g. a sanctuary as a holy place¹³). However, there is still a lack of fundamental theological reflection on the place as such, i.e. a geographically marked point in space in relation to God.

1. Paradise as a primeval place

The starting point for searching for answers to the questions asked must be the text of the Bible, which is a testimony of how a man of faith experiences a place, and more broadly – his own region, land, country.¹⁴ It should be noted at the outset that there were no theologically neutral places for the biblical man. As Anglican theologian Craig G. Bartholomew notes, “A place is never fully a place without God as a co-inhabitant. Place is always, in one way or another, a theological concept.”¹⁵ In other words, each place was subject to theological evaluation and was marked by a religious (spiritual) function – positively or negatively. This is visible from the very first pages of the Bible, where a paradise appears, which can be interpreted as a primeval place constituting a point of reference for all later theologically marked places. The specificity of this place is the fact that – unlike in relation to places understood only in the sense of a fragment of an actually existing designated physical space – its “geographicity” is conventional and secondary. This does not mean, however, that this place was not originally designated in space. When talking about paradise, it should be noted that “as part of creation, God created a specific place.”¹⁶ The work of creation and salvation begins in a place.

In the Hebrew Bible, paradise has its geographical name – Eden. It is described as a garden and was located “in the East” (Genesis 2:8), most likely on the Persian Gulf, in the area of historical Mesopotamia. This location allows us to associate Eden with Dilmun from the Sumerian myth, i.e. with an idyllic land whose happy inhabitants were unknown to old age, disease and death.¹⁷ The name itself is derived

13 See: A. Żądło, *Teologia i duszpasterska funkcja sanktuarium. Zagadnienia wybrane*, “Studia Pastoralne” 14 (2018), pp. 365–392; M. Ostrowski, *Teologia sanktuariów – świętych miejsc pielgrzymkowych*, “Roczniki Teologiczne” 62 (2015) 6, pp. 83–95; B. Nadolski (prep.), *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, [password:] *Sanktuarium*, pp. 1451–1452; S.C. Napiórkowski, W. Przygoda, *Sanktuarium*, in: R. Kamiński (ed.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, pp. 769–772.

14 In this text, the categories of place, region or land will be used interchangeably depending on the context.

15 C.G. Bartholomew, *Where All Mortals Dwell: A Christian View of Place for Today*, Grand Rapids 2011, p. 31.

16 C.J.P. Niemandt, *Rooted in Christ...*

17 See: J.S. Kselman, *Eden*, trans. M. Wojciechowski, in: P.J. Achtemeier (ed.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, p. 236.

either from the Hebrew word *eden* meaning ‘luxury, pleasure, delight’ or from the Sumerian *edin* – ‘plain, steppe.’¹⁸

The description of the Garden of Eden anchors subsequent narratives in specific places. It all started somewhere in a specific place – a place with clear boundaries, space and content – a geographical reality. This place is described as a garden. A grounded place. It borders rivers, but it also has its own purpose. The Garden of Eden is not an unlimited thing, but a definite place.¹⁹

As a theological land, Eden is first the place where the first humans were placed (Genesis 2:8, 15), and then a metaphor for God’s restoration of the land of Israel after his return from exile: “And they will say, ‘This desolate land has become like the garden of Eden; and the cities that were desolate, destroyed and overthrown became fortified and populated’” (Ez 36:35; cf. Is 51:3, where the synonym of Eden is the parallel “garden of the Lord”). The image of the garden returns once again when the prophet Ezekiel announces the reconstruction of the Temple in Jerusalem, which a new spring is to flow from. The trees that will grow by the stream resemble the trees of paradise, “whose leaves do not wither, whose fruits do not wear out” (Ez 47:12).²⁰

In all places in the Bible, Eden means an extremely rich and fertile area, abundant in water sources and vegetation (Is 51:3; Ez 31:9, 16, 18; 36:35), which is contrasted with the desert. In this way, the inspired author indicates that the Garden of Eden should be perceived as a land of happiness and delight, as a symbol of optimal living conditions.²¹

It is also worth noting that the location “in the East” also has theological significance, because the East in the mentality of the inhabitants of that region at that time was not only the side of the world appropriate for sunrises, but also a symbol of emerging life. Eden therefore means a privileged land, remaining under God’s special care and marked by His presence.²²

The historicity and geography of paradise were debated until the late Middle Ages. Supporters of the spiritual interpretation of the existence of paradise included Philo of Alexandria, Origen, Saint Ephrem, and Saint Gregory of Nyssa. The historicity of paradise and its literal location in the east were supported by authors

18 Ibidem; P.Cz. Bosak, *Leksykon wszystkich miejsc biblijnych*, Kraków 2016, p. 260.

19 C.J.P. Niemandt, *Rooted in Christ...*

20 See: J.S. Kselman, *Eden...*, p. 236.

21 A.M. Wajda, *Biblia o raju, pokusie i grzechu pierworodnym*, “Studia Teologii Dogmatycznej” 7 (2021), p. 183.

22 See ibidem, p. 184.

such as Saint Theophilus of Antioch, Saint Irenaeus, Saint Hippolytus, Epiphanius, Theodore of Mopsuestia, Saint John of Damascus, as well as Saint Augustine, who had a great influence on later theological thought regarding paradise, as well as Saint Bede the Venerable, Count Maurus, Honorius of Autun, Peter the Lombard, as well as Saint Thomas Aquinas. For them, Eden was a veritable garden, with real trees bearing edible fruit and real rivers flowing with water.²³ However, it was a special place, “where fire did not burn, water did not drown, wild animals devoured, thorns did not prick, where one did not suffocate for lack of air,” as Saint Isidore of Seville assured.²⁴

The issue of the geographical location of paradise will return in modern thought with the abandonment of fantastic concepts of locating paradise in space, somewhere near the Moon or on some distant land separated by an ocean from the known ecumene, or identifying it with the entire earth. At the end of the 17th century, it was recognized that paradise as a “historical reality” existed somewhere, but – as Jean Delumeau says – “it was wiped off the face of the earth.”²⁵ Now all that was left was to identify the region where it could be located. Of the many possible locations, the location of paradise in Armenia, Mesopotamia or the Holy Land was most popular. For our considerations about the region, the question about the size of paradise may also be interesting. Identifying it with the whole earth – as indicated by the four rivers of paradise (Genesis 2:10)²⁶ – obviously solved this problem, but assuming some geographical location of paradise raised the question about the area it occupied. Those answering this question divided into two camps. Some argued that paradise was a small region, others that it was rather a large kingdom that could contain all the landscapes known at that time, including mountains, hills, valleys and plains.²⁷

2. Canaan as the Promised Land

For Old Testament Israel, the first theologically marked geographical region was Canaan, whose borders include modern Israel and Lebanon, and where, at the dawn of the history of the Chosen People, the patriarchs – after all, coming from a nomadic culture, not a settled one – found their place of permanent residence. Canaan – understood by the Hebrews as the Land Promised by God – lies

23 J. Delumeau, *Historia rajy. Ogród rozkoszy*, trans. E. Bąkowska, Warszawa 1996, pp. 7–24.

24 Św. Izydor z Sewilli, *De Ordine creaturarum*, I, Chap. X, 7–11, *Patrologia Latina* 111, col. 334.

25 J. Delumeau, *Historia rajy...*, p. 145.

26 G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, trans. B. Widła, Warszawa 1986, p. 611.

27 J. Delumeau, *Historia rajy...*, pp. 140–163.

between Babylon, a strange and dangerous land from which Yahweh brings Abraham (Genesis 11:31-12:1), and Egypt, a land full of temptations and a place of slavery from which God will free later his offspring (Exodus 13:9nn).²⁸

Abraham's exodus from Ur of the Chaldeans is significant for the theology of the region. According to the command received from God, Abraham is to leave the fertile areas of Mesopotamia for an unknown country, which will only be shown to him. This situation was described very well by John Paul II in his *Roman Triptych*: "There was a time / when people / did not stop wandering. Surrounded by herds, they went where the harvest called them: / where the earth, like a fertile mother / was able to feed animals / there and people pitched tents and started to live."²⁹ The agricultural value of a given region – as a rational criterion – seems at this stage to be the only logical condition for choosing a place of settlement for people whose lives depend on natural conditions. Abraham's abandonment of Ur is associated with the relativization of this criterion in favor of a supernatural criterion: "Go out from your country, and from your father's house, to the land that I will show you" (Genesis 12:1). Abraham does not yet know anything about the economic value of the country to which he is to go. However, he knows its supernatural value: this region was designated by God as the inheritance promised to his descendants (Genesis 26:3).

Canaan, which Abraham reaches, will remain for him and for his posterity the "Promised Land" or "Holy Land"³⁰ (see Gen 12:5-7; Gen 17:8). This awareness of the heritage of the division made by God, the awareness of taking possession of the land that the Chosen People received, will of course also translate into specific geographical reference points that will confirm the connection of the land with God, those places where the living God revealed himself to Israel: the Oaks of Mamre (Gen 18), springs (Gen 26:15), altars (Gen 12:7). Some of these places will even bear the name of God (Hebrew: el): Bethel ('house of God', Gen 28: 17), Penuel ('face of God', Gen 32: 31), to emphasize their special status.³¹

The second Old Testament point of reference is, of course, the entry of the Israelites into Canaan after escaping from Egypt. The promise, which was repeatedly given to the patriarchs, kept Israel in captivity in Egypt alive the hope of entering the land where the Hebrews were to settle forever. God gives this land to his people

28 G. Becquet, *Ziemia*, in: X. Léon-Dufour (ed.), *Słownik teologii biblijnej*, trans. and prep. K. Romaniuk, Poznań 1990, p. 1130.

29 Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003, p. 31.

30 These are modern terms essentially absent from the Hebrew Bible. See: G. Becquet, *Ziemia...*, p. 1373.

31 *Ibidem*, pp. 1130–1131.

without their effort: “I gave you a land for which you did not labor, and cities for which you did not build, and in them you lived. The vineyards and olive trees that you did not plant are giving you food today” (Joshua 24:13). Moreover, it is a fertile land rich in vegetation and food, completely different from the surrounding deserts.³² We can therefore say that the supernatural value is now confirmed in natural values. “Thus the land and its goods will be a constant reminder to the people of God’s love and faithfulness to the covenant. Whoever owns the earth also owns God. For Yahweh is no longer merely the God of the desert: Canaan has become his dwelling place.”³³

Two more elements are important in the theological interpretation of Canaan. First of all, Israel is not strictly the owner of this country. If Canaan became Israel’s inheritance, it was only because Yahweh gave it a lease of the land, which resulted in the prohibition of selling the land, but also Israel’s status as an immigrant: “It is not lawful to sell the land forever, for the land belongs to Me and you ‘You are strangers and sojourners with me’” (Leviticus 25:23). Secondly, Canaan is not the intended inheritance: “the successive disappointments of hopes that are too material, denied by the course of events, will raise the level of Israel’s expectations to such an extent that it will begin to long for the true inheritance, for the one that – alone – can satisfy the heart of man.”³⁴ It may have seemed to Israel at first that Canaan was – as Gerhard von Rad writes – an “earthly paradise”³⁵ because in every respect it was the basis of the state of salvation of God’s people. Over time, however, he realizes that the inheritance promised by God goes beyond the earth, beyond a geographically defined place, because its ultimate meaning is spiritual.³⁶

3. Jesus: between locality and universality

To the theology of a place (region), the coming of Jesus and His teaching introduces a certain ambivalence related to the *aporia* between the locality and the universality of His mission. The starting point, however, is the statement that when the Son of God

32 “For the LORD your God will bring you into a good land, a land with streams and springs and springs that gush out in the valley and above, a land of wheat and barley and vines and fig trees and pomegranates, a land of olives and oil and honey; to a land where you will be satisfied with bread without need, where you will lack nothing, a land whose stones contain iron, and from its mountains comes copper” (Deuteronomy 8:7-9).

33 G. Becquet, *Ziemia...*, p. 1131.

34 *Ibidem*.

35 G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu...*, p. 181.

36 F. Dreyfus, P. Grelot, *Dziedzictwo*, in: X. Léon-Dufour (ed.), *Słownik teologii biblijnej...*, pp. 244–245.

comes into the world, he “takes place” because the incarnation has a real physical and, consequently, geographical dimension. “Thus, the mystery of the Incarnation – as John Paul II notes – transforms the universal experience of ‘sacred space’: on the one hand, it gives it new dimensions, and on the other, it shows its meaning in new categories. The reference to space is, after all, contained in the Word’s “taking flesh” (cf. Jn 1:14). In Jesus of Nazareth, God assumed features typical of human nature, including the inevitable belonging of man to a specific nation and a specific country. [...] The physical concreteness of the earth and its geographical coordinates form one whole with the reality of the human body assumed by the Word.”³⁷

In this way, Jesus shares the universal human experience of life in a specific space. The incarnation unquestionably connects Jesus to place. Jesus is a member of the Chosen People, he is born in Judea, he is a Judean by birth, although due to his residence in Nazareth he will be called a Nazarene and, consequently, a Galilean.³⁸ Even after leaving Nazareth, Galilee will continue to be the place of Jesus’ main activity. Much of His public activity will be concentrated around the north-eastern shore of the Sea of Galilee, in Capernaum, which will be called the city of Jesus (Mt 9:1). “[B]y being fully human, He is attached to the land of Israel with every cell of His being.”³⁹ Both His conception, birth, public activity, and death – all single events in His life always take place in a specific geographical place.

After the death of Jesus, immediately in the times of early Christianity, there will be a secondary sacralization of Palestine, which will henceforth be called not only the “Promised Land” of the Jews, but also the “Holy Land” of the Christians. “The Gospel is firmly set in a particular corner of our world, in the same Holy Land that God gave to Israel. It is also there, in Jerusalem, in the capital of this Earth, that the cross of Christ will grow. [...] In this way, the Holy Land will forever remain the geographical center from which salvation will flow to embrace all humanity.”⁴⁰ The holiness of this land results from the fact that various places located on it – as John Paul II wrote – “were witnesses of God’s interventions up to the greatest of them, that is, until the mystery of the Incarnation and the Pasch of Christ.”⁴¹ This land has been “marked by God’s action”⁴² and is full of “God’s ‘footprints’”

37 Jan Paweł II, *List o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia*, 3.

38 According to tradition, Jesus was called a Galilean by the Roman Emperor Julian the Apostate a moment before his death: “Galilae, vicisti!” (O Galilean, you have conquered!). W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1993, [password:] *Julian Apostata*, p. 444.

39 G. Becquet, *Ziemia...*, p. 1133.

40 Ibidem, p. 1134.

41 Jan Paweł II, *List o pielgrzymowaniu...*, 2.

42 Ibidem, 10.

that can be seen “on the stones, mountains and waters that formed the scenery of the earthly life of the Son of God.”⁴³

The geographical and theological status of Jerusalem and Palestine may be an interesting contribution to the discussion about the relationship between the center and the periphery.⁴⁴ From the political point of view of the contemporary world, Palestine was a peripheral region of the Roman Empire. Some say that for Pontius Pilate it was a place of exile.⁴⁵ This peripheral nature, marked pejoratively, also appears in relation to individual towns in Palestine itself, an example of which is Nazareth. For Nathanael asked Philip, “Can anything good come from Nazareth?” (Jn 1:46). In Jesus’ time, Nazareth was an insignificant agricultural village with no more than two thousand inhabitants. “No wonder people skeptical about Jesus’ mission contemptuously accused Him of being from Nazareth.”⁴⁶ Therefore, it is not only peripherality in relation to Rome, but also a negative marking of individual places or regions of Palestine itself, which is not alien to the biblical text, and therefore to the Jewish consciousness of that time.

In the biblical theology of the region, the opposition between periphery and center is determined not so much by geography as by theology. Yes, Palestine is a periphery compared to Rome, which was the political center of the world at that time. For Jews, however, the center is somewhere completely different, in Jerusalem, where the Temple is. “Because ancient Israel, even in the monarchical period, was not a secular state, the temple played an integral role in the organization, law, and administration of society as a whole.”⁴⁷ More than a civil capital, however, Jerusalem was in biblical times a holy city, a religious center, a Jewish *caput mundi*, because there was the “house of Yahweh,” “the house of the Lord” (1 Kings 8). As John Paul II notes, “gradually, the sacred space ‘concentrates’ in the Jerusalem temple, where the God of Israel desires to be worshiped and, in a sense, encountered.”⁴⁸

43 Ibidem.

44 I mention this because of the topicality of the issue of the relationship between the center and the periphery in interdisciplinary research on regionalism. See: M. Mikołajczak, *Ramiona Antajosa. Z historii i teorii regionalizmu literackiego w Polsce*, Kraków 2012.

45 “The position [Pilate] held was not the most desirable. It was an institution worthy of a junior officer. More experience was given to Syria or Egypt. It was also a challenge because Judea was a new province and constantly causing problems.” A. Wroe, *Poncjusz Pilat*, trans. J. Mikos, Warszawa 2015, p. 82.

46 P. Lampe, *Nazaret*, trans. T. Mieszkowski, in: P.J. Achtemeier (ed.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, p. 822.

47 C.L. Meyers, *Świątynia*, trans. A. Gocłowska, in: P.J. Achtemeier (ed.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, p. 1209.

48 Jan Paweł II, *List o pielgrzymowaniu...*, 2.

Despite vicissitudes, the symbolic importance of Jerusalem persisted throughout Israel's history. After the destruction of the Temple in the year 70 during the first Jewish uprising (66–73 CE) and after the expulsion of the Jews from Jerusalem, awareness of the importance of this place is expressed in the specific location of the synagogues, which enables prayers towards Jerusalem. In this sense, Judaism – unlike Christianity, which is a cosmic religion, constantly directed *ad orientem* – remains a geographical religion because it is linked to the “sacred direction” of the place where the Jerusalem Temple was located. The prayer addressed to Jerusalem expresses the eschatological hope for the return of the Messiah, the rebuilding of Jerusalem and the regathering of the Chosen People from the diaspora.⁴⁹

With the coming of Jesus and His teaching, a tendency to relativize the sacredness of selected places is also revealed. First, Jesus invalidates the religious center, which is the temple in Jerusalem: “Destroy this temple” (John 2:19) – he provokes the Jews. As John Paul II says, “in the New Testament [...] the ‘concentration’ of sacred space reaches its culmination in Christ, who is now, as a Person, the new ‘temple’ (cf. Jn 2:21), inhabited by the ‘fullness of the Godhead’ (cf. Col 2:9).”⁵⁰ And in a conversation with the Samaritan woman, who recalls that their fathers “worshipped God on this mountain, and you say that in Jerusalem is the place where God must be worshiped” (John 4:20), Jesus declares: “Believe me, woman, that the hour is coming when you will neither on this mountain nor in Jerusalem worship the Father” (John 4:21). Thus, the cult of God ceases to have a local character and becomes exclusively spiritual.

Secondly, Jesus appreciates the faith of strangers, such as the Samaritan woman (Jn 4:1-42), the Syrophenician woman (Mk 7:24-30), and the Roman centurion (Mt 8:5-13), in the case of the latter mentioning at the same time that he encountered so much faith in Israel (cf. Mt 8:10). Faith goes beyond the borders of the region and is no longer closely linked to the nation and the country inhabiting it. Moreover, Jesus announces that “They will come from the east and the west, from the north and the south, and will sit down at table in the kingdom of God” (Luke 13:29). Therefore, the Kingdom of God will be inhabited not only by the locals, but also by strangers, visitors, people from outside the chosen nation and from outside the Holy Land.

Thirdly, the Kingdom of God announced by Jesus “is not of this world” (John 18:36), and therefore the category of place is no longer appropriate to describe it.

⁴⁹ See: U.M. Lang, *Turning Towards the Lord. Orientation in Liturgical Prayer*, San Francisco 2004, pp. 36–37.

⁵⁰ Jan Paweł II, *List o pielgrzymowaniu...*, 3.

Moreover, Jesus warns against those who will announce that the Kingdom of God in its future implementation will be limited to a specific place or identified with it.⁵¹ The Kingdom of God is revealed not so much in places but in relationships. “Places are the seat of relationship or the place of meeting and action in the interaction between God and the world.”⁵²

4. Foreign land

From the point of view of the ancient Church, the well-known and much commented fragment of an anonymous letter to Diognetus from the end of the 2nd century can be considered as an expression of the theology of the region at that time – or rather the Christian awareness of the place: Christians

live in Greek and barbarian cities, according to local customs in clothes, food, way of life, and yet by their very behavior they manifest these strange and almost unbelievable laws that govern them. They live each in their own country, but like strangers. They undertake all responsibilities like citizens and bear all burdens like foreigners. Every foreign land is their homeland and every homeland is a foreign land.⁵³

One could say that this ancient perspective on the relationship of a believer (Christian) to the place where he lives *de facto* invalidates any region, any specific geographical space as its own, privileged, theologically marked place. If every land is foreign, then none can be “tamed.” Christianity is not an ethnic religion associated with a specific space, but a revealed way of being of a universalistic nature. You have to live “as you like,” among Christians or among barbarians, which means that there is no such thing as a privileged character of a given space. In other words: the only sacred microspace is man, therefore any place can become his homeland, because he himself is the holy land, the promised land or a temple, according to the words of St. Paul: “The temple of God is holy, and you are holy” (1 Cor 3:17).

51 “Asked by the Pharisees when the kingdom of God would come, he said in reply, ‘The coming of the kingdom of God cannot be observed, and no one will announce, “Look, here it is,” or, “There it is.” For behold, the kingdom of God is among you.’ Then he said to his disciples, ‘The days will come when you will long to see one of the days of the Son of Man, but you will not see it. There will be those who will say to you, “Look, there he is,” [or] “Look, here he is.” Do not go off, do not run in pursuit.’” (Lk 17:20-23).

52 J. Inge, *Towards a Theology of Place*, “Modern Believing” 40 (1999) 1, p. 46; <https://doi.org/10.3828/MB.40.1.42> [accessed: 25.07.23], pp. 42–50.

53 *Do Diogneta*, 5, in: M. Starowieyski (prep.), *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, trans. A. Świderkówna, Kraków 1988, p. 362.

This approach to place results from the assumption that the vocation of a believer on earth is only *paroikein*, that is, to live in the manner of a stranger and a stranger. In the text entitled *Church and the Kingdom* Giorgio Agamben, an Italian philosopher, writes: “The verb *paroikein* – to be in the city as a foreigner – signifies the way in which every Christian inhabits the world and, consequently, the way in which he experiences messianic time.”⁵⁴ Agamben’s thesis is obvious: Christians must inhabit this world as foreigners, as strangers, because “time is short” (1 Cor 7:29). Unfortunately – as the Italian philosopher writes – unable to wait for the Parousia, i.e. the second presence of the Lord, the community of the first Christians “changed their way of thinking, which resulted in the stabilization of the institutional and legal organization of the Church. As a result, the Church stopped *paroikein*, living on earth as if in a foreign land, and began *katoikein*, living here like a citizen, and therefore – began to function like other earthly institutions.”⁵⁵ This temptation is to change the *status quo* here on earth from *parokia* to *oikos* – from living away from home to home, from abroad to homeland.

Abandoning *paroikein* in favor of *katoiken* obviously has far-reaching consequences. *Loca sacra* appear, which from late antiquity begin to mark the European landscape covered with a map of specific religious references, places that define individual regions by the presence of saints, legends related to their activities, springs from which water with supernatural properties gushes out, places marked by the presence of manifesting Mary, the rivers from which her figures are fished out, the fields from which her images are pulled up, the places of martyrdom of the first witnesses of faith, *translatio* of their relics, sanctuaries dedicated to *armorum Christi*, calvary, and finally temples where heaven connects with earth.

In the process of sacralizing one’s region, references were made to supernatural or historical events of a religious nature, such as the mission or death of a saint, miraculous events related to the place, but also specific religious adaptations, folk and apocryphal adaptations of the religious message to the conditions of the region. In this way, a conventional locality with a supernatural character is created.

54 G. Agamben, *Kościół i królestwo*, “Tygodnik Powszechny” 2013, no. 12.

55 Ibidem. In this context, it is also important to understand the messianic time. Well, G. Agamben claims that the “messianic time” is not identical with the “eschatological time.” The former can be described as the “time of the end” and the latter as the “end of time.” Christianity loses its character when it ceases to experience the messianic time. G. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, trans. S. Królak, Warszawa 2009, p. 80.

5. A place of sacred narrative

The original, natural theology of place arises from a binary vision of the world forming an opposition: sacred – pagan, one’s own – other people’s (other people’s gods), one’s own – foreign, sacred and subject to the power of the *profane*. Sacrality as a differentiating category is appropriate only for a binary, dichotomous world, falling apart into two – more or less antagonistic, or at least opposed to each other – spheres. As Marek Jedliński notes, “for a person characterized by a religious image of the world [...] space cannot be homogeneous,”⁵⁶ there must be a space excluded from the scope of the laws governing the visible world. This principle applies not only to the micro scale, i.e. the place, but also to the macro scale, or the intermediate scale: national, regional, close. Jedliński believes that we can talk about “a certain permanent disposition of people to create a binary image of the world, the constitutive feature of which would be the designation of strangeness and their boundaries.”⁵⁷ “For a religious person, there is [...] a sacred space and it remains,” as Jedliński states.⁵⁸ For Gerardus van der Leeuw, “a sacred space is a place that becomes a home because the action of power is repeated in it, either by itself or by people. It is a place of worship, regardless of whether the place of residence is a house or a temple.”⁵⁹

The question arises to what extent the Christian theology of place fits into the natural way of ordering reality, and to what extent it goes beyond it. In order to properly understand the special property of the holy place in the understanding of Catholic theology, John Paul II uses the analogy that exists between space and time. According to him, a holy place (sacred space) is related to space as such, as *kairos* is to *chronos*, and therefore special time is to continuous time. In a letter devoted to the issue of pilgrimages to holy places, John Paul II wrote:

just as the rhythm of time can be determined by *kairos* – special moments of grace – so too space can store signs of God’s extraordinary saving interventions. This intuition is

56 M. Jedliński, *Przeżywanie obcości – podział binarny i jego konsekwencje*, in: M. Jedliński, K. Witczak (eds.), *Obcości. Szkice z filozofii i literatury*, Bydgoszcz 2017, p. 67.

57 Ibidem, p. 73.

58 Ibidem, p. 66.

59 G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, trans. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, p. 439. Such binary thinking about place is characterized by the saturation of holiness in the center and at the borders (*axis mundi*), the domination of natural borders (mountains, river, stone) over artificially determined ones, the inviolability of borders (natural and supernatural protection), the rituality necessary to cross them, the perception own territory in terms of space, and the foreign territory as chaos (evil, demonic, unknown) or the domination of the symbolic properties of the place over the physical features. M. Jedliński, *Przeżywanie obcości...*, pp. 47–90.

present in all religions, which not only build temples, but also create sacred spaces where the encounter with the divine reality can become a deeper experience than what is usually available in the vast expanses of space.⁶⁰

It should be concluded that the Christian theology of place does not differ fundamentally from the theology derived from natural religions. What differentiates them is the specificity of the story associated with a given place. As John Inge notes, *loca sacra* are those places that are connected with sacred stories, places – directly or indirectly – related to divine revelation.⁶¹

Assuming that there is no timeless space or timeless time, Walter Brueggemann created the concept of storied places. Places matter because of the history contained in these spaces. Stories, in turn, have authority because they take place in a given place. The power of narrative also explains the difference between space and place.⁶² A place is a space filled with meaning because of the narratives associated with a particular space. “Places are told spaces,” says Beiden Lane.⁶³

Therefore, a place has theological significance because of the narrative associated with it and the stories these places have told and continue to tell. In a sense, stories transform an empty space into a vibrant place. In the case of the theological understanding of the region, it can be said that it will be a place told through sacred history, sacred narrative. It has been this way since the beginning of the biblical story. As Ernst M. Conradie notes, creation, the continuation of creation, history, human culture and sin, God’s providence, redemption in history, the Church and mission, and eschatological fulfillment – all have a reference to place.⁶⁴ However, a certain reservation should be formulated here, which was expressed very well by John Paul II:

All this does not mean, of course – as the history of the Church proves – that Christians cannot have places of worship; however, it should be remembered that they are of an exclusively functional nature, related to the cult and fraternal life of the community, and we should also be aware that God’s presence, by its nature, cannot be limited to any specific place, as it permeates all places, and its fullest expression and the source of radiation is Christ.⁶⁵

60 Jan Paweł II, *List o pielgrzymowaniu...*, 2.

61 J. Inge, *Towards a Theology of Place...*, p. 47.

62 W. Brueggemann, *The Land: Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith*, London 1978, p. 187.

63 B. Lane, *Landscapes of the Sacred: Geography and Narrative in American Spirituality*, Mahwah, NJ 1988, p. 11.

64 E.M. Conradie, *Towards a Theology of Place...*, p. 4.

65 Jan Paweł II, *List o pielgrzymowaniu...*, 3.

In the understanding of Catholic theology, the sacredness of a place would be not so much ontological, but functional. It is not the actual seat of God (deity, *numinosum*), which would consequently be limited to space and conditioned by it,⁶⁶ but a point of special reference to God, a place of experiencing the relationship with God primarily through worship. A holy place is characterized by relational, iconic, and not material sacredness.

The Church – which is universal by nature – reveals a constant tension within itself: what is universal must become specific *in loco*; the universality of the Church is realized locally. As rightly noted by Fr. Henryk Skorowski, one of the most distinguished regionalist priests, “it is the ethnic, national and regional community that brings to the Church people and communities of people, its personality, language, history, tradition, experience, and therefore broadly understood regionalism.”⁶⁷ There is no doubt that the Church (every Church, not only the Catholic Church) acquires regional features, reveals itself in a place, in a specific space, using its geographical, cultural, linguistic coordinates, etc. It cannot be otherwise, because it grows both from Judeo-Christian theology of creation, as well as from the incarnational paradigm of Christianity. God creates the world as a place, and Jesus incarnates – and thus takes up space with his body – a man of a specific nationality or ethnicity, operating in a specific region of the world.

The Church repeats this model, incarnating in a region, regionalizing itself in a given place, but at the same time it cannot get rid of or forget about the need to *paroikein*, to transcend the place, region, space, to be next to it. The regional presence of the Church cannot invalidate what is in its nature: an origin “out of this world.” It seems that this tension is irreversible, because a believer has a body, and it – *ex natura rei* – needs a place.

Translated by Magdalena Rejman-Zientek

66 “The sacred landscape includes sacred space, which is defined as the part of the Earth’s surface recognized by humans as the seat of God or deities.” A. Jackowski, I. Sołjan, *Środowisko przyrodnicze a sacrum*, “Peregrinus Cracoviensis” 12 (2001), p. 31.

67 H. Skorowski, *Regionalizm w Kościele, Kościół w regionie*, in: *Regionalizm w Kościele, Kościół w regionie. Materiały II Ogólnopolskiego Zjazdu Księży Regionalistów, Gietrzwałd 24–26 września 1999 r.*, Ciechanów 2001, p. 38.

References

- Agamben G., *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, trans. S. Królak, Warszawa 2009.
- Agamben G., *Kościół i królestwo*, "Tygodnik Powszechny" 2013, no. 12.
- Bartholomew C.G., *Where All Mortals Dwell: A Christian View of Place for Today*, Grand Rapids 2011.
- Becquet G., *Ziemia*, in: X. Léon-Dufour (ed.), *Słownik teologii biblijnej*, trans. and prep. K. Romaniuk, Poznań 1990, pp. 1129–1135.
- Bosak P.Cz., *Leksykon wszystkich miejsc biblijnych*, Kraków 2016.
- Bramorski J., *Antropologiczny wymiar symboliki przestrzeni sakralnej w ujęciu Mircei Eliadego*, "Forum Teologiczne" 3 (2002), pp. 153–162.
- Brueggemann W., *The Land: Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith*, London 1978.
- Conradie E.M., *Towards a Theology of Place in the South African Context: Some Reflections from the Perspective of Ecotheology*, "Religion and Theology" 16 (2014), pp. 3–18; <https://doi.org/10.1163/156973109X449967> [accessed: 27.07.23].
- Craft J.A., *Making a Place on Earth: Participation in Creation and Redemption Through Placemaking and the Arts*, (PhD dissertation) University of St. Andrews 2013.
- Delumeau J., *Historia rajy. Ogród rozkoszy*, trans. E. Bąkowska, Warszawa 1996.
- Do Diogneta*, 5, in: M. Starowieyski (prep.), *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, trans. A. Świderkówna, Kraków 1988, pp. 359–375.
- Dreyfus F., Grelot P., *Dziedictwo*, in: Léon-Dufour X. (ed.), *Słownik teologii biblijnej*, trans. and prep. K. Romaniuk, Poznań 1990, pp. 243–247.
- Inge J., *Towards a Theology of Place*, "Modern Believing" 40 (1999) 1, pp. 42–50; <https://doi.org/10.3828/MB.40.1.42> [accessed: 25.07.23].
- Izydor z Sewilli, *De Ordine creaturarum*, I, Chap. X, 7-11, *Patrologia Latina* 111.
- Jackowski A., Sołjan I., *Środowisko przyrodnicze a sacrum*, "Peregrinus Cracoviensis" 12 (2001), pp. 29–50.
- Jan Paweł II, *List o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia*, 2; <https://jp2online.pl/obiekt/list-o-pielgrzymowaniu-do-miejsc-zwiazanych-z-historia-zbawienia;T2JqZWN0OjE5ODI=>
- Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003.
- Jedliński M., *Przeżywanie obcości – podział binarny i jego konsekwencje*, in: M. Jedliński, K. Witzak (eds.), *Obcości. Szkice z filozofii i literatury*, Bydgoszcz 2017, pp. 47–90.
- Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1993.
- Kselman J.S., *Eden*, trans. M. Wojciechowski, in: P.J. Achtemeier (ed.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, p. 236.

- Lampe P., *Nazaret*, trans. T. Mieszkowski, in: P.J. Achtemeier (ed.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, p. 822.
- Lane B., *Landscapes of the Sacred: Geography and Narrative in American Spirituality*, Mahwah, NJ 1988.
- Lang U.M., *Turning Towards the Lord. Orientation in Liturgical Prayer*, San Francisco 2004.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, trans. J. Prokopiuk, Warszawa 1978.
- Mach D., *Miejsce sacrum w religii i kulturze*, "Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis" 68 (2009), pp. 201–209.
- Meyers C.L., *Świątynia*, trans. A. Gocłowska, in: P.J. Achtemeier (ed.), *Encyklopedia biblijna*, Warszawa 1999, p. 1209.
- Mikołajczak M., *Ramiona Antajosa. Z historii i teorii regionalizmu literackiego w Polsce*, Kraków 2012.
- Nadolski B. (prep.), *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.
- Napiórkowski S.C., Przygoda W., *Sanktuarium*, in: Kamiński R. (ed.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, pp. 769–772.
- Niemandt C.J.P., *Rooted in Christ, Grounded in Neighbourhoods – A Theology of Place*, "Verbum et Ecclesia" 40 (2019) 1; <https://doi.org/10.4102/ve.v40i1.1997> [accessed: 25.07.2023].
- Od Redakcji*, in: A. Kociszewski, A.J. Omelaniuk, W. Pilarczyk (eds.), *Regionalizm – Kultura – Kościół*, Ciechanów 1998, pp. 3–7.
- Ostrowski M., *Teologia sanktuariów – świętych miejsc pielgrzymkowych*, "Roczniki Teologiczne" 62 (2015) 6, pp. 83–95.
- Przybylska L., *Pojęcie przestrzeni sakralnej*, in: B. Domański, S. Skiba (eds.), *Geografia i sacrum: profesorowi Antoniemu Jackowskiemu w 70. rocznicę urodzin*, Kraków 2005, Vol. II, pp. 381–387.
- Rad G. von, *Teologia Starego Testamentu*, trans. B. Widła, Warszawa 1987.
- Skorowski H., *Regionalizm w Kościele, Kościół w regionie*, in: *Regionalizm w Kościele, Kościół w regionie. Materiały II Ogólnopolskiego Zjazdu Księża Regionalistów, Gietrzwałd 24–26 września 1999 r.*, Ciechanów 2001, pp. 37–50.
- Syczewski T., *Miejsca święte według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku i obowiązującego prawodawstwa Kościoła łacińskiego*, Lublin 2019.
- Wajda A.M., *Biblia o raju, pokusie i grzechu pierworodnym*, "Studia Teologii Dogmatycznej", 7 (2021), pp. 180–205.
- Wroe A., *Poncjusz Piłat*, trans. J. Mikos, Warszawa 2015.
- Żądło A., *Teologia i duszpasterska funkcja sanktuarium. Zagadnienia wybrane*, "Studia Pastoralne" 14 (2018), pp. 365–392.

REGION AS A THEOLOGICAL CATEGORY: PRELIMINARY RECOGNITION

Summary

The interdisciplinarity of contemporary research on regions raises questions about the theological status of the region, the answers to which lie in the theology of place. The point of reference for this theology is the status of place in both the Old Testament and the New Testament and the life of the early Church. In the Old Testament, such theologically marked places are Eden, Canaan (the Promised Land), and the Jerusalem Temple. All of them are related to the special presence and intervention of God. The Garden of Eden is particularly important as it can be considered a *primaeval* place, a prototype of a holy place. Jesus' activity relativises the special importance of the holy place. Indeed, Jesus denies the existence of the temple and values the faith of strangers, i.e., those from outside of Israel, and announces the Kingdom of God, which is "not of this world," so its implementation will occur in relationships and not in places. Ancient Christianity lives in the tension between *paroikein* and *katoikein*, between being on earth, as if in a foreign land, and being at home. On the other hand, the concept of "holy places" (*loca sacra*) is developing rapidly, but they have a functional meaning and do not indicate God's actual presence in geographical space. If a place is a *storied place*, then a region in the theological sense can be defined as a place separated from space through a narrative of a sacred nature.

Keywords: region, place, theology of place, Christianity

Author's note

Andrzej Draguła – a priest of the Zielonogórsko-Gorzowska Diocese (Poland), holds a Ph.D. in Theology and is a professor at the Institute of Theology at the University of Szczecin. He specializes in exploring the connections between theology and culture, as well as verbal and iconic religious communication. He has authored several notable publications, including: *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji* (2010), *Copyright na Jezusa. Język, znak, rytuał między wiarą a niewiarą* (2012), *Bluźnierstwo. Między grzechem a przestępstwem* (2013), *Emaus. Tajemnice dnia ósmego* (2015), *Kościół na rynku. Eseje pastoralne* (2020), *Syn marnotrawny. Biografia ocalenia* (2022). He was awarded the "Ślad" Journalistic Award in honor of Bishop Jan Chrapek in 2018 and received the Cultural Award from the Marshal of the Lubusz Voivodeship in 2021. E-mail: andrzej.dragula@usz.edu.pl.

Citation

Draguła A., *Region as a Theological Category: Preliminary Recognition*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 39 (2023), s. 9–27. DOI: 10.18276/cto.2023.39-01.



WŁODZIMIERZ DURKA

University of Szczecin, Poland | Institute of Sociology

ORCID: 0000-0002-1845-5906

Problems of Formation of Regional Identity Among Rural Residents of Western Pomerania. A Sociological Analysis

PROBLEMY KSZTAŁTOWANIA SIĘ TOŻSAMOŚCI REGIONALNEJ
MIESZKAŃCÓW OBSZARÓW WIEJSKICH POMORZA ZACHODNIEGO.
ANALIZA SOCJOLOGICZNA

Streszczenie

Artykuł jest próbą naszkicowania zasadniczych problemów socjologicznych kształtowania się tożsamości regionalnej na obszarach wiejskich Pomorza Zachodniego po 1945 roku. Na Pomorzu Zachodnim wchodzącym w skład tzw. Ziemi Zachodnich i Północnych Polski nastąpił jeden z największych eksperymentów społecznych XX wieku. W miejsce niemieckich mieszkańców tych terenów uciekających przed Armią Radziecką oraz w okresie powojennym wysiedlonych, osiedlono Polaków z różnych regionów kraju, w tym około 40% mieszkańców wschodnich terenów dawnej Rzeczypospolitej Polskiej włączonych do ZSRR. Mieszkańcy tych obszarów stanowili mozaikę różnorodnych tożsamości lokalnych i regionalnych. Społeczności lokalne i regionalne podlegały procesom adaptacji i integracji społecznej. W rezultacie tych procesów wykształciła się nowa tożsamość odwołująca się do obecnego miejsca zamieszkania.

Artykuł składa się z trzech części oraz wprowadzenia i zakończenia. W części pierwszej przedstawiono rozważania na temat pojęcia tożsamości regionalnej. Odniesiono się do różnych koncepcji formułowanych w socjologii polskiej i światowej. W części drugiej skoncentrowano się na powojennej historii Pomorza Zachodniego, akcentując procesy osadnicze wpływające na indywidualną i grupową identyfikację z obszarem województwa zachodniopomorskiego. W końcowej, trzeciej części, podjęto próbę wieloaspektowego opisu tożsamości lokalnej i regionalnej najbardziej tradycyjnej kategorii mieszkańców wsi – rolników. Tym samym analiza nie obejmuje pozostałych kategorii mieszkańców obszarów wiejskich: byłych pracowników PGR-ów, nauczycieli, urzędników administracji publicznej, pracowników pomocy społecznej

i opieki zdrowotnej, wreszcie osób pracujących w miastach, a na wsi jedynie mieszkających. Niech te kwestie dla autora pozostaną wyzwaniem na kolejny artykuł.

Słowa kluczowe: socjologia wsi, tożsamość regionalna, zbiorowości terytorialne, Ziemie Zachodnie i Północne Polski

Introduction

Sense of identity, integral to which is identification with and attachment to a region, is an important element in the construction of social communities and the quality of social capital that resides within them. Interest in this issue arises for various reasons. First, the West Pomeranian province has been operating for over twenty years, which by law inaugurates it as a territorial community of inhabitants. Unlike most Polish regions, Western Pomerania cannot draw on centuries-old historical traditions in the same way that, for example, Greater Poland or the Mazovian regions can do. Even among farmers, the history of “acquisition” and personal identification with Western Pomerania dates back only three or four generations at most.

This article is an attempt to trace, in sociological terms, the shaping of regional identity in rural parts of Western Pomerania after 1945. It consists of an introduction, three parts, and a conclusion. The first part examines the concept of regional identity, with particular reference to various formulations of it in Polish and world sociology. The second part focuses on the settlement processes affecting individual and group identification within the area of the West Pomeranian province during the post-war period. In the third part, an attempt is made to describe the local and regional identity of the most traditional category of rural inhabitants, namely farmers. The analysis excludes other categories of rural residents, such as former employees of state-owned farms, teachers, public administration officials, social welfare and health-care workers, and people who work in cities but live in the countryside. These other categories will be addressed in an ensuing publication.

1. The concept of regional identity

Identity is a basic concept in many disciplines, ranging from theology and philosophy to political science, psychology, and sociology. In sociology, it is a rather ambiguous concept which is present in various dichotomies and continuums from individual identity to collective identity, symbolic identity to real interpersonal relations, and a relatively homogenous traditional society to one with a complex multicultural identity.

The sociological study of identity developed mainly in the interwar period, thanks to Herbert Mead and the school he started.¹ The recent revival of interest in identity is related to the work of Miguel Castells, who pointed to the significant role played by grassroots organisations in creating cultural, religious, national, and regional identities. Referring to territorial identity, Castells states that

People socialise and interact in their local environment – whether it is rural, urban or suburban one – and build social networks among their neighbours. At the same time, locally established identities intersect with other sources of social meaning and recognition in a highly differentiated pattern that allows alternative interactions.²

For his part, the American historian, Larry Wolff, points to the importance of top-down identity, referring to the “idea of Galicia” created by the Austrian invaders after the first partition of Poland.³ As he argues, the Galician identity gained its clear shape at the beginning of the 19th century when Chancellor Metternich came up with the idea of transforming Poles, Ruthenians, Jews and Austrian officials into real Galicians. Interestingly, the idea of building a multicultural Galician identity survived the fall of Austria-Hungary by mythologising land that does not exist today and the national relations that supposedly existed there.⁴

Analogies suggest themselves. For example, the regional identity of the inhabitants of Western Pomerania was also subject to various external influences. This region was the subject of a kind of socio-political experiment in the period of the People’s Republic of Poland, but it also developed as a result of bottom-up activities created by local activists, local governments, and local non-governmental organisations.

In the analysis of regional identity in Polish sociology, an important turning point was the year 1945, when World War II ended, and population migration took place on an unprecedented scale. At that time, not only did the Polish population clash with the indigenous population, but there were also clashes between migrants from various regions of Poland and abroad. The processes taking place were very dynamic. This was pointed out by Stanisław Ossowski, who studied the processes

1 A very extensive discussion of the sociological issue of identity can be found in: T. Paleczny, *Socjologia tożsamości*, Kraków 2008.

2 M. Castells, *Siła tożsamości*, Warszawa 2009, p. 68.

3 L. Wolff, *Idea Galicji. Historia i fantazja w kulturze politycznej Habsburgów*, Kraków 2020.

4 Cf. J. Wierzejska, *Idea Galicji po(st)granicznej w ukraińskim i polskim dyskursie postkolonialnym. Na przykładzie eseistyki Jurija Andruchowycza i Andrzeja Stasiuka*, “Teksty Drugie” (2014) 6, pp. 283–304.

of social integration and assimilation in Opole Silesia in the context of sociological reflection on changes in the concept of the “homeland.”⁵ For Ossowski, the region is

the correlate of the regional collectivity. A regional collectivity is a territorial collectivity that has a sense of its own identity to a greater or lesser extent, but does not consider itself a nation; in other words, its members do not try to ascribe to their collectivity the attributes of a nation. Typically, such a community is a component of some national community. Members of the regional community, the Polish Highlanders or inhabitants of the Kurpie region, the Burgundians or the Gascons can feel at the same time patriots of their region and patriots of the national homeland. In the more remote parts of Europe, or in some borderlands with a complicated history, it happens, however, that the inhabitants do not reach beyond the regional bond, not having, as it was said, a national sense.⁶

The notion of “taming” a new place of residence and building a sense of identity linked with it was recognised by Zygmunt Dulczewski.⁷ In reference to the processes of shaping new communities in the Western Territories of Poland, he introduced the concept of “autochthonization,” by which he means the culmination of a process of identity formation beginning with social adaptation to a new environment and moving through various stages, such as stabilisation, a sense of local bonding, social integration, and the growth of local patriotism (regionalism), all ultimately culminating in full autochthonization.

Krzysztof Kwaśniewski examines the autochthonization process in relation to the concept of a private and ideological homeland.

The return to the national territory and ideological homeland, which so far did not include a private homeland (as in the case of those settling in the Western Territories after 1945), is the starting point for the most typical autochthonization process. If such a newly inhabited territory has indigenous, regional cultural traditions, represented by native population groups (such as in Opole Silesia), autochthonization of immigrant population is carried out in the most harmonious way by acculturation to these local traditions. If, like some other areas of the Western Territories of Poland, this territory is entirely newly settled, then the newcomers face a difficult and long-term task not only of creating their private homeland here, but also of creating, in reference to the cultural landscape and history of the region, a new, regional cultural identity. This identity as a frame of reference only allows for full autochthonization.”⁸

5 Cf. S. Ossowski, *Zagadnienia więzi regionalnej i więzi rodzinnej na Śląsku Opolskim*, “Przegląd Socjologiczny” 9 (1947).

6 Ibidem, p. 73.

7 Z. Dulczewski, *Autochtonizacja ludności na Ziemiach Zachodnich*, in: idem (ed.), *Tworzenie się nowego społeczeństwa na Ziemiach Zachodnich*, Poznań 1961, pp. 13–67.

8 K. Kwaśniewski, *Autochtonizm i autochtonizacja*, “Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 49 (1987) 1.

Another very interesting analysis is related to the Western and Northern Territories of Poland, where a sense of regional identity is combined with the concept of a socio-cultural “borderland.” The borderland is a special area where processes of diffusion, radiation, and crossing of various kinds of influences occur. Linguistic, cultural, economic and civilisational blending take place there. As a result, inhabitants of the borderland find certain elements from different cultural circles more attractive than others. This results in individual and group dilemmas related to defining one’s own identity. In this way, the identity of the inhabitants of the borderland becomes multicultural and more “fuzzy” than that of ethnically homogeneous regions. In the post-war period of the Polish People’s Republic, when state borders were practically closed, cultural exchange between neighbouring societies was largely limited, but processes typical of the borderland undoubtedly occurred. The Western and Northern Territories of Poland are one example of this. For many researchers, the notion of the borderland, emphasising as it does a high degree of socio-cultural heterogeneity, became an attractive intellectual proposition as it allowed understanding not only of the linked processes of social integration and territorial identification, but also of the processes of social *disintegration* and limited regional identification among the inhabitants of the Western and Northern Territories of Poland.⁹

Issues of regional identity are not limited to sociological research solely in the Western and Northern Territories of Poland. In fact, studies on regional identity proliferate in Upper Silesia,¹⁰ Lower Silesia,¹¹ the Poznań region,¹² Lesser Poland,¹³ Mazury¹⁴ and the Lublin region.¹⁵ In these works, regional identity emphasises social, symbolic, cultural, economic and topographic features specific to a given area, distinguishing it from other areas. In all cases, a high degree of importance is attached to the history of the formation of the regional community.

9 Cf.: Z. Staszczak, *Pogranicze polsko-niemieckie jako pogranicze etnograficzne*, Poznań 1978; J. Chlebowczyk, *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu*, Warszawa 1973; A. Sakson, *Mazurzy. Społeczność pogranicza*, Poznań 1990.

10 Z. Rykiel, *Badania świadomości regionalnej – przykład regionu katowickiego*, “Przegląd Geograficzny” 57 (1985) 1–2, pp. 37–58.

11 G. Rak, *Percepcja przestrzeni regionalnej*, Wrocław 2013.

12 R. Matykowski, *Rola świadomości regionalnej w kształtowaniu granic regionu poznańskiego*, in: T. Czyż (ed.), *Podstawy regionalizacji geograficznej*, Poznań 1996, pp. 127–140.

13 G. Praweńska-Skrzypek, *Świadomość regionalna w Małopolsce – studium empiryczne*, in: eadem (ed.), *Małopolska regionalna wspólnota interesów*, Nowy Sącz 1996, pp. 41–59.

14 W. Łukowski, *Społeczne tworzenie ojczyzn. Studium tożsamości mieszkańców Mazur*, Warszawa 2002.

15 M. Dziekanowska, *Poczucie tożsamości regionalnej mieszkańców Lubelszczyzny*, Lublin 2015.

2. The historical context of the regional identity of Western Pomerania

One of the basic issues regarding the formation of regional identity in Western Pomerania relates to settlement processes after the end of World War II, which significantly influenced the shape of the regional community and its internal cohesion. The most complete data on the settlement structure of Western Pomerania come from the National Census conducted in 1950. Data presented in this paper is sourced from this census.¹⁶ Information on the territorial origins of the population was compiled on the basis of a question included in the census sheet about people's place of residence in August 1939.

Children born between then and the day of the census were added to their mothers, thus creating a certain statistical fiction, justified by the desire to obtain compact groups, regardless of the wartime fate of people. The justification for putting the matter in this way is also the fact that, for instance, a child of people taken from Kielce to work in Germany and born there will rather show the characteristics of the mentality of parents since it is difficult to expect an environment in the first years of life (the oldest children counted among mothers were 11 years old).¹⁷

When compiling the data, the Central Statistical Office divided pre-war places of residence according to the provincial administrative divisions in force at that time. Moreover, people who came from abroad, including the USSR (mainly from areas which in 1939 were part of the Polish State, i.e., Ukraine and Western Belarus, Germany, France and other countries), were distinguished in the census data. The census did not reflect information on national composition or origins of indigenous people already in the Western Territories, who were of native Polish and German origin.

In the then Szczecin and Koszalin provinces, both of which exceeded the physical area of the present West Pomeranian province, there were 529,300 and 518,400 inhabitants respectively. The autochthonous population accounted for 9.5% in Koszalin and 3.2% in Szczecin. Displaced persons who, according to the then nomenclature were those born within the borders of Poland after 1945, constituted 64.4% of the total population of the Koszalin province and 65% of the population of the Szczecin province. The category of "repatriates," (i.e., people from the former borderland provinces that did not belong to Poland after 1945), comprised 24.3% of the inhabitants of the Koszalin province and 30.3% of the inhabitants of the Szczecin province. In this respect, less populous communities of "Borderlanders" were

16 L. Kosiński, *Pochodzenie terytorialne ludności Ziem Zachodnich 1950 r.*, Warszawa 1960.

17 *Ibidem*, p. 3.

found in the Opolskie (23.3%), Gdańsk (19.5%) and Katowice provinces (in the part annexed after 1945, 15.9% of the inhabitants were repatriates). Higher proportions of repatriates and re-emigrants were recorded in the Wrocław (39.9%) and Zielona Góra (43.7%) provinces. All things considered, about 30% of the current inhabitants of the West Pomeranian province originated from the areas annexed to the USSR after 1945.

According to Irena Machaj, who has studied the identity of inhabitants of the eastern and western borderlands of Poland, those living in the western borderland area are significantly different in terms of their identity compared with inhabitants of the eastern borderland.¹⁸ As he writes: "Migrants coming from various regions of the country, but mainly from poor and civilizationally backward rural environments, in the settled areas began to show significant dynamics of their own activity, readiness to face challenges, self-confidence and openness to change."¹⁹ According to the author, these features, and especially their quest for social advancement, were strongly articulated during the systemic transformation of the 1990s. It is their development of such a specific identity that underpins the success of inhabitants of the western borderland in adapting to changing conditions. Their adaptation to systemic changes and economic challenges, and their sense of entrepreneurship, were vastly more successful than the inhabitants of the eastern borderland of Poland.

To this day, territorial origin plays an important role among inhabitants of Western Pomerania. To a large extent, the processes of building local and regional identity are rooted in broader reference to the borderland, Greater Poland, Lesser Poland, or the Mazovian regions. References to pioneer and settler identity are also very strong. Yet this issue has lost its currency because, as Zbigniew Kurcz writes, "From the beginning of the 1990s, when the political transformation was launched and the free market returned, and the united Germany confirmed the existing border, the political myth of the Recovered Territories lost its importance, organising social life in this area so far."²⁰

References to the pioneer times lose their power also in connection with the ongoing processes of social integration and disintegration. This is best illustrated by the processes of matrimonial selection, which do not show a regional pattern.²¹

18 I. Machaj, *Społeczno-kulturowe konteksty tożsamości mieszkańców wschodniego i zachodniego pogranicza Polski*, Warszawa 2005.

19 Ibidem, p. 267.

20 Z. Kurcz, *Ziemie Odzyskane i ziemie rozsprzedane. Konflikt o sprzedaż ziemi w województwie zachodniopomorskim*, in: *Pogranicza. Księga jubileuszowa Profesora Andrzeja Sadowskiego*, Collective work edited by M. Bieńkowska and W. Żelazny, Białystok 2005, p. 218.

21 Cf. H. Mrzygłód, *Dobór małżeński w rodzinach marynarzy*, Szczecin 1997.

3. Factors constituting the regional and local identity of the farming population of Western Pomerania

The countryside and the city are often juxtaposed in traditional sociological models. The countryside is characterised as the mainstay of tradition, while the city represents and embodies modernity. The countryside appears as an area of stability and constancy, while the city is viewed as dynamic and fast changing. Sense of identity aligns with these characteristics: identity in the countryside is traditional and stable, while identity associated with the city is changeable and modern.

Such an opposition is deeply rooted in sociology, both theoretically and empirically. As noted by Izabella Bukraba-Rylska²², the Polish understanding of the concept of *village* differs from the German concept of *Gemeinschaft* or the American concept of a local *community*, but in each case “features by means of which these constructs were described were sometimes very similar, or even the same, that individual terms were used interchangeably, or the use of the same name was accompanied by different definitions of it.”²³ However, the use of the rural-urban continuum in the description of local communities, which was very common in the 20th century, over time gave way to other theoretical constructs (e.g., the concept of local activities, social network analysis, and conflict theory). Nevertheless, the social bond based on common identification and identity has always remained the main focus of analysis.

The distinction between rural and urban areas is important for identity processes in Western Pomerania and other regions of the Western and Northern Territories, especially when taking into account historical factors. A historical peculiarity is the fact that the population changed in Western Pomerania after World War II. Another factor, whose sociological consequences cannot be overestimated, is the starting point from which local communities in the countryside were formed in 1945. In this case, we are dealing with almost laboratory conditions for the formation of social bonds and their confrontation with factors disintegrating rural communities.

The perspective that raises the microsocial dimension in the context of state policy has a deep empirical justification.²⁴ It found expression in research on rural communities in Western Pomerania after 2005, especially in the monographic study of the rural community of Imno.²⁵ In the memoirs collected at that time,

22 I. Bukraba-Rylska, *Socjologia wsi polskiej*, Warszawa 2008, p. 46.

23 J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, p. 597.

24 Cf. J. Styk, *Chłopi i wieś polska w perspektywie socjologicznej i historycznej*, Lublin 1999.

25 The studies concerned the diagnosis of the social situation of villages that joined the Leader+ Pilot Program under the Rural Development Programme. Monographic research was carried

the description of transformations of the social life of the village was ordered by important events that periodised the history of the community. Collectivisation, compulsory deliveries, setting up farmer's circles, the introduction of free health-care, convenient loans for the development of agricultural production, and goods vouchers for the sale of food products were important and strongly influencing instruments of state policy, all of which are still today identified in the collective consciousness of rural residents.²⁶

In the next part of the discussion, we will focus on four determinants which shape territorial identity in Western Pomerania: (1) the social locality of an inhabited area; (2) the history of the community inhabiting it; (3) adaptation to foreign cultural influence and resources; and (4) the course of the integration process.

Locality

Social locality, in the sociological sense of the term, should be treated as one of the factors shaping collective identity. The theoretical tradition in sociology combines the concept of locality with several attributes, which most often include a common territory with bonding potential, the nature of interactions between individuals, and the fact that basic social needs are met within a territorial community. Let us add to this the indicator of social bonds associated with belonging to the peasant class, confirming the methodological legitimacy of the proposed approach.

out in Imno. The results of research in rural communities are presented, among others, in the following publications: W. Durka, B. Klepajczuk, S. Kołodziejczak, A. Terelak, *Liderzy lokalni w procesie odnowy wsi. Odniesienia socjologiczne*, in: A.K. Piasecki (ed.), *Model przywództwa: wymiar lokalny, krajowy, międzynarodowy*, Kraków 2006, pp. 563–575; A. Bartoszek, W. Durka, B. Klepajczuk, S. Kołodziejczak, A. Terelak, *Funkcje edukacji obywatelskiej w kształtowaniu lokalnych enklaw aktywności (na przykładzie interwencji socjologicznej)*, in: L. Gołdyka, I. Machaj (eds.), *Enklawy życia społecznego*, Szczecin 2007 (Rozprawy i Studia (745) 671), pp. 549–566; W. Durka, B. Klepajczuk, S. Kołodziejczak, A. Terelak, *Partycypacja społeczna jako czynnik konkurencyjności regionów. Liderzy lokalni wobec wyzwań rozwojowych wsi*, in: M. Szczepański, K. Bierwiazzonek, T. Nawrocki (eds.), *Kapitały ludzkie i społeczne a konkurencyjność regionów*, Katowice 2008 (Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego 2578), pp. 264–283; and also: S. Kołodziejczak, A. Terelak, *Wspólnota działania. Rozwój podmiotowości społeczności lokalnych na Pomorzu Zachodnim*, in: G. Skąpska, M.S. Szczepański, Ż. Stasienuk (eds.), *Co po kryzysie?*, Warszawa 2016.

²⁶ The presented hypothesis is the result of many hours of discussions with Bolesław Klepajczuk, a sociologist from the University of Szczecin who died prematurely. This hypothesis is also confirmed nowadays, since the rural electorate was recognised as playing a decisive part in the result of the parliamentary elections. Cf. T. Żukowski, *Czy polityka społeczna ma wpływ na polskie wybory? Kilka hipotez na temat wpływu polityki społecznej na aktywność i preferencje mieszkańców polskiej wsi (na podstawie wyborów do Sejmu z września 2001 r.)*, "Problemy Polityki Społecznej" (2002) 4, pp. 151–165.

Processes of integration and disintegration of social ties in rural communities were subject to dual influences. On the one hand, important historical processes undeniably had an impact. On the other, social ties were clearly affected by interactions inherent in the farming profession. As in any relationship of this kind, which is of a processual nature, it is difficult to define the boundary between effect and cause. Simply, the nature of the interaction, based on the specificity of the farmer's work, autonomously determines the formation of specific bonds within rural communities. In this way, cooperative ties are created, which integrate the traditional peasant community. Similarly, the need for mutual assistance has a stabilising effect on neighbourly ties.

History

The historical phenomena that determine the building of local and regional identity in rural communities in this territory include:

- top-down formation and imposition of the agricultural system;
- migrations related to the settlement of Western Pomerania;
- rural-urban migrations; and
- derivatives of the industrialisation process that alter traditional ways of fulfilling peasants' working role.

Rural communities in the process of forming the socio-economic system are the subjects, not the object, of the indicated historical processes. In each of these historical determinants, there are elements of both integration and disintegration. The distribution of emphasis between one process and the other depends on the reaction of the rural population to the indicated historical phenomenon the so-called socialist industrialisation illustrates this thesis. Regardless of the ideological premises, this form of industrialisation undoubtedly stimulated technical progress and intensified agricultural production. Additionally, it spawned rural-urban migration processes. These, in turn, led to the disintegration of traditional rural communities, triggering the phenomenon of social anomie. The specific logic of the reaction of rural communities to the impetus of historical and political processes should be taken into account here. On the one hand, they collided with the traditional peasant ethos and, on the other, they encountered resistance in the form of social awareness. In this matter, it was difficult to reconcile the economic legitimacy of collectivisation of agriculture with the experience of this form of farming, which was undertaken by peasants displaced from the territories seized by the USSR after September 17, 1939.

To illustrate the place of rural communities on the continuum between integration and disintegration, I shall use the notion of "territorial community" as conceptualised by Barry Wellman. In his thesis, territorial communities are transformed

from natural categories into potential categories. With the probability of positive verification, we can formulate a hypothesis that the rural local community in the first post-war years in Western Pomerania, before it developed a sense of a natural territorial community, first existed as a potential territorial community. In the light of this hypothesis, the question about the identity functions of the common territory seems to be fundamental. In order to assess this, we will assume that the settlement of the so-called reclaimed lands was carried out in the face of two types of coercion. The first, of a political nature, resulted from the loss of eastern territories by Poland. The second, was economic coercion in the form of the wave of migration from central Poland. For the sake of historical truth, it is worth noting the adventurous or looting motivations of migrants for moving to Western Pomerania.

The second important point is that the compulsion to migrate was conducive to the formation of awareness of territorial strangeness. This state was intensified by the feeling of uncertainty and temporary settlement, especially strong in the so-called repatriates from the east. The dissimilarity of the infrastructure and natural aspects of the new space delayed the development of a sense of territorial identification. The foreignness of the new territory was underpinned by the widespread belief in the injustice of the forced displacement of one's own countrymen and the German population. In such a historical context, there was often a sense of community among the displaced Germans.

Adaptation

The slow process of forming a territorial community among the rural population was caused mainly by three important aspects of space:

- occupied household;
- land as a workshop; and
- institutionally sanctioned boundaries of locality (villages, parishes, and communes).

The mechanism of creating a sense of territorial community was based on assigning specific meanings to the above-mentioned components of space, additionally combining the human and material contexts.²⁷

Typically, significance is given to the components of a common space under the influence of the tradition that preserves and transmits the memory of the territory. In the case of migration to Western Pomerania, we are dealing with a syndrome of territory devoid of historical memory. Consciousness, in contrast, stores

²⁷ Cf. J. Wódz, *Spółeczności lokalne w świetle niektórych koncepcji tzw. socjologii życia codziennego*, in: idem (ed.), *Spółeczności lokalne. Szkice socjologiczne*, Katowice 1986.

an increasingly idealised space that was previously abandoned under a sense of compulsion. This is why one's own past, or that of those closest to one, acquires spatial parameters, as long as one's memory goes back before the time of departure for Western Pomerania. For a long time, the formation of a sense of identification with the new territory overcame the resistance of matter in the form of memories and nostalgia for the lost private homeland. However, the assignment of significance to specific components of the territory was made without the participation of historical memory and tradition – factors that are all the more relevant in the traditional local community. The new space, in the first stage of migrants' adaptation, was not a factor that contributed to building a sense of territorial community, yet the sense of a similar attitude to the new territory took on integrating importance.

It was through the traditional aspects of farm work that integrative tendencies emerged. These, in turn, were transferred to social ties. The land, which is a place of work and a source of livelihood, became a binding factor which contributed towards overcoming the sense of territorial strangeness. Identification with one's own workplace was transferred to identification with one's own village, commune, or parish. Institutional ties, in turn, increased the sense of separateness of one's own local community. The material culture left by the Germans, which was adapted over time to a greater or lesser extent, ceased to have a depressing effect. However, it led to a unique "civilisational leap" of the rural local community. The land and the household, treated over time as one's own, lost the attribute of being temporary. As components shaping the territorial order, they gained the importance enjoyed in the traditional peasant ethos. The peasant consciousness began to dominate over the consciousness of the forced immigrant. In all probability, this moment became a turning point in the adaptation process because all other bonding components of the rural social space began to free themselves from the destructive influence of the sense of territorial strangeness. In contrast, the "tamed" space eliminated the entire baggage of fears and the sense of threat. In the peasant consciousness, there was a rationalisation of the effects of historical necessity – or, in other words, historical coercion. Probably only in such a situation could the arguments of state propaganda, such as "we didn't come here, we came back," be approved.

Religious life was an important mechanism of integration and a trigger for the development of bonds. The diaries of Szczecin families are a very rich source of information here. The church became an important bond-forming factor and a focal point for national identification. It quite clearly weakened the processes of social disintegration. By guarding the axionormative order, the church preserved

the atrophied historical consciousness. It created the first legitimate and historically identifiable formula for integration and overcoming cultural differences. Sense of religious affiliation and identification with the parish were the earliest triggers in the process of shaping community identity. The above-mentioned cultural differences of newcomers to the West Pomeranian countryside were mainly related to differences in dialect and customs – or, more broadly, the culture of everyday life. The hermetic nature of regional groups was softened, and their mutual penetration progressed thanks to the integrating function of the church and other institutions of public life. In rural communities, intermarriage reduced the sense of regional dissimilarity and diminished stereotypical perceptions of “strangers.”

Integration phases

Integration occurred through normal demographic processes. The first generation of children born and brought up was rather deprived of the sense of regional distinctiveness felt by their own parents and the resulting complexes.

The integrative role of political factors, foremost among which was the process of forced collectivisation, deserves attention. We argue that in its time, forced collectivisation became the source of so-called negative integration. The sense of professional identity, rebuilt after 1945, was confronted with the sense of threat to material existence and the economic futility of collective ownership and organisation of work in agriculture. The reaction to forced collectivisation was integration against the authorities.

In contrast, the sources of integration processes in the years between 1956 and 1970 can be traced to Władysław Gomułka's instability. Thanks to agricultural policies promoted by the state, cooperative ties within rural local communities also developed during this period. As a result, the stability of familial peasant farms was strengthened. Additionally, the state created a system of incentives for peasants to participate in cooperative institutions. Such a role was played by Agricultural Associations developed after 1956. Cooperative ties developed spontaneously on the basis of, and alongside, neighbourly and local ties. The low level of mechanisation of work in individual farming forced the need for cooperation, especially when some field work was intensified. The trend of stabilisation developed in the 1960s made rural communities egalitarian. Although the extensive system of rendering the peasant workplace dependent on state institutions did not allow the capitalisation of peasant farms, it did provide some respite after the period of forced collectivisation. Sociological studies of the conditions of rural communities in the 1960s generally concluded that this was the period of the highest level of internal integration of local communities in the post-war history of rural Western Pomerania.

In the 1970s, stabilisation was replaced by timid attempts at mercantilization of the peasant economy. The attempts would initiate new changes within rural communities. The emergence of specialist farms, agricultural complexes, and large farmlands intensified property differentiation in rural communities.

The 1980s brought relatively high prosperity to the West Pomeranian countryside. Farmers received numerous incentives to increase farming efficiency. Market shortages affected the priorities of the food economy of the People's Republic of Poland. For the first time since 1945, farmers' efforts were appreciated and recognised in the mass media.

At the same time, general civilisational processes were taking place. Thanks to technological progress, cooperative ties were reduced. Farms became autonomous, and local communities were subject to similar processes. There was a transition from a natural territorial community to a potential territorial community, which seems to have been consolidated in the systemic transformation that began after 1989.

However, the systemic transformation did not spare farmers. The liberalisation of prices in the agricultural market during the reign of Mieczysław F. Rakowski favoured farmers in the very short term, but it soon turned out that Poland's agricultural economy was threatened by this competition. Regulated and official prices for agricultural products, which are favourable for farmers, were replaced by minimum prices and, finally, by contractual prices. The market was completely freed from any regulations, as a result of which agricultural producers were forced to adapt their economy to market requirements.

Ultimately, the early period of transformation was not kind to farmers. Previously concluded loans lost preferential privilege, which in a relatively short period of time led to avalanche bankruptcies of medium and large farms. The resulting dissatisfaction led to the development of the farmers' self-defence movement, which eventually became a parliamentary political party in 2021. However, the activity of farmers, especially from the area of Western Pomerania, was not a manifestation of local or territorial bonds, but was provoked rather by a sense of community of economic interests. We are also currently observing radicalisation of agricultural producers' demands in connection with the transfer of cereals from war-torn Ukraine.

A new stage of shaping social ties in rural areas was marked by the processes of Poland's integration with the European Union. As Arkadiusz Michalak²⁸ observed, this integration was a difficult challenge. Writing about the social importance

²⁸ A. Michalak, *Rolnictwo i społeczności wiejskie Pomorza Zachodniego u progu integracji europejskiej*, in: idem (ed.), *Socjologiczne oblicza europejskości Pomorza Zachodniego*, Szczecin 2002.

of the farming economy, he notes that “[t]he agrarian structure inherited from the period of planned economy was characterised by a high production potential of large-area farms. These farms performed not only economic functions, but also social and cultural ones.”²⁹

In relation to peasant communities, programmes strengthening social integration had already appeared in the pre-accession period. These programmes were most often aimed directly at rural residents.

After Poland’s accession to the European Union, funding for agriculture and rural areas further increased, providing a strong stimulus for development. As a result, the West Pomeranian village is presently experiencing something of a renewal. One of the characteristic strengths of farmers is their ability to unify against external threats, which of course has potential for identity development. Currently, in 2023, a particular threat to farmers is the uncontrolled importation of grain from war-torn Ukraine, as well as the “Green Transformation” which is to be implemented as part of the European Green Deal. It is expected that the “Green Transition” will consume 40% of the expenditure envisaged for the Common Agricultural Policy between 2021 and 2027, mainly for the challenges caused by climate change. Other likely considerations will be a progressive decline in biodiversity in Europe, the ageing of the farming community, out-migration of young people from farming areas, and declining productivity of agricultural land. The transformation is also to guarantee a decent level of income for farming families. Such top-down actions interfering with the activities of individual farms may cause resistance among farmers and social protests, which in turn may increase farmers’ social activity and involvement in politics.

Conclusion

Issues related to regional identification and identity in rural areas are no longer popular subjects in contemporary sociological research. Notwithstanding this, the strength of regional identity experienced by residents determines levels of social activity, the quality of social integration, the human and social capital of the region, and – indirectly – the quality of life of its inhabitants.

Polish occupation of Western Pomerania was relatively recent, dating back less than 80 years. Processes associated with creating a new regional identity have yet to be completed. This is clearly evident in the example of rural communities, which remain heterogeneous in respect of origin, politics, religion, ethnicity, culture, economics, demography, health, morality and many other factors.

²⁹ Ibidem, p. 30.

The analysis conducted in this paper has demonstrated the need to undertake further studies on identification and territorial identity among inhabitants of rural areas of Western Pomerania.

Apart from farmers, it is undoubtedly necessary to analyse other social categories which are part of rural communities, two of which demand particular attention. First, it is relevant to undertake research on the situation of former state-owned farm employees, their families, and subsequent generations still living on former state-owned farms. What is particularly interesting are their current socio-professional situations and their attitudes towards the local and regional community. So-called “new villagers” make up the second category that requires special research. This category comprises rural residents working in non-agricultural sectors of the economy, usually in the city. They bring new ways of life to the community that strongly impact local identity. The category also includes people from the traditional Polish community who comprise the local elites and work mainly in the public sector and business.

Finally, analysis of regional identity in the contemporary countryside must take into account public institutions such as local government, municipal offices, educational institutions, and non-governmental organisations. All of these exert an overwhelming influence on the shape of social relations in communities located within rural territories.

Translated by Magdalena Rejman-Zientek

References

- Bartoszek A., Durka W., Klepajczuk B., Kołodziejczak S., Terelak A., *Funkcje edukacji obywatelskiej w kształtowaniu lokalnych enklaw aktywności (na przykładzie interwencji socjologicznej)*, in: L. Gołdyka, I. Machaj (eds.), *Enklawy życia społecznego*, Szczecin 2007 (Rozprawy i Studia (745) 671).
- Bukraba-Rylska I., *Socjologia wsi polskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Castells M., *Siła tożsamości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Chlebowczyk J., *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu*, PWN, Warszawa 1973.
- Cichocka M., *Kościół rzymskokatolicki w procesach integracyjnych na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1956*, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2018.
- Dulczewski Z., *Autochtonizacja ludności na Ziemiach Zachodnich*, in: Z. Dulczewski (ed.), *Tworzenie się nowego społeczeństwa na Ziemiach Zachodnich*, Instytut Zachodni, Poznań 1961, pp. 13–67.

- Durka W., Klepajczuk B., Kołodziejczak S., Terelak A., *Partycypacja społeczna jako czynnik konkurencyjności regionów. Liderzy lokalni wobec wyzwań rozwojowych wsi*, in: M. Szczepański, K. Bierwiazzonek, T. Nawrocki (eds.), *Kapitały ludzkie i społeczne a konkurencyjność regionów*, Katowice 2008 (Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego 2578).
- Durka W., Klepajczuk B.J., Kołodziejczak S., Terelak A., *Liderzy lokalni w procesie odnowy wsi. Odniesienia socjologiczne*, in: A.K. Piasecki (ed.), *Model przywództwa: wymiar lokalny, krajowy, międzynarodowy*, Wydawnictwo „Profesja”, Kraków 2006.
- Dzikanowska M., *Poczucie tożsamości regionalnej mieszkańców Lubelszczyzny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2015.
- Kołodziejczak S., Terelak A., *Wspólnota działania. Rozwój podmiotowości społeczności lokalnych na Pomorzu Zachodnim*, in: G. Skąpska, M.S. Szczepański, Ż. Stasienuk (eds.), *Co po kryzysie?*, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa 2016.
- Kosiński L., *Pochodzenie terytorialne ludności Ziemi Zachodnich 1950 r.*, Instytut Geografii PAN, Warszawa 1960.
- Kurcz Z., *Ziemie Odzyskane i ziemie rozsprzedane. Konflikt o sprzedaż ziemi w województwie zachodniopomorskim*, in: *Pogranicza. Księga jubileuszowa Profesora Andrzeja Sadowskiego*, Collective work edited by M. Bieńkowska and W. Żelazny, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2005.
- Kwaśniewski K., *Autochtonizm i autochtonizacja*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 49 (1987) 1.
- Łukowski W., *Społeczne tworzenie ojczyzn. Studium tożsamości mieszkańców Mazur*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002.
- Machaj I., *Społeczno-kulturowe konteksty tożsamości mieszkańców wschodniego i zachodniego pogranicza Polski*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.
- Matykowski R., *Rola świadomości regionalnej w kształtowaniu granic regionu poznańskiego*, in: T. Czyż (ed.), *Podstawy regionalizacji geograficznej*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 1996, pp. 127–140.
- Michalak A., *Rolnictwo i społeczności wiejskie Pomorza Zachodniego u progu integracji europejskiej*, in: A. Michalak (ed.), *Socjologiczne oblicza europejskości Pomorza Zachodniego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2002.
- Mrzygłód H., *Dobór małżeński w rodzinach marynarzy*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1997.
- Ossowski S., *Zagadnienia więzi regionalnej i więzi rodzinnej na Śląsku Opolskim*, „Przegląd Socjologiczny” 9 (1947).
- Palczyński T., *Socjologia tożsamości*, Krakowska Szkoła Wyższa im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków 2008.

- Prawelska-Skrzypek G., *Świadomość regionalna w Małopolsce – studium empiryczne*, in: eadem (ed.), *Małopolska regionalna wspólnota interesów*, Wyższa Szkoła Biznesu, Nowy Sącz 1996, pp. 41–59.
- Rak G., *Percepcja przestrzeni regionalnej*, Wrocław 2013.
- Rykiel Z., *Badania świadomości regionalnej – przykład regionu katowickiego*, „Przegląd Geograficzny” 57 (1985) 1–2, pp. 37–58.
- Sakson A., *Mazurzy. Społeczność pogranicza*, Instytut Zachodni, Poznań 1990.
- Staszczak Z., *Pogranicze polsko-niemieckie jako pogranicze etnograficzne*, UAM, Poznań 1978.
- Styk J., *Chłopi i wieś polska w perspektywie socjologicznej i historycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Szczepański J., *Zmiany społeczeństwa polskiego w procesie uprzemysłowienia*, Instytut Wydawniczy CRZZ, Warszawa 1973.
- Wierzbicki Z., *Aktywizacja i rozwój społeczności lokalnych*, in: idem (ed.), *Aktywizacja i rozwój społeczności lokalnych*, Polska Akademia Nauk: Instytut Filozofii i Socjologii, Wrocław 1973.
- Wierzejska J., *Idea Galicji po(st)granicznej w ukraińskim i polskim dyskursie postkolonialnym. Na przykładzie eseistyki Jurija Andruchowycza i Andrzeja Stasiuka*. “Teksty Drugie” (2014) 6, pp. 283–304.
- Wolff L., *Idea Galicji. Historia i fantazja w kulturze politycznej Habsburgów*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2020.
- Wódz J., *Społeczności lokalne w świetle niektórych koncepcji tzw. socjologii życia codziennego*, in: idem (ed.), *Społeczności lokalne. Szkice socjologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1986.
- Żukowski T., *Czy polityka społeczna ma wpływ na polskie wybory? Kilka hipotez na temat wpływu polityki społecznej na aktywność i preferencje mieszkańców polskiej wsi (na podstawie wyborów do Sejmu z września 2001 r.)*, Instytut Polityki Społecznej WDiNP, Uniwersytet Warszawski, “Problemy Polityki Społecznej” (2002) 4.

PROBLEMS OF FORMATION OF REGIONAL IDENTITY AMONG RURAL RESIDENTS OF WESTERN POMERANIA. A SOCIOLOGICAL ANALYSIS

Summary

The paper is an attempt to sketch, from a sociological perspective, processes of regional identity formation in rural areas of Western Pomerania after 1945. Part of the so-called Western and Northern Territories of Poland, West Pomerania experienced one of the biggest social

experiments of the 20th century. Settlers in the area included Germans who fled the Soviet Army and were displaced in the post-war period, and Poles from various regions of the country, including about 40% of the inhabitants of the eastern areas of the former Republic of Poland that were incorporated into the USSR. The residents of these areas constituted a mosaic of diverse local and regional identities. Local and regional communities were subject to processes of adaptation and social integration. As a result of these processes, a new identity was borne among inhabitants based primarily on their current place of residence. The article consists of an introduction, three parts, and a conclusion. The first part considers the concept of regional identity with particular reference to various related concepts formulated in Polish and world sociology. The second part focuses on the post-war history of Western Pomerania, emphasising the settlement processes affecting individual and group identification within the area. Finally, the third part attempts a multifaceted description of the local and regional identity of farmers in the province of Western Pomerania, who are the most traditional category of rural resident there. The analysis excludes other categories of rural resident, including former state farm workers, teachers, public administration officials, social welfare and health-care workers, and people who work in cities but live in the countryside. These other categories will be addressed in an ensuing article.

Keywords: rural sociology, regional identity, territorial communities, Western and Northern Territories of Poland

Author's note

Włodzimierz Durka – Doctor of Humanities in the field of Sociology, Assistant Professor at the Institute of Sociology of the University of Szczecin; address: 71–79 Krakowska St., 71-017 Szczecin, e-mail: wlodzimierz.durka@usz.edu.pl.

Citation

Durka W., *Problems of Formation of Regional Identity Among Rural Residents of Western Pomerania. A Sociological Analysis*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 39 (2023), s. 29–47. DOI: 10.18276/cto.2023.39-02.



KRZYSZTOF MAREK KIEŁPIŃSKI

The Cardinal Stefan Wyszyński University, Poland | Institute of Canonical Law

ORCID: 0000-0001-8168-2514

The Crime of Sexual Exploitation of “Vulnerable Persons” Under the Current Provisions of Canon Law

PRZESTĘPSTWO WYKORZYSTANIA SEKSUALNEGO „OSÓB BEZBRONNYCH” W AKTUALNYCH PRZEPISACH PRAWA KANONICZNEGO

Streszczenie

W prawie kanonicznym prawodawca umieścił termin „osoby bezradne”. Został on umieszczony dopiero w 2019 roku w systemie prawnym Kościoła katolickiego. Ustawodawca określił jego definicję legalną. Interesujący termin wskazuje na osoby, którym zapewniono ochronę przed przestępstwem wykorzystania seksualnego. Badania realizują podwójny cel. Celem pierwszorzędym jest pokazanie w społeczności kościelnej osób, do których odnosi się termin „osoba bezradna”. Drugorzędym celem jest ukazanie na podstawie analizy przepisów prawa kanonicznego zakresu ochrony „osób bezradnych” wobec przestępstwa wykorzystania seksualnego. Do przeprowadzenia badań użyto odpowiednich metod badawczych. Należą do nich: metoda dogmatyczno-prawna, historyczna, filologiczna, porównawcza oraz metody analityczne wykorzystywane w naukach psychologicznych oraz kryminologicznych. Narracja stworzona w artykule pokazała, że do kategorii „osób bezbronnych” zalicza się różne osoby, m.in. dzieci, młodzież, osoby niepełnosprawne, osoby starsze, kobiety i mężczyźni uzależnionych od alkoholu lub środków psychoaktywnych, pensjonariuszy domów opieki i sanatoriów oraz ludzi, którzy nie potrafią oprzeć się agresji sprawcy. Obecne przepisy prawa kanonicznego kompleksowo chronią powyższe osoby przed przestępstwem wykorzystania seksualnego. W związku z tym ustawodawca wraz z organami jemu podległymi powinni stale obserwować zjawisko wykorzystania seksualnego i dostosowywać przepisy, aby zapewniały nadal wolność, bezpieczeństwo i ochronę osobom bezradnym oraz karały odpowiednimi sankcjami karnymi sprawców.

Słowa kluczowe: osoby bezradne, kanoniczne prawo karne, molestowanie seksualne, ochrona osób bezradnych w Kościele katolickim, prawo kanoniczne

Introduction

In the Polish criminal law, the legislator has included a provision that protects “vulnerable persons” within the public and social space. The said category of people does not need to be afraid of acts of crime aimed at restricting their freedom, prejudicing their honour, or infringing upon their psychosexual integrity.¹ There are other legal systems, apart from the Polish one, containing regulations protecting “vulnerable persons.” The legal system of the Roman Catholic Church should be included among them. An analysis of the canon law regulations resulting directly from the Catholic Church community is an interesting area. The subject matter of the study were standards included in the canon criminal law, forming a consistent system for the protection of the faithful within the Church community.

It should be emphasised that the restriction of the understanding of “vulnerable persons” to just people with disabilities represents a significant simplification, as well as a mistake. Especially, as such persons are frequently encountered in parish communities or occupational therapy centres, are active in various forms of the Christian ministry, and, furthermore, participate in the sacramental and liturgical life of the Catholic Church. They are a group at risk of a serious crime: sexual abuse. Therefore, the research analysis will focus on different dimensions, including historical, legal, and criminal aspects.

The argument supporting a need for considerations in this area is the research gap. It should be emphasised that the Polish canon studies do not include a comprehensive monograph or scientific publications on that issue. The situation is similar in the international literature. Therefore, it appears to be necessary to conduct an analysis that would present the scope of protection available to “vulnerable persons” in its historical and legal dimension.

¹ The Act of 6 June 1997 – Penal Code, Journal of Laws of 2020, item 1444, as amended (hereinafter: PC), Article 198: “Whoever, taking advantage of the vulnerability of another person, or of the lack of ability of that person to recognise the significance of the act or to control his/her conduct, resulting from mental disability or disorder, subjects such person to sexual intercourse or makes him/her submit to another sexual act or to perform such an act, shall be subject to the penalty of the deprivation of liberty for a term of between 6 months and 8 years”; The National Police Headquarters, *Wykorzystanie seksualne osoby bezradnej lub niepoczytalnej art. 198. Postępowania wszczęte i przestępstwa stwierdzone z art. 198 k.k. za lata 1999–2020*, in: <https://statystyka.policja.pl/st/kodeks-karny/przestepstwa-przeciwno-6/63499,Wykorzystanie-seksualne-osoby-bezradnej-lub-niepoczytalnej-art-198.html> [accessed: 27.09.2022]. Based on statistics published by the Police, it can be noted that in 1999–2010, the number of initiated proceedings ranged between 96 and 165, and it should be indicated that the number of cases discovered in those years was between 104 and 145. In 2010–2020, a change took place. The number of initiated proceedings increased to 166–265, while the number of crimes committed decreased to 95–137.

1. The term “vulnerable persons” in the provisions of Church law in the 20th and the 21st century

Only in 1917 did the Catholic Church introduce a codified system of law, which was called the Code of Canon Law. It was promulgated in 1917 by Pope Benedict XV (1914–1922). Previously, regulations governing the Church community were included in *Corpus Iuris Canonicum*, consisting of the *Decretum Gratiani*, papal decretals, constitutions published by individual popes, and documents and instructions of the congregation of the Roman Curia. The Code structure was based on five books, containing 2414 canons in total. The entire publication was drawn up in Latin.² The fifth book (*de delictis et poenis*) contains provisions of the canon criminal law.³ Analysis of the fifth book showed that the legislator did not provide for the term “vulnerable person.” That term is not included in any canon. However, analysis of certain specific crimes may indicate that for the legislator, “vulnerable persons” included a human foetus, a person attempting suicide, a woman abducted for the purpose of contracting marriage, and a person sexually abused by a clergyman. In that case, severe penalties were specified, to ensure protection and safety for the listed persons. In canon 2350, the legislator criminalises each case of abortion of a human foetus.⁴ According to Franciszek Bączkiewicz, abortion is an activity that may assume the form of a procedure that aims at direct removal from the mother’s womb of a foetus that is immature, ill, preterm, having defects, or unable to live outside the mother’s womb.⁵ Other commentators of that canon noted that abortion of a foetus able to survive outside the mother’s womb, i.e., after the sixth month of pregnancy, is not an abortion but an acceleration of the labour.⁶ Stanisław Podoleński remarks that the expulsion of an immature foetus should be understood as miscarriage. It can occur due to illegal procedures, or for natural

2 W. Uruszczak, *Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. na tle innych kodeksów prawa w Europie od końca XVIII do początku XX wieku*, in: Z. Janczewski, J. Dohnalik, I. Kilanowski (eds.), *Kodeks Pio-Benedyktyński między tradycją a rozwojem*, Warszawa 2017, pp. 39–41.

3 *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV Auctoritate promulgatus*, AAS 9/II (1917), pp. 2–593 [hereinafter abbreviated as: CIC/1917].

4 CIC/1917, can. 2350 § 1: “Procurantes abortum, matre non excepta, incurrunt, effectu secuto, in excommunicationem latae sententiae Ordinario reservatam; et si sint clerici, praeterea depellantur.”

5 F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, Vol. III, Opole 1958, p. 532.

6 CIC/1917, can. 1115 § 2; M. Conte de Coronata, *Institutiones iuris canonici. De delictis et poenis*, Vol. IV, Taurini 1955, p. 2015; G. Cocchi, *Commentarium in Codicem iuris canonici. De delictis et poenis*, Vol. V, Taurinorum Augustae 1929, p. 200; E. Ragatillo, *Institutiones iuris canonici*, Vol. II, Santander 1951, p. 1005.

causes, i.e., those independent of the human will.⁷ The legislator foresaw a penalty for two types of abortion. The first involved taking various substances of plant, chemical, or animal origin that caused miscarriage. The second concerned medical procedures such as curettage, introduction of foreign bodies into the uterus, as well as actions such as hitting the stomach, carrying heavy weights, extreme sport training, or jumping from a height. Among the medical procedures, operations such as cranioclasia or disintegration of the foetus are distinguished, and must be treated as the crime of killing a child. The penalty prescribed for abortion was excommunication, which was reserved for the ordinary, while perpetrators being clergymen could be defrocked. In the case of people attempting suicide, the legislator recommended that they should not hold any functions in the church. A penalty of suspension was imposed on clergymen; however, it was not due to the severity of the act, but due to doubts as to whether they are still able to effectively fulfil their pastoral duties. Those attempting suicide incurred an irregularity for the reception of holy orders, and in the case of a clergyman, for their performance. Furthermore, no faithful were deprived of a catholic funeral.⁸ Abduction of a woman was yet another example of caring for “vulnerable persons.” Canon 2353 was to protect a woman against abduction for two purposes: to contract marriage or to commit an indecent act.⁹ Mario Falco emphasised that a marriage contracted between an abductor and an abducted woman was invalid.¹⁰ Wojciech Góralski noted that a constitutive element of abducting a woman is the use of physical or moral violence. This way, he referred to an opinion of Roman Rota auditor Pietro Mattioli. In the *coram Mattioli* ruling of 9 November 1961, it was emphasised that physical violence occurs when a resisting woman is transported, using material force, from a safe place to another, being in the power of the abductor or to a place, to which she went voluntarily and is retained by material force for the purpose of contracting marriage or committing an indecent act. Moral violence occurs when a woman is transported from one place to another, being in the power of a man, by the way of guile or deception, or when, by the way of guile or deception, she is retained at

7 S. Podoleński, *O życiu nienarodzonych*, Kraków 1933, pp. 8–19.

8 CIC/1917, can. 2350 § 2: “Qui in seipsos manus intulerint, si quidem mors secuta sit, sepultura ecclesiastica priverentur ad normam can. 1240, §1, n. 3; secus, arceantur ab actibus legitimis ecclesiasticis et, si sint clerici, suspendantur ad tempus ab Ordinario definiendum, et a beneficiis aut officiis curam animarum interni vel externi fori adnexam habentibus removeantur.”

9 CIC/1917, can. 2353: “Qui intuitu matrimonii vel explendae libidinis causa rapuerit mulierem nolentem vi aut dolo, vel mulierem minoris aetatis consentientem quidem, sed insciis vel contradicentibus parentibus aut tutoribus, ipso iure exclusus habeatur ab actibus legitimis ecclesiasticis et insuper aliis poenis pro gravitate culpae plectatur.”

10 M. Falco, *Introduzione allo studio del Codex Iuris canonici*, Bologna 1992, p. 331.

a place to which she went voluntarily, even when the retained woman is deprived of the option of material, i.e., physical, departure.¹¹ Only a man could be a perpetrator of that crime, because when a woman abducted a man, this was neither an impediment to marriage nor a crime.¹² The above ruling encouraged rota auditors to further actions within jurisprudence. On this basis, components forming the content of the impediment of abduction were established, which were to protect the woman against the marriage. Rulings of the Roman Rota indicated three elements constituting that impediment: it must be committed by a man in person or through his agent, the abduction must be for the sole purpose of contracting marriage, and the abduction needs to occur by force, be unfair, and without the woman's consent from a safe to an unsafe place.¹³ When a marriage was contracted with an impediment of abduction, it was *ex lege* invalid, while its perpetrator was excluded from all church acts by the force of law; and furthermore, depending on the severity of his guilt, other penalties could also be imposed on him.¹⁴ When the *de sexto* crime was committed by a clergyman against a minor, the legislator provided for very severe penalties. Canons 2358 and 2359 § 2 specify the objective and subjective scope of the forbidden act.¹⁵ The clergyman who committed a homosexual or a zoophilic act, as well as who sexually abused a person under 16 years of age, had to be judged by the Congregation of the Holy Office. In 1922, the said Congregation issued a special instruction, *Crimen sollicitationis*. In the opinion of José María Yanguas, the instruction regulated behaviours termed *crimen passimum*. In that category he included, among others, homosexuality, *bestialitas*, sexual abuse of a minor by a clergyman, common law marriages of clergymen, and giving the remission of sin by a confessor to an accomplice in sin against the sixth commandment.¹⁶

11 Coram Mattioli decree of 09/11/1961, „Sacra Rota Romana Decisiones” 1961, No. 53, p. 505; W. Góralski, *Przeszkoda uprowadzenia*, in: W. Góralski (ed.), *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym*, Warszawa 2016, pp. 329–330.

12 F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne...*, pp. 538–539; E. Regatillo, *Derecho matrimonial eclesiatco*, Santander 1962, pp. 166–167.

13 W. Góralski, *Przeszkoda uprowadzenia...*, p. 331.

14 F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne...*, p. 539.

15 CIC/1917, can. 2358: “Clerici in minoribus ordinibus constituti, rei alicuius delicti contra sextum decalogi praeceptum, pro gravitate culpae puniantur etiam dimissione e statu clericali, si delicti adiuncta id suadeant, praeter poenas de quibus in can. 2357, si his locus sit”; can. 2359 § 2: “Si delictum admiserint contra sextum decalogi praeceptum cum minoribus infra aetatem sexdecim annorum, vel adulterium, stuprum, bestialitatem, sodomiam, lenocinium, incestum cum consanguineis aut affinibus in primo gradu exercuerint, suspendantur, infames declarentur, quolibet officio, beneficio, dignitate, munere, si quod habeant, priventur, et in casibus gravioribus deponantur.”

16 J.M. Yanguas, *De crimine pessimo et de competente S. Officii relate ad illud*, “Revista Española de Derecho Canónico” (1946) 2, p. 436: “Argument seems to be that it was only by taking swift,

John Beal, in turn, noticed that with this instruction, bishops were equipped with an effective tool to fight crimes – including those involving incitement to sin, homosexuality of clergy, sexual abuse of children and *bestialitas* – as well as a tool to provide more effective protection to those needing it in the universal and local Church.¹⁷ The said instruction did not include the term “vulnerable person.” It could be concluded that there was an informal catalogue of vulnerable persons who needed appropriate protection. That catalogue included a minor, a child, a woman, a foetus, people attempting suicide for mental reasons, and people sexually abused by clergymen.

The aforementioned solutions survived the times of World War II and the Second Vatican Council (1962–1965). After the end of the Second Vatican Council sessions, the period of reforming the canon law began. Different visions of the Church law collided during this review of the regulations. In the context of the canon criminal law, the intent was to decentralise its character and increase the power and understanding of local bishops. John Beal’s opinion is consistent with the view of Dariusz Borek, who indicated that the canon criminal law was to be replaced with the “pastoral model.” It was to be a tool to explain the behaviours covered by the term *crimen pessimum*. The “pastoral model” was to replace the previous procedure included in the modified instruction. In the said model, the central place was taken by therapeutic and psychological problem solving. In that approach, a bishop was to be a doctor rather than a judge. He was to do everything possible to cure a perpetrator rather than to punish them. At that time, legal standards were replaced with supervision and therapeutic models. This led to many negative attitudes. Offences described as *crimen pessimum* became blurred in the Church space. This is confirmed by Dariusz Borek, who noticed that in 1962–1989, *crimen pessimum* behaviours were associated with administering the Sacrament of Penance and Reconciliation, and with the term of laicisation, which appears in most cases of granting clergymen a dispensation from celibacy.¹⁸

The two models, “pastoral” and “therapeutic,” ended with the promulgation of the new Code of Canon Law. On 25 January 1983, Pope John Paul II

decisive, and secret action to discipline offending clerics before their crimes reached the attention of the civil courts that the Church could be spared the humiliation of having priests in the public dock as sex offenders.”

17 J. Beal, *The 1962 Instruction Crimen ollicitationis Caught Red-Handed or Handed a Red Herring*, “*Studia Canonica*” (2007) 41, pp. 200–202.

18 D. Borek, *Sextum Decalogi praeceptum w kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym*, Tarnów 2015, pp. 13–14.

announced new regulations of the canon law.¹⁹ Although this new collection of laws regulated many issues of importance for the Church community, it should be emphasised that those legal provisions still did not include neither the term, nor a legal definition of, “vulnerable person.” Leszek Adamowicz analysed the Code of Canon Law of 1983 in terms of the terminology applied. He noticed that the legislator used eight different terms in relation to minors. The term *infans* requires special attention here. It means minors under 7 years old. The quoted term was used eleven times. The legislator uses it for two categories of persons. The first category covers unborn children in the context of legislation concerning baptism (*fetus abortivi*), criminal law (*abortum*), granting holy orders, and expulsion from a religious institute. In the second category, the term *infans* was used to present the canon and legal law status of both minor and adult people with a handicap, who were seven years old or older.²⁰

In relation to the disclosure of scandals concerning the sexual abuse of minors by clergymen in the United States and Ireland, the Holy See issued special indulgences that equipped Bishops’ Conferences with necessary tools.²¹ Within the Episcopal Conference of the United States of America, the bishops prepared a document containing standards for the protection of minors against sexual abuse. As one of the measures of fighting abuse, the age of victims of the abuse was increased from 16 to 18 years. The authors of the document emphasised that the criminal claim expired after ten years. The period of limitation started from the moment when the victim of a crime turned 18 years old. Offences of that type were referred for judgement to the Tribunal of the Roman Rota. In Bertram Griffin’s opinion, the standards were imprecise. As an example, he indicated a lack of retroactivity of the provisions. They applied only to cases that were to occur after the new legislation was approved.²² John Alesandro suggested that this lack of retroactivity resulted from the principles of *common law*

19 Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II _ssimilator, AAS 75/II (1983), pp. I–XXX, 1–324. Polish text: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984. [hereinafter abbreviated as: KPK/1983].

20 KPK/1983, can. 852 § 2; can. 99; can. 105; can. 857 § 2; can. 883; L. Adamowicz, *Status kanoniczno-prawny osoby małoletniej – zagadnienia terminologiczne*, “Teki Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie” (2020) 1, p. 6: The author indicates the following Latin terms found in the quoted canons: *infanti _ssimilator*; *infantibus _ssimilator*, *infantia egressus*, *infantia egressi*, and *infantia egressum*.

21 Secretary of State, *Rescript from Audience of His Holiness 25.04.1994*, “*Ius Ecclesiae*” (1996) 8, p. 193.

22 B. Griffin, *The Reassignment of a Cleric Who Has been Professionally Evaluated and Treated for Sexual Misconduct with Minors: Canonical Considerations*, “*The Jurist*” (1991) 51, pp. 328–332.

and the American understanding of a statute of limitations.²³ It should be noted that the discussed changes in the legislation concerned only one type of offence, that is, sexual abuse of minors. No legal regulations providing protection for “vulnerable persons” are included in the document. The legislator equated minors with “vulnerable persons.” The scale of the problem of sexual abuse in the entire Catholic Church forced the Holy See to undertake specific actions. On 30 April 2001, Pope John Paul II published the letter *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela*, in which he listed the most severe offences – *delicta graviora*. The *delicta graviora* catalogue contained the offence morals, that is, sexual abuse of a minor by a clergyman. On this basis, minors under 18 years of age were provided protection, instead of 16 years of age, as canon 1395 § 2 previously specified. Minors as such were provided protection. Nevertheless, the document required numerous supplements. Behaviours of direct abuse were criminalised. In the case of indirect abuse, penalties were specified for certain behaviours: exposure to a minor, other sexual acts in which no direct contact with a minor occurred, as well as exposing minors to pornographic materials. As was the case in earlier documents, the term “vulnerable person” was not used.²⁴

In 2010, Pope Benedict XVI (2005–2013) amended the regulations governing the issue of the most severe offences – *delicta graviora*. The amendment increased the competencies of the Dicastery for the Doctrine of the Faith, and this confirms the great concern of the Church for the most vulnerable persons. The issue of interest to us, i.e., the protection of vulnerable persons, was expressed in various parts of the document. Analysing the changes made by Pope Benedict XVI, Dariusz Borek noted that the concern of the Church regarding the protection of minors and people of an equivalent status (vulnerable persons) is visible. It aimed to ensure their protection against sexual abuse or lewd behaviours that directly lead to the violation of physical, mental, and legal integrity in the sexual sphere.²⁵ Changes implemented by the document were also visible in provisions of the formal law. The period of limitation for *actio criminalis* was extended to 20 years, where the Dicastery for the Doctrine of the Faith had a right to waive that limit. The penal sanctions were

23 J. Alesandro, *Canonical Delicts Involving Sexual Misconduct and Dismissal from the Clerical State*, “Ius Ecclesiae” (1996) 8, pp. 186–187.

24 G. Núñez, *La competencia penal de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Comentario al motu proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, “Ius Canonicum” (2003) 53, pp. 380–381; V. de Paolis, *Normae de gravioribus delictis riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, “Periodica” (2002) 91, pp. 308–309.

25 D. Borek, *Delicta graviora contra mores w normach De delictis reservatis z 2010 roku*, “Prawo Kanoniczne” (2014) 2, p. 54.

extended and listed various penalties for offences of this type.²⁶ For the first time, the Latin text of the papal document included the phrase “imperfecto rationis usu habitu pollet” referring to vulnerable persons. Therefore, two crucial issues should be emphasised. First, it is not required for the person who is a victim of sexual harassment to be totally devoid of the use of reason. It is enough for the victim to have normal processes of intellect and will that are partly affected. The quoted Latin phrase “imperfecto rationis usu habitu pollet” clearly emphasises that it does not concern a total lack of the use of reason. The second question concerns a state of incomplete use of reason. It cannot be transient, and should be permanent. The permanent character of that state is not interrupted by so-called *lucida intervalla*. In Dariusz Borek’s opinion, the causes of the permanent character of that state lie in mental diseases, chronic alcohol abuse, taking drugs, senile dementia, or a brain stroke, which may result in a permanent condition that directly leads to the incomplete use of reason.²⁷ Borek’s point of view was confirmed by Claudio Papale, who noted that vulnerable persons, *vulnerabili*, i.e., people at a particular risk of being wounded or being dependant on others, are subject to protection. In the opinion of the Italian author, it should be verified whether the said permanent character deciding about the incomplete use of reason occurred in that group of victims of harassment at the moment the offence was committed. If it did not occur, the general provisions of the canon criminal, substantive, and procedural law should be applied, taking into account canon 1326 § 1 n. 2.²⁸ Concluding this part, we need to refer to the opinion of José Pascual Bernal, who reminds that sexual harassment is a severe violation of law, and that it assumes a particularly harmful form when it violates the intimacy of a person who has no freedom to express their legal and full consent. For this reason, minors or those who behave like minors and are defenceless in terms of their mental status suffer the greatest damage to their mental health.²⁹ Returning to the main focus of the analysis, it should be emphasised that the amended document of Pope Benedict XVI also did not include the term “vulnerable persons.”

Visible change to the canon legislation was introduced by Pope Francis (2013 – present). On 9 May 2019, he published the apostolic letter *motu proprio Vos estis lux mundi*. The letter consisted of two parts, theological and legal. The legal part

²⁶ Ibidem, p. 55.

²⁷ D. Borek, *Sextum Decalogi praeceptum...*, p. 114.

²⁸ C. Papale, *I delitti contro la morale*, in: A. D’Auria, C. Papale (eds.), *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Città del Vaticano 2014, pp. 31–32.

²⁹ J.P. Bernal, *Cuestiones canónicas sobre los delitos más graves contra el sexto mandamiento del Decálogo*, “*Ius Canonicum*” (2014) 54, pp. 173–174.

included the term “vulnerable person” and its legal definition. A vulnerable person (*persona vulnerabile*) is understood as any person in a state of infirmity, physical or mental deficiency, or deprivation of personal liberty which, in fact, even if occasionally, limits their ability to understand or to want or to otherwise resist the offence.³⁰ The form of this legal definition was influenced by the previously mentioned document of Pope Benedict XVI and the apostolic letter *motu proprio Come una madre amorevole* of Pope Francis.³¹ According to Dariusz Mazurkiewicz, in the aforementioned letter *Come una madre amorevole*, the legislator used the term “the most vulnerable adults” or, according to another translation of this term into Polish, “vulnerable adults” (*adulti vulnerabili*). The legislator aimed to provide comprehensive protection. Mazurkiewicz emphasises that the protection covers infirm persons who, having physical disabilities, are not able to defend themselves against the abuser, as well as people who are imprisoned, stay in institutions, or are addicted, and also those who only temporarily and occasionally, and even through their own fault, are under the influence of psychoactive substances. In his opinion, the legal definition expands the catalogue of vulnerable persons.³² According to Piotr Wojnicz, this legal definition of a “vulnerable person” was supposed to oblige clergymen to notify Church and state authorities about cases of sexual harassment.³³ The revised term of “vulnerable person” was included in successive documents published by the Dicastery for the Doctrine of the Faith, including *Vademecum* on certain points of procedure in the treating of cases of sexual abuse of minors committed by clerics (version 1.0), (version 2.0).³⁴ Furthermore, all Bishops’ Conferences

30 Francis, *Apostolic letter motu proprio “Vos estis lux mundi”*, 09/05/2019, in: P. Studnicki, M. Dalgiewicz (eds.), *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich. Aspekt prawny. Dokumenty i komentarze*, Ząbki 2020, p. 48.

31 Francis, *Apostolic letter motu proprio “Come una madre amorevole”*, 04/06/2016, in: P. Studnicki, M. Dalgiewicz (eds.), *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich...*, p. 43.

32 D. Mazurkiewicz, *Normae substantiales w liście apostołskim papieża Franciszka „Vos estis lux mundi” w świetle wcześniejszego prawodawstwa powszechnego i polskiego prawa partykularnego*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” (2021) 28, p. 469.

33 P. Wojnicz, *Penalizacja czynów seksualnych wobec małoletnich – rozważania na tle prawa kanonicznego i polskiego prawa karnego*, „Civitas et Lex” (2020) 2, pp. 59–60.

34 Dicastery for the Doctrine of the Faith, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadku nadużyć seksualnych przez duchownych wobec małoletnich* (version 1.0), in: P. Studnicki, M. Dalgiewicz (eds.), *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich...*, pp. 59–103; Dicastery for the Doctrine of the Faith, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadku nadużyć seksualnych przez duchownych wobec małoletnich* (version 2.0) in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ddf/rc_ddf_doc_20220605_vademecum-casi-abuso-2.0_pl.html [accessed: 20.10.2022].

(including the Polish Episcopal Conference) had to consider the legal definition of a “vulnerable person” in their guidelines.³⁵ On 8 December 2021, the legislator amended the canon criminal law. In the new structure of the canon criminal law, the offence of sexual abuse against a minor and a “vulnerable person” was included in canon 1398 § 1, 1° “Qui delictum commit contra sextum Decalogi praeceptum cum minore vel cum persona quae habitualiter usum imperfectum rationis habet vel cui ius parem tutelam agnoscit.”³⁶ The structure of this canon refers to the term “imperfecto rationis usu habitu pollet”; nevertheless, this legal provision does not restrict the protection to only one category of persons in the canon criminal law, but provides comprehensive protection for different people with a permanent, incomplete ability to use reason. Reviewing the history of the canon law provisions, changes that took place in the 20th and 21st centuries can be noticed. The legislator attempted to provide protection to different categories of people. Along with the disclosure of paedophile scandals in the Catholic Church, it provided protection for minors, because the majority of reports concerned cases of this type. When the harassment affected other groups of persons, the legislator’s reaction could be noticed in the changes to the legislation. The legal definition of a “vulnerable person” was formed relatively late. Earlier introduction of that term into the legal system would have enabled investigation of many cases related to emerging reports on sexual abuse of people who were disabled, elderly, mentally ill, or under the influence of psychoactive substances. The further part of this study presents an analysis of two crucial dimensions associated with the subjects and an action that results in the offence of sexual abuse.

2. *Delictum propria* – a crime committed by a specific group of persons

The crime of sexual abuse indicates two types of subjects, an active subject, that is, the perpetrator, and a passive subject, or the victim of that crime. Therefore, these two categories and the persons included in them should be presented in detail. In beginning a discussion of this topic, the term *delicta propria* should be explained.

³⁵ Polish Episcopal Conference, *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia*, in: P. Studnicki, M. Dalgiewicz (eds.), *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich...*, p. 105.

³⁶ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 75/II (1983), pp. I–XXX, pp. 1–324. Polish text: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Warszawa 2021 [hereinafter abbreviated as: KPK]. KPK, can. 1398 § 1, 1°: “1° commits an offence against the sixth commandment of the Decalogue with a minor or with a person who habitually has an imperfect use of reason or with one to whom the law recognises equal protection.”

It is translated as an individual crime committed by one category of persons, in this case, clergymen. In the system of the canon law, this Latin term has become associated with *delictum contra mores*, because the legislator criminalised sexual acts of clergymen against minors and people of an equivalent status. The current regulations included in the canon criminal law extended the range of active subjects to also include people of consecrated life and the lay faithful.

2.1. Active subject – perpetrator of the crime

In the canon law, the legislator defined the term “clergymen.” This was influenced by changes introduced by Pope Paul VI, who reformed the catalogue of clergymen.³⁷ The analysis of two canons, 1009 § 1 and 266, will show who should be understood as “clergymen.” Canon 1009 § 1 defined the orders as the episcopate, the presbyterate, and the diaconate.³⁸ This norm directly refers to the document of Pope Paul VI. Canon 266 § 1 reminds that through the reception of the diaconate, a person becomes a cleric and is incardinated in the particular church or personal prelature for whose service he has been advanced.³⁹ In the regulations of 30 April 2001, only clergymen could be an active subject. Dariusz Borek noted that this term did not include persons of a consecrated life who did not receive holy orders, or the lay faithful.⁴⁰ During that period, when the perpetrator of the crime was a person of a consecrated life who did not receive holy orders, or a lay faithful person, the regulations of 30 April 2001 did not apply. This was implied by canon 18, which reminded that the provisions of the criminal law should be subject to strict interpretation.⁴¹ This does not mean that persons of this type could not be held criminally responsible. In the case of consecrated people, this responsibility is specified in canons 695, 729, and 746.⁴² The said provisions were amended in 2010.

37 Paulus VI, *Littere apostolicae motu proprio “Ministeria quaedam”*, 15.08.1972, AAS 64 (1972), pp. 529–534. Polish text: Paul VI Apostolic letter motu proprio *Ministeria quaedam* introducing a new discipline on first tonsure, minor orders, and the subdiaconate, in the Latin Church, 15.08.1972, in: *Posoborowe prawodawstwo kościelne, dokumenty prawno-liturgiczne*, collected and translated by E. Szafrowski, vol. V, issue 2, Warszawa 1974, pp. 7–19.

38 KPK, can. 1009 § 1.

39 KPK, can. 266 § 1.

40 KPK, can. 207; D. Borek, *Sextum Decalogi praeceptum...*, p. 95.

41 KPK, can. 18.

42 KPK, can. 695: “§ 1. A member must be dismissed for the delicts mentioned in cann. 1397, 1398, and 1395, unless in the case of delicts mentioned in cann. 1395, § 2-3 and 1398, § 1, the superior decides that dismissal is not completely necessary, and that correction of the member, restitution of justice, and reparation of scandal can be resolved sufficiently in another way. § 2. In these cases, after the proofs regarding the facts and imputability have been collected, the major superior

The disposition included in the documents of Pope Benedict XVI reminds that only clergymen who received orders as the episcopate, the presbyterate, or the diaconate can be a perpetrator. The legislator did not extend the meaning of this term to other persons. Successive amendments to the legislation in this area imply only clergymen. In the new structure of the canon criminal law, in canon 1398 § 2, the legislator expanded the catalogue of active subjects to include consecrated persons who did not receive holy orders and the lay faithful.⁴³

Taking the above explanations into account, they should be expanded with information from the fields of psychology, psychiatry, and criminology. Using knowledge of this type, it is possible to distinguish categories of perpetrators who sexually abuse other persons according to their sexual preferences. Referring to the discussed doctrines, two categories of perpetrators of sexual offences can be established. The first category includes preferential perpetrators. Such persons have sexual preferences disorders. They feel satisfaction and arousal only in contact with a child. In the opinion of Estera Twardowska-Szostak, persons of this type select only children for their sexual activities.⁴⁴ Three subtypes can be distinguished in this category. The first one includes seductive perpetrators. Persons of this type are characterised by their easy ability to establish contact with children. They undertake actions to eventually build trust, sympathy, and relationships with a child. The victims of such persons are children that are lonely due to family circumstances or a lack of relations with their peers. The perpetrator seduces a child by showing them interest and care and, above all else, by offering their friendship. After some time, sexual abuse occurs. Usually, due to good relations with the victim, the perpetrator is not disclosed. The second subtype in this group are introverts. The perpetrators from this group are not able to establish contact with a child. They can be described as reserved people with deficient communication skills. Perpetrators of this type

is to make known the accusation and proofs to the member to be dismissed, giving the member the opportunity for self-defence. All the acts, signed by the major superior and a notary, together with the responses of the member, put in writing and signed by that member, are to be transmitted to the supreme moderator”; can. 729 “A member is dismissed from an institute according to the norm of cann. 694 and 695; moreover, the constitutions are to determine other causes for dismissal, provided that they are proportionately grave, external, imputable, and juridically proven, and the method of proceeding established in cann. 697–700 is to be observed. The pre-script of can. 701 applies to one dismissed”; can. 746: “For the dismissal of a definitively incorporated member, cann. 694–704 are to be observed with appropriate adaptations.”

⁴³ KPK, can. 1398 § 2.

⁴⁴ E. Twardowska-Staszek, *Sprawcy wykorzystania seksualnego dzieci z niepełnosprawnością intelektualną*, in: *Niedostępne. Niedogodne. Niedyskretne. Jak chronić dzieci i dorosłych z niepełnosprawnością intelektualną przed przemocą seksualną*, prep. M. Babik, E. Twardowska-Staszek, K. Besiekierska, Kraków 2022, pp. 28–29.

select very small children or mentally disabled people as their victims. Those people are selected because the perpetrator can easily scare them or force them to remain silent. Sadistic perpetrators form the last subtype. It should be emphasised that these people are very brutal, as these perpetrators experience sexual satisfaction when they completely control their victims. Usually, they choose mentally disabled people. They employ physical violence against them, because inflicting pain and suffering leads to humiliation of the victim, which translates into arousal experienced by the perpetrator of the sexual abuse.

The second group of perpetrators are substitute perpetrators, who under normal circumstances prefer sexual activities with adults. Unfortunately, for various reasons, mainly due to their personality and interpersonal problems, they choose children because they are discreet and available. As many as five subtypes can be distinguished in this category. The first of them are unadjusted perpetrators. They have changes in their nervous system, accompanied by psychosis, personality disorders, and senile dementia. They experience problems with normal emotional and social functioning. The sexual needs of such people are unsatisfied. They select children for this purpose, because in their opinion they are available and non-threatening. The sexual contact with children is not satisfying and is characterised by increased levels of frustration. Occasionally, physical and sexual violence occurs. The second subtype are sexually inhibited perpetrators. They have low self-esteem, and poor communication and social competences. They abuse children because they are not able to develop a sexual relation with adults. For them, children are substitutes for adult sexual partners. The third type are regressive/frustrated perpetrators. They usually do well in life. They do not have problems with establishing social contacts. These perpetrators live in a family, have a husband/wife or a partner. This type also includes clergymen. In some cases, events and circumstances in their life contributed to committing sexual abuse of children. Those causes include dependence on alcohol or psychoactive substances, or a conflict with a close person or a superior. Most often, the criminal acts are caused by frustrations with an unfulfilled sexual sphere. The perpetrators usually select pubescent children, treating them already as adult partners. The fourth type concerns morally undiscerning perpetrators. They usually abuse their own children, or children of their acquaintances. They use a set scheme of establishing contacts with other people. Usually, it involves abuse. Whenever they have a chance, they do not hesitate to do this. The last type concerns sexually undiscerning perpetrators. They usually seek sexual experiences. When abusing a child, they usually treat this situation as another, new sexual experience. According to Giovanni Cucci and Hans Zollner, perpetrators of sexual abuse of children are usually men. Women who are not able

to establish a relationship with adult men also occur, so they abuse pubescent children.⁴⁵ In the case of sexual abuse of younger children, women explain that fact with the fulfilment of their maternal feelings and responsibilities.⁴⁶ The opinion of Charles Scicluna, who was the Promoter of Justice at the Dicastery for the Doctrine of the Faith between 2001 and 2010, should be recalled here. During that period, 3000 cases of sexual abuse by clergymen in last 50 years of the 20th century were reported. According to Scicluna, 60% of the reports concerned acts of homosexual ephebophilia, i.e., resulting from sexual interest in adolescents; a further 30% were heterosexual relations; and 10% were paedophilic acts resulting from sexual interest in children that were still sexually immature.⁴⁷ The church law took this classification from the Czech researcher Kurt Freund, who, together with a group of researchers, Hal Scher, Sam Chan, and Mark Ben-Aron from the Institute of Psychiatry and the Faculty of Psychiatry in Toronto, created the terms “ephebophilia” and “hebephilia” to express a specific sexual interest in adolescent boys and girls, respectively.⁴⁸ Rachel Langevin from the Faculty of Psychology at the University of Montreal conducted studies involving 36 priests abusing children, of whom 69% were Catholic priests. The study showed that the victims were mainly boys (83%). Girls represented 14%, and children of both sexes only 3% of the cases. The victims of sexual abuse were under 14 years, i.e., 48% of the cases of sexual abuse in the given study group.⁴⁹ Summing up this part of the studies, six characteristics common to the active subject in the offence of sexual abuse should be listed. They included

- 45 G. Cucci, H. Zollner, *Kościół a pedofilia*, trans. G. Rawski, Kraków 2011, pp. 21–22: “According to the Censis data, in Italy the majority of sexual abuse cases (84–90%) are committed in a family. Thus, it can be concluded that this act is of incestuous character. Another element of these studies showed that among the victims of the said cases of abuse, 30% were minors; 30% were cases of ephebophilia, and the remaining 40% concerned adult victims”; A. Oliverio Ferraris, B. Graziosi, *Pedofilia. Per saperne di più*, Roma–Bari, 2004, pp. 39–42. The data was used during the congress *Pedofilia e Internet: vecchie ossessioni e nuove crociate* organised by the Radical Party on 27 October 1998.
- 46 E. Twardowska-Staszek, *Sprawcy wykorzystania seksualnego...*, p. 33.
- 47 G. Cardinale, *Chiesa rigorosa sulla pedofilia intervista a mons. Charles Scicluna*, “Avvenire” (2010) 5, p. 3. The majority of reported cases comes from the United States from 2003–2004. They represented 80% of all reports. In 2009, the share of reports from the United States stabilised at a level of 25%, i.e., 223 reports, of all reports from the entire world. In 2007–2009, the average number of cases reported to the Dicastery was 250 a year. Many countries report just one or two cases. It should be remembered that during that period, the total number of diocesan and religious order priests was 400,000.
- 48 K. Freund, H. Scher, S. Chan, M. Ben-Aron, *Experimental analysis of pedophilia*, “Behaviour Research and Therapy” (1982) 20, pp. 105–112.
- 49 R. Langevin, *Who Engages in Sexual Behaviour with Children? Are Clergy Who Commit Sexual Offences Different from Other Sex Offenders?*, in: K. Hanson, F. Pfäfflin, M. Lütz (eds.), *Sexual Abuse in the Catholic Church. Scientific and Legal Perspectives*, Città del Vaticana 2004, pp. 24–50.

an uncertainty of one's sexual orientation, behaviours and interests of an infantile type, poor relations with peers, unilateral development in the area of sexuality, experiencing violence and bad sexual experiences, and a passive, introverted, dependant, and conformist personality.⁵⁰

2.2. Passive subjects – victims of sexual abuse

In the current regulations of the canon law, a minor, a child, an adolescent, and “vulnerable persons” are all described as passive subjects. This results from the fact that the act of sexual abuse affects them either directly or indirectly. Due to the perpetrator's lewd behaviour, the victim's mentality, psychosexual integration, and bonds with other people are destroyed, and such people lose their self-esteem. They become victims of the acts of sexual abuse of perpetrators. The protection offered to these people has varied throughout the years. Analysis of the document *Crimen sollicitationis* from 1922 showed that persons affected by *crimen pessimum* offences were protected by the Church legislator. The said document contained a special procedure. It was based on the method of “indirect achievement of moral certainty.” The aim of that procedure was to make a final decision concerning the guilt or innocence of a person accused of *delicta graviora* offences. This method provided for several stages. The first of them examined the reliability of the person accusing the clergyman, then the way and style of life of the suspect were analysed, and, finally, their behaviour was evaluated. The accusation of alleged *delicta graviora* offences was considered to be one of the most severe ones possible in the Catholic Church. This procedure was to guarantee the suspect protection against false accusations. The people performing the individual stages of the procedure had to maintain strict confidentiality. The attitude of strict confidentiality was aimed at protecting not only the suspect, but also all persons involved against inappropriate notoriety. It was to be maintained until the ruling of the Church tribunal.⁵¹ The times of *Vaticanum II* and the period until the publication of the new Code of Canon Law in 1983, unfortunately, did not ensure the required protection for victims, due to the “pastoral” and psychological models applied. These models were discussed in the first part of this paper. The new Code of Canon Law of 1983 ensured protection for minors, such as children and adolescents. This is confirmed by canon 1395 § 2, which was worded as follows: “Clericus qui altier contra sextum Decalogi praeceptum

⁵⁰ G. Cucci, H. Zollner, *Kościół a pedofilia...*, pp. 30–36.

⁵¹ D. Borek, *Sextum Decalogi praeceptum...*, p. 13; K.M. Kielpiński, *List apostolski motu proprio papieża Franciszka „Vos estis lux mundi” nowelizacją kanonicznego prawa karnego i skuteczną ochroną małoletnich*, „Studia Iuridica Thoruniensia” (2019) 25, pp. 121–122.

delinquerit, si quidem delictum vi vel minis vel publice vel cum minre infra aetatem sedicem annorum patratum sint, iustis poenis puniatur, non exclusa, si causus ferat, dimisione e statu clericali.”⁵² The quoted canon results indirectly from canon 2359 § 1 of the Code of Canon Law from 1917. The crucial term included in canon 1395 § 2 is *delinquere*, which indicates a crime, and not just any offence or moral violation of the Commandments of the Decalogue. It concerns sexual behaviours in breach of the Sixth Commandment of the Decalogue, mentioned in that canon. The legislator does not provide grounds for establishing the limit of protection under 16 years of age. In Dariusz Borek’s opinion, an answer to such doubts should be sought in national criminal codes. For example, in the Polish Criminal Code, a sexual act with a minor under 15 years of age is a crime.⁵³ The extent of the problem of sexual abuse forced the legislator to raise the age of protection for minors. In the already mentioned document of 30 April 2001, that age was risen to 18 years. The legislation protects children and adolescents who are under 18 years old. It should be emphasised that the scope of this protection is of an absolute character. The attitude of the minor is of no consequence. In such case, it is irrelevant whether the victim agreed to a given act of a sexual nature freely and spontaneously, or provoked it, or whether it occurred without their consent. The sex of the victim is also unimportant. Summing up this part of discussion, we must refer to the studies conducted by David Albornoz. He noted that with the increase of the age to 18 years, the scope of minors’ protection became more comprehensive. Furthermore, he added that for the crime to occur, it is irrelevant whether it was a one-time or a permanent act, or whether physical contact occurred between the perpetrator and the victim. He emphasised that the minor is protected already at the moment when the activity undertaken by the perpetrator results from their intent to sexually abuse the minor to achieve sexualsatisfaction or arousal.⁵⁴

The discussed document from 2001 was amended in 2010 and 2021. Apart from minors, the legislation provided protection to other members of the Church community. The regulations provided special protection to those persons with

52 KPK/1983, can. 1395 § 2: “A cleric who has offended in other ways against the sixth commandment of the Decalogue, if the offence was combined with the use of force or threats, or committed in public, or with a minor under sixteen years of age, is to be punished with just penalties, not excluding dismissal from the clerical state if the case so warrants.”

53 D. Borek, *Sextum Decalogi praeceptum...*, p. 77.

54 D. Albornoz, *Normae e orientamenti della Chiesa Cattolica dinanzi agli abussi sessuali di minori perpetrati de chierchi*, „Salesianum” (2008) 70, pp. 711–726; A. Domaszko, *Reakcja Kościoła na nadużycia seksualne wobec nieletnich ze strony duchownych*, „Seminare” (2012) 31, pp. 69–86.

permanent and incomplete use of reason. This was implied by the Latin term “*imperfecto rationis usu habitu pollet.*” They included those who are disabled, had a stroke, are paralysed, have physical disabilities, are elderly, are residents of nursing homes, or are dependent on psychoactive substances and/or alcohol. In Claudio Papale’s opinion, people affected by *lucida intervalla*, i.e., the temporary and incomplete use of reason, cannot be the passive subject. He put forward a very controversial thesis stating that a situation in which the passive subject of the sexual act is a person who, at the moment of harassment, did not have full use of reason for causes of a temporary character, cannot be treated as a crime.⁵⁵ He based his opinion on the point of view that intentionally putting oneself into a state of being under the influence of alcohol or of narcotic intoxication excludes the possibility of being a passive subject. Such an opinion is isolated in the literature of this subject. Taking the above approach into account, one must consider such a case in which a person (who is a teenager, had a stroke, or suffers from initial dementia) intentionally puts himself into a state of being under the influence of alcohol or of narcotic intoxication, and then commits a sexual act with a clergyman. The question arises as to how this act should be qualified. Based on Papale’s arguments, the said act cannot be defined as a form of sexual harassment or abuse. However, holistically considering the opinions of experts on the canon law, Papale’s opinion should be rejected, because it is isolated. Therefore, the legislator introduced the term “vulnerable person” into the legal system and provided its legal definition. This way, protection was also provided to people who cannot resist aggression. This term is of an extending character, because it can include a child, an adolescent, and a minor intoxicated with alcohol or a psychoactive substance, as well as an adult woman or man undergoing a nervous breakdown, depression, or a psychosomatic crisis, elderly people, people post stroke or apoplexy, disabled people, residents of nursing homes, and people seduced by the perpetrator.

Summing up the discussion thus far, it can be noted that the actions of the legislator aimed at providing protection for the most extensive group possible. This protection is of a comprehensive character and does not focus on one group in the Church community. Incidents and scandals with vulnerable persons forced the legislator to undertake rapid actions. This is visible in the case of amendments to successive provisions of the canon law. Introduction of the term “vulnerable persons” and its legal definition into the canon law system reflected the intents and designs of the legislator. Based on the above analyses, it can be said that

⁵⁵ C. Papale, *I delitti contro la morale...*, p. 56.

“vulnerable persons” enjoy appropriate protection in the canon system and the order of the Catholic Church.

3. Sexual abuse – forbidden acts

The current regulations of the canon law indicate constructive components of Church crime. “No one can be punished unless the commission by him or her of an external violation of a law or precept is gravely imputable by reason of malice or of culpability.”⁵⁶ Intent and malice are preconditions for commitment of the crime of sexual abuse by an active subject, as is the external component that leads to commitment of sexual abuse. At the very beginning, we should show the nature of the said crime. Many authors have different opinions concerning the nature of that behaviour. According to Magdalena Czuba, sexual abuse means drawing a child into a sphere of sexual activities inadequate for their developmental stage, into a sphere of activities that the child does not understand and cannot accept, and which violate legal and social standards at the same time.⁵⁷ In Manfred Lütz’s opinion, the sexual abuse committed by a clergyman is treated as a special type of incest, due to the relation between the priest and that person, which is of a paternal character. Perpetrator-priests frequently assume the role of a father in their relations with youth, so sexual abuse is of an incestuous nature, which makes it even more terrible.⁵⁸ Ewa Kusz points out the consequences of the discussed act. She emphasises that it has a destructive character for the abused person, the perpetrator of the abuse, and the community of the universal and local Church. This destruction and its consequences are very deep, because sexual abuse results in a specific type of trauma.⁵⁹ Dariusz Borek defines sexual abuse as all sexual activities committed by a clergyman in relation to persons protected by the provisions of the canon law.⁶⁰ This view is consistent with the opinions expressed by other experts, such as Velasio de Paolis, John Paul Kimes, Gerardo Carrasco Núñez, and Claudio Papale.⁶¹

⁵⁶ KPK, can. 1321 § 2.

⁵⁷ M. Czuba, *Zrozumieć dziecko wykorzystane seksualnie*, Gdańsk 2015, p. 19.

⁵⁸ M. Lütz, *Conclusion, Sexual Abuse, Science and the Church*, in: K. Hanson, F. Pfäfflin, M. Lütz (eds.), *Sexual Abuse in the Catholic Church...*, pp. 216–219.

⁵⁹ E. Kusz, *Wykorzystanie seksualne małoletnich przez osoby duchowne – analiza zjawiska*, “Dziecko krzywdzone. Teoria, badania, praktyka” 14 (2015) 1, pp. 31–32.

⁶⁰ D. Borek, *Delicta graviora...*, p. 57.

⁶¹ V. de Paolis, *Delitti contro il sesto comandamento*, “Periodica” (1993) 82, pp. 293–316; G. Núñez, *La competencia penal...*, p. 383; J.P. Kimes, *Simul et cura et solerita le essential norms della*

Sexual harassment is a very special type of sexual abuse. It can be classified as indirect or direct. Indirect sexual harassment occurs when a clergyman intends to achieve sexual arousal or satisfaction involving persons protected by law. It also includes behaviours in which physical contact does not occur. This can be, for example, showing pornographic pictures or films, unsuitable jokes or comments of a sexual character, a perpetrator exposing themselves, a perpetrator masturbating in front of the protected person, describing a lewd act to a minor or other persons, and the use of teleinformation tools and audiovisual means, such as webcams, chatlines, telephones, email, social media, and other tools facilitating communication.⁶² In the Polish criminal law, one such example of indirect harassment is grooming.⁶³ Direct harassment is understood as a physical contact of a perpetrator with their victim. All forms of touching, kisses, rubbing against another person when dressed or undressed, and all forms of sexual intercourse, as well as vaginal, oral, or anal sexual penetration. Gestures and behaviours do not have to focus on a victim's private parts; it is enough that the behaviour is associated with the perpetrator's intent to achieve sexual arousal or satisfaction. Specific, direct behaviours accompany harassment of 'vulnerable persons.' According to Estera Twardowska-Staszek, perpetrators do not select their victims randomly, but intentionally seek persons of this type. For this purpose, they befriend their families, offer assistance, and sometimes even offer financial support. In special cases, they take jobs at schools, welfare centres, elderly homes, or sanatoriums to facilitate their access to potential victims. Therefore, five stages of behaviours leading to harassment of "vulnerable persons" can be distinguished.⁶⁴

Conferenza Episcopale Statunitense, in: C. Papale (ed.), *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina Della Fede. Norme prassi obiezioni*, Roma 2015, pp. 28–29.

62 E. Parolari, *Aspetti psicopatologici dei delitti canonici*, in: D. Cito (ed.) *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Citta del Vaticano 2012, p. 69.

63 A. Sakowicz, *Znamiona określające czynność sprawczą przestępstwa groomingu*, "Sąd Najwyższy Rzeczypospolitej Polskiej. Studia i analizy Sądu Najwyższego. Przegląd orzecznictwa" 2016, pp. 421–422: "Involving initiation of contact with a minor below 15 years of age through a teleinformation system or a telecommunication network, aiming at meeting with them, by misleading them, exploiting a mistake or inability to sufficiently understand the situation, or by using illegal threat, when the perpetrator's intent is to commit the crime specified in Article 197 § 3.2 of the Criminal Code, or Article 200 of the Criminal Code, as well as producing or recording pornographic content. The provision of Article 200a § 2 of the Criminal Code criminalises behaviours involving making a proposal through a teleinformation system or a telecommunication network of a sexual relation, or of subjecting to or performing other sexual activity to a minor below 15 years of age, presenting the performance of a sexual act or participation in the production or recording of pornographic content to a minor below 15 years of age, provided that the perpetrator undertakes behaviours aiming at implementing that proposal."

64 E. Twardowska-Staszek, *Sprawcy wykorzystania seksualnego...*, pp. 34–35.

The first phase is associated with seduction. It starts with establishing a bond with a “vulnerable person” and their family. The perpetrator develops emotional bonds based on trust and kindness. During that time, manipulation by demonstrating care, interest, and sympathy occurs, while on the other hand the perpetrator crosses the barrier of physical contact. When the sexual interaction occurs, this is the beginning of the second stage. The perpetrator accustoms their victim to touch, usually while assisting in activities related to personal hygiene, during tasks performed together, walks or playing. The limits are shifted significantly, because apart from touching, kisses, mutual touching of private parts, and sometimes even sexual intercourse occur. The perpetrator, executing their lewd behaviours, encourages their victim to keep them secret, and this is characteristic of the third stage. During this stage, the perpetrator wants to keep their relations with the victim secret at all costs. The perpetrator is aware of the social, moral, and legal consequences of their actions. The vulnerable person (a child, an adolescent, or a person who is elderly, dependent on alcohol, or unable to resist the perpetrator) keeps the secret because they feel ashamed, helpless, guilty, and afraid. The fourth stage begins with the disclosure of the perpetrator’s behaviours. “Vulnerable persons” themselves rarely report sexual abuse. In the case of its discovery, parents, teachers, caregivers and other employees providing daily care to “vulnerable persons” play a very important role. Such a discovery is a very difficult emotional experience, not only for the victim, but also for their family or caregivers. When a secret related to sexual abuse is disclosed, psychological assistance must be provided to the victim and their family and friends. The last stage is associated with suppression. During this stage, the perpetrator does everything possible to avoid criminal responsibility for their behaviour. They deny that any sexual abuse took place. The suppression is an attitude shared by the perpetrator, the victim, and their environments. The perpetrator is afraid of the consequences and changes their *modus operandi*. They establish relations with a caregiver of vulnerable persons. They build for themselves the image of a kind and trustworthy person, to scare or force the victim to remain silent. They may use threats, such as “if you say anything, I will destroy your family, stop liking you, tell others what you did to me,” etc.

4. Signs of sexual abuse

Usually, the experience of sexual abuse of “vulnerable persons” leaves specific traces. The criminal offence disrupts their emotionality and way of functioning, as well as of establishing social relations. In the case of indirect harassment, the signs of behaviour of this type may not be visible. Perpetrators use behaviours of this type because “vulnerable persons” usually have communication disorders, and sometimes

are persons unable to judge the situation, let alone the manipulation to which they are subjected. The situation is completely different in the case of direct harassment, which may cause mental and behavioural, as well as physical symptoms.⁶⁵

4.1. Mental and behavioural signs

Vulnerable persons have a very complex mental and behavioural sphere. They use basic communication measures through gestures, moans, screams, and emotional signs. In many cases, they are inconsistent with non-verbal communication. Caregivers need to know how to read the signs made by a given person. A lack of knowledge of a way of communication or a lack of skills in this area usually makes communication difficult. By observing the behaviours of victims and correctly reading the signs made by them, evidence of sexual abuse can be found. In the victim, they are as follows: first, their mood is depressed, they clam up and isolate from their environment. The victims feel fear and anxiety, they become emotionally labile, nervous, and prone to angry outbursts. Furthermore, inhibitions or visible hyperactivity in the psychomotor area develop. Psychosomatic signs are visible in the form of pain, pain in the abdomen or lower abdomen, or headaches. In extreme cases, a fear of falling asleep and nightmares can occur. Some people may wet their bed at night, or demonstrate regressive behaviours and post-traumatic stress disorder (PTSD). In some cases, a reaction to sexual abuse may take the form of alcohol consumption or drug use, committing offences, suicidal thoughts and suicide attempts, and a tendency to sexually abuse other people.⁶⁶

4.2. Physical signs of possible sexual abuse

In the physical dimension, the signs of sexual abuse may have various forms. Sexual intercourse may result in an unplanned pregnancy. Furthermore, the perpetrator's genetic material can be present in various body parts, including in the vulnerable person's anus, mouth, vagina, or on their body. In extreme cases, direct harassment may lead to infection with a sexually transmitted disease, including syphilis, gonorrhoea, chlamydia, or HIV. The vulnerable person's caregivers or family should be alarmed by infections of the urinary and reproductive tracts, injuries, abrasions, scratches, and bruises in the region of the vagina, testicles, or the anus, as well as by bleeding from the genitals, pain during urination, passing stool or when sitting up, and finally, by

65 M. Babik, *Seksualność osób niepełnosprawnych*, in: *Niedostępne. Niedogodne. Niedyskretne...*, pp. 7–24.

66 K. Besiekierska, *Oznaki wykorzystania seksualnego*, in: *Niedostępne. Niedogodne. Niedyskretne...*, pp. 47–54.

infections and injuries of the oral cavity and lips. The listed signs are of a general character and do not have to directly imply the fact of experiencing sexual harassment.⁶⁷

5. Conclusion

The provisions of the Church legislation provided protection for vulnerable persons. However, it should be emphasised that this term and its definitions were introduced into the legal system only in 2019. Before that date, the term “vulnerable persons” was not used in the provisions of the canon law. Nevertheless, the legislator provided protection for persons of this type. The legislator intuitively protected various groups, such as children, adolescents, a human foetus, a woman – by protecting her against abduction – and people who wanted to commit suicide. Special protection was provided to people sexually abused by clergymen. The conducted analysis showed that the quality of this protection varied through the decades. Disclosure of sexual scandals involving clergymen forced the legislator to react again. First, comprehensive protection was provided to minors. The provisions of the canon criminal, substantive, and procedural law ensured the safety of that group in particular. Successive scandals involving clergymen, this time affecting “vulnerable persons,” forced the popes to react accordingly. It should be emphasised that sexual abuse committed by clergymen is the most severe form of church offence – *delicta graviora*. In consequence of the introduction of the term “vulnerable persons” together with its legal definition, the current legislation ensures the freedom and safe development of particularly vulnerable persons, and protects them against direct and indirect harassment. This term covers children, youth, disabled persons, adults dependent on alcohol or drugs, women and men who were given a rape drug, persons who are elderly, suffered a stroke or apoplexy, residents of nursing homes, infirm persons, persons using sanatoriums, and those that cannot handle the aggression of the perpetrator. Further studies discussed in this article presented active and passive subjects, who form a construction of the discussed crime, as well as its scope, i.e., behaviours indirectly and directly resulting in sexual abuse. The study was completed with considerations regarding the signs of sexual abuse, which occur in two dimensions: behavioural and mental, and physical. The conducted analysis to some extent filled the existing research gap in the area of criminal and canon law. Furthermore, it should be emphasised that persons responsible for the legal system and the order of the Catholic Church should remain constantly vigilant and identify possible threats to “vulnerable persons.”

Translated by Zofia Rusiecka

⁶⁷ Ibidem, p. 51.

References

Sources

- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV Auctoritate promulgatus*, AAS 9/II (1917), pp. 2–593.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 75/II (1983), pp. I–XXX, pp. 1–324. In Polish: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 75/II (1983), pp. I–XXX, pp. 1–324. In Polish: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Warszawa 2021.
- Franciszek, *List apostolski motu proprio „Vos estis lux mundi”*, 9.05.2019, in: P. Studnicki, M. Dalgiewicz (eds.), *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich. Aspekt prawny. Dokumenty i komentarze*, Ząbki 2020.
- Franciszek, *List apostolski motu proprio „Come una madre amorevole”*, 4.06.2016, in: P. Studnicki, M. Dalgiewicz (eds.), *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich. Aspekt prawny. Dokumenty i komentarze*, Ząbki 2020.
- Paulus VI, *Littere apostolicae motu proprio “Ministeria quaedam”*, 15.08.1972, AAS 64 (1972).
- Decret coram Mattioli z 9.11.1961, “*Sacra Rota Romana Decisiones*” (1961) 53.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadku nadużyć seksualnych przez duchownych wobec małoletnich (wersja 1.0)*, in: P. Studnicki, M. Dalgiewicz (eds.), *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich. Aspekt prawny. Dokumenty i komentarze*, Ząbki 2020.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadku nadużyć seksualnych przez duchownych wobec małoletnich (wersja 2.0)*, in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ddf/rc_ddf_doc_20220605_vademecum-casi-abuso-2.0_pl.html [accessed: 20.10.2022].
- Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia*, in: P. Studnicki, M. Dalgiewicz (eds.), *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich. Aspekt prawny. Dokumenty i komentarze*, Ząbki 2020.
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 roku – Kodeks karny, Dz.U. z 2020 r. poz. 1444 z późn. zm.
- Secretary of State, *Rescript from Audience of His Holiness 25.04.1994, “Ius Ecclesiae”* (1996) 8.

Literature

- Adamowicz L., *Status kanoniczno-prawny osoby małoletniej – zagadnienia terminologiczne*, “Teki Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie” (2020) 1.
- Albornoz D., *Normae e orientamenti della Chiesa Cattolica dinanzi agli abussi sessuali di minori perpetrati de chierchi*, “Salesianum” (2008) 70.
- Alesandro J., *Canonical delictis involving sexual misconduct and dismissal from the Clerical State*, “Ius Ecclesiae” (1996) 8.
- Babik M., *Seksualność osób niepełnosprawnych*, in: *Niedostępne. Niedogodne. Niedyskretne. Jak chronić dzieci i dorosłych z niepełnosprawnością intelektualną przed przemocą seksualną*, prep. M. Babik, E. Twardowska-Staszek, K. Besiekierska, Kraków 2022.
- Bączkiewicz F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, Vol. III, Opole 1958.
- Beal J., *The 1962 instruction “Crimen sollicitationis” caught red-handed or handed a red herring*, “Studia Canonica” (2007) 41.
- Bernal J.P., *Cuestiones canónicas sobre los delictos más graves contra el sexto mandamiento del Decálogo*, “Ius Canonicum” (2014) 54.
- Besiekierska K., *Oznaki wykorzystania seksualnego*, in: *Niedostępne. Niedogodne. Niedyskretne. Jak chronić dzieci i dorosłych z niepełnosprawnością intelektualną przed przemocą seksualną*, prep. M. Babik, E. Twardowska-Staszek, K. Besiekierska, Kraków 2022.
- Borek D., *Delicta graviora contra mores w normach De delictis reservatis z 2010 roku*, “Prawo Kanoniczne” (2014) 2.
- Borek D., *Sextum Decalogi praeceptum w kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym*, Tarnów 2015.
- Cardinale G., *Chiesa rigorosa sulla pedofilia intervista a mons. Charles Scicluna*, “Avvenire” (2010) 5.
- Cocchi G., *Commentarium in Codicem iuris canonici. De delictis et poenis*, Vol. V, Taurinorum Augustae 1929.
- Conte de Coronata M., *Institutiones iuris canonici. De delictis et poenis*, Vol. IV, Taurini 1955.
- Cucci G., Zollner H., *Kościół a pedofilia*, trans. G. Rawski, Kraków 2011.
- Czub M., *Zrozumieć dziecko wykorzystane seksualnie*, Gdańsk 2015.
- de Paolis V., *Delitti contro il sesto comandamento*, “Periodica” (1993) 82.
- de Paolis V., *Normae de gravioribus delictis riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, “Periodica” (2002) 91.
- Domasz A., *Reakcja Kościoła na nadużycia seksualne wobec nieletnich ze strony duchownych*, “Seminare” (2012) 31.
- Falco M., *Introduzione allo studio del Codex Iuris canonici*, Bologna 1992.

- Freund K., Scher H., Chan S., Ben-Aron M., *Experimental Analysis of Pedophilia*, "Behaviour Reserch and Therapy" (1982) 20.
- Góralski W., *Przeszkoda uprowadzenia*, in: W. Góralski (ed.), *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym*, Warszawa 2016.
- Griffin B., *The Reassignment of a Cleric Who Has Been Professionally Evaluated and Treated for Sexual Misconduct with Minors: Canonical Considerations*, "The Jurist" (1991) 51.
- Kiełpiński K.M., *List apostolski motu proprio papieża Franciszka „Vos estis lux mundi” nowelizacją kanonicznego prawa karnego i skuteczną ochroną małoletnich*, "Studia Iuridica Thoruniensia" (2019) 25.
- Kimes J.P., *Simul et cura et solerita le essential norms della Conferenza Episcopale Statunitense*, in: C. Papale (ed.), *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina Della Fede. Norme prassi obiezioni*, Roma 2015.
- Kusz E., *Wykorzystanie seksualne małoletnich przez osoby duchowne – analiza zjawiska*, „Dziecko krzywdzone. Teoria, badania, praktyka” 14 (2015) 1.
- Langevin R., *Who Engages in Sexual Behaviour with Children? Are Clergy Who Commit Sexual Offences Different from Other Sex Offenders*, in: K. Hanson, F. Pfäfflin, M. Lütz (eds.), *Sexual Abuse in the Cattolic Church. Scientific and Legal Perspectives*, Città del Vaticana 2004.
- Lütz M., *Conclusion, Sexual Abuse, Science and the Church*, in: K. Hanson, F. Pfäfflin, M. Lütz (eds.), *Sexual Abuse in the Cattolic Church. Scientific and Legal Perspectives*, Città del Vaticana 2004.
- Mazurkiewicz D., *Normae substantiales w liście apostolskim papieża Franciszka „Vos estis lux mundi” w świetle wcześniejszego prawodawstwa powszechnego i polskiego prawa partykularnego*, "Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" (2021) 28.
- Núñez G., *La competencia penal de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Comentario al motu proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, "Ius Canonicum" (2003) 53.
- Oliverio Ferraris A., Graziosi B., *Pedofilia. Per saperne di piú*, Roma–Bari 2004.
- Papale C., *I delitti contro la morale*, in: A. D’Auria, C. Papale (eds.), *I delicti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Città del Vaticano 2014.
- Parolari E., *Aspetti psicopatolgici dei delitti canonici*, in: D. Cito (ed.), *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Citta del Vaticano 2012.
- Podoleński S., *O życiu nienarodzonych*, Kraków 1933.
- Regatillo E., *Institutiones iuris canonici*, Vol. II, Santander 1951.
- Regatillo E., *Derecho matrimonial eclesiastico*, Santander 1962.
- Sakowicz A., *Znamiona określające czynność sprawczą przestępstwa groomingu*, "Sąd Najwyższy Rzeczypospolitej Polskiej. Studia i analizy Sądu Najwyższego. Przegląd Orzecznictwa" 2016.

- Twardowska-Staszek E., *Sprawcy wykorzystania seksualnego dzieci z niepełnosprawnością intelektualną*, in: prep. M. Babik, E. Twardowska-Staszek, K. Besiekierska, *Niedostępne. Niedogodne. Niedyskretne. Jak chronić dzieci i dorosłych z niepełnosprawnością intelektualną przed przemocą seksualną*, Kraków 2022.
- Uruszczak W., *Kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. na tle innych kodeksów prawa w Europie od końca XVIII do początku XX wieku*, in: Z. Janczewski, J. Dohnalik, I. Kilanowski (eds.), *Kodeks Pio-Benedyktyński między tradycją a rozwojem*, Warszawa 2017.
- Wojnicz P., *Penalizacja czynów seksualnych wobec małoletnich – rozważania na tle prawa kanonicznego i polskiego prawa karnego*, “Civitas et Lex” (2020) 2.
- Yanguas J.M., *De crimine pessimo et de competente S. Officii relate ad illud*, “Revista Española de Derecho Canónico” (1946) 2.

THE CRIME OF SEXUAL EXPLOITATION OF “VULNERABLE PERSONS” UNDER THE CURRENT PROVISIONS OF CANON LAW

Summary

The legislator has introduced the term “vulnerable persons” to the canon law. It was implemented into the legal system of the Catholic Church only in 2019. The legislator provided a legal definition of this term. The intervening term indicates persons who have been given protection from the crime of sexual abuse. This study had two aims. Its primary objective was to describe those people in the Church community to whom the term “vulnerable person” refers. Its secondary objective was to present, on the basis of an analysis of the canon law, the extent of protection of “vulnerable persons” against the crime of sexual abuse. Appropriate research methods were used to conduct the study. These included the dogmatic-legal method, the historical method, the philological method, the comparative method, and the analytical methods used in psychological and criminological sciences. The narrative created in the article showed that the category of “vulnerable persons” includes a variety of people, such as children, adolescents, people with disabilities, the elderly, women and men addicted to alcohol or psychoactive drugs, residents of nursing homes and sanatoriums, and people who are unable to resist the aggression of the perpetrator. The current provisions of the canon law comprehensively protect the aforementioned persons against the crime of sexual abuse. Therefore, the legislator, together with the bodies subordinate to it, should constantly monitor the phenomenon of sexual exploitation and adapt the laws accordingly, so that they continue to ensure the freedom, safety, and protection of vulnerable persons and punish perpetrators with appropriate criminal sanctions.

Keywords: vulnerable persons, canon criminal law, sexual abuse, protection of vulnerable persons in the Catholic Church, canon law

Author's note

Krzysztof Marek Kielpiński – priest of the Diocese of Toruń, Doctor of Legal Sciences, judge of the Bishop's Court in Toruń; adres: 18 Łazienna St., 87-100 Toruń; e-mail: k.kielpinski28@gmail.com.

Citation

Kielpiński K.M., *The Crime of Sexual Exploitation of "Vulnerable Persons" Under the Current Provisions of Canon Law*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 39 (2023), s. 49–76. DOI: 10.18276/cto.2023.39-03.



WOJCIECH KUĆKO

The Cardinal Stefan Wyszyński University, Poland | Faculty of Family Studies

ORCID: 0000-0003-4271-8478

The Role of the Principles of Catholic Social Teaching in Building a Post-Pandemic World Based on the 2020 Catecheses of Pope Francis. An Outline of the Issue

ROLA ZASAD KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ W BUDOWANIU ŚWIATA PO PANDEMII NA PODSTAWIE KATECHEZ PAPIEŻA FRANCISZKA Z 2020 ROKU. ZARYS PROBLEMATYKI

Streszczenie

Kolejne kryzysy współczesnego świata otwierają nowe pola refleksji nad kondycją moralną człowieka. Ważnym wyzwaniem początku trzeciego tysiąclecia okazała się pandemia koronawirusa, wywołującego chorobę COVID-19. Głównym celem niniejszego artykułu jest analiza katechez środowych papieża Franciszka, wygłoszonych w sierpniu i wrześniu 2020 r. pod zbiorczym tytułem „Uleczyć świat”. Papież porusza w nich problematykę aktualności katolickiej nauki społecznej i przypomina, że budowanie świata w czasie po pandemii powinno uwzględniać przede wszystkim adekwatną antropologię oraz godność każdej osoby ludzkiej. W nawiązaniu do tradycyjnej nauki moralnej kolejne katechezy dotyczyły aktualizacji następujących zasad: godności osoby, wspólnego dobra, opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, powszechnego przeznaczenia dóbr, solidarności, pomocniczości oraz troski o wspólny dom. W papieskich tekstach interesujące jest połączenie tych zasad z cnotami teologicznymi wiary, nadziei i miłości, co jeszcze bardziej ujawnia istotę życia chrześcijańskiego, wyrażającego się w wezwaniu do przynoszenia owoców miłości za życie świata. Nawiązaniem i rozszerzeniem Franciszkowej myśli o konieczności odwołania do etyki w ocenie życia publicznego jest projekt *The Economy of Francesco*, związany ze spotkaniem młodych w Asyżu, oparty na konsultacjach w dwunastu „wioskach tematycznych”, a także obrazujący na konkretnych przykładach, jak można łączyć wiarę, ekonomię, etykę i życie społeczne. W tej perspektywie przywołana przez Franciszka nauka społeczna Kościoła wydaje się ciągle wartościowa i aktualna w kwestii konstruktywnej propozycji odnowy świata.

Słowa kluczowe: Franciszek, katechezy, katolicka nauka społeczna, uleczyć świat, zasady społeczne

1. Changing epochs and social teaching

The rapid changes in the world, as well as the new challenges brought about by the time of the pandemic during the pontificate of Pope Francis, demand new and adequate responses. Among the many diagnoses of modernity made by Pope Francis, the most noteworthy is undoubtedly his statement about the change of epoch taking place. This resonated particularly in 2019 during his Christmas address to the employees of the Roman Curia. Analysing the changes taking place in the world, also in relation to the development of Catholic thought, the Pope acknowledged that “what we are experiencing is not simply an epoch of changes, but an epochal change. We find ourselves living at a time when change is no longer linear, but epochal.”¹ The various forms of human existence and functioning among each other are changing very rapidly, ever faster ways of communicating and living out faith, culture and science are emerging, and a pressing moral challenge is to assess the directions of artificial intelligence.²

This perspective raises the question of the nature of these changes and how Christian thought can respond to them. In the aforementioned address to the curia, Francis therefore postulates that these changes should become human and, at the same time, increasingly infused with the Christian spirit, which is why it is important to undertake an “anthropological conversion.” He also expresses the hope and at the same time the conviction that the moral principles known to date, such as those of Catholic social teaching, can also be used in times of change to evaluate the processes taking place and to design the world according to an inspiration based on the Gospel.

An example of the development of papal teaching on this matter is the catecheses delivered in 2020 on the healing of the post-pandemic world. They fit perfectly into Francis’ pontificate programme woven around social issues close to the Latin American world, yet somewhat forgotten in the reality of a faith-weary West. The appeal to the dignity of the person and the proper understanding of the common good find practical expression in many of Francis’ texts and demonstrate the timeless character of the norms of Catholic morality.³ In the programmatic exhortation

1 Francis, *Christmas greetings to the Roman Curia (21 December 2019)*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html [accessed: 01.03.2023].

2 Cf. W. Kućko, *Moralne aspekty reformy Kurii Rzymskiej w przemówieniach papieża Franciszka do kurialistów w latach 2013–2021*, “Teologia i Moralność” 17 (2022) 2 (32), pp. 169–188.

3 For more on social issues in Francis’ teaching cf., e.g.: M. Toso, “*Caritas in veritate*” ed “*Evangelii gaudium*”: *continuità e conseguenze per la nuova evangelizzazione del sociale*, in: Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *La dimensione sociale della fede oggi*. “*Caritas in*

Evangelii gaudium, he asked that practical conclusions be drawn from social principles because “it is no longer possible to claim that religion should be restricted to the private sphere and that it exists only to prepare souls for heaven.”⁴ Conversion is also expressed in the creation of social order and the pursuit of the proper realisation of the common good.

It is worth pointing to other sources to describe Francis’ social teaching. In his 2015 encyclical *Laudato si’*, which appreciates the value of relationships and connections in the world while very much acknowledging the shortcomings of the “technocratic model,” the Pope outlines the consequences of a falsified anthropology: “Often, what was handed on was a Promethean vision of mastery over the world, which gave the impression that the protection of nature was something that only the faint-hearted cared about. Instead, our ‘dominion’ over the universe should be understood more properly in the sense of responsible stewardship.”⁵ An important clarification is provided by the provisions of the 2020 encyclical *Fratelli tutti*, where the proper functioning of society is presented on the basis of the model of the polyhedron, which captures the essence of diversity in the world, and the consequent need to respect each person, each individual.⁶

2. Social catecheses of 2020 – the truth about the world

While the pandemic of the coronavirus causing the COVID-19 disease was still ongoing, Pope Francis decided to present a coherent programme for the moral renewal of a world affected not only by somatic contamination, but also suffering from many spiritual wounds.⁷ At the centre of his reflections, he decided to put the human being understood as a person again, in order to reread, in the context

veritate” e “*Evangelii gaudium*”. *Testi della XXVIII Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace*, Città del Vaticano 2015, pp. 17–42; T. Rossi, *La “Laudato si’”: elementi per un’ermeneutica del pensiero di papa Francesco*, “*Angelicum*” 93 (2016) 1, pp. 157–190; M. Sadowski, *Kilka uwag o nauczaniu społecznym Franciszka*, “*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Lublin – Polonia. Sectio G*” 66 (2019) 1, pp. 351–362; M. Czerny, Ch. Barone, *Attualizzare e rinnovare la dottrina sociale della Chiesa*, “*La Civiltà Cattolica*” (2023) 4150, pp. 319–333.

- 4 Francis, *Apostolical Exhortation “Evangelii gaudium”* (24 November 2013), Vatican City 2013, no. 182.
- 5 Cf. Francis, *Encyclical Letter “Laudato si’”* (24 May 2015), Vatican City 2015, no. 116.
- 6 Cf. idem, *Encyclical Letter “Fratelli tutti”* (3 October 2020), Vatican City 2020, nos. 144, 145, 190, 215.
- 7 For more on experiencing a pandemic cf. T. Drożyński, *Oblicza wiary w czasie pandemii COVID-19. Koronawirusowy akrostych*, Tarnów 2020; S. Jeziorski, *Bóg, Kościół i świat wobec Covid-19. „Lex orandi” jako inspiracja chrześcijańskiego przeżywania czasu pandemii*, “*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 73 (2020) 2, pp. 101–116.

of the change of epoch, the well-known and, as it turns out, extremely valid elementary principles of Catholic social teaching. In this way, Francis pointed out the importance of building every civilisation and seeing every change in the perspective of the truth about man, often relativised or diluted or even denied today. He also posed the question: in what sense are contemporary Christians called to continue Christ's "work of healing and salvation" in the physical, social and spiritual sense?⁸

In response, with reference to the teaching of Paul VI, Francis recognises that it is not the task of the Church to formulate ready-made socio-political guidelines. There are, however, general norms in the Catholic Magisterium, social principles that can be helpful in building a world around human beings in a time of epochal change. Of those discussed in the *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Pope Bergoglio refers to seven: the principle of the dignity of the person, the principle of the common good, the principle of the preferential option for the poor, the principle of the universal destination of goods, the principle of solidarity, the principle of subsidiarity and the principle of care for the common home.⁹ These principles derive from the wealth of teaching of previous popes and other texts of the Magisterium of the Catholic Church, which have often given rise to important discussions on social and moral issues.¹⁰

8 Francis, *Catechesis: "Healing the world": 1. Introduction. General audience* (5 August 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200805_udienza-generale.html [accessed: 01.03.2023].

9 Cf. *ibidem*; Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, London 2005, nos. 160–208; cf. R. Czekalski, *Rozwój katolickiej nauki społecznej po Soborze Watykańskim II ze szczególnym uwzględnieniem pontyfikatu Jana Pawła II*, "Warszawskie Studia Teologiczne" 24 (2011) 1, pp. 45–62.

10 A basic analysis of nos. 160–208 of the *Compendium of the Social Doctrine of the Church* points to the most important sources of these principle of social life (in chronological order): Leo XIII, *Encyclical Letter "Rerum novarum"* (15 May 1891), London 1964; Pius XI, *Encyclical Letter "Quadragesimo anno"* (15 May 1931), Melbourne 1931; John XXIII, *"Mater et Magistra". Christianity and Social Progress. An Encyclical Letter of Pope John Paul XXIII*, New York 1961; *idem*, *"Pacem in terris". Encyclical Letter on Establishing Universal Peace in Truth, Justice, Charity and Liberty* (11 April 1963), London 2022; Paul VI, *The Great Social Problem. Encyclical Letter "Populorum progressio"* (26 March 1967), London 1968; *idem*, *"Octogesima adveniens". Apostolic Letter to Cardinal Maurice Roy on the 80th Anniversary of the Encyclical "Rerum Novarum"* (14 May 1971), Washington DC 1971; John Paul II, *"Redemptor hominis". Encyclical Letter* (4 March 1979), London 2002; *idem*, *Encyclical "Laborem exercens"* (14 September 1981), Melbourne 1982; Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Christian Freedom and Liberation "The Truth Makes Us Free"* (22 March 1986), Boston 1986; Pontifical Commission "Iustitia et Pax", *At the Service of the Human Community: An Ethical Approach to the International Debt Question* (27 December 1986), Vatican City 1986; John Paul II, *Encyclical Letter "Sollicitudo rei socialis"* (30 December 1987), Boston MA 1987; Congregation for Catholic Education, *Guidelines for the Study and Teaching*

In Pope Francis' speeches, it is interesting to combine the principles in question with the theological virtues of faith, hope and love, in the light of which the essence of the Christian life is more clearly seen, expressed in the call to bear the fruits of love for the life of the world.¹¹

Delivered from 5 August to 30 September 2020, the Wednesday catecheses have been given the eloquent title "Healing the world." The nine texts are fed very abundantly with Scripture and references to previously known documents of the Church's social teaching. The content scheme and the connection of the individual principles to the theological virtues are presented in Table 1.

Table 1. *Content of Francis' catecheses on healing the world after the COVID-19 pandemic*

No.	Date	Title of the catechesis (according to the website of the holy see)	Catholic social teaching principle discussed	Related virtue
1.	5 August 2020	<i>Healing the world. Introduction</i>	introduction	faith, hope, love
2.	12 August 2020	<i>Faith and human dignity</i>	principle of human dignity	faith
3.	19 August 2020	<i>The preferential option for the poor and the virtue of charity</i>	principle of the preferential option for the poor	love
4.	26 August 2020	<i>The universal destination of goods and the virtue of hope</i>	principle of universal destination	hope
5.	2 September 2020	<i>Solidarity and the virtue of faith</i>	principle of solidarity	faith
6.	9 September 2020	<i>Love and the common good</i>	principle of common good	love
7.	16 September 2020	<i>Care for the common home and a contemplative dimension</i>	principle of care for the common home	hope
8.	23 September 2020	<i>Subsidiarity and virtue of hope</i>	principle of subsidiarity	hope
9.	30 September 2020	<i>Preparing the future together with Jesus who saves and heals</i>	summary	faith, hope, love

Source: *Self-analysis*.

of the Church's Social Doctrine in the Formation of Priests (30 December 1988), Rome 1988; John Paul II, *Encyclical Letter "Centesimus annus"* (1 May 1991), Vatican City 1991.

¹¹ Cf. The Second Vatican Council, *Decree on Priestly Training "Optatam totius"*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_en.html [accessed: 01.03.2023], no. 16.

Among the main sources of Francis' thought are: *Catechism of the Catholic Church*, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, the conciliar constitution *Gaudium et spes*, and the social documents of Pius XI, Paul VI, Benedict XVI and John Paul II. A detailed list of the citations concluded in the "Healing the world" catecheses is presented in Table 2.

Table 2. Citations concluded in the "Healing the world" catecheses in 2020

No.	Document category	Citations
1	2	3
1.	Old Testament biblical texts	Gen 1:27; 1:28; 2:15 (four times); 11:1-9
2.	New Testament biblical texts	Matt 4:17; 5:3; 5:44; 7:21-27; 9:35; 10; 11:5; 14:13-21; 17:5; 20:20-28; 20:29-34; 25; 25:31-36; Mark 1:5; 1:29-34; 1:40-45; 2:1-2; 2:1-12; 2:5; 2:11; 8:22-26; Luke 6:20; 10:1-9; 10:11; 10:30-32; John 5:6-9; 9:1-7; 13:1; 15:9-17; Acts 2:1-3; 4:32-35; 1 Cor 12:22; 13:13; 2 Cor 5:17; 8:9; Gal 2:10; Eph 1:3-5; Phil 2:6-7; Col 1:19-20; Heb 12:2 (twice); 1 John 4:19
3.	Second Vatican Council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World <i>Gaudium et spes</i>	Nos. 12; 69; 71
4.	<i>Catechism of the Catholic Church</i>	Nos. 339; 1421 (twice); 1812-1812; 1905-1906; 1907-1912; 1939-1940; 2402 (twice); 2404; 2406; 2443; 2444; 2816
5.	<i>Compendium of the Social Doctrine of the Church</i>	Nos. 157 (twice); 160-208; 185; 186; 192
6.	Pius XI's texts	<i>Encyclical Letter "Quadragesimo anno"</i> (1931), nos. 79-80
7.	Paul VI's texts	<i>Apostolic Letter "Octogesima adveniens"</i> (1971), no. 4; <i>Message for the 10th World Day of Peace 1 Jan. 1977</i>
8.	John Paul II's texts	<i>Address to the UN General Assembly, 2 October 1979</i> ; <i>Encyclical Letter "Laborem exercens"</i> (1981), nos. 19; <i>Encyclical "Sollicitudo rei socialis"</i> (1987), nos. 36; 38; 38-40; 42 (twice); <i>Letter to all the bishops of the Catholic Church on the situation in Lebanon (7 Sept. 1989)</i> (twice); <i>Encyclical "Centesimus annus"</i> (1991), nos. 40, 48; <i>Address to the UN General Assembly, 5 Oct. 1995</i> ; <i>Homily in Sopot, 5 June 1999</i> ; <i>Address in Zamość, 12 June 1999</i>
9.	Benedict XVI's texts	<i>Homily at the Opening of the Pontificate</i> (24 April 2005); <i>Opening Address of the Fifth General Conference of the Bishops of Latin America and the Caribbean, 13 May 2007</i> , no. 32

1	2	3
10.	Francis' texts	<i>Apostolic Exhortation "Evangelii gaudium"</i> (2013), nos. 53; 54; 183; 187; 188; 195 (three times); 197; 198; 204; <i>Encyclical "Laudato si'"</i> (2015), nos. 8; 11; 19; 22; 49; 53; 63; 65; 66; 67 (twice); 69; 70; 85; 93; 101; 109; 137–138; 158 (twice); 215; 220; 231 (twice); 236; 239; <i>Address to young people at the Cultural Centre of Fr. Félix Varela in Havana, Cuba</i> (20 September 2015); <i>Message for the World Day of Peace on 1 January 2019</i> ; <i>Post-Synodal Apostolic Exhortation "Querida Amazonia"</i> (2020), nos. 9; 14; 32; <i>Message for the 106th World Day of Migrants and Refugees</i> (13 May 2020)
11.	Texts of the Congregation for the Doctrine of the Faith	<i>Instruction on Christian Freedom and Liberation "The Truth Makes Us Free"</i> , no. 5
12.	St Bonaventure's texts	<i>Legenda maior</i> VIII, 6
13.	Texts of St Ignatius Loyola	<i>Spiritual exercises</i>

Source: *Self-analysis*.

The foundation of the papal reflections, described in the first catechesis on the healing of the world, is the theological virtues of faith, hope and love, which are meant to be a new inspiration for undertaking renewal in the spirit of creativity and restoration of justice. This was also the method used by Christ himself in the process of restoration: "Christ's action is a direct response to the faith of those people, to the hope they put in Him, to the love they show that they have for each other. And so, Jesus heals, but He does not simply heal the paralysis. Jesus heals everyone, He forgives sins, He renews the life of the paralyzed man and his friend."¹²

In the following catechesis, Francis outlined the anthropological foundation of the question of an adequate understanding of man in the face of a culture of rejection which transforms man into a good to be used and consumed.¹³ The starting point is the creation of man in the image and likeness of God, described in the pages of Genesis (cf. especially Gen 1-2), from which stems a unique dignity and a vocation to live in harmony with the world. The opposite of this harmony, says the Pope, is an individualistic view of others, a logic of domination and

12 Francis, *Catechesis: "Healing the world": 1. Introduction*. More on theological virtues in social life: J. Bramorski, *Cnoty teologalne w życiu moralnym chrześcijanina*, "Studia Gdańskie" 23 (2008), pp. 31–75; J. Zabielski, *Aretologiczne „umocowanie” życia społeczno-moralnego*, "Rocznik Teologii Katolickiej" 8 (2009), pp. 64–78.

13 A comprehensive and in-depth study on the subject is presented by: P. Sproncel, *Kultura tymczasowości jako wyzwanie dla duszpasterstwa Kościoła w świetle nauczania Papieża Franciszka. Studium teologiczno-pastoralne*, Kraków 2022.

control, often combined with indifference, outlined, for example, in the questioning of the mother of Zebedee's sons (cf. Mt 20:20-28). Francis recalled John Paul II's opinion on the 1948 Universal Declaration of Human Rights, which is "a milestone on the long and difficult path of the human race."¹⁴ Significant challenges arise from it for social, political and economic life, which can be centred around the central idea of an all-human fraternity, opposed to a culture of rejection and a culture of indifference.¹⁵

The third principle discussed by Francis is the preferential option in favour of the poor, which is not an ideological, partisan or political choice, but stands at the centre of the Gospel of Jesus Christ. The first to make this choice is Jesus: "Since He was rich, He made Himself poor to enrich us" – explained the Pope.¹⁶ This choice points to the "key criterion of Christian authenticity" of Mt 25, which does not merely verify the Christian's commitment to basic care, but, in the power of faith, hope and love, opens up ever new horizons of poverty.¹⁷ It is therefore important not only to go to the periphery, as the Pope consistently and repeatedly mentions in the apostolic exhortation *Evangelii gaudium*,¹⁸ but also to try to "placing the peripheries at the centre and the last in first place," that is, to focus the Church's attention on Christ who became poor for us.¹⁹ The way out of the crises caused by the pandemic is thus to be expressed in the rectification of deficiencies and various

14 Quoted by: Francis, *Catechesis "Healing the world": 2. Faith and human dignity* (12 August 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200812_udienza-generale.html [accessed: 01.03.2023]. Francis gave extensive reflections on the Universal Declaration of Human Rights in early 2018 during an address to members of the Diplomatic corps accredited to the Holy See on the 70th anniversary of the document's adoption. Cf. Francesco, *Summus Pontifex Corpori Legatorum apud Sanctam Sedem creditorum omina in novum annum expromit*, "Acta Apostolicae Sedis" 110 (2018) 2, pp. 208–221. Also cf.: R. Moń, A. Kobylński (eds.), *Prawa człowieka i świat wartości*, Warszawa 2011.

15 More on fraternity in Francis' teaching up to the publication of the encyclical *Fratelli tutti* cf. W. Kućko, *Fraternity in the Teaching of Pope Francis*, "Collectanea Theologica" 90 (2020) 5, pp. 701–740.

16 Francis, *Catechesis "Healing the world": 3. The preferential option for the poor and the virtue of charity* (19 August 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200819_udienza-generale.html [accessed: 01.03.2023]. Cf. on this subject: M. Duda, *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich w obszarze polityki społecznej – wybrane zagadnienia z nauczania społecznego Kościoła*, "Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu" (2010) 146, pp. 81–94; A. Pietrzak, *Opcja na rzecz ubogich*, "Studia Nauk Teologicznych" 8 (2013), pp. 47–62.

17 Francis, *Catechesis "Healing the world": 3. The preferential option for the poor and the virtue of charity*.

18 Cf. idem, *Apostolic Exhortation "Evangelii gaudium"*, nos. 20, 46, 53, 59, 63, 191, 197, 288.

19 Idem, *Catechesis "Healing the world": 3. The preferential option for the poor and the virtue of charity*.

forms of injustice, as well as greater care for the damaged environment. Among the pressing problems to be solved, Francis mentioned: strengthening the economy of integral development of the poor, spreading voluntary work, creating decent jobs, setting the right priorities in the allocation of vaccines and even – a rather specific hint – supporting industrial plants in need of assistance, but those that “contribute to the inclusion of the excluded, to the promotion of the last, to the common good and the care of creation.”²⁰ For the viruses of modernity are not only invisible infectious particles, but above all those ways of thinking and attitudes that result in injustice and exclusion.

The fourth principle discussed by the Pope of Argentina is the universal destination of goods, linked to the theological virtue of hope.²¹ The 2020 pandemic has already revealed the social inequalities already known, the unjust distribution of wealth, the waste of financial and human resources. It is therefore a sin crying to heaven that in today’s world “a few wealthy people, a small group, possess more than all the rest of humanity,” a symptom of a “sick economy.”²² It is the result not only of the mismanagement of goods, but above all of the lust to rule over one’s brothers and the world. The reflections contained in the Encyclical *Laudato si’* on the understanding of God’s command to rule the earth (cf. Gen 1:28) are recalled here, which cannot be an arbitrary action not based on reference to God. The use of earthly goods presupposes reckoning with the earth itself, which existed before human beings, while at the same time managing these goods. This must be guided by the principle of the subordination of private property to the common use of goods, which John Paul II wrote about in his social encyclicals. If property begins to conflict with human values, then, says Francis, “the *homo sapiens* is deformed and becomes a species of *homo æconomicus* – in a detrimental sense – a species of man that is individualistic, calculating and domineering.”²³ Only man in the world is able to “flourish in community,” which is also expressed in hope rooted in God.

20 Ibidem.

21 On the principle of universal destination of goods cf.: F. Kampka, *Etyczny wymiar własności prywatnej*, “Ethos” 8 (1995) 4, pp. 51–63; J. Koperek, *Poszanowanie prawa do własności prywatnej w kontekście zasady uniwersalnego przeznaczenia dóbr*, “Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 10 (2007) 1, pp. 41–48; J. Szulist, *Rola sprawiedliwej płacy w kształtowaniu wolności odpowiedzialnej człowieka*, “Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” (2016) 23, pp. 321–335.

22 Francis, *Catechesis “Healing the world”: 4. The universal destination of goods and the virtue of hope* (26 August 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200826_udienza-generale.html [accessed: 01.03.2023].

23 Ibidem.

Another fifth step of the papal reflections was to see the principle of solidarity in the recovery from the pandemic crisis.²⁴ In Francis' view, the world is a network of various interrelationships, it has the character of a "global village," but this does not mean that these interrelationships are always of a solidarity nature. Therefore, solidarity is always linked to justice: "Interdependence, to be in solidarity and to bear fruit, needs strong roots in humanity and in nature, created by God; it needs respect for faces and for the land."²⁵ In the power of the Spirit who came on the day of Pentecost, the Christian can oppose the culture of egoism and seek ways of unity to become an instrument to build community and fraternity, following the example of St Francis, who gave persons and even creatures the names of brother and sister. Using the language of medicine, the Pope explained: "A diversity in solidarity possesses 'antibodies' that ensure that the singularity of each person – which is a gift, unique and unrepeatable – does not become sick with individualism, with selfishness."²⁶ A crisis is a moment of necessity to decide – to follow the path of solidarity and goodness or to make things worse.²⁷

The sixth papal indication was a reference to the principle of the common good linked to the virtue of charity.²⁸ It implies once again the necessity to opt for the particular good or the common good. The Christian response to the pandemic crises is based on love – on the one hand it is about the love of God, on the other hand it is about the creation of bonds between two or three persons, as well as in the broader

24 On the principle of solidarity: N.M. Ruman, *Solidarność jako cnota moralna – postawą i zasadą życia ludzkiego według myśli Jana Pawła II w percepcji wychowawczej*, "Studia Pedagogiczne (Kielce)" 23 (2014), pp. 73–93; J. Szulist, *Źródła solidarności na przykładzie „Orędzia na Światowy Dzień Pokoju 2014” papieża Franciszka*, "Studia Koszalińsko-Kołoobrzeskie" (2014) 21, pp. 283–296.

25 Francis, *Catechesis: "Healing the world": 5. Solidarity and the virtue of faith* (2 September 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200902_udienza-generale.html [accessed: 01.03.2023]. Here Francis recalled the medieval didactic tale of the Tower of Babel syndrome. During the work of building it, no one dispaired at the death of slaves, but everyone complained when a single brick was wasted.

26 Ibidem.

27 A special expression of papal solidarity on the day the catechesis was delivered was an appeal to participate in a universal day of prayer and fasting for Lebanon on 4 September 2020. This country has been affected by the successive consequences of war and fighting. Cf. Francis, *Catechesis: "Healing the world": 5. Solidarity and the virtue of faith*. For more on solidarity in an open society cf. A. Kobyliński, *The Role of Solidarity in an Open Society*, in: P. Ivanič, M. Hetényi (eds.), *Európske kontexty interkultúrnej komunikácie*, Nitra 2009, pp. 139–148; idem, *Post-Communism, Liberalism and Solidarity in the Countries of Central and Eastern Europe after 1989*, "Seminare" 39 (2014) 8, pp. 105–115.

28 More on this principle: S. Fel, *Dobro wspólne jako wartość i zasada etyczno-społeczna. Perspektywa katolickiej nauki społecznej*, "Zeszyty Naukowe KUL" 64 (2021) 1–2 (253–254), pp. 121–136.

perspective of social and political relations. “A virus that does not recognize barriers, borders, or cultural or political distinctions must be faced with a love without barriers, borders or distinctions.”²⁹ For this reason, the Pope recalled the words of Saint Thomas Aquinas, who taught that enhancing and caring for the common good is a duty of justice, and it applies to every citizen, not just Christians. This also requires that the role of politics in social life be de-mythologised, so that it is understood and practised anew as a space of prudent concern for the common good.

As a continuation of the idea of caring for the common home, Francis turned his attention to helping the needy, the marginalised and the sick. A fundamental social concern is the protection of the “common home,” i.e., Earth and every of its creatures. The abuse of ecosystems has been identified as a grave sin, for which the remedy is an attitude of contemplation, in contrast to an “unbalanced and arrogant anthropocentrism.”³⁰ Conversion is also to be concerned with the question of ecology and the understanding of the value of work, which is not exploitation but mission and concern for further growth. Contemplating beauty, in Francis’ optics, has a disinterested character and leads people to a greater sensitivity to the world. However, it cannot be reduced to looking at the world and nature “from the outside,” for it is about seeing that we are part of the created world, “making us protagonists and not mere spectators of an amorphous reality that is only to be exploited.”³¹ The fruit of such work can be wonder at the world and a caring attitude, close to fraternity, opposing the destruction of creation.³² Therefore, the postulate of the future is a “revolution of care.”³³

Francis’ next, seventh, encouragement was based on the principle of subsidiarity in the perspective of the virtue of hope.³⁴ The starting point is a correct understanding

29 Francis, *Catechesis “Healing the world”*: 6. *Love and the common good* (9 September 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200909_udienza-generale.html [accessed: 01.03.2023].

30 Cf. idem, *Catechesis “Healing the world”*: 7. *Care of the common home and contemplative dimension* (16 September 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200916_udienza-generale.html [accessed: 01.03.2023].

31 Ibidem.

32 To illustrate this point, the Pope quoted a Spanish saying: “God always forgives; we forgive sometimes; nature never forgives,” cf. Francis, *Catechesis “Healing the world”*: 7. *Care of the common home and contemplative dimension*.

33 Ibidem.

34 More on this principle, e.g.: W. Łużyński, *Elementy zasady pomocniczości w encyklice Benedykta XVI „Caritas in veritate”*, “Teologia i Człowiek” 20 (2012), pp. 69–82; J. Ostheimer, *Ład społeczny. Zasada pomocniczości i jej znaczenie dla społeczeństwa obywatelskiego*, “Zeszyty Naukowe KUL” 56 (2013) 1 (221), pp. 27–46; S. Fontana, *Zasada pomocniczości i obecność katolików w życiu publicznym*, “Społeczeństwo” (2020) 2, pp. 185–193.

of the need to share responsibility. The dangers in this matter, according to Francis, are, on the one hand, the impossibility of expressing one's faith because of persecution and, on the other, when ethical and religious views are suppressed because of political correctness. The Pope referred to the thought of his predecessor, Pius XI, who, after the economic crisis of the late 1920s, showed the need for the proper application of the principle of subsidiarity.³⁵ The need for the application of this principle was clearly revealed during the pandemic. On the one hand, "from above," public institutions had to support individuals, families and businesses to survive the time of *lockdown*. On the other hand, however, "society's leaders must respect and promote the intermediate or lower levels. In fact, the contribution of individuals, of families, of associations, of businesses, of every intermediary body, and even of the Church, is decisive."³⁶ The principle of subsidiarity is therefore expressed in discerning and then taking proper responsibility for the other and for others. Its opposite are various forms of injustice, extractive activities in different regions of the earth, failure to recognise and listen to the voices of indigenous peoples in a given territory, taking sides with corporations and financial societies, big pharmaceutical companies or others interested in making unfair money out of pandemonium. The embodiment of the principle of subsidiarity is therefore linked to the awakening of hope for the future by renewing ties and creating new structures, which is also closely linked to the principle of solidarity. "To emerge from the crisis does not mean to varnish over current situations so that they might appear more just. No. To emerge from the crisis means to change, and true change is done by everyone, all the persons that form a people."³⁷

The last, concluding catechesis, was devoted by the Pope to a general reflection on the condition of society. The renewal of society after a pandemic cannot simply be a return to a former normality that seemed sick and unjust. Francis encouraged the building of a "normality of the Kingdom of God," in which bread is available to the needy, alms are given out of the need of the heart, and tenderness leads to approaching, healing and sacrificing for fellow human beings. The Pope furthermore made a diagnosis and prognosis about the sources and ways out of the contemporary troubles of unjust development. The well-known theories in economics about the "trickle-down effect" or the "glass of water theory" have not

35 Cf. Francis, *Catechesis "Healing the world": 8. Subsidiarity and virtue of hope* (23 September 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200923_udienza-generale.html [accessed: 01.03.2023].

36 Ibidem.

37 Ibidem.

been successful in the past. The need is to build new forms of social life through the necessity of work, the embodiment of care and generosity alluding to tenderness, and the creation of a society of solidarity and justice, participatory and respectful of diversity.³⁸

3. *The Economy of Francesco* project

The papal intuitions on the Church's social teaching contained in the 2020 Wednesday catecheses found their practical continuation in 2022. At that time, Francis participated in the completion of a three-day gathering of around 1,000 young people called *The Economy of Francesco*, whose fundamental aim was to take a step towards introducing Catholic social teaching into the economic world on the basis of the encyclicals *Laudato si'* and *Fratelli tutti*. This action was inspired by the Pope's letter of 1 May 2019 addressed to young economists and businessmen around the world. It called for a correction of current growth models of societies to the extent that greater respect for the environment, care for life and the family, striving for social equality, the dignity of workers and the rights of future generations can be guaranteed. As in the story of St Francis, so today it is necessary to rebuild a house in ruins, which is also the world of economy and sustainable development.³⁹

The youth meeting did not take place on the date indicated due to the pandemic, but an *online* consultation was carried out and the conference in Assisi finally took place on 24 September 2022, with the participation of Francis. The idea of a discussion around "twelve villages" of themes was then born, which were also spaces for group work: (1) Policies for Happiness; (2) Energy and Poverty; (3) Life and Life-styles; (4) Business and Peace; (5) W4E: Women for Economy; (6) Business in Transition; (7) Work and Care; (8) CO₂ and Inequalities; (9) Management and Gift; (10) Vocation and Profit; (11) Agriculture and Justice; (12) Finance and Humanity.⁴⁰ Villages are often numerous intersections of paths and streets, places where people representing different traditions and cultures meet. It is therefore a question of building spaces

38 Cf. Francis, *Catechesis "Healing the world": 9. Preparing the future together with Jesus who saves and heals* (30 September 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200930_udienza-generale.html [accessed: 01.03.2023].

39 Cf. Francesco, *Lettera per l'evento "Economy of Francesco" (Assisi, 26–28 marzo 2020)*, https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2019/documents/papa-francesco_20190501_giovani-imprenditori.html [accessed: 01.03.2023].

40 Cf. K. Pietraszewski (ed.), *Ekonomia Franciszka. Przewodnik po ekologii integralnej dla wspólnot lokalnych*, Warszawa 2021; *The Economy of Francesco* website: <https://francescoeconomy.org> [accessed: 01.03.2023].

of dialogue and new opportunities for communication, in order to better understand and incorporate into social life the principles proper to it.⁴¹

The Assisi meeting also resulted in the final document *Patto di Assisi 2022*, signed by the Pope and by the young people, which is a declaration to build an economic world based on the principles of Catholic social teaching.⁴² The Assisi project shows how important and yet possible such an integral view of man is in relation to an adequate anthropology and principles of social life.

4. Conclusions

As Luigino Bruni points out, Pope Francis' first economic and social message is contained in his name.⁴³ For poverty has many forms and also concerns the world of values, shaken by relativism and postmodernism. Coming from a reality marked by numerous economic problems, the Pope has become a visible promoter of social values in the world. The time of the pandemic revealed the need, and at the same time the necessity, for a deeper reflection on the changing reality, so that the reconstruction of the world would take place in the spirit of healing the wounds inflicted on man and all creation. This was the proposal made by Francis during the 2020 Wednesday catecheses, when he returned to seven principles of social teaching well-known in Catholic thought, in order to recall, on their basis, the dignity of the person and the essence of concern for the common good. A reference to this teaching is the project *The Economy of Francesco*, linked to the youth meeting in Assisi and an explicit call for economic, social and political structures to be networks of good connections and not just lucrative profits. Francis' appeal confirms that Catholic social thought can play an important role in a time of change of era.

Translated by Joanna Malczewska

41 Cf. A. Barattieri, *Protagonists of Radical Changes Through Inclusive Processes. Comments on the "Economy of Francesco"*, "Rivista Internazionale di Scienze Sociali" (2021) 4, pp. 487–494; T. Gabrieli, *The (Implicit) Microeconomic Foundations of The Economy of Francesco*, "Rivista Internazionale di Scienze Sociali" (2021) 4, pp. 471–486; G. Hale, *Economy of Francesco: From Initiative to Action*, "Rivista Internazionale di Scienze Sociali" (2021) 4, pp. 495–500.

42 Cf. *Il documento finale*, "L'Osservatore Romano" 162 (2022) 219, pp. 3; *Dichiarazione finale di Assisi 2022*, <https://francescoeconomy.org/it/final-statement-eof-assisi-2022/> [accessed: 01.03.2023].

43 L. Bruni, *Francesco, ieri e oggi. Il primo messaggio economico del Papa è nella scelta del nome*, "Donne Chiesa Mondo. Mensile dell'Osservatore Romano" (2022) 116, pp. 18–21.

References

- Barattieri A., *Protagonists of Radical Changes Through Inclusive Processes. Comments on the "Economy of Francesco"*, "Rivista Internazionale di Scienze Sociali" (2021) 4, pp. 487–494.
- Bramorski J., *Cnoty teologalne w życiu moralnym chrześcijanina*, "Studia Gdańskie" 23 (2008), pp. 31–75.
- Bruni L., *Francesco, ieri e oggi. Il primo messaggio economico del Papa è nella scelta del nome*, "Donne Chiesa Mondo. Mensile dell'Osservatore Romano" (2022) 116, pp. 18–21.
- Congregation for Catholic Education, *Guidelines for the Study and Teaching of the Church's Social Doctrine in the Formation of Priests* (30 December 1988), Rome 1988.
- Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Christian Freedom and Liberation "The Truth Makes Us Free"* (22 March 1986), Boston 1986.
- Czekalski R., *Rozwój katolickiej nauki społecznej po Soborze Watykańskim II ze szczególnym uwzględnieniem pontyfikatu Jana Pawła II*, "Warszawskie Studia Teologiczne" 24 (2011) 1, pp. 45–62.
- Czerny M., Barone Ch., *Attualizzare e rinnovare la dottrina sociale della Chiesa*, "La Civiltà Cattolica" (2023) 4150, pp. 319–333.
- Dichiarazione finale di Assisi 2022*, <https://francescoeconomy.org/it/final-statement-eof-assisi-2022/> [accessed: 01.03.2023].
- Drożyński T., *Oblicza wiary w czasie pandemii COVID-19. Koronawirusowy akrostych*, Tarnów 2020.
- Duda M., *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich w obszarze polityki społecznej – wybrane zagadnienia z nauczania społecznego Kościoła*, "Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu" (2010) 146, pp. 81–94.
- Fel S., *Dobro wspólne jako wartość i zasada etyczno-społeczna. Perspektywa katolickiej nauki społecznej*, "Zeszyty Naukowe KUL" 64 (2021) 1–2 (253–254), pp. 121–136.
- Fontana S., *Zasada pomocniczości i obecność katolików w życiu publicznym*, "Społeczeństwo" (2020) 2, pp. 185–193.
- Francesco, *Summus Pontifex Corpori Legatorum apud Sanctam Sedem creditorum omina in novum annum expromit*, "Acta Apostolicae Sedis" 110 (2018) 2, pp. 208–221.
- Francesco, *Lettera per l'evento "Economy of Francesco" (Assisi, 26–28 marzo 2020)*, https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2019/documents/papa-francesco_20190501_giovani-imprenditori.html [accessed: 01.03.2023].
- Francis, *Apostolical Exhortation "Evangelii gaudium"* (24 November 2013), Vatican City 2013.
- Francis, *Encyclical Letter "Laudato si'"* (24 May 2015), Vatican City 2015.
- Francis, *Christmas greetings to the Roman Curia (21 December 2019)*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html [accessed: 01.03.2023].

- Francis, *Catechesis* “*Healing the world*”: 1. *Introduction. General audience* (5 August 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200805_udienza-generale.html [accessed: 01.03.2023].
- Francis, *Catechesis* “*Healing the world*”: 2. *Faith and human dignity* (12 August 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200812_udienza-generale.html [accessed: 01.03.2023].
- Francis, *Catechesis* “*Healing the world*”: 3. *The preferential option for the poor and the virtue of charity* (19 August 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200819_udienza-generale.html [accessed: 01.03.2023].
- Francis, *Catechesis* “*Healing the world*”: 4. *The universal destination of goods and the virtue of hope* (26 August 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200826_udienza-generale.html [accessed: 01.03.2023].
- Francis, *Catechesis* “*Healing the world*”: 5. *Solidarity and the virtue of faith* (2 September 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200902_udienza-generale.html [accessed: 01.03.2023].
- Francis, *Catechesis* “*Healing the world*”: 6. *Love and the common good* (9 September 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200909_udienza-generale.html [accessed: 01.03.2023].
- Francis, *Catechesis* “*Healing the world*”: 7. *Care of the common home and contemplative dimension* (16 September 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200916_udienza-generale.html [accessed: 01.03.2023].
- Francis, *Catechesis* “*Healing the world*”: 8. *Subsidiarity and virtue of hope* (23 September 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200923_udienza-generale.html [accessed: 01.03.2023].
- Francis, *Catechesis* “*Healing the world*”: 9. *Preparing the future together with Jesus who saves and heals* (30 September 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200930_udienza-generale.html [accessed: 01.03.2023].
- Francis, *Encyclical Letter* “*Fratelli tutti*” (3 October 2020), Vatican City 2020.
- Gabrieli T., *The (implicit) microeconomic foundations of The Economy of Francesco*, “*Rivista Internazionale di Scienze Sociali*” (2021) 4, pp. 471–486.
- Hale G., *Economy of Francesco: from initiative to action*, “*Rivista Internazionale di Scienze Sociali*” (2021) 4, pp. 495–500.
- Il documento finale*, “*L'Osservatore Romano*” 162 (2022) 219, p. 3.
- Jeziorski S., *Bóg, Kościół i świat wobec Covid-19. „Lex orandi” jako inspiracja chrześcijańskiego przeżywania czasu pandemii*, “*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 73 (2020) 2, pp. 101–116.

- John XXIII, "Mater et Magistra". *Christianity and Social Progress. An Encyclical Letter of Pope John Paul XXIII*, New York 1961.
- John XXIII, "Pacem in terris". *Encyclical Letter on Establishing Universal Peace in Truth, Justice, Charity and Liberty* (11 April 1963), London 2022.
- John Paul II, "Redemptor hominis". *Encyclical Letter* (4 March 1979), London 2002.
- John Paul II, *Encyclical "Laborem exercens"* (14 September 1981), Melbourne 1982.
- John Paul II, *Encyclical Letter "Sollicitudo rei socialis"* (30 December 1987), Boston MA 1987.
- John Paul II, *Encyclical Letter "Centesimus annus"* (1 May 1991), Vatican City 1991.
- Kampka F., *Etyczny wymiar własności prywatnej*, "Ethos" 8 (1995) 4, p. 51–63.
- Kobyliński A., *The Role of Solidarity in an Open Society*, in: P. Ivanič, M. Hetényi (eds.), *Európske kontexty interkultúrnej komunikácie*, Nitra 2009, pp. 139–148.
- Kobyliński A., *Post-Communism, Liberalism and Solidarity in the Countries of Central and Eastern Europe after 1989*, "Seminare" 39 (2014) 8, pp. 105–115.
- Koperek J., *Poszanowanie prawa do własności prywatnej w kontekście zasady uniwersalnego przeznaczenia dóbr*, "Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym" 10 (2007) 1, pp. 41–48.
- Kućko W., *Fraternity in the Teaching of Pope Francis*, "Collectanea Theologica" 90 (2020) 5, pp. 701–740.
- Kućko W., *Moralne aspekty reformy Kurii Rzymskiej w przemówieniach papieża Franciszka do kurialistów w latach 2013–2021*, "Teologia i Moralność" 17 (2022) 2 (32), pp. 169–188.
- Leo XIII, *Encyclical Letter "Rerum novarum"* (15 May 1891), London 1964.
- Łużyński W., *Elementy zasady pomocniczości w encyklice Benedykta XVI „Caritas in veritate"*, "Teologia i Człowiek" 20 (2012), pp. 69–82.
- Ostheimer J., *Ład społeczny. Zasada pomocniczości i jej znaczenie dla społeczeństwa obywatelskiego*, "Zeszyty Naukowe KUL" 56 (2013) 1 (221), pp. 27–46.
- Paul VI, *The Great Social Problem. Encyclical Letter "Populorum progressio"* (26 March 1967), London 1968.
- Paul VI, "Octogesima adveniens". *Apostolic Letter to Cardinal Maurice Roy on the 80th Anniversary of the Encyclical "Rerum Novarum"* (14 May 1971), Washington DC 1971.
- Pietraszewski K. (ed.), *Ekonomia Franciszka. Przewodnik po ekologii integralnej dla wspólnot lokalnych*, Warszawa 2021.
- Pietrzak A., *Opcja na rzecz ubogich*, "Studia Nauk Teologicznych" 8 (2013), pp. 47–62.
- Pius XI, *Encyclical Letter "Quadragesimo anno"* (15 May 1931), Melbourne 1931.
- Pontifical Commission "Iustitia et Pax", *At the Service of the Human Community: An Ethical Approach to the International Debt Question* (27 December 1986), Vatican City 1986.
- Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, London 2005.

- Rossi T., *La "Laudato si'": elementi per un'ermeneutica del pensiero di papa Francesco*, "Angelicum" 93 (2016) 1, pp. 157–190.
- Ruman N.M., *Solidarność jako cnota moralna – postawą i zasadą życia ludzkiego według myśli Jana Pawła II w percepcji wychowawczej*, "Studia Pedagogiczne (Kielce)" 23 (2014), pp. 73–93.
- Sadowski M., *Kilka uwag o nauczaniu społecznym Franciszka*, "Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Lublin – Polonia. Sectio G" 66 (2019) 1, pp. 351–362.
- Sproncel P., *Kultura tymczasowości jako wyzwanie dla duszpasterstwa Kościoła w świetle nauczania Papieża Franciszka. Studium teologiczno-pastoralne*, Kraków 2022.
- Szulist J., *Źródła solidarności na przykładzie „Orędzia na Światowy Dzień Pokoju 2014” papieża Franciszka*, "Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie" (2014) 21, pp. 283–296.
- Szulist J., *Rola sprawiedliwej płacy w kształtowaniu wolności odpowiedzialnej człowieka*, "Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie" (2016) 23, pp. 321–335.
- The Economy of Francesco* website: <https://francescoeconomy.org> [accessed: 01.03.2023].
- The Second Vatican Council, *Decree on Priestly Training "Optatam totius"*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_en.html [accessed: 01.03.2023].
- Toso M., "Caritas in veritate" ed "Evangelii gaudium": continuità e conseguenze per la nuova evangelizzazione del sociale, in: Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *La dimensione sociale della fede oggi. "Caritas in veritate" e "Evangelii gaudium". Testi della XXVIII Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace*, Città del Vaticano 2015, pp. 17–42.
- Zabiński J., *Aretologiczne „umocowanie” życia społeczno-moralnego*, "Rocznik Teologii Katolickiej" 8 (2009), pp. 64–78.

THE ROLE OF THE PRINCIPLES OF CATHOLIC SOCIAL TEACHING IN BUILDING A POST-PANDEMIC WORLD BASED ON THE 2020 CATECHESSES OF POPE FRANCIS. AN OUTLINE OF THE ISSUE

Summary

Successive crises of the modern world open up new fields of reflection on the moral condition of man. An important challenge at the beginning of the third millennium turned out to be the coronavirus pandemic, which causes the COVID-19 disease. The main purpose of this article is to analyse the Wednesday catecheses of Pope Francis, delivered in August and September 2020 under the collective title "Healing the world." In them, the Pope raises the issue of the topicality of Catholic social teaching and reminds us that building the world in the post-pandemic period

should primarily take into account adequate anthropology and the dignity of every human person. With reference to the traditional moral teaching, subsequent catechesis concerned the updating of the following principles: the principle of the dignity of the person, the principle of the common good, the principle of the preferential option for the poor, the principle of the universal destination of goods, the principle of solidarity, the principle of subsidiarity and the principle of care for the common home. In the papal texts, it is interesting to combine these principles with the theological virtues of faith, hope and love, which reveals even more the essence of the Christian life, expressed in the call to bring the fruits of love for the life of the world. Francis' idea of the need to refer to ethics in the assessment of public life is referred to and extended by the project *The Economy of Francesco*, related to the meeting of young people in Assisi, based on consultations in twelve "thematic villages," and illustrating specific examples how to combine faith, economics, ethics and social life. In this perspective, the social teaching of the Church, cited by Francis, seems to be still valuable and up to date in terms of a constructive proposal to renew the world.

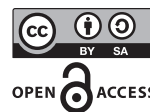
Keywords: Francis, catechesis, Catholic social teaching, healing the world, social principles

Author's note

Wojciech Kućko – Roman Catholic clergyman, Doctor of Theological Sciences in the field of moral theology, Deputy Dean of the Faculty of Family Studies at Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, lecturer at the Higher Theological Seminary in Płock; address: 2 Abp. Antoniego Juliana Nowowiejskiego St., 09-400 Płock; e-mail: w.kucko@uksw.edu.pl.

Citation

Kućko W., *The Role of the Principles of Catholic Social Teaching in Building a Post-Pandemic World Based on the 2020 Catecheses of Pope Francis. An Outline of the Issue*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 39 (2023), s. 77–95. DOI: 10.18276/cto.2023.39-04.



JANUSZ LEMAŃSKI

Uniwersytet Szczeciński, Polska | Instytut Nauk Teologicznych

ORCID: 0000 0002-1512-997X

Zakaz czynienia idoli (Wj 20, 4; Pwt 5, 8) i jego późniejsze reinterpretacje

A PROHIBITION AGAINST IDOLS (EXODUS 20:4; DEUTERONOMY 5:8)
AND ITS SUBSEQUENT REINTERPRETATIONS

Summary

The article deals with the prohibition against making worship images of “strange gods.” The author points out that the prohibition first appeared as a short version in Deuteronomy (De) 5:8a and thus constituted a full expression of the first commandment (De 5:7,9a). In this version, its meaning was monolatric. Furthermore, another editor extended this short version with the verse 8b. The priestly editing in Exodus (Ex) 20:4 split this pronouncement into two nominal sentences (in De 5:8b: *ʾē mûnâ* as apposition to *pesel*) and, at the same time, broadened the scope of the prohibition to include potential figurative depictions of YHWH. In both reinterpretation versions, there was an additional shift in emphasis from monolatry to monotheism. Subsequent interpretations from the period after the Babylonian exile prohibited idolatry of an even more explicitly monotheistic character. First, by deprecating idols as useless gods (Holiness Code), next by referring to the experience at Horeb (an auditory rather than a visual way of manifestation of YHWH), further to the theology of creation (the lack of adequate patterns within it), again to the faithfulness to the calling and selection (exodus), as well as to the covenant (idolatry as a cause of the breaking of the latter) (De 4).

Keywords: Decalogue, idol, idolatry, aniconism, monolatry, monotheism

Wstęp

W Pięcioksięgu znajdujemy dwie wersje Dekalogu. Jedną łączy się ze środowiskiem kapłańskim (Wj 20, 2-17: Synaj), a drugą ze środowiskiem deuteronomistycznym (Pwt 5, 6-21: Moab). Wśród badaczy panuje względny konsensus co do tego, że oba

środowiska korzystały z jakiejś istniejącej już pierwotnej wersji i przepracowały ją zgodnie ze swoimi założeniami teologicznymi. Dotarcie do tej pierwotnej wersji (z niem. tzw. *Ur-Dekalog*) jest już dziś raczej niemożliwe¹. Analiza obu biblijnych tekstów pozwala jednak z jednej strony sądzić, że środowisko deuteronomistyczne z jego formą Dekalogu było chronologicznie pierwsze, a z drugiej, że to jednak autorzy kapłańscy, dodając jedynie swoje poprawki i komentarze, zachowali wersję bardziej surową i bliższą nieznanego nam już pierwowzoru². Zakaz „czynienia obrazów” i oddawania im czci wyraźnie jednak został umieszczony wtórnie najpierw w wersji deuteronomistycznej (Pwt 5, 8-9), a potem – mając ją już na uwadze – po raz kolejny przepracowany ponownie w wersji kapłańskiej (Wj 20, 4-5). O takiej kolejności świadczyć może gramatyczna „niezgrabność” w Pwt 5, 8, gdzie zwrot *pesel kōl-t^emûnâ* nie ma jeszcze koniunkcji *w^e* (por. Wj 20, 4: *pesel w^ekōl-t^emûnâ*)³. Może to świadczyć o tym, że w wersji deuteronomistycznej został on wtórnie dodany jako uzupełnienie do pierwszego przykazania (Pwt 5, 7b). Wtrącenie zakłóca tu bowiem ciągłość logiczną pomiędzy w. 7 i w. 9. W pierwotnej wersji chodziło jedynie o zakaz czci „obcych bogów” (*’ēlōhîm ’ăherîm*), a samo przykazanie miało charakter monolatryczny. Dodatek zakazujący czynienia figuralnych przedstawiń i podobizn służących celom kultowym pojawił się więc prawdopodobnie w wersji deuteronomistycznej (w formie *status constructus*) i został potem wygładzony przez autora kapłańskiego, który rozbił wypowiedź na dwa zdania nominalne. Potem jednak, ponownie w kontekście deuteronomistycznym, znajdujemy najpełniejszy komentarz do niego (Pwt 4, 12.15-20.23.25). Powody, dla których ten zakaz był później interpretowany, oraz sposób, w jaki to czyniono, będą celem przeprowadzonej poniżej analizy.

- 1 Dyskusje na ten temat por. L. Perlitt, *Deuteronomium 1-6*, *Biblischer Kommentar Altes Testament* [dalej: BK] V. 1, Neukirchen 2013, s. 465–467.
- 2 Na ten temat szczegółową dyskusję por. J. Lemański, *Prawo Pana krzepi życie (Ps 19,8a). Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie*, *Studia i Rozprawy* [dalej: SiR] 54, Szczecin 2019, s. 241–250.
- 3 Efekt dodania przez redaktorów kapłańskich koniunkcji *w^e* jest to, że mamy teraz zakazane dwie synonimiczne rzeczy: czynienia idoli oraz jakiegokolwiek figuralnej „podobizny” Boga wzorowanej na bytach ze sfery stworzenia. Nie mamy pewności, jaką emfazę chciał nadać zastosowanej koniunkcji autor biblijny. Z dużym prawdopodobieństwem jest to jednak świadoma „korekta” w stosunku do Pwt 5, 8. Mamy zatem do czynienia z interpretacją wersji deuteronomistycznej, zakazującą już nie tylko tworzenia idoli, ale również wszelkich form wizualnych reprezentujących Boga; por. T.B. Dozeman, *Exodus*, *Eerdmans Critical Commentary* [dalej: ECC], Grand Rapids 2009, s. 484.

1. Zakaz czynienia kultowych wyobrażeń Boga/bogów w Dekalogu

Jak zostało to już wspomniane, pierwotnie interesujący nas zakaz czynienia kultowych podobizn Boga/bogów pojawił się w deuteronomistycznej wersji Dekalogu. Potem został on przepracowany ponownie przez autorów kapłańskich. Jeszcze później był doprecyzowywany przez kolejne pokolenie autorów biblijnych, odpowiedzialnych za powstanie znanego nam dziś Pięcioksięgu. W takiej też kolejności będą przebadane teksty dotyczące tego zakazu.

1.1. Dlaczego potrzebne było uzupełnienie Dekalogu o zakaz czynienia „obrazów” (Pwt 5, 8)?

W Dekalogu z Moabu zakaz czynienia boskich podobizn obramowany jest zakazem dotyczącym czci oddawanej obcym bogom (Pwt 5, 7.9a). Inaczej niż w późniejszej wersji kapłańskiej, nie należy go tu traktować jako odrębnego przykazania, lecz jako dopowiedzenie i rozwinięcie zakazu czci obcych bogów. Być może w jego najbardziej pierwotnej wersji chodziło o krótki zakaz „nie będziesz czynił sobie żadnej statuy (*pesel*) kultowej” (w. 8a)⁴. W takiej formie zakaz ten służył zachowaniu czystości kultu JHWH w Izraelu i stanowił uzupełnienie pierwszego przykazania dotyczącego „obcych bogów”. Samo słowo *pesel* oznacza obiekt kultowy wykonany z drewna, kamienia lub metalu. Zwykle stosowane jest w kontekście polemiki z figuratywnymi formami kultu (*idolatria*). Powiązanie tego zakazu z „obcymi bogami” ma więc na celu utrzymanie monolatrii ograniczonej do kultu samego tylko JHWH. W tym sensie zakazane figury kultowe reprezentują tu tylko i wyłącznie inne, obce bóstwa. W takiej też krótkiej formie, nawet w oderwaniu od dodatkowego zakazu oddawania im czci, formuła z w. 8 może ten zakaz zastępować (por. Wj 20, 23; 34, 17; Kpł 19, 4; 26, 1; Pwt 27, 15).

Badacze w zasadzie zgadzają się dziś z tym, że anikoniczny kult JHWH był możliwy w Jerozolimie jeszcze przed wygnaniem babilońskim, co pośrednio potwierdza miniaturowa świątynia z przygranicznej twierdzy Arad (jedyne pewne i typowo judzkie lokalne sanktuarium), której konstrukcja odzwierciedla w pewnym sensie i potwierdza biblijny opis centralnej części świątyni Salomona (1 Krl 6, 5.16.19.23.31: *d⁶bîr*)⁵. Z drugiej strony, datowana na podobny czas (VIII wiek przed Chr.) kupiecka osada Kuntillet ‘Ajrud, położona na południowym krańcu Judei,

4 E. Otto, *Deuteronomium 4,44-11,32*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament [dalej: HThKAT], Freiburg–Basel–Wien 2012, s. 732.

5 Z. Herzog, *The Fortress Mound at Tel Arad. An Interim Report*, „Tel Aviv” 29 (2002) 1, s. 3–109. Na ten temat por. też J. Lemański, *JHWH i Jego maššēbâ? Tel Arad i graniczny wyznacznik terytorium pod protektoratem Boga Izraela*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 29 (2022), s. 11–38.

na terenie Negebu, dostarczyła archeologom teksty i rysunki niepozostawiające wątpliwości, że również w kulcie JHWH w tym okresie dopuszczane były jakieś figuratywne Jego wyobrażenia, a sam kult odzwierciedlał jeszcze politeistyczne myślenie i kananejskie wzorce⁶. Wśród badaczy panuje również konsensus co do tego, że JHWH pojawił się w kontekście syryjsko-kananejskiego panteonu wtórnie, ale jeszcze w okresie monarchii „zdołał się” z niego wyemancypować i go zdominować (Pwt 32, 8-9)⁷, aż ostatecznie, w późniejszym czasie, ten panteon całkowicie wyrugować (Ps 82)⁸. Przez długi czas jednak kult JHWH przejawiał wiele form zapożyczonych od innych bóstw (solaryzacja, baalizacja), zwłaszcza od Ela – głównego bóstwa w tym panteonie⁹. W tej krótkiej wersji prohibicji z deuteronomistycznego Dekalogu chodziło zatem – do tej chwili – o wyłączność kultu JHWH w Izraelu, a nie o jego anikoniczną formę¹⁰.

Z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że dopiero późniejszy redaktor¹¹ uzupełnił tę pierwotną, surową wersję słowami „podobizny (*t^emûnâ*) tego, co jest u góry na niebie, i na ziemi nisko lub w wodzie pod ziemią” (w. 8b). Tego rodzaju dopowiedzenie pozwala sądzić, że autor tych słów mógł już mieć na uwadze kapłański opis stworzenia (Rdz 1). Choć z drugiej strony taka trójkondygnacyjna struktura świata znana jest też innym autorom biblijnym (Ps 33, 6-8; Hi 38: niebo – wody – ziemia; Ps 139, 7; Ez 26, 20; 31, 14.16.18; 32, 18.20: niebo – ziemia – szeol) i tożsama z semickimi wyobrażeniami, znanymi również z Mezopotamii¹².

W kontekście biblijnego zakazu czynienia boskich podobizn (por. Wj 20, 4; Pwt 4, 12.15.16.23.25) słowo *t^emûnâ* w obecnej strukturze semantycznej (bez *w^e*) przykazania z Pwt 5, 8 stanowi jedynie wyjaśniające uzupełnienie do słowa *pesel*. Poza tym kontekstem rzeczownik ten wskazuje na widzialną formę, kształt czegoś lub

6 Na ten temat szerzej por. J. Lemański, *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne*, Szczecin 2021, s. 264–296.

7 Idem, *JHWH i synowie Boga (Pwt 32,8-9) – ślad tego, w jaki sposób JHWH stał się jedynym Bogiem Izraela?*, w: J. Kręcidło, B. Strzałkowska (red.), *Dobrze jest dziękować Panu (Ps 92,2). Księga Pamiątkowa dla W. Chrostowskiego z okazji 70. rocznicy urodzin*, Warszawa 2021, s. 379–406.

8 Idem, *Gods Doomed to Death. Psalm 82 a Testimony of the Birth of Monotheism*, „The Biblical Annals” 12 (2022) 1, s. 5–28.

9 M.S. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids 1990; 2002.

10 Formuła *’ēlōhīm ’āḥerīm* powraca w Pwt jeszcze 17 razy (Pwt 6, 14; 7, 4; 8, 19; 11, 16.28; 13, 3.7.14; 17, 3; 18, 20; 28, 14.64; 29, 25; 30, 17; 31, 18.20). W wersji „z ich bóstwami” (Pwt 7, 16.25; 12, 2.3.30bis.31bis; 20, 18) i „bóstwa ludów/narodów” (Pwt 6, 14; 13, 8; 29, 17) zawsze w kontekście idola trycznym.

11 E. Otto, *Deuteronomium 4,44-11,32...*, s. 733: „nachexilische Fortschreibung”.

12 Por. hasło „kosmologia”, w: J. Black, A. Green (red.), *Słownik mitologii Mezopotamii*, tłum. A. Reiche, Katowice 1998, s. 97–99.

kogoś (Lb 12, 8; Hi 4, 16¹³). Jego pierwotny sens związany był z atmosferą „królewskiej” audyencji udzielanej przez JHWH w Jego świątyni (Ps 17, 15; paralelny zwrot „ukazać oblicze” w takim kontekście pojawia się jeszcze tylko raz w psalterzu; por. Ps 11, 7 vs. 2 Krl 25, 19; Jr 52, 25; Est 1, 14)¹⁴. Późniejsze zastosowanie tego leksemu w kontekście (kapłańskiej?) teologii stworzenia, z przywołaniem trzystopniowej struktury tegoż stworzenia (niebo, ziemia, wody podziemia), służy już jednak podkreśleniu nieporównywalności czegokolwiek w ramach stworzenia ze Stwórcą, który jest wobec niego transcendentny (por. Rdz 1, 1)¹⁵. Ten temat rozwinięty został – uwzględniając aktualną, kanoniczną kolejność – już wcześniej (por. Pwt 4, 12-25).

W obecnym kontekście *pesel* oznacza zatem obiekt kultowy wykonany przez rzemieślnika, a słowo *t^emûnâ* pełni w stosunku do niego rolę apozycji. Pozwala poszerzyć zakaz (*lô'-ta'ăšeh-l^ekâ*) o czynienia widzialnej formy czegokolwiek. Użytkany w ten sposób efekt totalnego wykluczenia jest potem poszerzony o dodanie trójkondygnacyjnej przestrzeni świata stworzonego jako potencjalnego źródła wzorów. Mając na uwadze, że sami autorzy kapłańscy musieli dokonać korekty tego zwrotu, o wtórny charakter podejrzewać można by zatem tylko tę część przykazania, w której wspomina się tę trójkondygnacyjną strukturę. Z drugiej strony formuła *kôl- t^emûnâ* wydaje się być alternatywną wersją zwrotu *t^emûnat kôl* (por. Pwt 4, 16.23.25)¹⁶. Samo *t^emûnâ* w najstarszym rdzeniu Pwt 4 pojawia się bowiem tylko w w. 12 i użyte jest tam w celu podkreślenia audytywnego, a nie wizualnego charakteru doświadczenia Boga na Horebie¹⁷. To zatem dopiero kolejny redaktor Pwt 4 podjął ponownie ten leksem, by stworzyć parentezę dla zakazu idolatrii¹⁸. W ten sposób *pesel* i *t^emûnâ* znalazły się w relacji pozwalającej dowieść, że „brak kształtu/formy” (Pwt 4, 15b) oznacza zdecydowane „nie” dla wszelkich form idoli (Pwt 4, 16a), a w dalszej konsekwencji prowadzi do przesunięcia zainteresowania z ogólnego zakazu idolatrii do tematu różnorodności form, w jakich mogą wystąpić takie zakazane idole¹⁹. Ta adaptacja pozwala zrozumieć analizowany tu problem.

13 W obu wypadkach termin *t^emûnâ* pojawia się w powiązaniu ze słowem *mar'eh*, które zwykle bywa uważane za późniejszą glosę.

14 Na ten temat szerzej por. D. Böhler, *Psalmen 1-50*, HThKAT, Freiburg–Basel–Wien 2021, s. 297–298; „...im Umfeld des Bilderverbots (Dtn 4-5 und Ex 20) nicht 'Umrisse', sondern 'Sichtbarkeit' meint” (s. 298).

15 E. Otto, *Deuteronomium 4,44-11,32...*, s. 734.

16 Ch. Dohmen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, Bonner biblische Beiträge [dalej: BBB] 62, Frankfurt am Main ²1987, s. 218–219.

17 D. Knapp, *Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation*, Göttinger theologische Arbeiten [dalej: GThA] 35, Göttingen 1987, s. 31.

18 Ch. Dohmen, *Das Bilderverbot...*, s. 218.

19 Ibidem, s. 219.

W Pwt 4 zwrot *t^emûnat kôl* pojawia się wraz z negacją na końcu zdania (por. Pwt 4, 23), a w przykazaniu jego zmieniona wersja przybiera formę poszerzonego zakazu: „nie” dla idoli, ale również „nie” dla jakiegokolwiek ich formy inspirowanej stworzeniami²⁰. Wniosek może być więc taki, że za „dopowiedzenie” z Pwt 5, 8b odpowiada w istocie późniejszy redaktor, ale nie można jednoznacznie stwierdzić, że był on tożsamy z redaktorem poszerzającym pierwotną wersję Pwt 4²¹.

Pierwotna intencja autora deuteronomistycznego dotyczyła zatem przede wszystkim zakazu kultu obcych bogów (w. 7), a zakaz fabrykowania figuratywnych obiektów kultowych (*pesel*) był mu podporządkowany. To forma swoistej walki o wyłączność kultu JHWH (monolatRIA), ale być może i o jego „ortodoksyjną czystość” (tzw. polijahwizm) w końcowym okresie istnienia monarchii w Judzie. Dopowiedzenie nadało przykazaniu aspekty monoteistyczne. Eckart Otto²² uważa, że po wygnaniu problemy z samym kultem obcych bogów nie były już tak duże, a więc stały się też mniej istotne. Niemniej, jak zobaczymy w kolejnych tekstach, samo zagrożenie tego rodzaju wcale wraz z nową sytuacją religijną po wygnaniu babilońskim nie minęło.

1.2. Dwa czy jedno przykazanie (Wj 20, 3-4)?

W przepracowanym przez samych autorów kapłańskich Dekalogu forma „drugiego” przykazania, jak już było wspomинane, została stylistycznie wygładzona. Zmieniło to jednak również jego pierwotny sens. O ile pierwsze przykazanie w tej wersji dotyczy „posiadania” („nie będziesz miał...”) obcych bogów (Wj 20, 3), o tyle drugie „tworzenia” idoli (Wj 20, 4; por. Wj 34, 17). Już w tej różnicy widać, że pierwsze przykazanie ma szerszy zakres niż drugie. Każdy może posiadać jakieś bóstwo, ale nie każdy jest w stanie je wykonać. Istotna różnica pomiędzy pierwszym i drugim przykazaniem dotyczy także przedmiotu zakazu. W pierwszym chodzi o *’êlôhîm* („bogowie”), a w drugim o tworzenie i używanie *pesel* („figuratywne obiekty kultowe”). Kogo reprezentują te ostatnie? Wspominanych wcześniej „obcych bogów”, czy tym razem podobizn samego JHWH? W tym drugim przypadku często mówi się o anikonicznym kulcie Boga Izraela. Zdania w kwestii zakresu kapłańskiej wersji są wyraźnie podzielone. Wielu badaczy od dawna uważało, że w przypadku Wj 20, 4 myśleć należy, mimo wszystko, o pewnym rozwoju przykazania dotyczącego

²⁰ Ibidem.

²¹ Takie utożsamienie, przyjmując argumentację C. Dohmena, wydaje się postulować E.J. Waschke, *t^emûnâ*, w: G.J. Botterweck et al. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 15, Grand Rapids 2006, s. 688–689.

²² E. Otto, *Deuteronomium 4,44-11,32...*, s. 734.

tworzenia podobizn boskich: od pierwotnego, wąskiego jego zakresu, dotyczącego wyłącznie idoli, po szerszy, zakazujący tworzenia jakichkolwiek plastycznych wyobrażeń Boga²³. W krótszej wersji z Pwt 5, 8 (por. też 4, 16) *t^emûnâ* mogło zatem jeszcze oznaczać nie samego idola, lecz formę wspomnianego przedmiotu²⁴. „Ściśle mówiąc: ‘statua (*pesel*)’ oznacza obiekt materialny, a ‘obraz (*t^emûnâ*)’ jego kształt”²⁵.

Można założyć, że drugie przykazanie w wersji kapłańskiej zakazuje już jednak również tworzenia podobizn JHWH (por. Wj 32, 4-5), gdyż kult obcych bóstw został zakazany w pierwszym przykazaniu. Jest raczej mało prawdopodobne, aby autor pierwszego przykazania zakazał posiadania obcych bóstw i zapomniał o zakazaniu fabrykowania ich podobizn. Stylistycznie i gramatycznie nie ma śladu nagłego odcięcia jakiejś części pierwszego przykazania²⁶. Z drugiej strony nie można wykluczyć, że w drugim przykazaniu chodzi jednak nadal o idole reprezentujące obce bóstwa, a nie podobizny samego JHWH. W kolejnym wierszu czytamy „nie będziesz oddawał im czci [...]” (Wj 20, 5; por. Pwt 5, 9)²⁷. Czy zatem liczba mnoga „im” odnosi się do „obcych bogów”, a nie do rzeczownika *pesel*, który występuje w liczbie pojedynczej? Tego nie można być pewnym. Redaktor kapłański, jak było wspomniane wcześniej, miał już przed sobą deuteronomistyczną wersję Dekalogu i wygładził ją stylistycznie²⁸. Choć w istocie teraz słowo *pesel* jest w liczbie pojedynczej, to ma znaczenie kolektywne i obejmuje całą gamę podobizn, których inspirację ich twórcy mogliby

- 23 C. Dohmen, T. Sternberg (red.), *Kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch*, Würzburg 1987; J. Gutman, *No Graven Images: Studies in Art and the Hebrew Bible*, New York 1971; R.S. Hendel, *The Social Origins of the Aniconic Traditions*, „Catholic Biblical Quarterly” 50 (1988), s. 365–382; T.N.D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Coniectanea Biblica, Old Testament ser. [dalej: CBOT] 42, Stockholm 1995.
- 24 W.H.C. Propp, *Exodus 19-40*, AB 2A, New York 2006, s. 111 ze wskazaniem na komentarz Dillmanna (1880).
- 25 Ibidem, s. 167.
- 26 V.P. Hamilton, *Exodus. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2011, s. 329–330.
- 27 Kombinacja czasowników „kłaniać się... służyć” występuje głównie w tekstach deuteronomistycznych (por. Pwt 4, 19; 8, 19; 11, 16) oraz w Historii Deuteronomistycznej (Joz 23, 7.16; Sdz 2, 19; 1 Krl 9, 6; 2 Krl 17, 35; por. też Jr 13,10; 25, 6) i odnosi się zawsze do kultu „obcych bogów” (Pwt 4, 19: ciał niebieskich). Niemniej w Wj 20, 4 liczba mnoga może oznaczać zarówno „obcych bogów” z w. 3, jak i różnych podobizn reprezentujących samego tylko JHWH. Za tą drugą możliwością opowiada się m.in. T.N.D. Mettinger, *Israelite Aniconism: Developments and Origins*, w: K. van der Toorn (red.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology [dalej: CBET] 21, Leuven 1997, s. 173–204, zwł. s. 176.
- 28 Redaktor kapłański nie musi być tu tożsamy z autorem kapłańskim odpowiedzialnym za tzw. *Grundschrift-P*, do którego przynależało m.in. opowiadanie o stworzeniu (Rdz 1). Jako taki mógł on, podobnie jak redaktor odpowiedzialny za dopowiedzenie w Pwt 5, 8b, inspirować się Rdz 1, dokonując jednocześnie korekty sposobu, w jaki do tego tekstu odwołał się jego deuteronomistyczny poprzednik.

czерpać z „tego, co jest wysoko na niebie [...], nisko na ziemi [...], w wodach pod ziemią” (Wj 20, 4b). Ta – wspomiana już – trzykondygnacyjna struktura świata obejmuje także wszelkie rodzaje wzorców (*ʿmúnâ*) możliwych do odnalezienia w obrębie stworzenia. Istnieje zatem możliwość, że w. 5 odnosi się teraz do obu przykazań. Wtedy należy założyć, że oba przykazania (pierwsze i drugie) uległy fuzji. Znamy z tradycji takie sumaryczne rozumienie ww. 3-6 i traktowanie ich jak jedno przykazanie: formuła generalna (w. 3) i jej uszczegółowienie (ww. 4.5-6)²⁹. Decydujące o właściwej interpretacji może być odwołanie się do „zazdrości” Boga w dalszych wierszach (ww. 5b-6; por. Pwt 5, 9b-10)³⁰. Zwrot *ʿel qannâ* wyraża emocjonalną reakcję i ma swoje zakorzenienie w kontekście miłości i małżeństwa. Tak reaguje m.in. mąż podejrzewający swoją żonę o cudzołóstwo (por. Lb 5, 14: *rûʿh qinʾâ*: „duch zazdrości”). Małżeństwo i związane z nim cudzołóstwo to częsty obraz przymierza przywoływany przez proroków w kontekście kultu bogów innych niż JHWH (por. Oz 2, 7.10-13).

Argumenty za szerokim potraktowaniem zakazu czynienia idoli (ww. 4-5a) są różne. Takie rozumienie pozwala przede wszystkim wyjaśnić nierozwiązywalny dylemat dotyczący zakresu tego zakazu³¹. W istocie słownictwo użyte w jego sformułowaniu jest bardzo ogólne (por. w. 4) w porównaniu z innymi odsłonami tego tematu w Pięcioksięgu³². Gdzie indziej obiekty zakazane są pełniej zdefiniowane w zakresie materiału (Wj 20, 23: złoto lub srebro), sposobu wykonania (Wj 34, 17; Kpł 19, 4; Pwt 27, 15: odlanie z metalu) lub formy (Kpł 26, 1: kamienne stele). Przez takie sformułowania, jakie znajdujemy w Dekalogu, drugie przykazanie staje się bardziej ogólną formą zakazu idolatrii i doskonale wpasowuje się w kategoryczny sposób formułowania innych przykazań³³. Obejmuje sobą najszerszy możliwy zakres zakazu czynienia i czczenia idoli reprezentujących czy to obcych bogów, czy samego JHWH.

Sugerowane przez współczesnych badaczy rozróżnienie pomiędzy wyobrażeniami JHWH oraz innych bóstw, w praktyce mogło być obce autorom Dekalogu. Wyznawca JHWH mógł bowiem postrzegać wizerunek JHWH tak samo, jak

29 J. Lemański, *Księga Wyjścia*, Nowy Komentarz Biblijny. ST II [dalej: NKB.ST II], Częstochowa 2009, s. 422–423.

30 T. Hiebert, *Theophany in the Old Testament*, w: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 6, New York 1992, s. 505–511, zwł. s. 510.

31 T.E. Fretheim, *Exodus*, Louisville 1991, s. 225–227; P.D. Miller, *The Ten Commandments. Interpretation, Resources for the Use of Scripture in the Church*, Louisville 2009, s. 48.

32 M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, Anchor Bible [dalej: AB] 5, New York 1991, s. 291.

33 Ibidem.

postrzegali wizerunki innych bóstw³⁴. Autorzy biblijni nie odróżniali mentalnie pomiędzy kultem obcych bóstw, kultem ich podobizn i kultem JHWH z użyciem obrazów³⁵. Dobrze widać to w przypadku niejasności w kwestii komu ostatecznie poświęcony był kult złotego cielca na Synaju (Wj 32, 1-6, zwł. ww. 1.4)³⁶. Dokonane przez autorów kapłańskich powiązanie pierwszego i drugiego przykazania wydaje się zatem oczywistym i jasnym w przekazie, ogólnym zakazem używania idoli w kulcie sprawowanym w Izraelu (por. Sdz 17, 3).

Warto odnotować jednak jeszcze jedno znaczenie tego zakazu. Figuratywne podobizny bogów zawierały w sobie pewne atrybuty przypisywane tym bóstwom. Ich rolą nie było jednak opisanie czy ukazanie rzeczywistego wyglądu bóstwa, lecz umożliwienie mu zmanifestowania się przed czcicielami³⁷. Wśród elit odpowiedzialnych za kult nie tyle zatem wierzone w to, że posąg bóstwa jest bogiem, ile w to, że bóg jest w nim i poprzez niego obecny. Dokonywaniu takiego transferu bóstwa z nieba na ziemię służyły specjalne ceremonie, znane z Egiptu i Mezopotamii³⁸. To subtelne rozróżnienie, oczywiste dla klasy kapłańskiej, niekoniecznie mogło być jednak takim dla zwykłych uczestników kultu³⁹, którzy w czczonym przez siebie posągu często widzieli mimo wszystko realne bóstwo.

Dla Izraelitów Bóg jest jednak transcendentnym Stwórcą (por. Rdz 1, 1) i nic w stworzonej przez Niego naturze nie może go adekwatnie reprezentować⁴⁰. Zakaz tworzenia Jego podobizn czy w ogóle podobizn jakiegokolwiek bóstwa wyraża więc troskę o właściwe rozumienia natury Boga Izraela. Jest On Bogiem, który mówi, odczuwa, działa i, jako taki, objawia się nie tylko w naturze, ale i w historii. Materialne idole tymczasem zatrzymują Go w czasie i w jednym konkretnym punkcie przestrzeni⁴¹. Niewykluczone zatem, że zakaz miał początkowo na celu również stworzenie bariery przeciwko tendencjom do synkretyzmu religijnego.

34 T.D. Alexander, *Exodus*, Apollos Old Testament Commentary [dalej: AOTC], London–Dovners Grove 2017, s. 402.

35 E.M. Curtis, *Idol, Idolatry*, w: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 3, New York 1992, s. 376–381, zwł. s. 379.

36 T.D. Alexander, *Exodus...*, s. 402.

37 E.M. Curtis, *Idol, Idolatry...*, s. 377.

38 C.L. McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden. The Creation of Humankind in Genesis 2:5-3,24 in Light of *mis pi pit* and *wpt-r* Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt*, Siphrut 15, Winona Lake 2015.

39 T.D. Alexander, *Exodus...*, s. 403 ze wskazaniem na G.E. Wright (1944).

40 M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11...*, s. 292.

41 T.E. Fretheim, *Exodus...*, s. 226.

Inny problem dotyczy zakresu zakazu czynienia kultowych wyobrażeń. Ogranicza się on tylko do świątyni, czy obejmuje także przedmioty kultu używane prywatnie? Kapłańskie dopowiedzenie z w. 4b wydaje się mieć charakter totalny, choć nie oznacza to, że do końca jest jednoznaczne w tej kwestii. Niemniej pewnym jest, że zakaz dotyczy wyłącznie sfery kultu, a ściślej rzecz ujmując, kultowych idoli.

2. Dlaczego potrzebne były kolejne reinterpretacje?

Kolejne dopowiedzenia do zakazu czynienia podobizn Boga znajdujemy odpowiednio w tekstach postkapłańskich i postdeuteronomistycznych. Potrzeba późniejszej reinterpretacji zakazu czynienia idoli wynikała z coraz mocniej akcentowanego monoteizmu i anikonizmu w kulcie JHWH. Zmieniała się również koncepcja świętości, która nie ograniczała się już wyłącznie do obiektów sakralnych w obrębie świątyni, lecz obejmowała także sferę codziennego życia⁴².

2.1. Kodeks Świętości: idole nie są bogami (Kpł 19, 4; 26, 1)

Pierwsze (w porządku kanonicznym) interpretacje drugiego przykazania z Dekalogu pojawiają się w tzw. Kodeksie Świętości. Chodzi o nazwę, która odnosi się bardziej do określonego kompleksu literackiego niż rzeczywistego zbioru prawa. Jak dowodzą najnowsze badania, nigdy zresztą tekst ten nie istniał samodzielnie. Nazwę zawdzięcza on zawartej w nim koncepcji świętości rozlewającej się na cały Izrael i każdego Izraelitę z osobna; świętości, która nie zamyka się tylko w obrębie świątyni, ale obecna jest także w życiu codziennym. Autorzy tego kompleksu nie tylko pracują pod tym kątem dawne przepisy prawa deuteronomistycznego, ale znają również dobrze narrację i legislację pochodzącą od autorów kapłańskich. Autorzy odpowiedzialni zatem za tę część Księgi Kapłańskiej byli aktywni po wygnaniu i prawdopodobnie po inauguracji odbudowanej już świątyni⁴³. Dla interesującego nas zagadnienia, a więc reinterpretacji pierwszych dwóch przykazań Dekalogu, ważne są dwie zawarte w tym tekście wypowiedzi (Kpł 19, 4; 26, 1).

Jak pisze Thomas Hieke⁴⁴ we wprowadzeniu do Kpł 19, „zauważalna jest [w tym rozdziale] bliskość niektórych przepisów do Dekalogu z Synaju (Wj 20; Pwt 5)”. Badacze od dawna więc próbowali doszukać się tu tych podobieństw i je odtworzyć⁴⁵.

42 Na ten temat J. Lemański, *Święty Izraela i Jego święty lud. Kilka uwag o starotestamentalnej 'teologii wcielenia' Boga Izraela*, w: E. Sienkiewicz (red.), *O Kościele Jezusa Chrystusa dzisiaj. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Doktorowi Wojciechowi Wójtowiczowi*, Koszalin–Poznań 2020, s. 203–219.

43 Omówienie całej dyskusji wraz z literaturą tematu por. J. Lemański, *Prawo Pana...*, s. 111–114.

44 T. Hieke, *Levitikus 16-27*, HThKAT, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2014, s. 706.

45 Przykłady por. J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, AB 5A, New York 2000, s. 1600.

Większość z nich, jak podsumowuje wspomniany autor, była jednak wymuszona. Nie ulega wątpliwości, że autor biblijny znał Dekalog, ale zarazem chciał przekazać swoim czytelnikom przesłanie, że sam Dekalog to jeszcze za mało. Życie codzienne jest o wiele bardziej złożone, a świętość wymaga od nich o wiele więcej zaangażowania niż tylko przestrzeganie podstawowych standardów⁴⁶.

W Kpł 19, 4 odniesienia do przykazania dotyczącego kultu „obcych bogów” są jednak pewne (por. Wj 20, 3-4; Pwt 5, 7). Odbija się w tej wypowiedzi również kwestia drugiego przykazania, związanego z zakazem fabrykowania jakichkolwiek boskich podobizn.

Nie zwracajcie się (*pnh*) ku bożkom (*hā'ēlilīm*) i bogów odlanych z metalu (*wē'lōhē massēkā*) sobie nie czyńcie (*śh*). Ja, JHWH, jestem waszym Bogiem. (Kpł 19, 4)

Słowa te mają wyraźnie monoteistyczny wydźwięk. Odniesienie do pierwszego przykazania ma tu też wyraźnie prześmiewczy charakter. Deprecjonujące określenie „obcych bogów” mianem *hā'ēlilīm*, sugeruje nawet, że nie są oni bogami. Uwzględniając inne języki semickie, słowo to mogłoby wyrażać sens „słabi” lub „bezużyteczni”. W języku hebrajskim często występuje ono w kontekście obiektów kultowych wykonanych przez rzemieślników. Poprzez asonans ze słowami *'ēlōhīm*, *'ēlīm* i z negacją *'al* może być tłumaczone albo jako „nic/nicość”, albo jako „nie-bogowie, bożki”. W każdym razie ironiczny i deprecjonujący wydźwięk tego określenia jest wyraźny⁴⁷. Mając na uwadze pierwsze przykazanie z Dekalogu, przytoczone określenie odnosi się teraz do „innych bogów” (*'ēlōhīm 'āharīm*), o których tam mowa. Autor biblijny w pewnym sensie chce tu powiedzieć swoim czytelnikom, że naruszając pierwsze przykazanie, zwracają się do bożków, którzy nie są bogami i w istocie w ogóle nie istnieją⁴⁸ (por. Pwt 31, 16-20). W konsekwencji deklaracja tego typu oznacza wyraźne przejście od monolatrii do monoteizmu (por. Ps 82)⁴⁹.

Druga część wypowiedzi wyklucza jednak czynienie sobie odlanych z metalu podobizn samego JHWH, czy odnosi się raczej do wcześniejszej deklaracji i oznacza podobizny wspomnianych bożków? Sama historia biblijna, jak również archeologia potwierdzają, że takie zagrożenia związane z figuratywnym przedstawianiem JHWH istniało w Izraelu czasów monarchii. Wystarczy wspomnieć o „złotym cielcu” (Wj 32; 34, 17). Po wygnaniu kult był już jednak anikoniczny i scentralizowany

46 T. Hieke, *Levitikus 16-27...*, s. 707.

47 J.M. Hadley, *'ēlil*, w: W.A. VanGemeren (red.), *New Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 1, Carlisle 1997, s. 411.

48 Ch. Nihan, *The Holiness Code Between D and P. Some Comments on the Function and Significance of Leviticus 17-26 in the Composition of the Torah*, Göttingen 2004, s. 97.

49 T. Hieke, *Levitikus 16-27...*, s. 714.

w Jerozolimie (por. jednak Elefantyna; Leontopolis)⁵⁰. Mając na uwadze to, że autor biblijny łączy teraz jednak owych bogów odlanych z metalu z bożkami, można oba pojęcia potraktować jako synonimiczne. Zakaz dotyczy zatem idolatrii związanej z kultem obcych bogów.

W przypadku drugiej z interesujących nas wypowiedzi cała perykopa Kpł 26 uznawana jest za jednolity tekst przynależny do Kodeksu Świętości. Patrząc na niego pod kątem zawartej w nim myśli teologicznej, nietrudno zauważyć, że jest w niej obecna synteza koncepcji kapłańskiej (obietnica) i deuteronomistycznej (przymierze pomiędzy JHWH i Izraelem oraz obopólne zobowiązania). Obie poddane zostają jednak pewnej korekcie. Tekst jest więc późniejszy niż szkoła kapłańska⁵¹. Początkowy fragment tego rozdziału (Kpł 26, 1-5) zawiera wezwanie (w. 3) do przestrzegania przykazań (ww. 1-2: zakaz czynienia podobizn i oddawania im czci + szabat; por. odwrotne zestawienie w Kpł 19, 3-4) w zamian za błogosławieństwo (ww. 4-5: udane plony). Ważny dla badanej tu kwestii jest wiersz pierwszy, w którym czytamy:

Nie będziecie czynili (*śh*) sobie bożków (*’ēlīlim*), ani posągów (*pesel*), ani steli (*maššēbâ*) nie będziecie sobie wznosili (*qwm*), kamiennych rzeźb (*’eben maškkīt*) nie ustawicie (*ntn*) w waszym kraju, aby oddawać im pokłon, ponieważ Ja, JHWH jestem waszym Bogiem. (Kpł 26, 1)

Tym razem mowa jest nie o „zwracaniu się ku” (tak Kpł 19, 4a), ale o „czynieniu” sobie *’ēlīlim*. Słowem *pesel* posłużyli się również autorzy Dekalogu (Wj 20, 4; Pwt 5, 8; por. też Pwt 4, 16.23.25; 27, 15). Idąc śladem wypowiedzi z Kpł 19, 4, chodziłoby zatem o posągi wykonane, odlane z metalu. Ale równie dobrze mianem tym określić można także posągi z drewna, pokryte potem jakimś szlachetnym metalem. W każdym razie oba użyte dotychczas pojęcia nie muszą być w pełni synonimiczne, a ich akumulacja służy wykluczeniu wszelkich figuratywnych obiektów kultowych. Potwierdzają to kolejne dwa użyte tu określenia. *Maššēbâ* to zaokrąglona na górze lub zakończona szpicem kamienna tablica. Jak pokazuje archeologia, mogła być gładka, zawierać jakiś napis i/lub rysunek, np. wzniesione ręce⁵². Instalacje te mogły służyć upamiętnianiu wydarzeń, miejsc lub osób, ale miały także zastosowanie kultowe, piętnowane w wielu tekstach biblijnych. Izraelici mieli nie tylko obalić już istniejące stele (por. Wj 23, 24; 34, 13; Pwt 7, 15; 12, 3),

50 M. Görg, *Elephantine*, w: *Neues Bibel-Lexikon* [dalej: NBL], t. 1, s. 512–513; B. Lang, *Leontopolis*, w: NBL, t. 2, s. 621.

51 T. Hieke, *Levitikus 16-27...*, s. 1059–1060.

52 A. Reichert, *Massebe*, w: K. Galling (red.), *Biblisches Reallexikon*, Tübingen 1977, s. 206–209, zwł. s. 208.

ale przede wszystkim sami ich nie wznosić (por. Rdz 28, 18-22). Zwrot *'eben maškîkî* jest trudniejszy do zrozumienia. Drugi człon dwa razy pojawia się samodzielnie (Lb 33, 52; Ez 8, 12) i ma bardzo ogólny sens: posąg, rzeźba. W obecnym miejscu zakłada się wykonanie z kamienia. Może więc chodzić o kamień z płaskorzeźbą⁵³, relief wykonany na kamieniu (czasem ze srebra; por. Prz 25, 11)⁵⁴. Hieke⁵⁵ sugeruje, że dalsza część wypowiedzi „aby się kłaniać (*prostratio*) na” + sufiks zaimkowy 3. os. liczby pojedynczej może wskazywać, że chodzi tym razem o „bildlich gestaltete Steinfussboden (mozaika?)”. Sam jednak przyznaje potem, że końcowy zwrot stosowany jest też bardziej ogólnie, jako wyraz modlitwy, oddawania czci (por. Wj 32, 8 – w odniesieniu do złotego cielca). Chodzi więc, najogólniej rzecz ujmując, o nagromadzenie pojęć, które razem mają wykluczyć jakiegokolwiek sposoby i formy czynienia figuratywnych obiektów kultowych. Podobnie jak w poprzedniej wypowiedzi, akcentowany jest tu monoteistyczny punkt widzenia, a wszelkie ikonocne instalacje kultowe (drugie przykazanie) są traktowane jako nieracjonalne przejawy bałwochwalstwa naruszające wyłączność kultu JHWH w Izraelu (pierwsze przykazanie).

2.2. Nie czynić obrazów na wzór stworzeń (Pwt 4, 15-20)

Perykopa Pwt 4 składa się z części głównej (ww. 9-39) i obramowania (ww. 1-8.40). Charakteryzuje ją zmienność wypowiedzi formułowanych raz w 2. os. liczby pojedynczej, a raz w 2. os. liczby mnogiej. Ta zmienność (niem. *Numeruswechsel*) bywa czasem wykorzystywana jako argument w krytyce literackiej. Równie często wykazuje się jednak także, że może być ona elementem specyficznej retoryki i założeń teologicznych, które ją uzasadniają⁵⁶. Kontekst całej perykopy jest wyraźnie powygnaniowy, a tematyka, słownictwo i syntaksy z ww. 3-40 bliskie tekstom kapłańskim Pięcioksięgu. Fragment z ww. 16b-19 stanowi niemal cytat z Rdz 1, 14-27⁵⁷. Z tego względu Pwt 4 uważane jest za postkapłański rozdział umieszczony w kontekście deuteronomistycznym⁵⁸. Sporna jest tylko jedność literacka całej perykopy i kwestia

53 Tak L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1–2, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2008 (= KBL), tu t. 1, s. 603.

54 Tak Clines D.J.A. (red.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 1–8, Sheffield 1993–2011 (= DCH), tu t. 5, s. 504.

55 T. Hieke, *Levitikus 16-27...*, s. 1063.

56 E. Otto, *Deuteronomium 4,44-11,32...*, s. 528–532.

57 M.A. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, s. 321–322.

58 K. Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2014, s. 170.

potencjalnej obecności w niej przedkapłańskiej warstwy literackiej⁵⁹. Niemniej nietrudno jest zauważyć, że o ile autorzy deuteronomistyczni ostrzegali tylko przed kultem obcych bóstw, o tyle autor/zy rozdziału 4, w duchu tzw. Deuteroizajasza, przejawiają już wyraźnie monoteistyczny punkt widzenia (ww. 32-40) i wzmacniają polemikę wobec figuratywnych przedstawień JHWH⁶⁰. Jako całość rozdział ten prezentuje z jednej strony wiele cech jednolitej jednostki literackiej, a z drugiej zarazem cechy tekstu, który był jednak literacko i teologicznie rozbudowywany⁶¹. Lothar Peritt⁶², analizując krytycznie m.in. propozycję stopniowego i punktowego poszerzenia tekstu Pwt 4, jaką przedstawił Timo Veijola⁶³, ostatecznie, mimo podważenia niektórych rozwiązań zaproponowanych przez Veijolę, z samym takim sposobem wyjaśnienia wzrostu perykopy się zgadza. Zauważa też, że przyjęcie tego założenia ułatwia zrozumienie tematu związanego z zakazem wykonywania podobizn Boga, który rozwijany jest w samym sercu rozdziału 4 (Pwt 4, 12.15-20.[21-22]23.25).

2.2.1. Kapłańska teologia stworzenia jako punkt odniesienia

Wspomnieliśmy już, że ww. 16b-19 uznać można za cytaty z Rdz 1, 14-27. Język z tego kapłańskiego tekstu jest w nich niewątpliwie obecny (w. 16b = Rdz 1, 27; ww. 17-18 = Rdz 1, 20-26; w. 19 = Rdz 1, 14-19). Poszerzenie zatem tematu związanego z zakazem „czynienia obrazów” dokonuje się tu poprzez odwołanie do kapłańskiej teologii stworzenia⁶⁴. Z drugiej strony takie podobieństwa są do odnalezienia również w wypowiedziach tzw. Deuteroizajasza (por. Iz 40, 12-26; 44, 6-20; 45, 18-21; 46, 5-11). W tym wypadku jednak wyraźne są różnice w stylu wypowiedzi⁶⁵. Wiersz 19b z kolei łączy ten kapłański fragment wypowiedzi z deuteronomistycznym kontekstem poprzez nawiązanie do Pwt 17, 3. Cała wypowiedź pochodzi zatem z okresu po wygnaniu babilońskim i stanowi reinterpretację zakazu „czynienia obrazów” opartą na wykorzystaniu i przeformułowaniu argumentów zaczerpniętych z tekstów P i D. Potwierdza to również kontekst bliższy. Wiersz 23 podejmuje bowiem temat

59 W. Dietrich et al. (red.), *Die Entstehung des Alten Testaments*, Theologische Wissenschaft [dalej: ThW] 1, Stuttgart 2014, s. 162–163.

60 Ibidem, s. 163.

61 Argumenty przywoływane przez przedstawicieli obu opcji wraz z literaturą dobrze prezentuje m.in. R.D. Nelson, *Deuteronomy*, Old Testament Library [dalej: OTL], Louisville–London 2002, s. 61–63.

62 L. Peritt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 295–302, odnośnie do wspomnianej propozycji zvl. s. 297–298.

63 T. Veijola, *Das 5 Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1-16,17*, Das Alte Testament Deutsch [dalej: ATD] 8,1, Göttingen 2004, s. 98–99.

64 M.A. Fishbane, *Biblical Interpretation...*, s. 322.

65 E. Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43*, HThKAT, Freiburg–Basel–Wien 2012, s. 534.

z ww. 16b-19a, tworząc parenezę do zakazu „czynienia obrazów” poprzez nawiązanie do przymierza. Temat z w. 19, poprzez grę słów (*lqh; hlq*), pojawia się z kolei w w. 20 (*lqh*), gdzie również znajduje się aluzja do formuły przymierza. Takie połączenie w Pięcioksięgu charakterystyczne jest tylko dla tekstów kapłańskich i postkapłańskich (por. Wj 6, 7)⁶⁶. Wiersz 15 z kolei podejmuje na nowo temat objawienia na Horebie (por. w. 12), podczas którego Izraelici słyszeli jedynie głos Boga, ale nie wiedzieli żadnej Jego postaci/kształtu (*ʿmûnâ*). W Starym Testamencie zakaz wykonywania kultowych figur (*pesel*) zasadniczo wpisany jest w religijną polemikę z obcymi kultami. Chodzi zatem w tych przypadkach o pojęcie o charakterze religijnym, a nie artystycznym⁶⁷. W analizowanym obecnie miejscu chodzi tymczasem wyraźnie o zakaz czynienia kultowych podobizn/wyobrażeń JHWH, co wynika z odwołania się do objawienia na Horebie (w. 15b). Fakt, że takie podobizny były wykonywane, potwierdza także archeologia – uważa Eckart Otto⁶⁸, polemizując z innymi badaczami (Norbert Lohfink; Moshe Weinfeld), którzy chcą widzieć tu jedynie zakaz dotyczący podobizn obcych bogów (por. również same teksty biblijne: Sdz 17, 4; 18, 17-18; 1 Krl 12, 28-29). Rzecz raczej nie dotyczy jednak polemiki z jakimś figuratywnym wyobrażeniem JHWH w świątyni jerozolimskiej (por. Ps 17, 15). W istocie autor tej „nowelizacji” zakłada tu odniesienie do „obcych bogów” i „zakazu czynienia podobizn” z Dekalogu, ale jednocześnie przekonując, że ci bogowie w istocie nie istnieją. W tym celu wymienia wszystkie możliwe przestrzenie w ramach stworzenia i wszystkie obecne w nim istoty żywe. Gromadzi też wszystkie znane sobie leksemy powiązane z figuratywnym kultem. W ten sposób rozbudowuje przykazanie z Dekalogu, które w jego opinii jest za krótkie i tym samym mało precyzyjne⁶⁹.

2.2.2. Analiza egzegetyczna (Pwt 4, 15-20.23-25)

Wspomniane już obramowanie (ww. 1-8.40) obejmuje dwie zasadnicze sekcje tematyczne. Pierwsza to retrospekcja dokonana przez Mojżesza (ww. 9-22), a druga to jego mowa prorocka (ww. 23-39). Obie można dodatkowo podzielić na mniejsze

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ch. Dohmen, *Das Bilderverbot...*, s. 46-47.

⁶⁸ E. Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43...*, s. 563. Podobnie jak Otto, interpretują ten zakaz także inni badacze, por. A.D.H. Mayes, *Deuteronomy*, The New Century Bible Commentary [dalej: NCBC], Grand Rapids 1991, s. 153; F. Hartenstein, *Die unvergleichliche 'Gestalt' JHWHs. Israels geschichte mit den Bildern im Licht von Dtn 4,1-40*, w: B. Janowski, N. Zchomelidse (red.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*, Stuttgart 2003, s. 48-77, zwł. s. 68.

⁶⁹ E. Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43...*, s. 563.

jednostki (odpowiednio: ww. 9-14: Horeb; ww. 15-20 + ww. 21-22: zakaz czynienie boskich podobizn i wtrącenie na temat losu Mojżesza oraz ww. 23-29: zapowiedź kary; ww. 30-39: zapowiedź wybawienia)⁷⁰. Ostatnie trzy wiersze (ww. 23-25), które mają zostać przeanalizowane, należą zatem do drugiej, głównej jednostki tematycznej. Zasadnicza część (ww. 15-20) jest natomiast końcowym fragmentem wywodu na pierwszy z głównych tematów i zarazem stanowi centralny element całej perykopy. Peter C. Craigie⁷¹ określa ten fragment słowami „a detailed warning against the dangers of idolatry”. W tle wypowiedzi stoi Dekalog, o którym będzie mowa w Pwt 5, a zwłaszcza pierwsze dwa jego przykazania (ww. 7-10). Po ich przywołaniu następuje szczegółowa lista potencjalnych wzorców mogących służyć za inspirację do tworzenia idoli, a postawę zakazu tworzy doświadczenie uzyskane na Horebie. Izraelici słyszeli tam głos Boga, ale nie widzieli jego wyglądu.

2.2.2.1. Izrael nie widział t^cmûnâ JHWH na Horebie (w. 15)

„Strzeżcie się (bardzo)” (*šmr*) to powtórzenie wezwania z w. 9, które formalnie oznacza początek nowej jednostki literackiej. Zamiast formy *imperativus* (por. ww. 9.23) pojawia się teraz forma *perfectum*, która pełni jednak mimo wszystko funkcję *imperativus*. Formalną kontynuacją dla tego ostrzeżenia znajdujemy jednak dopiero w w. 16a⁷². Słowa z w. 15b stanowią zatem wtrącenie. Podejmuje się w nim temat z w. 12. Tym samym autor biblijny łączy tu tematykę z ww. 9-14 (sposób objawienia się JHWH na Horebie) z tematem z ww. 15-20 (zakaz czynienia obiektów kultowych). Tworzy przy tym „mozaikę” złożoną ze zwrotów stosowanych w ww. 9.10.12.73. Pozwala to domniemywać, że autor w. 15b mógłby być tożsamy z autorem ww. 9-14, gdyż kolejne wypowiedzi w sposób zasadniczy różnią się pod względem tematyki i słownictwa od poprzedzających je wierszy. To odwołanie się do wydarzeń, które miały miejsce na Horebie, jest – mimo wszystko – konieczne jako kluczowy argument w uzasadnieniu anikonicznego kultu JHWH. Tym samym w. 15b łączy ze sobą dwa tematy (audytywny sposób objawienia się JHWH na Horebie i teologię stworzenia). Leksem *kôl-t^cmûnâ* „wszelki kształt/postać” pojawia się tylko w Pwt 4 i można sądzić, że autor tej wypowiedzi podjął go z Dekalogu (Wj 20, 4; Pwt 5, 8)⁷⁴.

⁷⁰ Taki podział proponuje E. Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43...*, s. 532, jednak ww. 21-22 uznać należy za końcową „dygresję” pozwalającą na przejście pomiędzy głównymi tematami.

⁷¹ P.C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, The New International Commentary on the Old Testament [dalej: NICOT], Grand Rapids 1976, s. 134.

⁷² L. Perlit, *Deuteronomium 1-6...*, s. 326.

⁷³ G. Braulik, *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik : erhoben aus Deuteronomium 4,1-40*, *Analecta Biblica* [dalej: AnBib] 68, Rome 1978 (diss. z roku 1973), s. 41-42.

⁷⁴ Tak L. Perlit, *Deuteronomium 1-6...*, s. 327.

Z drugiej strony, jak już wcześniej zauważyliśmy, w Dekalogu również może on być wtórny.

Objawienie na Horebie dokonało się bez ukazania jakiegokolwiek konkretnego wyglądu JHWH. W tle tej deklaracji stoi mezopotamski sposób rozumienia boskości. W otoczeniu Izraela nie brakowało figuratywnych, antropo- i zoomorficznych idoli⁷⁵. „Ubóstwianiu” idoli służyły – wspomniane już – specjalne rytualne procedury, podczas których bóstwo stopniowo przejmowało reprezentującą je figurę wykonaną przez rzemieślników i – jak wierzono – było potem w niej realnie obecne i aktywne. Bóg Izraela jest jednak inny. Objawił się na Horebie jako Osoba, która przemawia, ale nie ukazuje swojego wyglądu. Doświadczenie z Horebu stanowi zatem podstawowy argument za tym, że wszelkie ikoniczne formy kultu JHWH są niewłaściwe.

2.2.2.2. Bóg nie jest podobny do człowieka (w. 16)

Syntaktycznie w. 16a stanowi kontynuację w. 15a. Zarazem jednak stanowi też konsekwencję argumentów z ww. 12b.15b (Izrael nie widział żadnej postaci JHWH). Zaczynający się teraz komentarz do zakazu czynienia kultowych podobizn JHWH (ww. 16-18) uznać można za rdzeń całego rozdziału, gdyż w. 16a znajduje swoje odbicie w ww. 23b.25b, tematyka zaś i słownictwo z ww. 16b-18 już nie⁷⁶. Autor biblijny gromadzi tu wiele słów związanych z ikonolatrią, tworząc z nich łańcuch synonimów w formie *status constructus*⁷⁷. Mamy tu zatem takie określenia, jak *pesel*, *t^omûnâ*, (*kôl-*) *semel*, *tabnît*.

Na liście zakazanych „obrazów” znajdujemy najpierw dwa omawiane już słowa: *pesel* – oznaczające „wyobrażenie bóstwa rzeźbione w drewnie lub wykuwane z kamienia, później odlewane z metalu”⁷⁸ i *t^omûnâ* – „forma, postać [...], nie wskazuje na konkretny kształt, lecz odnosi do formy jako wyglądu bez sugestii dotyczących konkretnego konturu”⁷⁹. Do nich autor biblijny dodaje teraz kolejne dwa.

Określenie *semel* oznacza konkretne, figuratywne wyobrażenie bóstwa, jak obecnie (por. Ez 8, 3.5). Występuje jeszcze tylko w języku fenickim, gdzie stanowi

75 Przykłady por. P. Craigie, *The Book of Deuteronomy...*, s. 135–136.

76 Ibidem.

77 M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11...*, s. 205.

78 KBL, t. 2, 37. Rzeczownik szczególnie często pojawia się w tekstach tzw. Deuteroizajasza, w polemice z kultem obcych bóstw (por. Iz 40, 19.20; 42, 17; 44, 9.10.15.17; 45, 20; 48, 5). W tekstach deuteronomicznych (Pwt 4, 16.23.25; 5, 8; 27, 15) zawsze pojawia się w formułach zakazu razem z czasownikiem *ʿsh*; por. Ch. Dohmen, *psl*, w: G.J. Botterweck et al. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 12, Grand Rapids 2003, s. 30–38.

79 KBL, t. 2, s. 672.

określenie posągu⁸⁰. W 2 Krl 21, 7 mowa jest o obiekcie kultowym (*pesel*), wyobrażeniu Aszery, które król Manasses zainstalował w świątyni jerozolimskiej, określonym potem mianem *semel* w 2 Krn 33, 7.15. W kontekście deuteronomistycznym słowo to pojawia się tylko w tym jednym miejscu i może być tu tylko określeniem specyfikującym poprzedzające je słowo *pesel*. Stąd tłumaczenie „podobizna” (BT; BE), „posąg” (BWP) lub „obraz bóstwa” (BŚP) są tylko próbą oddania ogólnego sensu tego słowa (por. gr. *eikōn* LXX; *eidōlon* Aquilla).

Słowo *tabnit* oznacza konstrukcję, kształt, projekt, plan, kopię, podobieństwo, model, wzorzec, obraz, przedstawienie⁸¹. Leksem ma zatem bardzo szerokie pole semantyczne i jest ogólnym określeniem mającym podstawowy sens „model lub projekt czegoś (już) zbudowanego” (por. Wj 25, 8-9.40: niebiański model namiotu-świątyni; 1 Krn 28, 11-12: szkic, plan)⁸². Bywa jednak stosowany w kontekście wykonywania boskich podobizn (Ps 106, 19-21: cielec wykonany u stóp Horebu). Nie determinuje rodzaju materiału, z którego można je wykonać. Poza odlewem z metalu równie dobrze może oznaczać coś wyrzeźbionego z drewna (Iz 44, 13). Nie określa też konkretnej postaci. W przywołanych powyżej przykładach to odpowiednio cielec i człowiek.

Cała seria podporządkowana jest zakazowi sformułowanemu na podstawie dwóch czasowników. Jeden jest abstrakcyjny (*šht* hifil), a drugi konkretny (*šh* qal: „czynić, wykonywać”). Rdzeń czasownikowy *šht* w koniugacji hifil ma sens „rujnować, niszczyć [...], zgładzić, wytępić”⁸³. Często odnosi się do konkretnych działań, jak zniszczenia miasta (Rdz 18, 28), kraju (2 Krl 18, 25) lub ludu (9, 26). Tym razem jednak przyjmuje rzadki, abstrakcyjny sens (niem. *innerlich transitiv*) (Pwt 4, 16.25; 31, 29; Iz 11, 9) – „psuć, postępować niegodziwie”⁸⁴. Drugi rdzeń czasownikowy (*šh*) nie determinuje materiału, z którego się korzysta. Seria zoomorficznych przykładów, o których mowa będzie za chwilę (ww. 17-18), poprzedza jednak najpierw przykład antropomorficzny (w. 16b). Faktem jest, że autorzy biblijni często mówią o Bogu w sposób antropomorficzny. Czytamy więc nieraz o Jego oczach, ręce, stopach, nosie czy twarzy. To zarazem Bóg, który mówi, chodzi, jeździ, schodzi, wstępuje. Czy taki styl wypowiedzi oznacza jednak, że można Go przedstawiać w ludzkiej postaci?

80 Ibidem, t. 1, s. 712. Por. też Ch. Dohmen, *Heisst semel 'Bild, Statue?*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 96 (1984), s. 263–266.

81 KBL, t. 2, s. 627. Rzeczownik pochodzi od rdzenia czasownikowego *bnh* – „budować” (jak ak. *tab-nitu* od *banū*).

82 R.C. Van Leeuwen, *Form, Image*, w: W.A. VanGemeren (red.), *New Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 1, Carlisle 1997, s. 643–648, zwł. s. 645.

83 KBL, t. 2, 463.

84 L. Peritt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 327.

Zastosowany teraz zwrot *zākār 'ô n^eqēbâ* pochodzi, podobnie zresztą jak przykłady zoomorficzne, z kapłańskiej teologii stworzenia (Rdz 1, 26-27; 6, 19; 7, 3.9.16). Chodzi o rozróżnienie płciowe: egzemplarz męski i żeński⁸⁵. W swoim oryginalnym osadzeniu para słów połączona była jednak poprzez *waw copulativum*, a obecnie słowem „lub”. Zmiana – jak łatwo się domyśleć – wynika z odmiennego kontekstu. Tym razem chodzi nie o podkreślenie dwupłciowej natury człowieka, lecz o dwa warianty figuratywnego wzorca (postać bóstwa może być męska lub żeńska). To nowa, dokonana na potrzeby aktualnego kontekstu, interpretacja Rdz 1, która będzie miała swoją kontynuację w kolejnych dwóch wierszach. Zmieniona jest także kolejność sekwencji. Seria wymienianych podobizn wiedzie od ziemskich przykładów (antropo- i zoomorficznych; ww. 16b-17) po niebiańskie (w. 19). Efektem tej „haggadycznej adaptacji”⁸⁶ jest retoryczne powiązanie idolatrii z teologią stworzenia. W konsekwencji autor biblijny deklaruje w ten sposób, że JHWH nie objawia się w swoich stworzeniach i nie należy w żadnym z nich szukać „wzorców”, aby go figuratywnie przedstawić. W religii egipskiej czy mezopotamskiej bóstwa były ucieleśniane w taki sposób i reprezentującym je idolom oddawano boską cześć. Autor biblijny zaczyna wyliczać teraz całą gamę stworzeń (za Rdz 1, 14-27) dlatego, by taką możliwość wykluczyć. Nowe, w stosunku do myśli teologicznej autorów kapłańskich⁸⁷, jest stwierdzenie, że nawet człowiek nie może być wzorcem *imago Dei*. Autorzy kapłańscy, co prawda, też rozumieli tę rolę człowieka wyłącznie w sensie reprezentatywnym i funkcjonalnym, a nie jako fizyczne podobieństwo, ale teraz interpretator ich wypowiedzi wyklucza również i taką możliwość.

2.2.2.3. Bóg nie jest podobny do innych stworzeń (ww. 17-18)

Słownictwo zainspirowane jest nadal językiem z kapłańskiego opisu stworzenia. Tym razem przywołana jest jednak lista różnych zwierząt. Wspomniane są trzy przestrzenie: niebo, ziemia i podziemie (por. Pwt 5, 8; por. Rz 1, 23) oraz cztery typy zwierząt (w. 17: zwierzęta lądowe, ptaki) oraz stworzenia pełzające i ryby (w. 18). W ten sposób podaje się możliwie jak najpełniejszą listę zakazanych wzorców. Rzeczownik *b^ehēmâ* ma znaczenie ogólne „zwierzęta, bydło” (por. Pwt 2, 35; 3, 7) i reprezentuje ssaki żyjące na ziemi (*bā'āreš*). Zwrot *šippôr kânāf 'āšer tā' ūf* – „skrzydlate ptaki, które fruują [...]” brzmi trochę dziwnie (inny wariant: Rdz 1, 21: *kōl- 'ōf kânāf*;

⁸⁵ J. Lemański, *Człowiek jako mężczyzna i kobieta. Fundamenty antropologii biblijnej, ich źródła i konsekwencje*, „*Verbum Vitae*” 39 (2021) 1, s. 97–118, zwł. s. 105–106.

⁸⁶ M.A. Fishbane, *Biblical Interpretation...*, s. 322.

⁸⁷ Na ten temat por. J. Lemański, „*Imago Dei*”. *W poszukiwaniu źródeł i znaczenia pewnej biblijnej koncepcji antropologicznej*, w: T. Maziarka (red.), *Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym*, Kraków 2019, s. 121–154.

por. też Rdz 7, 14; Ez 17, 23; 39, 4.17). Nie ma ptaków bez skrzydeł. Jednak ten atrybut właściwy jest także niektórym bytom niebiańskim (por. Wj 25, 20; Ez 1, 8.24). Ważne jest zatem precyzyjne stwierdzenie i określenie właściwej przestrzeni, do której się ono odnosi, gdyż dookreślenie przestrzenne *baššāmājim* jest nieprecyzyjne. Zaimek *b^c* wskazuje generalnie na „obszar, wewnątrz którego coś istnieje lub się dzieje”⁸⁸. Można go zatem zrozumieć zarówno w sensie „w niebie”, jak i „na niebie”. Bardziej wyraziste i zgodne z rzeczywistością byłoby zastosowanie zaimka *taḥat* – „pod (niebem)”, który zawsze określa coś, co jest poniżej czegoś lub kogoś innego⁸⁹. Z perspektywy patrzącego do góry starożytnego autora mogło się jednak wydawać, że ptaki fruwały na niebie. Słowo *rōmēš* (*qal participium activum*) – „(stworzenia), które pełzają” (w. 18a), jest charakterystyczne dla języka kapłańskiego, ale już nie dla tekstów deuteronomistycznych. Przestrzeń tym razem określona jest jako *bāʾādāmā*. Chodzi jedynie o „poetycki” wariant dla stosowanego wcześniej słowa *ʾeres*⁹⁰. Pewną trudność stanowi tu natomiast zwrot *mittaḥat lāʾāreš* (w. 18b). Ryby (*kōl-dāgā*) pływają w wodzie, która jest na ziemi, a nie pod ziemią. Można myśleć tu o *t^chôm* – „otchłań wód” (Rdz 7, 11; Ez 31, 4). Lothar Perlitt⁹¹ krytycznie odnosi się jednak do tej propozycji. Nie daje zarazem jednak żadnego wyjaśnienia. Fakt, że wyraźnie chodzi o ryby, w istocie wyklucza jednak myśl o jakichkolwiek mitycznych monstrach. Już w samym kapłańskim opisie stworzenia zostały one zresztą zdemitologizowane (por. Rdz 1, 21a). Autorowi chodzi być może o wskazanie pewnego *extremum* w przestrzeni stworzonej przez Boga. Efekt retoryczny jest więc taki, że w żadnym jej zakątku nie istnieją adekwatne wzorce (*tabnit*) pozwalające stworzyć odwzorowanie boskiej postaci.

2.2.2.4. Ciała niebieskie nie reprezentują Boga (w. 19)

Wprowadzenie *ūpen* (por. w. 16a) sugeruje, że mamy teraz do czynienia z dopowiedzeniem (niem. *Fortschreibung*). Następuje jednak zarazem zmiana z liczby mnogiej na pojedynczą. Założenie zatem, że w. 19 był oryginalną kontynuacją w. 16a, a ww. 16b-18 zostały dopisane później⁹², jest więc raczej mało prawdopodobne. W ww. 16-18 tematem są zrobione przez ludzi idole. Obecnie chodzi o kult

⁸⁸ KBL, t. 1, s. 101.

⁸⁹ Ibidem, t. 2, s. 654.

⁹⁰ L. Perlitt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 329.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Tak D. Knapp, *Deuteronomium 4...*, s. 71. Krytycznie o tym L. Perlitt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 329–330.

ciał niebieskich. Następuje zatem przesunięcie od tego, czego Izrael nie widział na Horebie, do tego, co widzi na niebie⁹³.

Przypisanie ww. 19-20 temu samemu redaktorowi⁹⁴ również byłoby trudne do wyjaśnienia, gdyż w w. 20 ponownie powraca liczba mnoga, a próba „psychologicznego” rozróżnienia (indywidualizacja w ramach kultu ciał niebieskich; kolektywizacja, gdy chodzi o obowiązujące w nim zasady ogólne) nie znajduje potwierdzenia ani w Dekalogu, ani w praktyce kultowej. Niemniej ideowo oba wiersze łączy troska o wyłączność kultu JHWH w Izraelu. Jeden temat zatem to anikoniczny kult JHWH (ww. 15-18.23.25), a drugi to kwestia monolatrii i akcent położony na przynależność (w sferze religii i kultu) Izraela do JHWH (w. 19-20). Co łączy w obecnym kontekście oba tematy? W jednym i drugim przypadku opisane w nich zachowania są bałwochwalstwem⁹⁵. Autor ww. 16-18 poszerzył i sprecyzował pierwsze i drugie przykazanie z Dekalogu, podejmując temat z Pwt 17, 3. Nie był już jednak zainteresowany kwestią „obcych bogów” (zwrot jest nieobecny w Pwt 4). Pominął zatem obecny tam wątek ciał niebieskich. W rozważanym miejscu kwestia ta zostaje więc podjęta, a ich lista uszczegółowiona. Oznacza to, że temat nadal był aktualny, a dylematy nie zostały rozwiązane. Piękno ciał niebieskich zawsze zachwycało ludzi starożytnego Bliskiego Wschodu. Było opiewane w poezji (por. Ps 8, 4; Hi 25, 5), a same ciała ubóstwiane. Niemniej dla autorów biblijnych były one tylko elementami stworzenia (Rdz 1, 14-18; Ps 19, 5b-7; 104, 19; 136, 8-9; 148, 3; Hi 31, 26-27; Jr 31, 35; por. też „zastępy niebieskie” w Ps 33, 6; Iz 45, 12). Podziw dla nich powinien prowadzić nie do ich kultu, lecz do ich Stwórcy (tak Ps 8; por. Mdr 13, 1-9). W dziejach Izraela jednak nie zawsze tak było (por. 2 Krl 23, 11; Ez 8, 16b: kult słońca; Sof 1, 5; 2 Krl 17, 16; 21, 3.5; 23, 4: kult zastępów/wojska niebieskiego) i problem niewątpliwie istniał (por. Pwt 17, 3; Jr 7, 18; 8, 2; 19, 13; 44, 17-19.25; Ez 8, 16)⁹⁶. W Judzie dominujący wydaje się zwłaszcza kult słońca, praktykowany jeszcze na krótko przed wygnaniem babilońskim (2 Krl 23, 5; 23, 11; Ez 8, 16; Iz 45, 12)⁹⁷. Po liście ciał niebieskich (w. 19ab: słońce, księżyc, gwiazdy)⁹⁸

⁹³ R.D. Nelson, *Deuteronomy...*, s. 67.

⁹⁴ C. Steuernagel, *Das Deuteronomium. Handkommentar zum Alten Testament*, Göttingen ²1923, s. 67.

⁹⁵ L. Peritt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 330.

⁹⁶ H. Speckermann, *Juda unter Assur in der sargonidenzeit*, FRLANT 129, Göttingen 1982) s. 86-88, 221-225; F. Lelli, *Stars*, w: K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (red.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-Grand Rapids 1999, s. 809-815.

⁹⁷ Ibidem, s. 87. Por. też M.S. Smith, *The Early History...*, s. 148-153.

⁹⁸ Przykłady bóstw czczonych pod postaciami ciał niebieskich w Egipcie i Kanaanie por. P. Craigie, *The Book of Deuteronomy...*, s. 137 przypis 15.

dopowiedzenie *kōl šēbā' haššāmajim* „wszelkiego/całe wojsko niebieskie” (w. 19c) wydaje się zbędne. W Pwt 17, 3 oznacza on same tylko gwiazdy, które tu zostały już wymienione wcześniej. Dla późnego redaktora zatem zwrot ten ma sens podsumowujący (niem. *zusammenfassende Begriff*)⁹⁹. W ten sposób nawiązuje on do kolejnej wypowiedzi kapłańskiej: „I zostały ukończone niebo oraz ziemia, i wszystkie ich zastępy (*wēkōl-šēbā'ām*)” (Rdz 2, 1). W wizji Micheasza ben Jimla (1 Krl 22, 19) oznacza on już byty niebiańskie z otoczenia JHWH. Sugestia, że kult ciał niebieskich praktykowany w Asyrii mógł być narzucony Judzie w czasach Sargona¹⁰⁰, jest trudna do dowiedzenia, choć wtedy w istocie mógł stać się bardziej popularny. Same tendencje tego rodzaju, jak wskazują artefakty (głównie pieczęcie z epoki żelaza)¹⁰¹, były dość silne. Niektóre praktyki wynikały jednak z naturalnych kontaktów i nie musiały być narzucane siłą. Niemniej post- lub późnodeuteronomistyczny tekst, jakim jest Pwt 4, 19, wskazuje, że kult tego rodzaju praktykowany był również w okresie po wygnaniu babilońskim (VI w. przed Chr.) i równie dobrze jego popularność mogła nasilić się wraz z kontaktami z okresu dominacji babilońskiej. Zarówno deuteronomista (por. Pwt 17, 2-3), jak i autor kapłański (por. Rdz 1, 14-19) przekonywali, że ciała niebieskie nie mają same z siebie boskiej natury. Wypowiedź deuteronomisty mogła wiązać się z próbą oczyszczenia kultu w czasach Jozjasza (622/21 przed Chr.). Autor kapłański stwierdził natomiast, że są one jedynie elementami stworzenia. Reprezentują chwałę Boga Stwórcy, ale Nim nie są. Powygnaniowy redaktor w. 19 łączy obecnie oba przekonania, występując przeciwko odradzającym się – jak można się domyślać – tendencjom do astralizacji kultu w jego czasach¹⁰².

Zastosowany w drugiej części wypowiedzi (w. 19b) czasownik *ndh* nifal – „być zbląkanym” (por. Pwt 22, 1), „rozproszonym” (Jr 40, 12), przyjmuje w obecnym miejscu sens „dać się zwieść”¹⁰³. Wskazuje to, że zagrożenie nadal jest aktualne. Izraelici poprzez kultury ciał niebieskich mogą dać się zwieść (por. Pwt 13, 11: fałszywi prorocy), w sensie oddalić się przez nie od JHWH (por. 2 Krl 17, 31; por. w takim samym sensie jeszcze Pwt 30, 17). Obserwacja ciał niebieskich i zachwyt nad nimi stanowi podstawę pokusy i zagrożenie przekroczenia pierwszego przykazania z Dekalogu (tak w. 19a). W obecnym miejscu następuje przejście do treści drugiego

⁹⁹ L. Perlitt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 331.

¹⁰⁰ Tak H. Speckermann, *Juda...*, s. 223.

¹⁰¹ O. Keel, Ch. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Göttersymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israel aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, *Quaestiones Disputatae* [dalej: QD] 134, Freiburg–Breisgau 1992, s. 340–355, 361–369.

¹⁰² Szerzej na ten temat w: E. Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43...*, s. 565–566.

¹⁰³ KBL, t. 1, s. 633.

przykazania (w. 19b). Świadczy o tym zakaz „kłaniania się/oddawania czci” (*šth* Hitpael) i „służenia” (*ʿbd qal*) im, co w praktyce oznaczałoby zarazem także złamanie pierwszego z przykazań (por. Pwt 5, 7.9; Pwt 8, 1; 11, 16; 17, 3; 29, 25). Końcowa wypowiedź przesuwana jednak zarazem ciężar argumentacji z monolatrii na monoteizm. Czasownik *ḥlq qal* – „dzielić, mieć swój udział w” tym razem (z zaimkiem *lʿ* = *accusativus*) ma sens „wyznaczyć/przydzielić” (por. Pwt 29, 25; Ne 13, 13)¹⁰⁴ i odnosi się do wszystkich „narodów pod całym niebem”. Chodzi o „ciała niebieskie” z w. 19a. JHWH „przydzielił” je tym narodom, ale nie Izraelowi. Bóg Izraela ukazany jest tu jako Bóg wszystkich ludów na ziemi (por. Pwt 32, 8 LXX)¹⁰⁵. W konsekwencji wspomniane „ciała” rozumiane są tu jako bogowie czczeni przez inne narody za przyzwoleniem JHWH. Takie same praktyki w Izraelu są jednak niedopuszczalne (por. Pwt 29, 25). Bóg Izraela jawi się tu zarazem jako jedyny prawdziwy Bóg, który wybrał sobie Izraelitów na własność (por. Pwt 4, 20) i oczekuje od nich wierności (Pwt 29, 24). Autor biblijny nie uzasadnia tym samym ani nie uprawomocnia tzw. „religii naturalnych”. Ostrzega przed nimi jedynie Izraelitów, wskazując tego rodzaju praktyki religijne jako złamanie pierwszego przykazania¹⁰⁶. Wymowny jest w związku z tym zwrot „twój Bóg”, który odnosi się tu do Izraela, a nie do innych narodów. Im Bóg pozwolił oglądać niebo pełne „ciał niebieskich”, a one potraktowały je jako swoich bogów. Izraelici mają jednak coś ponadto. Prawdziwy Bóg i władca tych narodów do nich przemówił i objawił się im na Horebie.

2.2.2.5. Dlaczego Izrael jest ludem JHWH? (w. 20)

Wiersz 20 jest kontynuacją i zarazem stanowi antytezę wobec w. 19b. Chodzi prawdopodobnie o późniejsze dopowiedzenie¹⁰⁷. Następuje przejście od 1. os. liczby pojedynczej do 2. os. liczby mnogiej. Poprzednio stwierdzono, że JHWH przydzielił narodom kult gwiazd, ale wyłączył z tego Izraela. Teraz uzasadnia się tę wyłączość praw JHWH do tego narodu (*wʿʿetkem* – „a was/lecz was”). Poprzez akt wybawienia Izraelitów z Egiptu, JHWH uczynił ich swoim *naḥālā* – „dziedzictwem”. To uzasadnienie wymogu wobec Izraela z poprzedniego wiersza. Z drugiej strony, inaczej niż poprzednio, nie ma tu odniesień do wydarzeń na Horebie, lecz do exodusu z Egiptu (zamiast teofanii uzasadnieniem jest wydarzenie historiozbowcze).

¹⁰⁴ Ibidem, s. 306.

¹⁰⁵ Na ten temat por. J. Lemański, *JHWH i 'synowie Boga'...*, s. 379–406.

¹⁰⁶ L. Perlitt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 333.

¹⁰⁷ Dyskusje na ten temat por. ibidem.

Autor biblijny stwierdza teraz, że JHWH „wziął” (*lqh*) sobie jeden naród (w. 20a; por. Pwt 32, 8). Czasownik ten rzadko jest stosowany w takim kontekście i zastępuje tu częściej używany czasownik *bhr* – „wybrać” (por. Pwt 4, 34a; 7, 6-7). Towarzyszy mu kolejny czasownik *jsr hifil* – „wyprowadzić”, który związany jest z tradycją wyjścia z Egiptu (por. Pwt 1, 27a; 5, 6), ale już niekoniecznie jest on typowy dla literatury deuteronomistycznej¹⁰⁸. Niemniej pojawia się on kilka razy w obramowaniu Księgi Powtórzonego Prawa z JHWH w roli podmiotu i z dopełnieniem „z kraju Egiptu” (Pwt 1, 27; 5, 6.15; 6, 12 itd.) lub, jak tu, „z Egiptu” (Pwt 4, 20.37; 6, 21 itd.). Zasadnicza różnica pomiędzy obecnym zastosowaniem i tym z Dekalogu polega na dodaniu słowa (*mi*)*kûr* – „(z) pieca do wytopu żelaza”. Akadyjskie *kûru*, *kî/êru* oznacza piec hutniczy (akadyjskie *Clichésprache*)¹⁰⁹. Dopowiedzenie (*ha*) *barzel* – „żelazo” (por. Pwt 3,11: żelazne łożo) wskazuje, że służył on wykonywaniu narzędzi i przedmiotów uzyskiwanych poprzez przetapianie tego metalu (Joz 17, 16.18; Sdz 1, 19; 4, 3.13; 1 Krl 6, 7; Am 6, 4). Chodzi o metaforę wyrażającą ucisk, jakiego Izraelici doznawali w Egipcie (por. 1 Krl 8, 51; Jr 11, 4; Iz 48, 10)¹¹⁰.

Druga część zdania (w. 20b) to „połowiczna formuła przymierza”¹¹¹. O ile w P stosuje się stwierdzenie, że JHWH jest Bogiem Izraela, o tyle teksty deuteronomistyczne dodają do tego stwierdzenie, że Izrael jest ludem JHWH (por. Pwt 4, 20b; 7, 6; 14, 2; 27, 9; 28, 9; potem także Pwt 26, 18-19; 1 Sm 12, 22; 2 Krl 11, 17; Jr 13, 11 i Wj 19, 5). Powiązanie leksemu *lqh* z formułą przymierza jest charakterystyczne dla tekstów powygnaniowych. Wcześniej pojawia się tylko raz w kapłańskim tekście z Wj 6, 7. To wyraźne wskazówki – uważa Eckart Otto – że mamy tu do czynienia z powygnaniowym uzupełnieniem w tekście (post-P i post-D)¹¹².

Język wypowiedzi jest deuteronomistyczny¹¹³. Zwrot ‘*am nahālā* – „lud (będący) dziedzictwem” jest jednak niezgrabny stylistycznie. W innych miejscach oba rzeczowniki powiązane są poprzez *waw copulativum* (por. Pwt 9, 26.29; 1 Krl 8, 51). Deuteronomista w swoich wypowiedziach stosuje także wariant tego zwrotu:

108 W. Gross, *Die Herausführungsformel. Zum Verhältnis von Formel und Syntax*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 86 (1974), s. 425–453.

109 Tak E. Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43...*, s. 567.

110 D. Vieweger, *...und führte euch heraus aus dem Eisenschmelzofen aus Ägypten: kwr hbrzl als Metapher für die Knechtschaft in Ägypten (Dtn 4,20; 1Kön 8,51 und Jer 11,4)*, w: P. Mommer (red.), *Gotten Rechts als Lebensraum. Festschrift für Hans Jochen Boecker*, Neukirchen-Vluyn 1993, s. 265–276.

111 L. Perlitt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 333.

112 E. Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43...*, s. 566–567.

113 E. Nielsen, *Deuteronomium*, Handbuch zum Alten Testament [dalej: HAT] I/6, Tübingen 1995, s. 61.

‘*am s^cgullâ* „lud (stanowiący szczególną) własność” (por. Pwt 7, 6; 14, 2; 26, 18). Samo *naḥālâ* może też odnosić się do (dobrej) ziemi Izraela (Pwt 4, 21.38)¹¹⁴.

Końcowa formuła *kajjôm hazzeh* – „jak jest dzisiaj” (por. Pwt 2, 30; 4, 38; 8, 18; 10, 15; 29, 27) jest typowo deuteronomistyczna i stanowi podsumowanie stanu rzeczy obowiązującego w czasach autora wypowiedzi.

2.2.2.6. Konsekwencje (ww. 23.25)

Po wtrąceniu nawiązującym do tradycji o odmowie wejścia do Ziemi Obiecanej udzielonej przez JHWH Mojżeszowi (ww. 21-22; por. Pwt 1, 37; 3, 23-28), w kolejnych wierszach powraca jeszcze dwa razy temat zakazu tworzenia idoli. Za pierwszym razem (w. 23) nie znajdujemy już jednak odniesień do ww. 19-20 ani do ww. 17-18. Jest natomiast nawiązanie do ww. 15-16. Jak zauważa Lothar Peritt¹¹⁵, to znak, że temat zakazu fabrykowania podobizn Boga jest silnie wpisany w tekst podstawowy (niem. *Grundschicht*) Pwt 4. Autor biblijny wyraźnie wraca tu jednak do głównego tematu¹¹⁶, czy raczej, poprzez częściowe powtórzenie ww. 15-16, dokonuje uzupełniającej interwencji w swoją *Vorlage*? Nowy niewątpliwie w stosunku do poprzedzającego tę wypowiedź kontekstu jest tu zwrot *b^crit Jhwh*. Powróci on znacznie później jeszcze tylko dwa razy (por. Pwt 29, 11.24). Wcześniej wezwanie, aby „strzec przymierza”, związane było z przestrzeganiem Dekalogu (por. Pwt 4, 13). Teraz ogranicza się to wezwanie do zakazu tworzenia boskich podobizn. Druga część wypowiedzi (w. 23b) stanowi w istocie dosłowny cytat z Pwt 5, 8 (por. 2 Krl 17, 15-16). Ostrzeżenie sformułowane w tym wierszu może nawiązywać do wypowiedzi z Pwt 4, 9 i ją rozwijać. Ma też swoją paralełę w upomnieniu z 2 Krl 17, 38. Jednak temat ten dzięki w. 23a uzyskuje nowe brzmienie w stosunku do jego odsłony w Pwt 4, 15-16. Chodzi tu bowiem o lingwistyczny wariant dla typowego dla deuteronomisty tematu złamania przymierza. Autor biblijny stwierdza tu zatem, że tworzenie idoli jest jedną z przyczyn prowadzących do takiej sytuacji.

Wiersz 25 powraca do tematu z ww. 15-24 (zwł. w. 16). Tam jednak w centrum znajdowało się objawienie na górze Horeb oraz exodus (tak w. 23). Oba tematy zostały podporządkowane ostrzeżeniu przed tworzeniem i kultem idoli oraz wpisane w kontekst bliskiego już wejścia do Ziemi Obiecanej. Kolejna sekcja (ww. 25-28), którą otwiera w. 25, wprowadza nowy motyw: możliwość wypędzenia z niej i rozproszenia (ww. 26-27). Ostrzeżenie przed tworzeniem podobizn (w. 25b) prowadzi ostatecznie do bałwochwalstwa na wygnaniu (w. 28). Krytyka literacka pozwala

¹¹⁴ E. Lipiński, *nāḥal, naḥālâ*, w: G.J. Botterweck et al. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 9, Grand Rapids 1998, s. 319–335, zwł. s. 328–329.

¹¹⁵ L. Peritt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 338.

¹¹⁶ D. Knapp, *Deuteronomium 4...*, s. 78.

zauważyć, że – interesujący nas tu w. 25a napisany jest językiem nietypowym dla deuteronomisty, w. 25b zawiera zaś słownictwo łatwe do odnalezienia zarówno w Pwt 4, jak i innych tekstach deuteronomistycznych¹¹⁷. Tworzenie idoli to naruszenie 1. i 2. przykazania. Oba stoją w samym centrum myśli deuteronomistycznej. Ich naruszenie stanowi zatem prowokację wobec JHWH i prowadzi do konsekwencji opisanych w kolejnych wierszach (ww. 26-28).

Wnioski

Zakaz czynienia boskich podobizn i używania ich w kulcie pojawił się najpierw w deuteronomistycznej wersji Dekalogu. Odnosił się on do „obcych bogów”, miał – typową dla Dekalogu – ogólną formę zabraniającą ich czynienia oraz monolatryczny charakter (Pwt 5, 8a). Kolejny – prawdopodobnie powygnaniowy – redaktor uzupełnił i sprecyzował ten zakaz (Pwt 5, 8b). Dopowiedzenie jest w apozycji do słowa *pesel* i oznacza, że zakazane jest nie tylko tworzenie idoli, ale także nadawanie im form wzorowanych na istotach stworzonych.

Redaktorzy kapłańscy przepracowali to przykazanie ponownie, zastępując apozycję dwoma zdaniem nominalnymi (Wj 20, 4). W ten sposób *t^emûnâ* – „forma, kształt”, poprzez dodanie koniunkcji, zaczęło stanowić odrębny element w przykazaniu. Choć nadal chodziło w nim o figuratywne wyobrażenia „obcych bogów”, to jednak w tej nowej wersji zaczęło ono obejmować prawdopodobnie także potencjalne wizerunki JHWH. Kapłański redaktor wykluczył jednoznacznie możliwość czerpania wzorców do tworzenia boskich podobizn ze stworzenia.

Ustalenie chronologicznej kolejności obu poprawek (Pwt 5, 8b; Wj 20, 4b) nie jest rzeczą łatwą. Obie redakcje mogły inspirować się tą samą koncepcją zawartą w kapłańskim opisie stworzenia (Rdz 1). O ile jednak w Dekalogu z Moabu zachowana została jedność zakazu i dotyczył on nadal wyłącznie figuratywnych podobizn „obcych bogów”, o tyle w Dekalogu z Synaju taki zakaz wyraźnie się „usamodzielił” i obejmował jakiegokolwiek inspiracje przy tworzeniu boskich wyobrażeń czerpane ze świata stworzonego. Redaktor kapłański nadał zatem przykazaniu szerszy zakres, którym objął również potencjalne, figuratywne wyobrażenia Boga Izraela.

Autorzy tzw. Kodeksu Świętości (późny okres powygnaniowy), mając na uwadze przykazania Dekalogu, skupili swoją uwagę na tym, by takie wyobrażenia boskich postaci zdeprecjonować, odmawiając reprezentowanym przez nie bóstwom, a w konsekwencji także ich idolom boskiego statusu (Kpł 19, 4; 26, 1). W tle tych

¹¹⁷ L. Perlitt, *Deuteronomium 1-6...*, s. 341.

wypowiedzi wyraźnie odbijają się już monoteistyczne przekonania. Z dużym prawdopodobieństwem jeszcze późniejsi redaktorzy w Pwt 4 doprecyzowali to przykazanie, jeszcze bardziej akcentując swoje monoteistyczne przekonania. Posłużyli się przy tym ponownie kapłańskim tekstem o stworzeniu (Rdz 1). Lista zakazanych wzorców czerpanych ze stworzenia objęła tym razem nie tylko modele zoomorficzne, ale i antropomorficzne (w Rdz 1, 26-27 człowiek prezentowany był jako *imago Dei*). Uzasadnieniem zakazu było doświadczenie audytywnego, a nie wizualnego objawienia się JHWH na Horebie (Pwt 4, 12.15-18). Dodatkowo wykluczony został również jakikolwiek kult ciał niebieskich w Izraelu, a uzasadnienie zaczerpnięte zostało tym razem z doświadczenia związanego z tradycją exodusu (Pwt 4, 19-20). W konsekwencji ostatnie wypowiedzi z tego rozdziału traktują idolatrię jako naruszenie przymierza z JHWH (Pwt 4, 23) i zagrożenie prowadzące do wygnania i utraty prawa do ziemi (Pwt 4, 25).

Bibliografia

- Alexander T.D., *Exodus*, AOTC, Apollos; InterVarsity Press, London–Dovners Grove 2017.
- Black J., Green A. (red.), *Słownik mitologii Mezopotamii*, tłum. A. Reiche, Książnica, Katowice 1998.
- Böhler D., *Psalmen 1-50*, HThKAT, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2021.
- Braulik G., *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik : erhoben aus Deuteronomium 4,1-40*, AnBib 68, PIB, Rome 1978 (diss. z roku 1973).
- Curtis E.M., *Idol, Idolatry*, w: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 3, Doubleday, New York 1992, s. 376–381.
- Clines D.J.A. (red.), *The Dictionary of Clasical Hebrew*, t. 1–8, Phoenix Press, Sheffield 1993–2011 (= DCH).
- Craigie P.C., *The Book of Deuteronomy*, NICOT, Eerdmans, Grand Rapids 1976.
- Dietrich W. et al. (red.), *Die Entstehung des Alten Testaments*, ThW 1, Kohlhammer, Stuttgart 2014.
- Dohmen Ch., *Heisst semel 'Bild, Statue?*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 96 (1984), s. 263–266.
- Dohmen Ch., *Das Bilderverbot: sein Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, BBB 62, Athenäum, Frankfurt am Main ²1987.
- Dohmen Ch., *psl*, w: G.J. Botterweck et al. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 12, Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge 2003, s. 30–38.
- Dohmen C., Sternberg T. (red.), *Kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch*, Echter Verlag, Würzburg 1987.
- Dozeman T.B., *Exodus*, ECC, Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge 2009.

- Fishbane M.A., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford University Press, Oxford 1985.
- Fretheim T.E., *Exodus*, Westminster John Knox, Louisville 1991.
- Görg M., *Elephantine*, w: M. Görg, B. Lang (red.), *Neues Bibel-Lexikon*, t. 1, Benziger, Zürich 1991, s. 512–513 (= NBL).
- Gross W., *Die Herausführungsformel. Zum Verhältnis von Formel und Syntax*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 86 (1974), s. 425–453.
- Gutman J., *No Graven Images: Studies in Art and the Hebrew Bible*, Ktav, New York 1971.
- Hadley J.M., *’ēlîl*, w: W.A. VanGemeren (red.), *New Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 1, Paternoster Press, Carlisle 1997, s. 411.
- Hamilton V.P., *Exodus. An Exegetical Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids 2011.
- Hartenstein F., *Die unvergleichliche ‘Gestalt’ JHWHs. Israels geschichte mit den Bildern im Licht von Dtn 4,1-40*, w: B. Janowski, N. Zchomelidse (red.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2003, s. 48–77.
- Hendel R.S., *The Social Origins of the Aniconic Traditions*, „Catholic Biblical Quarterly” 50 (1988), s. 365–382.
- Herzog Z., *The Fortress Mound at Tel Arad. An Interim Report*, „Tel Aviv” 29 (2002), s. 3–109.
- Hiebert T., *Theophany in the Old Testament*, w: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 6, Doubleday, New York 1992, s. 505–511.
- Hieke T., *Levitikus 16-27*, HThKAT, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2014.
- Keel O., Uehlinger Ch., *Göttinnen, Götter und Göttersymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israel aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, Herder, Freiburg–Breisgau 1992.
- Knapp D., *Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation*, GThA 35, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J. (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1–2, Vocatio, Warszawa 2008 (=KBL).
- Lang B., *Leontopolis*, w: M. Görg, B. Lang (red.), *Neues Bibel-Lexikon*, t. 2, Benziger, Zürich–Düsseldorf 1995, s. 621 (= NBL).
- Lelli F., *Stars*, w: K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (red.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Eerdmans, Leiden–Grand Rapids 1999, s. 809–815.
- Lemański J., *Księga Wyjścia*, NKB.ST II, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2009.
- Lemański J., *Prawo Pana krzepi życie (Ps 19,8a). Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie*, SiR 54, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2019.
- Lemański J., *Imago Dei. W poszukiwaniu źródeł i znaczenia pewnej biblijnej koncepcji antropologicznej*, w: T. Maziarka (red.), *Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym*, Copernicus Center Press, Kraków 2019, s. 121–154.

- Lemański J., *Święty Izraela i Jego święty lud. Kilka uwag o starotestamentalnej 'teologii wcielenia' Boga Izraela*, w: E. Sienkiewicz (red.), *O Kościele Jezusa Chrystusa dzisiaj. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Doktorowi Wojciechowi Wójtowiczowi*, Koszalin–Poznań 2020, s. 203–219.
- Lemański J., *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2021.
- Lemański J., *JHWH i synowie Boga (Pwt 32,8-9) – ślad tego, w jaki sposób JHWH stał się jedynym Bogiem Izraela?*, w: J. Kręcidło, B. Strzałkowska (red.), *Dobrze jest dziękować Panu (Ps 92,2). Księga Pamiątkowa dla W. Chrostowskiego z okazji 70. rocznicy urodzin*, SBP, Warszawa 2021, s. 379–406.
- Lemański J., *Człowiek jako mężczyzna i kobieta. Fundamenty antropologii biblijnej, ich źródła i konsekwencje*, „*Verbum Vitae*” 39 (2021) 1, s. 97–118.
- Lemański J., *Gods Doomed to Death. Psalm 82 a Testimony of the Birth of Monotheism*, „*The Biblical Annals*” 12 (2022) 1, s. 5–28.
- Lemański J., *JHWH i Jego maššēbâ? Tel Arad i graniczny wyznacznik terytorium pod protektoratem Boga Izraela*, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” 29 (2022), s. 11–38.
- Lipiński E., *nāḥal, nahālâ*, w: G.J. Botterweck et al. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 9, Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge 1998, s. 319–335.
- Mayes A.D.H., *Deuteronomy*, NCBC, Eerdmans, Grand Rapids 1991.
- McDowell C.L., *The Image of God in the Garden of Eden. The Creation of Humankind in Genesis 2:5-3,24 in Light of mīs pī pīt and wpt-r Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt*, Siphrut 15, Eisenbrauns, Winona Lake 2015.
- Mettinger T.N.D., *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, CBOT 42, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1995.
- Mettinger T.N.D., *Israelite Aniconism: Developments and Origins*, w: K. van der Toorn (red.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, CBET 21, Peeters, Leuven 1997, s. 173–204.
- Milgrom J., *Leviticus 17-22*, AB 5A, Doubleday, New York 2000.
- Miller P.D., *The Ten Commandments. Interpretation, Resources for the Use of Scripture in the Church*, Westminster John Knox, Louisville 2009.
- Nielsen E., *Deuteronomium*, HAT I/6, Mohr Siebeck, Tübingen 1995.
- Nelson R.D., *Deuteronomy*, OTL, John Knox Press, Louisville–London 2002.
- Nihan Ch., *The Holiness Code Between D and P. Some Comments on the Function and Significance of Leviticus 17-26 in the Composition of the Torah*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.
- Otto E., *Deuteronomium 1,1-4,43*, HThKAT, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2012.
- Otto E., *Deuteronomium 4,44-11,32*, HThKAT, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2012.
- Perlitt L., *Deuteronomium 1-6*, BK V.1, Neukirchener Theologie, Neukirchen 2013.

- Propp W.H.C., *Exodus 19-40*, AB 2A, Doubleday, New York 2006.
- Reichert A., *Massebe*, w: K. Galling (red.), *Biblisches Reallexikon*, Mohr Siebeck, Tübingen 1977, s. 206–209.
- Schmid K., *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2014.
- Smith M.S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge 1990; ²2002.
- Speckermann H., *Juda unter Assur in der sargonidenzeit*, FRLANT 129, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982.
- Steuernagel C., *Das Deuteronomium. Handkommentar zum Alten Testament*, Göttingen ²1923.
- Van Leeuwen R.C., *Form, Image*, w: W.A. VanGemeren (red.), *New Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. 1, Paternoster Press, Carlisle 1997, s. 643–648.
- Vejjola T., *Das 5 Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1-16,17*, ATD 8,1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.
- Vieweger D., *...und führte euch heraus aus dem Eisenschmelzofen aus Ägypten: kwr hbrzl als Metapher für die Knechtschaft in Ägypten (Dtn 4,20; 1Kön 8,51 und Jer 11,4)*, w: P. Mommer (red.), *Gotten Rechts als Lebensraum. Festschrift für Hans Jochen Boecker*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1993, s. 265–276.
- Waschke E.J., *t^cmûnâ*, w: G.J. Botterweck et al. (red.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 15, Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge 2006, s. 687–690.
- Weinfeld M., *Deuteronomy 1-11*, AB 5, Doubleday, New York 1991.

ZAKAZ CZYNINIENIA IDOLI (WJ 20, 4; PWT 5, 8) I JEGO PÓŹNIEJSZE REINTERPRETACJE

Streszczenie

W artykule podjęty jest temat zakazu czynienia kultowych wyobrażeń „obcych bogów”. Autor wskazuje, że najpierw pojawił się on w Pwt 5, 8a w formie krótkiej i stanowił dopowiedzenie do pierwszego przykazania (Pwt 5, 7.9a). Miał on w tej wersji sens monolatryczny. Kolejny redaktor rozszerzył tę krótką wersję o w. 8b. Redakcja kapłańska w Wj 20, 4 rozbiła tę wypowiedź (w Pwt 5, 8b: *t^cmûnâ* jako apozycja do *pesel*) na dwa zdania nominalne i poszerzyła zakres zakazu także o potencjalne figuratywne wyobrażenia JHWH. W obu wersjach reinterpretacyjnych nastąpiło zarazem przesunięcie akcentów z monolatrii na monoteizm. Kolejne interpretacje z okresu po wygnaniu babilońskim nadały zakazowi czynienia idoli jeszcze wyraźniejszy charakter monoteistyczny. Najpierw deprecjonując idole jako bezużyteczne bożki (Kodeks

Świętości), a potem odwołując się do doświadczenia na Horebie (audytywny, a nie wizualny sposób objawienia się JHWH), teologii stworzenia (brak w jego obrębie adekwatnych wzorców) oraz wierności swojemu wybraniu (exodus) i zawartemu przymierzu (idolatria jako przyczyna jego złamania) (Pwt 4).

Słowa kluczowe: Dekalog, idol, idolatria, anikonizm, monolatria, monoteizm

Nota autorska

Janusz Lemański – duchowny rzymskokatolicki, prof. nauk teologicznych, biblista, kierownik Katedry Teologii Biblijnej i Historii Kościoła w Instytucie Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego; e-mail: janusz.lemanski@usz.edu.pl.

Cytowanie

Lemański J., *Zakaz czynienia idoli (Wj 20, 4; Pwt 5, 8) i jego późniejsze reinterpretacje*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 39 (2023), s. 97–127. DOI: 10.18276/cto.2023.39-05.



HENRYK WEJMAN

University of Szczecin, Poland | Institute of Theology

ORCID: 0000-0002-9598-8722

The Spirituality of Otto of Bamberg

DUCHOWOŚĆ OTTONA Z BAMBERGU

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie duchowości Ottona z Bambergu. Cel ten został zrealizowany w czterech etapach, które odpowiadają poszczególnym częściom pracy. Najpierw ukazano podstawy duchowości Ottona z Bambergu, które stanowią akt stworzenia człowieka przez Boga na jego obraz i podobieństwo oraz jego odkupienie. Najpełniejszym aktem odpowiedzi na to Boże obdarowywanie może być ze strony człowieka tylko pokorne przyjęcie tego aktu. Najgłębszym jego wyrazem będzie pokorna służba wobec Boga i bliźnich. Ugruntowana w ten sposób duchowość może dopiero przyjąć różne formy wyrazu. W życiu Ottona z Bambergu formy te były rozmaite. Jedną z nich było jego bezgraniczne posłuszeństwo Kościołowi (z jednej strony wyrażane wiernością papieżowi, a z drugiej lojalnością wobec władzy świeckiej), innym zaś razem było jego gorliwe pełnienie posługi biskupiej i misyjnej, okazywanej chociażby w postaci regularnego głoszenia im Ewangelii czy wspierania ich w uposażeniu miejsc kultu oraz w niesieniu pomocy najbardziej potrzebującym, a jeszcze innym razem w poszanowaniu zwyczajów i kultury ludzi ewangelizowanych. Całość stosowania duchowości dopełnia używanie przez Ottona z Bambergu odpowiednich środków duchownych. Zaliczał do nich: modlitwę, ascezę i życie sakramentalne. Dzięki stosowaniu tych środków wzrastał duchowo i pogłębiał swoją więź z Chrystusem, stanowiąc dla następnych pokoleń wzór pogłębionej osobistej duchowości.

Słowa kluczowe: duchowość, biskup, misjonarz, apostoł Pomorzan, sługa Chrystusa

Introduction

2024 marks the 900th anniversary of Bishop Otto of Bamberg's evangelisation mission in Pomerania. This event is an excellent opportunity to reflect on the work of this shepherd and missionary, to reveal the scope and depth of his mission in his time and to explain the value of the mission to the present generations because

of its contributions to contemporary achievements in archaeological, historical and theological sciences.

Otto of Bamberg and his mission in Pomerania have received much attention over the years, as reflected in various publications. It is not possible to list them all in this work. Therefore, to illustrate the wide interest of researchers in the figure of Otto of Bamberg, it is enough to include a few of them; however, in order not to disturb the substantive side of the submission, they will be included in a footnote.¹ These publications present the life and work of Otto of Bamberg from various points of view, starting from biographical ones, moving into cultural perspectives that show the socio-political and church-state conditions of his time, to perspectives that celebrate his missionary achievements, and ending with critical perspectives on the development of his cult. Within the scholarship, however, the matter of Otto of Bamberg's spiritual life did not come out directly. Therefore, this dimension of his life is the focus of this submission. Its main goal will be to present the spirituality of Otto of Bamberg. To begin, it is important to define what spirituality is in its essence.

In the context of contemporary achievements in the field of theological and spiritual sciences, spirituality is defined as a relationship between man and God. In its essence, it boils down to the way a person behaves towards God. Man's spirituality is nothing else than his relation to God. In its understanding, it would seem that man becomes the primary subject of the relationship, but as a result, it was God who first met him in the work of the incarnation of the Son of God and the work of His sacrifice on the cross of Calvary and thus testified that God is the basis of human spirituality. Therefore, the spirituality of man has the character

1 These publications include, in order of surname: Biermann F., *Bischof Otto von Bamberg in Pommern – die Missionsreisen und ihre Wirkung im archaologischen Bild*, in: idem, F. Ruchhoft (eds.), *Bischof Otton von Bamberg in Pommern*, Bonn 2017, pp. 97–148; Bojar-Fijałkowski G., Święty Otton z Bambergu, Warszawa 1986; Chorzępa M., *Od Ottona do Erazma*, "Prezbiterium" 6–8 (1974), pp. 34–45; Dziewulski W., *Przebieg i metody misji św. Ottona z Bambergu w latach 1124–1128*, "Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia PAX" 4 (1974), pp. 38–47; Fabiańczyk L., *Apostoł Pomorza*, Szczecin 2001; Fenrych P., Święty Otton. Biskup, misjonarz, Europejczyk, Szczecin 2004; Liman K., *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografią łacińską XII wieku*, Poznań 1975; Rębkowski M., Rosik S. (eds.), *Biskup Otton z Bambergu i jego świat*, Wrocław 2018; Rosik S., *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniach (XII)*, Wrocław 2010; Rymar E., Święta Studnia, czyli misyjne dzieło patrona Pyrzyce św. Ottona biskupa bamberskiego i pamięć o nim poprzez wieki, Pyrzyce 2006; Strzelczyk J., *Otton z Bambergu jako biskup Rzeszy*, in: M. Rębkowski, S. Rosik (eds.), *Biskup Otton z Bambergu i jego świat*, Wrocław 2018, pp. 109–117; Szulist W., Święty Otton z Bambergu, in: J.R. Bar (ed.), *Polscy święci*, Vol. 5, Warszawa 1985, pp. 11–27; Wejman G. (ed.), Święty Otton z Bambergu – Ewangelizator Pomorza. Jego kult do czasów współczesnych, Szczecin 2004; idem, *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*, Szczecin 2021; Zientara B., *Polityczne i kościelne związki Pomorza Zachodniego z Polską za Bolesława Krzywoustego*, "Przegląd Historyczny" 61 (1970) 2, pp. 192–232.

of a personal relationship in which God meets him, and he responds with personal commitment.

The definition of spirituality indicated above sets the direction for looking at the spiritual life of Otto of Bamberg. In order to know the depth of Otto of Bamberg's life, one should look at his personal relationship with God according to this modern definition of spirituality. This paper outlines the nature of his relationship with God in four parts.

In the first of these parts, the basis of Otto of Bamberg's spirituality will be presented. This foundation is God's constant giving of Himself to man. Having created man in His own image (Gen 1:27), He constantly communicates His nature to man through Christ in the Holy Spirit. Therefore, the man who wants to lead a spiritual life must be aware of the way God shares Himself with man. This understanding guided Otto of Bamberg.

The second part of this presentation examines man's response to this divine communication. Man's acceptance of this divine action can only produce humility. This humility becomes the foundation of man's personal relationship with God and his subsequent spiritual development. Humility was a staple of Otto of Bamberg's life. Therefore, in this second section, the analysis will convey an approximation of Otto's understanding of humility and the way he expressed it.

Spirituality is always expressed in specific attitudes and actions. Therefore, the third part of the reflection will show the range of forms in which Otto of Bamberg expressed his spirituality. These forms include faithfulness to the Church, proper administration of church property, pastoral concern for the spiritual life of the faithful, sensitivity to those in need and openness to evangelisation.

In order for a man to deepen his spirituality, he must take appropriate actions in this regard, which in the theological and spiritual language are referred to as means. The theology of spirituality includes prayer, asceticism and sacramental life among these means. Therefore, the fourth part of this presentation will illustrate how Otto of Bamberg used these means to develop his spirituality.

1. God's giving – the basis of Otto of Bamberg's spirituality

A Latin maxim says that action follows being (*agere sequitur esse*). Adapting these words to spirituality, it must be said that spirituality, as a human activity, grows from a specific foundation. This foundation for Otto's spirituality was God's endowment. He understood this as the giving of God both in the act of creation and in the act of redemption in Christ. Although biographers do not write directly about his awareness of having received God's endowment, this does not mean that Otto did not believe in God's gift. To justify such a hypothesis, it is worth recalling

a fundamental principle that relates to the spiritual development of man: external attitude always reveals internal values.

Biographers mention that Otto was very pious even though he did not pursue solitude or constant nights in prayer. According to their descriptions, he also maintained deep fellowship in dialogue with God, as exemplified by his prayers said over the corpse of a woman, for the release of a prisoner from Pomeranian captivity, and in the church in Szczecin for two days while waiting for death. The attitude that others saw in Otto indicates, according to the above-mentioned principle, the inner richness of his relationship with God. His piety demonstrated in his prayer life would not have been possible if he had not been aware that God had been giving him grace from the moment of creation. Otto adored God for the act of creation, which was manifested in his love of nature; at the same time, he was amazed at the sublimity of his own dignity and that of every human being.

Otto's attitude towards God was influenced by the formation he received from his family home. His parents, Otto and Adelajda,² who belonged to a distinguished Swabian family and powerful European nobility, led a very pious lifestyle.³ Their piety was expressed, above all, in the love of God and the boundless trust in His providence. Biographers report that they lived simple lives filled with integrity and nobility.⁴ As parents, they instilled this spiritual background in their children, Otto, Liutfrid, Lentfrid and their half-brother Frederick.⁵ They taught their children that it is God who extends His care over the whole world and every human being from the moment of creation. Within this context, one can assume that from early in his life, Otto was aware of his own dignity as God's creation. In his life, this awareness took the form of a vocation. This vocation was defined by his sense of the source of his existence, his love for this source and his desire to be in communication with the source. Otto saw God not only as the source and goal of life but also as a person who cared for His own and guaranteed their growth.

Otto was not only aware of the personal relationship with God that resulted from the act of creation, but he also had a deep sense of being a child of God. Although his biographers do not directly indicate this feeling, their references to his evangelising activity, in which he emphasised the power of the Christian God versus the powerlessness of pagan gods and the value of baptism as the source of God's life, indirectly

2 Otto's parents were buried in the church in Albuch (now Bach). See E. Rymar, *Święta Studnia, czyli misyjne dzieło patrona Pyrzyc...*, p. 9.

3 See G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu...*, p. 33.

4 See. K. Liman, *Dialog Herborda...*, p. 100.

5 See G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu...*, p. 34.

point to Otto's understanding of God's endowment in Christ.⁶ We can conclude that Otto was convinced of the disinterested action of God towards every man because of Otto's evangelistic work. At the same time, he was convinced of the elevation of this man that allowed one to participate in God's intra-trinitarian life. For Otto, the gift of childhood was God's gift, that is, an act that exceeded the requirements of his human nature, although it did not violate it in any way.

But he also knew that the supernatural life that God gives to man is based on man's natural abilities. That is why he believed that the deeper a man remains in the circle of God's sanctifying presence, the more he will develop spiritually. He saw the source of this divine life exclusively in Christ. It was He who, in the mystery of redemption, merited it for man and gave it to him in the sacrament of baptism. Thus, Otto, with his teaching and attitude, pointed to the Christocentric dimension of man's spiritual life. It can be said that he showed that only in Christ can man achieve personal fulfilment in humanity. In this regard, Otto agrees with the message of St. Irenaeus, later referred to in Pope John Paul II's book, "that the glory of God is man fully alive."⁷

2. Otto of Bamberg's response to God's giving

To God's self-giving, expressed in the act of creation and then in the act of redemption by Christ, Otto responded with an attitude of humility. By humility, he meant true and heartfelt approval of God and submission to him.⁸ And in this regard, Otto situates his understanding of humility in the line of St. Paul the Apostle, who saw man as a person endowed by God to such an extent that he cannot attribute anything to himself, which he expressed in the words: "What have you that you have not received? And if you have received it, why do you boast as though you had not received it?" (1 Corinthians 4:7).

Humility, from the point of view of modern etymology, means man's submission to God.⁹ Otto's understanding of humility carries two essential elements: man's love for God and his dependence on God. In this context, the first element of humility depends on man's recognition of his relationship with the Creator. This recognition, of course, cannot be limited to emotional enthusiasm; rather, it is a volitional acceptance of himself as God's creation and a consequent readiness to serve Him.

6 See K. Liman, *Dialog Herborda...*, p. 114.

7 See Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, pp. 32–33.

8 See K. Liman, *Dialog Herborda...*, p. 107.

9 See M.F. Lacan, *Pokora*, w: X. Leon-Dufour (ed.), *Słownik teologii biblijnej*, trans. K. Romaniuk, Poznań 1990, p. 699.

The second element concerns taking specific attitudes towards other people. In this aspect, humility requires building sincere and deep relationships with people, which Otto's biographers called the so-called "active humility."¹⁰

This first element of humility, a man's recognition of his relationship with God, was best expressed by Otto in his deep gratitude to Him, which he showed in measurable gestures. For instance, he begged to be allowed to refuse the episcopal dignity by falling into tears and placing a ring and crosier at the feet of Pope Paschal II, confessing his unworthiness. He further demonstrated humility by walking barefoot in the snow, resulting in illness, as he entered Bamberg cathedral.¹¹

Further, Otto expressed the second element of humility in his active support for others through acts of selfless service. He ministered to the religious brothers at the table and at the altar, carried the decomposing corpse of a woman, and buried the dead in the years of famine.¹² Otto also expressed his humility in this functional and social dimension in the form of offering gifts to the Pomeranians and Warciśław during the mission. He provided liturgical equipment (missals, chalices, liturgical vestments, altars, relics, bells)¹³ for newly built churches. Church dignities did not make Otto proud; however, they did bring him universal recognition and due respect, and Otto took advantage of episcopal and missionary wealth for the sake of the mission. Radical poverty, as seen in the lives of Bernard Spaniard or Norbert of Xanten, was alien to him during evangelisation. Otto performed his tasks with proper missionary equipment, such as a large retinue, which included Polish clergy, translators and servants, as well as guides assigned by Warciśław.¹⁴ Otto treated this episcopal wealth and missionary equipment not as a means to make his life easier during the mission, but as a tool for the mission's effective implementation. And in this respect, Otto's attitude of humility is revealed.

In sum, Otto's life of humility created a balance between not overestimating himself and embracing his dignity. In this way, Otto showed that there was no grovelling in humility; instead, humility was revealed by a man's standing in the truth about himself as a creature of God and the joy of being a servant of Jesus Christ. Humility understood and experienced by man in this way produced spiritual conduct. In Otto's life, humility was expressed both in his boundless love for Christ

10 See K. Liman, *Dialog Herborda...*, p. 107.

11 See G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu...*, p. 48.

12 See K. Liman, *Dialog Herborda...*, p. 107.

13 See G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu...*, p. 48; K. Liman, *Dialog Herborda...*, p. 107; S. Rosik, *Conversio gentis Pomeranorum...*, pp. 235–236.

14 See K. Liman, *Dialog Herborda...*, p. 108.

and in his readiness to show support to his neighbours in the form of preaching the Gospel to them or materially supporting them in various needs. Realising humility in this way, Otto showed that only such a path man could please God and achieve everlasting happiness.

3. Forms of expression of the spirituality of Otto of Bamberg

Human spirituality, in practice, takes different forms of expression. In a word, man expresses it in appropriate attitudes. This regularity was also present in the life and work of Otto of Bamberg. He expressed his spirituality with the right attitudes. The breadth and depth of these attitudes covered all areas of his priestly, episcopal and missionary ministry, and of his human, socio-cultural and diplomatic commitment. As a priest, and later as a bishop of Bamberg and a missionary of Pomerania, he emphasised his spirituality in full devotion to the service for the glory of God and in sacrificial, almost limitless, dedication to people by leading them to salvation. On the other hand, as a man, equal in dignity with others, he expressed his spirituality by respecting the value of each person and by readily seeking to remedy their shortcomings. Being a humanist, Otto manifested his spirituality in this respect in his deep concern that people create friendly relations in communities and society. He also encouraged them to respect the cultural goods and customs of these communities. In the aspect of diplomatic relations, he expressed his spirituality in the first place in fidelity to the Church, the deepest expression of which was his boundless obedience to the Pope, specifically Paschal II, and then in the search for appropriate ways and means to build correct relations between the church and secular authorities.

The above-mentioned forms of expression of Otto of Bamberg's spirituality require, from the methodological point of view, a detailed description. These forms will be presented according to the four dimensions indicated above.

From an early age, Otto showed a desire to faithfully serve God and bring as many people as possible to Him. Even as a priest, he was a promoter of monastic life and a zealous advocate of monastic discipline. The motive for such an attitude on his part towards monasticism was the desire to promote the worship of God. He wanted people to know Christ more deeply and to live His gospel. He also had frequent contact with the Bamberg Benedictine monastery, which he humbly served and for which he had a special love.¹⁵

15 See G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu...*, pp. 49–50; K. Liman, *Dialog Herborda...*, pp. 111–112.

Later, as bishop of Bamberg, he served God's cause with no less dedication and commitment, caring for the spiritual development of people. His spiritual concern for them, described by his biographers as *cura animarum*, began in Germany, where he undertook the challenge of renewing the religious life of the faithful by preaching and sacrificial sacramental service. His spiritual concern for people reached its apogee in his evangelising missionary expeditions to Pomerania. The basis of his first missionary expedition, which took place in the years 1124–1125, was rooted neither in his personal interests nor in the inspirations of the Bamberg monastic milieu, but in the simple invitation of the Polish prince Bolesław III Wrymouth with whom he had a personal relationship. This leads to a very important conclusion that Otto was not as interested in building personal glory and pleasing the ruler as he was in extending Christ's reign on earth and promoting the salvation of people.¹⁶ Although he undertook this mission at the invitation of the prince, in practice, he carried it out in an evangelical spirit, announcing to people the truth about God's mercy shown in the sacrifice of Jesus Christ on the cross of Calvary, sacramentally present in every Eucharist, and encouraging them to trust Him.

Otto made his second missionary expedition in 1128. Although it was a result of an invitation from the Pomeranian Duke Warcisław I, he undertook it out of love for the new Church. Some of his biographers believe, though, that the reason for his undertaking this mission was the apostasy of the inhabitants of Wolin and Szczecin. Whatever the reason for Otto's second mission, it shows that he had a deep love for God and a will to show people that only in Him could they find happiness.¹⁷ His actions confirmed that his deepest desire was to lead people to God. In this way, Otto proved to be a credible servant of Christ in the mission of evangelisation.

In his mission among the Pomeranians, Otto's method was preaching in the form of catechesis, in which he emphasised God's love for people and the saving nature of belonging to Christ and His Church. In his missionary activity, he did not refer to the sword or violence, but he used persuasion and dialogue with the inhabitants of the villages and towns of Pomerania. When these dialogues or encouragements failed, he tried other tactics. In the face of the Wolinians who had not accepted his teachings earlier, he offered fifty talents of silver for the corroded sword of Caesar. However, his offer was refused. And then, in a tone of irony, he made them aware of where they hoped for their safety. Otto's proposal to buy a spear, which did not materialise, shows the great attachment of the Wolinians to riches. The proposal also

¹⁶ See K. Liman, *Dialog Herborda...*, p. 113.

¹⁷ See G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu...*, p. 51.

showed Otto as a prudent negotiator who tried to make good use of the so-called mammon for the salvation of souls.¹⁸ Of course, in his teaching, Otto rebuked and admonished the incorrigible people. He believed that his admonitions were supported by God's intervention, as exemplified by the death of a woman working on Sunday in Kamień Pomorski, the burning of crops of those working on St. Lawrence, the death of a farmer working on the feast of the Assumption of the Blessed Virgin Mary, and the punishment of a priest as a multitude of pagans attempted to take his life.¹⁹

Otto's missionary method, based on zealous teaching and catechesis, supported by persuasion and dialogue in situations of resistance from some communities of towns and villages in Pomerania, was strengthened by his appeals to secular authority. In the face of the Wolinians, who put up strong resistance to his mission, he threatened the intervention of the Polish ruler. He acted in a similar style towards the inhabitants of Wołogoszcz, but ultimately Duke Warcisław I did not decide to use his power against them. On the other hand, when his mission failed to bring results to the inhabitants of Szczecin, he appealed to Bolesław III Wrymouth to intervene.²⁰

Otto was aware that the condition for lasting evangelisation would be, first, the removal of pagan temples and idols so that there would be no return to their worship. Second, he was deeply convinced of the need to strengthen the structures of the Christian religion in these places. Therefore, he used such tactics that during the mission. Makeshift temples were erected and provided with liturgical equipment, and priests were left with them, so that the faithful could consecrate their conversion, and then they, already converted, would be able to oppose the pagans. His methods were successful. The converts removed pagan idols and destroyed their temples. It must be admitted that in this respect, Otto behaved very rationally and mercifully because he ordered the sacrifices and loot deposited in pagan temples to be distributed to the poorest inhabitants, and he ordered for the cult statues, such as horse from Szczecin, to be sold and the value of its sale to be allocated to the poor. He also ordered to send the statue of Trzyglaw to Pope Callixt II. Otto was also very fair to people who professed Christianity. He practised a far-reaching gentleness by including many in the church, including Duke Warcisław I and his linemen, Domośław and his wife, along with some inhabitants of Wolin and apostates (Pomeranians baptised during the first expedition).

18 See S. Rosik, *Conversio gentis Pomeranorum...*, pp. 245–246.

19 See G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu...*, pp. 51–52.

20 See K. Liman, *Dialog Herborda...*, p. 114.

Rather than dismissing the apostates from the Church, he allowed them to remain by asking them to perform penance and laying his hands on them.²¹

These facts show that Otto conducted his mission in Pomerania very prudently and focused on including the Pomeranians in a relationship of love with Christ so that they might be members of His Church. Leading people to God through teaching and sacramental ministry was not the only expression of Otto's spirituality. Another of his manifestations was his sensitivity to those in need.

He expressed his attitude of mercy towards his neighbours in various ways. In the years of famine around 1125, he helped the poor, those abandoned by the Bamberg diocese and many from other parts of Germany, distributing bread to those in need and sickles to those who were working at the beginning of the harvest. Another time, he showed his attitude of mercy on the road by redeeming prisoners from captivity. He was also able, despite criticism, to offer a paralytic a very valuable bed cover, and on another occasion, he ordered an expensive fish to send to the poor during Lent.²² In his mercy, he considered how he could get rid of his own expensive fur for the sake of the poor. He was known throughout Bamberg for his merciful care for the poor, widows and orphans and those afflicted with incurable diseases. He financially supported poorhouses throughout the Bamberg diocese. In turn, living frugally and restricting meals and clothing, Otto was motivated by his desire to aid the poor from the episcopal income.²³

The examples of Otto's attitude of mercy indicate his social sensitivity and readiness to deal with the greatest ills and needs of his neighbours. He was by no means indifferent to human shortcomings; on the contrary, he was always able to notice them and react accordingly. He did all this with extraordinary delicacy and in the spirit of respect for the human dignity of every person in need of help. He offered support to the poor in such a way that they would not feel humiliated but respected. He provided each help to the poor in a spirit of sensitivity to their feelings.

Otto also expressed his spirituality by encouraging others to form friendly relations with each other and respect cultural goods and customs in given communities. His humanism was at the root of his concern for building fraternal relations between people. In his life, it was expressed, as biographers indicate, in many natural and moral virtues (fidelity, justice, diligence, honesty, gentleness, kindness, patience, generosity, prudence, goodness, purity of morals, modesty and shyness).

21 See G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu...*, p. 52.

22 See K. Liman, *Dialog Herborda...*, pp. 109–110.

23 See G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu...*, p. 49.

Guided by such virtues, Otto's humanity was a testimony to others; it mobilised them to acquire such attitudes. It was not so much with words that he encouraged people to grow in humanity and create brotherly relationships with each other, but through his example, he showed them that caring for human formation and building interpersonal bonds has extraordinary social value. Thanks to Otto's attitude, people not only cared about personal development but also considered it an honour to know him, including people such as Bela II and the Polish prince Bolesław III Wrymouth. Even more, all people loved him, and he became everything to them all.²⁴ In this way, Otto made his attitude that of the Apostle of Nations, St. Paul, who himself confessed that he became all things to all men in order to win at least some to Christ. This greatness and greatness of Otto can be proved by the terms used by biographers to express his conduct: a man of God, servant of God, teacher, preacher, apostle, reverend father, spiritual father or venerable Otto. He has also been compared to St. Joseph, the protector of Jesus Christ.²⁵

Otto not only cared about shaping people's fraternal and communal relations, but he also encouraged them to be sensitive and respect the traditions and customs of local communities. In this regard, a valuable testimony about him was left by the Monk of Prüfening, who wrote the following:

Good for everyone, better for his own, the best for himself, he also cared about the progress of others and received from them a reward worthy of his effort. Finally, he left his homeland and went to Poland. He stayed there for some time and not only got to know the customs of this people, but also learned the language so thoroughly that if anyone heard him speaking a barbaric language, he would not have thought that he was dealing with a German [...]. So prudent and faithful, he wanted to pay his fellow servants out of the talent he had received. So he devoted himself to the education of the boys and thus gained the support of mortal life in a foreign land. And this service he carried out as a diligent worker, also taking care that the boys whom he educated would get rid of boyish frivolity.²⁶

According to the testimony of this monk, Otto was able to recognise the culture and customs of the people among whom he stayed and thus influenced his listeners and believers to develop the same attitude. Leading a spiritual life, filled with virtues, Otto opened up spaces for the faithful to build personal relations between them and mutual respect for their native customs and thus gained their trust. This is evidenced in the writing of the previously mentioned Monk of Prüfening, who wrote the following in the work *Vita Priefligensis*:

24 See *ibidem*, pp. 46–47.

25 See K. Liman, *Dialog Herborda...*, p. 97.

26 See G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu...*, p. 46.

In this way, he won the hearts of all intelligent people, so that even the bishops of that country, who heard about the fame of the young man, sincerely loved him and admired in him not only his speech, excellent memory, sharpness of mind, greatness of knowledge, but also elegance of manners. And so he began to help and serve these bishops, both in domestic and foreign affairs and thus took not least a place among their confidants. And when he stayed with them longer, he also found favor with the ruler of this people [Władysław Herman – G.W.]. And since he served all conscientiously and faithfully, he received benefices from them as a reward for his labors. But although he seemed to have plenty of good things in a foreign land and prospered well, he did not fail to return to his homeland and visit his own people.²⁷

In light of the above testimonies, it must be stated that Otto, thanks to his humanism, filled with virtues, effectively influenced the attitudes of people towards each other and the creation of personal relationships between them. He was also able to appreciate the customs and culture of these people. In this way, his spirituality demonstrated the idea of *being with people and for people*.

The last form of Otto's spirituality was his faithful service to the Church, and his dedication to the cooperation between Church and secular authorities.

Otto was not only a zealous missionary, which was particularly expressed in his contemporaries' description of him as the Apostle of Pomerania,²⁸ but he was also a faithful and obedient servant of the Church. He showed his faithfulness and obedience to the church, in particular when he accepted the investiture at the hands of Pope Paschal II. In 1103, he was appointed Bishop of Bamberg by Emperor Henry IV. Ruthard of Mainz refused to recognise this appointment. Then Otto, distrusting the investiture given to him by the secular ruler, made its acceptance conditional on the pope's decision. He waited almost three years for his episcopal consecration. At the end of 1105, he received confirmation from the pope and finally, in May 1106, he was ordained a bishop by Pope Paschal II and took over the diocese of Bamberg. This situation showed Otto's loyalty to the secular ruler as well as his faithfulness and devotion to the pope and the Church.²⁹

Otto's concern for the Church, and specifically for the Diocese of Bamberg, was not stereotypical if we compare it with the ambitions of other bishops, such as Bishop Albert of Trier or Archbishop Konrad of Salzburg. They tried to secure territorial gains and power in the Reich by means of struggle or tried to defend the church by violating the laws of God and men. Otto was free from such ambitions and actions. All acquisitions for the diocese were acquired by purchase, not by force.

²⁷ See *ibidem*.

²⁸ See *ibidem*, p. 50.

²⁹ See K. Liman, *Dialog Herborda...*, p. 118.

He exercised his episcopal power, or any pursuit of rights, through dialogue, not by means of arms. He was a peace-loving man; for example, he collected arrowheads, instruments of death, and ordered for them to be made into hooks useful for covering the roof of the monastery of St. Michael. Another time, he skilfully acted as a mediator in negotiations between the angry Duke Bolesław III Wrymouth and the Pomeranians.³⁰ As a bishop, Otto built not only churches and monasteries but also castles and strongholds. He had only one motivation for doing this. By building castles or even buying strongholds, such as Albuinestein, he wanted to ensure the safety of people and defend the surrounding church property, and at the same time, he wanted to arouse doubts and fear in his enemies.³¹ In a word, he proved to be an obedient son of the Church and an energetic steward of Church goods in his diocese.

Otto's attitude towards the secular rulers, whom he faithfully served and who were friends with him, acquired a special eloquence in the era of conflict between secular and priestly authorities. His attitude in this regard was characterised by the evangelical message of giving to God what is divine and to Caesar what is Caesar's (Mk 12:17). In no way did he go so far as to cooperate politically with the secular authorities, although he was recognised by them. For instance, they entrusted him with the supervision of the construction of the cathedral in Speyer. Otto also prayed the psalms with Emperor Henry IV and enjoyed favour with the Polish princes Bolesław III Wrymouth and Władysław Herman.³²

The conducted analysis allows one to conclude that Otto's spirituality was characterised by zeal in carrying out episcopal and missionary service, his openness to those in need of help, delicacy and respect for people's customs and culture and boundless obedience to the Church and loyalty to secular authority.

4. Measures used by Otto from Bamberg in the development of personal spirituality

According to the contemporary achievements of spiritual theology, the spiritual development of man is conditioned by the use of appropriate spiritual means. Contemporary theology of spirituality includes prayer, asceticism, sacramental life and spiritual direction.³³ In Otto's time, there was no such division of spiritual

30 See G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu...*, pp. 52–53; K. Liman, *Dialog Herborda...*, pp. 119–120.

31 See K. Liman, *Dialog Herborda...*, p. 118.

32 See G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu...*, p. 53; K. Liman, *Dialog Herborda...*, p. 119.

33 See H. Wejman, *Współpraca człowieka z miłosiernym Bogiem*, Kraków 2001, pp. 107–122, 155–179; A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, Ząbki 2000, pp. 185–255; J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2000.

resources. However, a deeper analysis of biographical records shows that Otto used three of them in his life – prayer, asceticism, which in his time was referred to as mortification, and sacramental life, specifically living the Eucharist and experiencing the sacrament of penance. Methodological considerations dictate that in the next stage of reflection, the nature and value of these spiritual means in the development of Otto's spirituality should be presented.

The value of the first means, prayer, resulted, in Otto's understanding, from its nature. Since he perceived the essence of prayer as a dialogue with Christ, his love for Him grew as it intensified. In this context, the principle was revealed in his life that the more intense the prayer, the deeper the degree of love towards the Beloved. It was Otto who set an example of such an intense dialogue with Christ. He dialogued with Him in different ways; that is, he used different forms of prayer. At one time, he spontaneously asked Christ for those in need. At another time, he glorified God with the words of the psalms that he recited together with Emperor Henry IV. In another instance, he held spiritual exercises in the church, such as adoring the Blessed Sacrament and leading meditation, as was the case during his waiting for death.³⁴ Running such various forms of prayer, he indicated that prayer is the source of spiritual growth of each priest and the effectiveness of his ministry to the faithful. Through prayer, a priest, or any other person, gains spiritual strength to faithfully persevere in his vocation and God's support in personal action. As his prayer contact with Christ deepened, he grew in devotion to God, and at the same time, increased his self-sacrificial actions, which resulted in his effective missionary activity. This readiness to devote oneself to God and self-sacrifice results from man's awareness of his own subjectivity. And this is what he discovers most during prayer. Otto's dedication to God and his sacrificial missionary activity for people, who were often part of his prayers, is elaborated upon centuries later in the thought of Pope John Paul II. In his book, *Przekroczyć próg nadziei* (*Crossing the Threshold of Hope*), the pope wrote that, in prayer, the human "I" by turning to the divine "You" confirms itself most as a subject, that is, it discovers itself in the authenticity of its dignity and its freedom, and thus becomes capable of limitless trust in God and sacrificial actions towards people.³⁵

In the context of the pope's statement, we can say, in retrospect, that Otto found in prayer, as a personal relationship with Christ, a source of self-affirmation and a desire to submit to the gracious influence of God. For him, prayer was what gave

34 See K. Liman, *Dialog Herborda...*, p. 106; G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu...*, p. 53.

35 See Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, pp. 33–35.

all his joys and sorrows, hopes and disappointments the perspective of God's mercy, and at the same time, stimulated in him a feeling of respect for God and himself.³⁶

For Otto, prayer was not only a way to glorify God and a means of affirming himself as a child of God, but it was also a tool to create merciful relationships with people. In Otto's life, his relationship with Christ, expressed in prayer, did not limit Otto to a bond with Christ alone, but it motivated Otto with readiness to accept and support those in need. It must be said that the deeper Otto conducted a dialogue with Christ, the more open he became to his fellow men. The confirmation of this assumption can be seen in the fruits of his charitable and missionary activity. His acts of mercy toward the most needy, his sensitivity to the suffering, and the courageous conduct of the mission in Pomerania, despite sometimes serious obstacles, testify not so much to his organisational skills, but to his spiritual sensitivity and wisdom, gained only through prayer. Such difficult undertakings can only be handled by a man of prayer, the one who remains in a personal relationship with Christ. At this point, it is impossible not to recall the teaching of John Paul II, who, although he did not direct them specifically to Otto's mission, but to contemporary families of the 20th century, nevertheless included in them the essence of the message expressed above, which has a timeless dimension. In the exhortation *Familiaris consortio* on the mission and spirituality of the family, he wrote: "The effective participation of the family in the life and mission of the Church in the world is proportional to the fidelity and intensity of prayer. [...] From it flows its fruitfulness in the service of human progress" (FC 62). In the context of these words, it must be said that Otto's episcopal and missionary activity flowed from the intensity of his prayer, although his biographers do not directly indicate this. However, based on contemporary scientific achievements in the field of theology of spirituality, it becomes legitimate to put forward such a hypothesis.

To sum up this part of the reflection, it must be stated that Otto's prayer life, as a conversation with Christ, aroused his sensitivity to the voice of conscience and stimulated him to verify his intentions and actions in light of it. Through this, he grew in wisdom, which he perceived as the ability to stand for the good in the perspective of the highest goal, which is eternal happiness. He was aware, however, that simplicity of heart leads to wisdom, which is most fully revealed in limitless abandonment to God, and this is what prayer leads to. That is why he put a strong emphasis on deepening personal bonds with Christ, which was expressed in prayer. Thanks to his devotion to prayer, he was able to achieve the perspective

³⁶ See K. Liman, *Dialog Herborda...*, p. 107.

of the proper hierarchy of values, in which he was guided by the highest spiritual values; for this reason, he provided extensive and intensive help to those in need. His sense of responsibility and conscientiousness also testify to his prayerful formation and deep bond with Christ.

The second spiritual means used by Otto in the development of his spirituality was asceticism. Although neither he nor his contemporaries used this concept, their understanding of mortification contained the same reality. The practice involved taking up various limitations in the physical and spiritual spheres in order to achieve higher human and religious perfection. Otto undertook various forms of mortification. He was no stranger to whippings of his own body, modesty in clothing, restraint in eating or conscientiousness in preparing pastoral service (sermons, catechism). Using these forms of mortification, one can say in modern language that he was conducting a kind of spiritual training in order to deepen his relationship with Christ and, at the same time, to help those most in need.³⁷ His mortifications always had a double character. On the one hand, he was concerned with his own improvement, and on the other hand, he was guided by the love of his neighbour. Otto did not undertake mortifications for the sake of mortifications, but always for the sake of being even more united with Christ and in order to support his neighbours in need with the goods he had saved.

The cited facts indicate that the fruitfulness of Otto's evangelising mission resulted not only from his pastoral commitment and diplomatic efforts but also from his ascetic lifestyle. Thus, he leaves a message for the priests of the modern era that if they want to have a pastoral influence on the faithful, they must lead an ascetic lifestyle.

The last of the means that Otto used to deepen his spirituality was the sacramental life. For Otto, the sacramental life included the Eucharist and the sacrament of penance. It was in these sacraments that he saw strength and growth in spiritual development. Although biographers do not directly reveal the value of both sacraments in Otto's spirituality, they indirectly indicate that they were extremely important to him and were of fundamental importance in his spiritual progress. Therefore, it is necessary to recall certain decisions and attitudes of Otto to make this assumption credible.

Otto promoted the monastic life. He supported with all his strength the founding of new monasteries so that they would promote the worship of God. Worship of God among the faithful would not be complete if it was limited to the preaching of the word of God. Sacramental ministry was needed in this regard. Thus, since

³⁷ See *ibidem*, pp. 110–111.

Otto emphasised the creation of monasteries to promote the cult of God, he could not fail to see the value of celebrating the sacrament of the Eucharist and penance.³⁸

In his missionary practice, Otto not only erected makeshift temples but also provided them with liturgical tools so that the sacraments could be celebrated there by the priests he sent to serve there. By directing specific liturgical paraments to a given community of believers gathered at a church and leaving priests there to serve them in this matter, Otto testified to the value he placed in the sacraments, specifically the Eucharist and penance, as a means of spiritual development for humans.³⁹

According to his biographers, Otto was deeply concerned about the renewal of religious life, both in Germany and in Pomerania. And for this reason, it can be concluded that his spiritual care was not limited only to the evangelisation of the faithful but also included the sacramental life among them. Since he baptised people, then he could not help celebrating the sacrament of the Eucharist or penance for them.⁴⁰

There is one more mention of how Otto in Szczecin, waiting for his death, held spiritual exercises in the church for two days. It can be assumed that during these exercises, he not only prayed but also celebrated the Eucharist, seeing it as a source of spiritual power.⁴¹

The cited facts show, indirectly, that Otto saw the value of the Eucharist and the sacrament of penance in the process of his spiritual development. The first of these sacraments, the Eucharist, was for him a sign of love for God and neighbour. He perceived the Eucharist as the offering of Christ to the Father for the salvation of people. Therefore, the deeper he entered into the dynamics of Christ's offering to the Father, through prayerful concentration during the celebration of the Eucharist, the more he liberated himself from self-love. The more he looked reflectively at his own intentions, decisions and behaviour in everyday life, the more he felt the transformation of his life.

The Eucharist allowed Otto to discover his vocation to be in communion not only with God but also with people. He correctly understood Christ's act of washing the feet of the Apostles at the Last Supper (cf. Jn 13:2-15). He was aware that in this gesture, Christ set an example of selflessness for others. He knew well that the celebration of the Eucharist or the participation of the faithful in it cannot

38 See G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu...*, p. 50.

39 See K. Liman, *Dialog Herborda...*, pp. 110–111.

40 See G. Wejman, *Biskup Otton z Bambergu...*, p. 50.

41 See K. Liman, *Dialog Herborda...*, p. 106.

fail to turn into active love of neighbour. Christ Himself indicated this truth in His words addressed to the apostles: "I have given you an example" (Jn 13:15). That is why Otto was able to pass in his life from contemplating the Eucharist to its imitation. He was well aware that it is impossible to fully communicate with the Eucharistic Christ if one is not ready to accept every person with whom Christ has identified because of the Incarnation. And that is why he believed that participation in the Eucharist would take on its full dimension when it turned into active and zealous service on his part towards his neighbours. The numerous acts of mercy shown by Otto to those in need testify to his deep experience of the Eucharist and his readiness to act in its spirit towards his fellow men.

The sacrament of penance was no less important than the Eucharist in Otto's spiritual development. He perceived it as an instrument of God's mercy towards man and, at the same time, a source of his transformation and power for his zealous action in the future. For Otto, the sacrament of penance was a means to grow in a loving relationship with Christ. He believed that when a person repentantly confesses his sins before a priest and shows readiness to make amends for them, he is engulfed by God's mercy and gains the strength to act even more sacrificially to bring glory to God and support another person in need.

The analysis of source materials shows a clear conclusion that Otto, by taking these three spiritual means in his life – prayer, asceticism and sacramental life grew in a personal relationship with Christ and, as a result, faithfully served Him in building His kingdom among people and them.

Conclusions

The main goal of this paper was to present the spirituality of Otto of Bamberg. The implementation of such a goal required the recognition of previous research on Otto's life and missionary activity while taking into account the latest scholarship in the theological and spiritual fields. The result of such a defined scope of research was the structure of the submission, which depended upon the contemporary perception that spirituality is a relationship between man and God.

According to this synthesis of research, the basis of Otto of Bamberg's spirituality was revealed. His spirituality rested in the truth that God communicates Himself in the act of man's creation and redemption. It was in the act of creation that God called man into existence in his image and likeness, and when man disobeyed God, God provided redemption by giving His only-begotten Son, who, assuming a human body, became a man and sacrificed Himself on the cross of Calvary, reconciling the same people with God. Thanks to the educational work of his parents, who emphasised God's care over man, and then thanks to his personal reflection on

the functioning of the world and noticing the spiritual wealth offered to people in the sacraments, Otto recognised God's care and gracious reign over him and the whole world. Therefore, he concluded that the deeper he abided in the circle of His sanctifying presence, the more he would develop spiritually.

Sticking to the contemporary definition of spirituality as a personal relationship between man and God, the next research step in revealing the spirituality of Otto of Bamberg was the presentation of his response to this divine communication. He expressed, in the deepest way, an attitude that recognised God's action in his life. His attitude of appreciation took the form of humility. The analysis of the source material showed that Otto perceived humility, on the one hand, as a readiness to serve God, resulting from the fact that God created him, and on the other one, as sacrificial service to another human being. He demonstrated these two aspects of humility by giving himself to Christ and being guided by Christ's values in his everyday life, and also in his readiness to support his neighbours by preaching the gospel to them or materially supporting their various needs. By living in humility this way, Otto revealed his spirituality and that only on this path can man spiritually develop.

Spirituality, a way of being a human, cannot fail to adopt specific forms of expression. This was also the case in the life of Otto of Bamberg, which was the subject of scholarly reflection in the third part of the submission. Otto, as historical data shows, expressed his spirituality in various dimensions: in boundless obedience to the church and fidelity to the pope; loyalty to the secular authorities; zealous performance of episcopal and missionary service, in the form of regular preaching of the Gospel or furnishing places of worship; helping those most in need and respecting the customs and culture of evangelised people. Acting in these ways, he showed that spirituality is not an extraordinary activity of man, but a very ordinary and specific behaviour in everyday life towards God and neighbours.

In order for spirituality to be realised by man in this way, it is necessary to use appropriate spiritual means. Theology of spirituality includes prayer, asceticism and sacramental life. Otto used these means in his life, as the analysis of the source material showed. He deepened his bond with Christ and became a model to others through his deep prayer life, as evidenced by his personal prayers and those recited with the emperor, his self-sacrificing asceticism in the form of various mortifications and his implementation of the sacraments, the Eucharist and penance, in his personal life.

The conducted analysis shows a clear conclusion that Otto of Bamberg led a deep spiritual life and was a devoted servant of Christ.

Translated by Magdalena Rejman-Zientek

References

- Biermann F., *Bischof Otto von Bamberg in Pommern – die Missionsreisen und ihre Wirkung im archaologischen Bild*, in: F. Biermann, F. Ruchhoft (eds.), *Bischof Otton von Bamberg in Pommern*, Verlag Dr. Rudolf Habelt, Bonn 2017, pp. 97–148.
- Bojar-Fijałkowski G., *Święty Otton z Bambergu*, ODiSS, Warszawa 1986.
- Chorzępa M., *Od Ottona do Erazma*, "Prezbiterium" 6–8 (1974), pp. 34–45.
- Dziewulski W., *Przebieg i metody misji św. Ottona z Bambergu w latach 1124–1128*, "Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia PAX" 4 (1974), pp. 38–47.
- Fabiańczyk L., *Apostoł Pomorza*, Książnica Pomorska, Szczecin 2001.
- Fenrych P., *Święty Otton. Biskup, misjonarz, Europejczyk*, Fundacja Rozwoju Demokracji Lokalnej Centrum Szkoleniowe, Szczecin 2004.
- Gogola J., *Teologia komunii z Bogiem*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2000.
- Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, Wydawnictwo M, Watykan 1980.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Wydawnictwo Diecezjalne, Lublin 1994.
- Lacan M.F., *Pokora*, in: X. Leon-Dufour (ed.), *Słownik teologii biblijnej*, trans. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1990, s. 699.
- Liman K., *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografią łacińską XII wieku*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1975.
- Rębkowski M., Rosik S. (eds.), *Biskup Otton z Bambergu i jego świat*, Wydawnictwo Chronicon, Wrocław 2018.
- Rosik S., *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniach (XII)*, Wydawnictwo Chronicon, Wrocław 2010.
- Rymar E., *Święta Studnia, czyli misyjne dzieło patrona Pyrzyce św. Ottona biskupa bamberskiego i pamięć o nim poprzez wieki*, Pyrzycka Biblioteka Publiczna, Pyrzyce 2006.
- Słomkowski A., *Teologia życia duchowego*, Wydawnictwo Apostolicum, Ząbki 2000.
- Strzelczyk J., *Otton z Bambergu jako biskup Rzeszy*, in: M. Rębkowski, S. Rosik (eds.), *Biskup Otton z Bambergu i jego świat*, Wydawnictwo Chronicon, Wrocław 2018, pp. 109–117.
- Szulist W., *Święty Otton z Bambergu*, in: J.R. Bar (ed.), *Polscy święci*, Vol. 5, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1985, pp. 11–27.
- Wejman G., *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2021.
- Wejman G., *Kult św. Ottona na Pomorzu*, in: G. Wejman (ed.), *Święty Otton z Bambergu – Ewangelizator Pomorza. Jego kult do czasów współczesnych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2004, pp. 33–77.

Wejman H., *Współpraca człowieka z miłosiernym Bogiem*, Wydawnictwo AA, Kraków 2001.
Zientara B., *Polityczne i kościelne związki Pomorza Zachodniego z Polską za Bolesława Krzywoustego*, "Przegląd Historyczny" 61 (1970) 2, pp. 192–232.

THE SPIRITUALITY OF OTTO OF BAMBERG

Summary

The aim of this presentation was to show the spirituality of Otto of Bamberg. This project was carried out in four stages, which correspond to the different parts of the presentation. In the first place, the foundations of the spirituality of Otto of Bamberg are presented, which are the act of creating man by God in His image and likeness and God's redemption of man. The most complete act of responding to this gift of God can only be a humble acceptance of this act on the part of man. Its deepest expression will be humble service to God and neighbours. A spirituality established in this way can only take on various forms of expression. These varied forms in the life of Otto of Bamberg included the following: his boundless obedience to the Church expressed as his fidelity to the pope; loyalty to secular authority; his zealous episcopal and missionary ministry, manifested in the regular proclamation of the Gospel or in his support through subsidising the places of worship; his helping those most in need and his respecting the customs and culture of evangelised people. The whole concept of spirituality is completed by the use of appropriate spiritual means by Otto of Bamberg. He included among them prayer, asceticism and sacramental life. Thanks to the use of these measures, he grew spiritually and deepened his relationship with Christ, providing a model of spirituality for the next generations.

Keywords: spirituality, bishop, missionary, apostle of the sea coast, servant of the Christ

Author's note

Henryk Wejman – auxiliary bishop of the Szczecin-Kamień Archdiocese, professor of theological sciences, spiritual theologian; address: 2 Paweł VI St., 71-459 Szczecin; e-mail: henryk.wejman@usz.edu.pl.

Citation

Wejman H., *The Spirituality of Otto of Bamberg*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 39 (2023), s. 129–149. DOI: 10.18276/cto.2023.39-06.

FILOZOFIA



MARCIN CZAKON

The John Paul II Catholic University of Lublin, Poland | Institute of Philosophy

ORCID: 0000-0001-6217-6640

Is Non-Ontological Structuralism Hypothetical?

CZY STRUKTURALIZM NIEONTOLOGICZNY JEST HIPOTETYCZNY?

Streszczenie

Michael Resnik, twórca nowoczesnego strukturalizmu w filozofii matematyki, na pewnym etapie swojej twórczości naukowej zmienił poglądy i zaproponował nowy strukturalizm nieontologiczny. Resnik uważany jest za wybitną postać współczesnego strukturalizmu w obszarze współczesnej filozofii matematyki, a jego strukturalizm *sui generis* jest uważany za jedno z najważniejszych i najczęściej dyskutowanych stanowisk w tej dziedzinie. W artykule zbadano motywacje stojące za zmianą poglądów Resnika. Zostało szczegółowo zaprezentowane jego stanowisko i podjęto próbę skonstruowania tego stanowiska z wybranymi poglądami z zakresu filozofii matematyki. Niniejszy wywód nawiązuje do sporu Gottloba Fregego z Davidem Hilbertem, który koncentruje się na statusie aksjomatów teorii matematycznej oraz znaczeniu przypisywanym terminom pierwotnym. Wspomniano także trzyetapową koncepcję rozwoju nauk dedukcyjnych zaproponowaną przez Kazimierza Ajdukiewicza. Koncepcja ta, inspirowana ideami Hilberta, wyznacza trzy etapy ewolucji teorii dedukcyjnych: (1) dedukcja przedaksjomatyczna, (2) dedukcja aksjomatyczna, (3) aksjomatyka abstrakcyjna. Każdy z tych etapów ma unikalne cechy, które rzucają światło na naturę teorii dedukcyjnych, szczególnie w odniesieniu do zbiorów aksjomatów i terminów pierwotnych w ramach tych teorii. Dodatkowo omówiono dwa style uprawiania teorii dedukcyjnych (asertywny i hipotetyczny). Ostatecznie badanie nieontologicznego strukturalizmu Resnika dostarcza wglądu w to, jak należy rozumieć tę nowatorską koncepcję strukturalizmu, i wyjaśnia faktyczne twierdzenia autora. Oprócz tych rozróżnień sformułowana jest nowa koncepcja hipotetycznego strukturalizmu, odrębna od strukturalizmu nieontologicznego. Ten nowatorski strukturalizm jest zakorzeniony w hipotetycznym podejściu do praktykowania teorii dedukcyjnych.

Słowa kluczowe: filozofia matematyki, Resnik, strukturalizm nieontologiczny, strukturalizm hipotetyczny

Introduction

The concept of structuralism within the philosophy of mathematics is still being developed and vigorously debated. The best example of this is the position of non-ontological structuralism that Michael Resnik recently proposed.¹ Among the many different concepts that fall within structuralist thought, this one is noteworthy at least because Resnik is known as a protagonist of *sui generis* structuralism. The shifting views of this author, while remaining in the structuralist position, is an interesting phenomenon deserving a deeper analysis.

Resnik's original concept was presented and developed in a series of works.² Many authors, as well as Resnik himself, classify this version of his views as structuralism *sui generis*,³ which assumes that the objects studied by mathematics are the structures and positions in these structures, and the structures are treated as existing in a specific, definite way, most frequently as abstract entities. As such, this standpoint is sometimes also classified as non-eliminative structuralism.⁴

The concept of *sui generis* structuralism is also compared to the position of conceptual realism within the dispute over the universals. Variants of this position maintain that general concepts exist as abstract entities in one way or another, on the same principle that structures exist as mathematical objects. In some ways, this assertion of existence can be regarded as an ontologically positive position. Other positions within structuralism itself are also discussed, especially the concept of eliminative structuralism,⁵ as opposed to Resnik's old views. In this approach, mathematical structures are not considered abstract entities to which existence is attributed. Eliminative concepts are compared with the nominalist position within the dispute over the universals and can thus be treated as ontologically negative.

1 M. Resnik, *Non-ontological Structuralism*, "Structural Relativity" 27 (2019) 3, pp. 303–315.

2 Idem, *Mathematics as a Science of Patterns: Ontology and Reference*, "Noûs" 15 (1981) 4, pp. 529–550; idem, *Mathematics as a Science of Patterns: Epistemology*, "Noûs" 16 (1982) 1, pp. 95–105; idem, *Mathematics from the Structural Point of View*, "Revue Internationale de Philosophie" 42 (1988) 167, pp. 400–424; idem, *Structural Relativity*, "Structural Relativity" 4 (1996) 2, pp. 83–99; idem, *Mathematics as a Science of Patterns*, Oxford 1997.

3 Cf. G. Hellman, *Three Varieties of Mathematical Structuralism*, "Philosophia Mathematica" 9 (2001) 2, pp. 184–211; M. Resnik, *Non-ontological Structuralism...*, pp. 303–315.

4 E. Reck, G. Schiemer, *Structuralism in the Philosophy of Mathematics*, in: *Stanford Encyclopedia in Philosophy* (SEP) [accessed: 11.09.2020].

5 Cf. ibidem.

This article focuses on an attempt to explain Resnik's proposal of non-ontological structuralism. We aim to understand the motivations and actual views that Resnik is currently proposing. Throughout the discussion, this position will be contrasted with other views so as to finally answer the title question of whether, according to non-ontological structuralism, the claims of mathematical theories are mere hypotheses.

1. Non-ontological structuralism

Resnik, arguing for non-ontological structuralism, shows that this position is a new, original view. He believes that categorically advocating the existence or non-existence of mathematical structures, and therefore their nature, is the incorrect approach, and as such, this issue should be left undecided.⁶ This is a fundamental change in this author's views, which is particularly interesting because, according to him, the recognition of structures as objects studied by mathematics still stands. Thus, despite the change in views, mathematical structures remain at the centre of interest.

Resnik moved from the position of *sui generis* structuralism, in which he considers structures (called patterns) as existing abstract entities, to the position of non-ontological structuralism, which suspends judgment on the existence and nature of structures. Based on the first position, we can state that structures are objects studied by mathematics, which can be described as correct or incorrect (true or false).⁷ Basic mathematical entities, such as numbers or points in this case, have no properties beyond structure (non-relational properties), and even if they did, they are of no interest to mathematicians. In this sense, mathematical structures are abstract objects in which only certain relational properties between places (points) are captured by the structures, while possible other properties of the objects occupying these places are irrelevant.⁸

The main motivation for changing this view is the vague observation that it contains "too much ontology,"⁹ so Resnik proposes a new position of non-ontological structuralism. The main difference between the old and new approaches is the way the subject of mathematics is described. From Resnik's new point of view, he argues that when practising the philosophy of mathematics, one should focus more on mathematical theories and not on the objects studied by mathematics. According to him, mathematicians are primarily concerned with the development of theories,

6 M. Resnik, *Non-ontological Structuralism...*, p. 303.

7 Cf. idem, *Mathematics as a Science of Patterns...*, (1997), p. 201.

8 Cf. ibidem, pp. 202–203.

9 M. Resnik, *Non-ontological Structuralism...*, p. 309.

which can only secondarily be seen as saying something about mathematical objects, including structures of accounts.

So instead of expressing my view by putting the emphasis on objects, I will put the emphasis on theories: Mathematics speaks of objects in order to describe or present structures; from the point of view of a mathematical theory, the denotations of its constants and quantifiers might as well be points or positions in a structure or structures; for the theory attributes to them no identifying features outside of the structure or structures in question.¹⁰

According to Resnik, this change is merely a change in the ontological attitude regarding mathematical objects. Resnik, inspired by Willard Van Orman Quine's concept of global structuralism,¹¹ instead of talking about positions in structures and the related ways they exist, aims to discuss the terms we insert in place of variables in mathematical formulas and what is subject to quantification within mathematical theories.

Much of my old view survives. Now, instead of talking about positions in patterns, we talk about theories and singular terms and quantifiers. Instead of saying that there is no fact as to whether the positions of a natural number sequence are identical to a certain sets, we say that there is no fact as to which of the many interpretations of number theory in set theory is the correct one. This is just a consequence of ontological relativity without the explanation in terms of positions in patterns.¹²

His new concept is structuralist in the sense that he still contributes to discourse about structures as objects studied by mathematics, but at the same time he believes that mathematical theories are the right tool for describing this reality, and only they are subject to study by mathematics.¹³

2. The conception of the development of mathematics

Resnik's position is clearer if we pay attention to David Hilbert's structuralist views, which provide some inspiration for non-ontological structuralism. Hilbert's philosophical views relating to the nature of objects described by mathematical axioms are interpreted today as structuralist. The main source for these interpretations is the correspondence between Hilbert and Gottlob Frege in the early 20th century. The discussion between these two authors today is known as the Frege-Hilbert Controversy. In this context, it is appropriate to speak of the influence of Hilbert's views,

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, pp. 306–308.

¹² Ibidem, p. 310.

¹³ Ibidem.

which led to the formation of modern structuralist positions, rather than to classify Hilbert as a structuralist, as Fiona T. Doherty does,¹⁴

The Frege-Hilbert Controversy has been the subject of much analysis and discussion.¹⁵ The main axis of the dispute is disagreement over the meaning of the primary terms of axiomatic theories, especially mathematical ones. In the most general terms, Hilbert claimed that the meaning of primary terms is determined by the axioms and theorems of the theory, while Frege maintains that the meaning of these terms was previously known before the axioms were formulated.

Hilbert wrote in a letter to Frege in December 1899:

...it is surely obvious that every theory is only a scaffolding or schema of concepts together with their necessary relations to one another, and that the basic elements can be thought of in any way one likes. If in speaking of my points I think of some system of things, e.g., the system: love, law, chimney-sweep [...] and then assume all my axioms as relations between these things, then my propositions, e.g., Pythagoras' theorem, are also valid for these things.¹⁶

Hilbert allows for multiple possible interpretations of one theory. In this way, he can explicitly say that a theory is simply a scheme or scaffolding. This statement is often interpreted as proof that Hilbert was a structuralist, especially when the concept of a schema or scaffolding is understood as the modern concept of mathematical structure.¹⁷

However, in Frege's conception, the axioms of mathematical theories are true sentences because they refer to specific objects that are indicated by the primary terms.¹⁸ Thus, the source of the truthfulness of mathematical axioms is the meaning that is attributed to the primary terms of the mathematical theory. On the other hand, the consistency of a mathematical theory does not require any special proof. It is different in Hilbert's conceptualization, as he believes that primary terms have no other meaning outside the theory. Hence, mathematical axioms cannot be true in this particular sense, and the proof of the consistency of a theory is the central

14 F. Doherty, *Hilbertian Structuralism and the Frege-Hilbert Controversy*, "Philosophia Mathematica" 27 (2019) 3, pp. 335–361.

15 M. Resnik, *The Frege-Hilbert Controversy*, "Philosophy and Phenomenological Research" 34 (1974) 3, pp. 386–403; S. Shapiro, *Categories, Structures, and the Frege-Hilbert Controversy: The Status of Meta-mathematics*, "Philosophia Mathematica" 13 (2005) 3, pp. 61–77; F. Doherty, *Hilbertian Structuralism...*, pp. 335–361.

16 G. Gabriel et al. (eds.), *Gottlob Frege: Philosophical and Mathematical Correspondence*, Oxford 1980, pp. 40–41.

17 Cf. F. Doherty, *Hilbertian Structuralism...*, p. 338.

18 Cf. S. Shapiro, *Categories, Structures, and the Frege-Hilbert Controversy...*, p. 66.

task for its creator. Hilbert's somewhat obscure view was creatively developed and presented by his student, Kazimierz Ajdukiewicz.

Ajdukiewicz's concept can be understood as an idealized description of the methodological development of mathematical theory. The first works on this subject were written as early as 1921,¹⁹ while a textbook elaboration of them can be found in *Pragmatic Logic*.²⁰ These views are also actively discussed today.²¹

According to Ajdukiewicz, three stages of the development of deductive sciences can be distinguished. The first is pre-axiomatic intuitive, the second is axiomatic intuitive, and the third is axiomatic abstract.

The first stage, the pre-axiomatic intuitive, is characterized by the fact that the axioms and the primary terms used in them are taken as obvious and intuitively understood, and thus, true. The sets of both axioms and primary terms are not fixed definitively and can be expanded at any time with a new element. The decision to expand the theory with an additional axiom or new term is made only on the condition of absolute obviousness and the possible absence of opposition from other researchers. Axioms are treated as true sentences because of their content, which is intuitively understandable, due to the primary terms used within them. Importantly, this stage is also characterized by the fact that the proof procedure is based on obviousness and intuition, so there is no closed set of acceptable rules for the proof procedure. Those theorems whose proofs are considered correct by intuition are considered proven. The essential features of this stage are intuitiveness and openness.

The second stage, or the axiomatic intuitive stage, is distinguished from the first primarily by the fact that sets of axioms and the primary terms used in them are established and closed. In this stage, no axiom, even the most obvious one, can be freely added if it has not been indicated at the beginning that it belongs to the theory. The same is true of the primary terms, the set of these terms should be fixed and closed once and for all. All theorems of the theory use only primary terms or can be reduced to them. It is not acceptable to use terms other than those adopted at the beginning. On the other hand, the method of establishing both the sets of axioms and the primary terms is still intuitive. These sets are established on the principle of obviousness, possibly truthfulness, which provides external justification for the entire theory. In this way, the proof procedure is also established. Only accepted

19 K. Ajdukiewicz, *Pojęcie dowodu w znaczeniu logicznym*, in: idem, *Język i poznanie*, Vol. 1, Warszawa 1960.

20 Idem, *Pragmatic Logic*, Dordrecht 1974.

21 M. Tkaczyk, *Kazimierz Ajdukiewicz's Philosophy of Mathematics*, "Stud East Eur Thought" 68 (2016), pp. 21–38.

rules are allowed to be used, while any proof step, however obvious, cannot be performed if the accepted axioms and rules do not allow it. Thus, intuition remains a fundamental feature, but in place of openness, there is a closed base for theory, which is why this stage is called axiomatic intuition.

The third, or axiomatic abstract, stage, like the second, uses a closed and fixed set of axioms and primary terms. Thus, the rule of evidence procedure is also closely defined here. In contrast, the way of determining what is in these sets is completely arbitrary. This is because the primary terms of the theory are not taken in any sense as established outside of the theory. The only way to determine their meaning is to use them in axioms. At this stage, the intuitiveness and obviousness that have hitherto accompanied the base of mathematical theories disappear.

Returning to the consideration of the disagreement between Frege and Hilbert, let us note that the difference between the second intuitive axiomatic stage and the third abstract axiomatic stage is analogous to the difference between Frege's and Hilbert's respective views. Both of these authors expect mathematics to be a perfect deductive construct, free of formal defects, while only Frege claims that primary terms have an intuitive meaning, external to deductive theory. Hence, only in Frege's conceptualization, as in Ajdukiewicz's second stage, can one speak of the pure truthfulness and obviousness of the accepted axioms. Hilbert expects from the axioms only that they form the base for all theorems, and the primary terms used in them have the meaning given to them by the axioms. As such, this is how he reconstructed Euclidean geometry.²² There, concepts like "point," "straight line," or "plane" receive precise meanings by being used in axioms. On the other hand, their intuitive meaning accepted by Euclid in *Elements* does not play any greater role in this theory besides a heuristic role. In this way, those specific constants become a sort of variables prepared for any interpretation. Despite Hilbert's declarations, a purely formal axiomatic system, free from any errors and references to an intuitive understanding of the terms used, was not obtained until the seventh edition of the aforementioned work. The style of practising mathematical theories along the lines of Hilbert's work is sometimes called the algebraic approach.²³

3. A hypothetical vs. assertive point of view

According to Ajdukiewicz, deductive theories can be evaluated from the perspective of the attitudes taken towards the axioms. The axioms of a given theory can be approached in two ways. It is possible to take a hypothetical position, in which

²² D. Hilbert, *Grundlagen der Geometrie*, Leipzig 1903.

²³ Cf. S. Shapiro, *Categories, Structures, and the Frege-Hilbert Controversy...*, p. 66.

the axioms are treated as a kind of hypothesis, adopted to see what can be proved by employing them. It is also possible to take a position in which axioms are accepted sentences, that is, they are treated as statements asserting something about a certain reality. Therefore, two styles of doing deductive science are said to exist, the first of which is called hypothetical (hypothetico-deductive), and the second is called assertive (assertive-deductive).

The hypothetical style theories are characterized by Ajdukiewicz as follows:

A hypothetical deductive system is a science in which at the outset we list a number of statements without adopting any attitude toward them, i.e., without either accepting or rejecting them, and next we derive from them by deduction (but do not infer) other statements that follow from the former. The statements listed at the outset (but neither accepted nor rejected) also are called axioms, and the statements derived from them (but also neither accepted nor rejected on that account) also are called derived theorems.²⁴

Assertive deductive theories can be characterized as follows:

Those deductive systems in which the axioms are asserted, and hence accepted, and in which on the strength of the acceptance of the axioms we arrive, by deductive inference, at accepting derived theorems, are called assertive deductive systems.²⁵

Thus, a researcher who accepts the axioms of, for example, geometry, treats them as asserted sentences (stating something about a certain reality) is cultivating the theory in an assertive-deductive style. It can be assumed that this is how the axioms of geometry were treated by Euclid when he wrote *Elements*, or by Giovanni G. Saccheri, who negated Euclid's fifth postulate and derived several theorems of non-Euclidean geometry, assuming that this is merely an *ad absurdum* proof of the truth of this axiom. In contrast, a researcher may propose a certain geometry as an axiomatic theory, but at the same time does not treat the theory's axioms as asserted statements. In this case, they cultivate the theory in a hypothetico-deductive style. It can be assumed that non-Euclidean geometries, such as Nikolai Lobachevsky's geometry, were created in this way. He consciously questioned Euclid's fifth postulate and decided to develop a theory based on its negation, while not determining whether this postulate or its negation are true. Notice that the researcher's attitude toward the theory does not in any way affect the content of the theory, that is, the set of axioms and theorems derived from them. A deductive theory is itself a creation independent of the researcher's approach (hypothetical or assertive) toward its axioms (theorems).

²⁴ K. Ajdukiewicz, *Pragmatic Logic...*, pp. 206–207.

²⁵ *Ibidem*, p. 207.

Also of note is the situation in which deductive theory is in the third axiomatic abstract stage of development and is cultivated in an assertive style.

This stage assumes that the primary terms of a theory obtain meaning only by using them in axioms, so they do not possess it from the outside. The axioms constructed from these terms constitute their meaning within a given theory, and at the same time are treated as accepted statements. Ajdukiewicz believes that axioms “establish (their) meanings anew by deciding that the said terms are to denote such objects (i.e., individuals, classes, relations) which satisfy the axioms of a given theory, i.e., satisfy the conditions formulated in those axioms.”²⁶ The result of this approach is the planned ambiguity of the primary terms, which manifests itself in the fact that their denotation is not fixed definitively. Finding a model for a deductive theory constructed in this way is, as it were, the next step in its construction. As such, the unambiguous denotation for the primary terms is established, and thus the axioms become true statements concerning the indicated domain. The establishment of a reference between the theory and the domain in question presupposes the existence of certain objects about which the theory speaks. Hence, a model, in reality, is always preferred over a model in another deductive theory. That is, this preference holds true in the sense that descriptive semantics is superior to formal semantics.²⁷ On the other hand, of the two proofs of the consistency of deductive theory, the absolute one, which establishes the meaning of primary terms so that they denote objects whose existence is undeniable, will be better.

Deductive (axiomatic abstract) theory understood in this way can be practised in an assertive style, that is, its axioms are treated as asserted statements. Thus, the question can be raised as to what they state. In the simplest terms, the axioms state something very general about a certain reality common to many domains. Advocates of mathematical structuralism will say that they describe a certain structure, which, by its nature, is prepared for further interpretation.

Practising deductive theory, or not, is a personal choice of the researcher, so the assertion of axioms, or lack thereof, must be viewed in this way. On the other hand, someone who builds deductive theories in an assertive deductive style may additionally hold certain philosophical beliefs about the nature of the object described by the theory. If we consider the structure as this object, we can classify views of this type as ontological structuralism. It will be classified as positive when this general object (structure) is considered to exist. The manner of its existence is a secondary matter at this point. In contrast, under the same assumptions, some structuralism

²⁶ Ibidem, p. 203.

²⁷ Cf. M. Tkaczyk, *Logika czasu empirycznego*, Lublin 2009, pp. 12–14.

can be considered to be negative, if the ontological position regarding the nature of this structure is somehow eliminative. Here again, the details of this view are unimportant.

It may also be the case that while practising assertive style theories, we suspend judgment on the nature of the object, which is the structure, and at the same time consider that only by explicitly establishing references for primary terms, we can determine the nature of these objects under discussion. In this way, establishing different scopes for primary terms can lead us to different ontologies. Thus, we treat axioms as recognized statements while we suspend judgment on the ontological nature of the reality they describe. This attitude may bring us closer to Quine's conception of global structuralism, which, according to Resnik, "is non-ontological and simply another formulation of ontological relativity."²⁸

Only at this point can we try to clarify what Resnik meant when he formulated his view of non-ontological structuralism. We think that his vision of structuralism corresponds to what is behind the concept of deductive theory, which is at the third axiomatic abstract stage of development and is practised in an assertive style. At the same time, the researcher does not take a determined ontological position about a structure as an object of mathematics. In contrast to this, other types of structuralisms (ontologically positive and negative) are formed by treating mathematical theories as theories that are at the third axiomatic abstract stage and, at the same time, cultivated in an assertive style, albeit with a determined ontological position. If this ontology is positive, we have non-eliminative structuralism, while negative ontology results in eliminative structuralism.

4. Hypothetical structuralism

In light of the above distinctions, it is still necessary to consider the situation in which a mathematical theory is in the abstract axiomatic stage but is practised in the hypothetical style. This style assumes that axioms are not treated as recognized statements. This is especially the case when the theory's primary terms, which appear in its axioms, are treated as symbols of variables, without prejudging anything about their meaning. This approach does not allow us to conclude that axioms can be recognized statements. This is because primary terms, which are treated as variables, are not bound by any quantifiers, only their semantic category is determined. As such, Ajdukiewicz states, "both the axioms and the theorems derived from them are not statements, which by their nature can be true or false,

and become sentential schemes about which no judgment is made as to their truth or falsity.”²⁹

Analogues to what we have said should be sought in the standard way of introducing variables. The formula $2 + 2x = 6$ is a scheme in which the semantic category of the variable “ x ” is specified. This expression in this form does not state anything that can be accepted or rejected, and the symbol “ x ” has no specific meaning. We only know what and how we can substitute for the variable “ x ” to result in a statement that is true or false. Of course, we can also bind the variable “ x ” with a quantifier and thus obtain a true or false statement.

Note that we can now transfer this way of thinking to the following expression:

Axiom 1: $\forall x \exists y : (x < y)$,

which is one of the axioms of the elementary theory of inequality.³⁰ In addition to several logical symbols and the variable “ x ,” this expression is built additionally from one specific primary term “ $<$.” Thus, the expression is a closed formula, which we can assume to be true or false, and it can also be seen as a schematic formula. This will happen if we treat the primary term “ $<$ ” like a variable. The rationale for this fact is its planned ambiguity and, therefore, the lack of one established way to read it. Consequently, the entire statement has no single predetermined meaning. This statement may be interpreted as describing a fact from the rational number structure. In that way, the meaning of the symbol “ $<$ ” is fixed as “is less than.” But at the same time, we may propose another interpretation, wherein the meaning of the symbol is fixed as “lies to the left of,” and the statement is about the points on a given straight line. Another possible interpretation of the symbol is “is earlier than,” and then the axiom is true in the range of time moments.

Ajdukiewicz makes it clear that one can understand the axioms of deductive theories as certain kinds of schemes prepared for interpretation:

Since [...] the axioms and the derived theorems of an abstract deductive theory are not statements, but schemata of statements, hence they may be neither accepted nor rejected. Hence, in this approach, an abstract deductive theory does not consist of anything that could express the conviction of the researcher who is concerned with that theory. In pursuing his research he does not assert anything. His work is confined to deriving by deduction schemata of statements, called derived theorems, from schemata of statements, called axioms; the derived theorems, being not statements, but schemata of statements, also do not state anything.³¹

²⁹ K. Ajdukiewicz, *Pragmatic Logic...*, p. 205.

³⁰ *Ibidem*, p. 203.

³¹ *Ibidem*, p. 206.

Thus, it is possible to build a deductive theory based on axioms that are understood as schemes. Such a theory has the same content as a theory built on recognized expressions, that is, in the assertion style. In either case, one performs exactly this action on expressions, and it is possible to prove the same assertions. The hypothetical style results in the fact that all theorems derived from axioms, which are schemes, are also schemes. All proofs possible in this theory can be seen as certain ready-to-interpret inferential schemes.³² These schemes are valid, that is, they will never allow one to move from a true premise to a false conclusion. Thus, a deductive theory built in the hypothetical style turns out to be a catalogue of inferences ready for use in any science.

Note that cultivating deductive theories in the hypothetical style, in its effect, produces a theory containing valid schemes of inference, while in principle, it does not produce new knowledge about some reality outside the theory. In contrast, practising deductive theory in an assertive style will be closely related to expanding the knowledge of a certain area of reality about which the axioms of the theory treat as asserted statements. Thus, a hypothesis-driven researcher does not state anything about reality outside of the theory but rather prepares correct inference schemes for interpretation. If it turns out that it is possible to interpret the primary terms in such a way as to turn the axioms as schemes into statements that are true about a certain fragment of reality, then we automatically obtain several well-founded statements about this subject.³³

The proposal of axiomatic theory as a catalogue of valid inference schemes becomes clearer considering the distinction between two aspects of reasoning. We can evaluate each inference in terms of its formal and material correctness. An argument is formally correct if it is deductively valid. Moreover, the inference that is simultaneously formally and materially correct is sound.³⁴

A materially correct inference is required to have its premises as true sentences. In principle, the evaluation of the truthfulness of the premises belongs to an expert in the respective field, so the material correctness of inferences on the grounds of mathematics is evaluated by a mathematician. The task of examining the material correctness of mathematical inferences, or proofs, is beyond the axiomatic theories, in which axioms are not treated as true sentences. What may be of interest from this point of view is to check whether any formula “A” and the same formula preceded by the negation symbol, “ $\neg A$,” are derivable from

32 Ibidem, p. 110.

33 Ibidem, p. 206.

34 D. Bonevac, *Deduction: Introductory Symbolic Logic*, Malden, MA 2003, pp. 17–18.

the accepted axioms. If it turns out that there is such a pair of derivable formulas, then without evaluating the truth of any of these, we could conclude that the theory is contradictory. One of the formulas in this pair is false, and therefore, it is certain that one of the axioms is false. Of course, such a statement is possible only under the assumption that we understand the symbol “ \neg ” as a classical functor of negation. Consequently, this leads us to the fact that standard logic, as a base theory, and a possible metatheory for the deductive theory under study, are not understood as purely formal deductive theories.

The aforementioned catalogue of correct inference schemes requires only formal correctness from subsequent proof steps. Formal correctness is nothing but validity, and as such, the construction of axiomatic and abstract hypothetical-style theories is reduced precisely to providing a catalogue of formally correct inferences. The formal correctness of the subsequent proof steps is guaranteed by appropriately selected rules of the proof procedure. These inferences, or mathematical proofs, are prepared for interpretation in the same way as inferences in logical theories. In each of these cases, the creator of such a theory does the hard formal work in creating the theory, but this is only service work when compared to all other sciences.

For if a researcher who is studying real facts succeeds in finding out that the facts he is concerned with satisfy the axioms of a given abstract deductive theory (i.e., if the sphere of those facts is a model of that theory), then owing to the work done earlier by the scientist who studied that abstract theory by deducing derived theorems from axioms, the student of facts can learn, without any extra effort on his part, that the domain he is concerned with also satisfies the derived theorems of that theory; he thus signally broadens his knowledge of the sphere of facts he is studying.³⁵

By that means, researchers studying deductive theories create a constantly expanding catalogue of valid inference schemes, which, by definition, are prepared for especially understood interpretation. Thus, each deductive theory in the abstract axiomatic stage and the hypothetical style, both one by one and together, form structures that describe the relations between certain objects. These relations are indicated in no other way than by their description contained in the axioms and derivative theorems of a given theory.

Symptomatic of this approach are not ambiguity and underdetermination of the primary terms since these also occur within the assertive style. The ambiguity and underdetermination of primary terms are appropriate for the third abstract stage of the development of deductive science, according to Ajdukiewicz.

³⁵ K. Ajdukiewicz, *Pragmatic Logic...*, p. 206.

For the hypothetical style approach, it is appropriate to suspend judgment on the reality described by the mathematical theory. Nothing is assumed about this reality, so it can be said without risking that the axioms and theorems are not treated as recognized statements. This approach consistently does not allow us in any way to consider that structures (understood this way or that way) are objects studied and described by mathematicians. The mathematical structure is understood here in a different way. The structure is formed by axioms, accepted as hypotheses and theorems, which can be derived from these axioms by established rules of proof.

Thus, the mathematical structure is understood as the structure of a deductive theory, in which attention is first paid to the relations between the expressions of the theory. Since such a theory is practised in a hypothetical style, that is, if we do not accept the axioms, we cannot treat the theory as describing some reality. This hypothetical approach to deductive theories, as theories in the third axiomatic abstract stage, is called hypothetical structuralism.

The hypothetical structuralism proposed here is non-ontological, just like Resnik's concept discussed above. Judgment on the existence and nature of mathematical structures is suspended here, just as Resnik does in non-ontological structuralism. In contrast, the fundamental difference becomes evident in the way axioms (and theorems) are treated as terms stating something about a certain reality. Resnik's non-ontological structuralism is a deductive theory cultivated in an assertive style, while hypothetical structuralism is a deductive theory in a hypothetical style.

Let's emphasize it again, the style of practising a dedicatory theory does not affect its content. As such, we can say that as far as the mathematical content is concerned, it is neutral. Returning to axiom 1 of the elementary theory of inequality presented above; this theory has seven different axioms. The only primary term of this theory is " $<$," the meaning of which is established precisely in these seven axioms since it is a deductive theory in the third axiomatic abstract stage. The other terms used in the axioms are logical terms with an established meaning in logic. The theorems of this theory derived from the axioms describe a certain reality in the context of this one primary term.

A proponent of Resnik's non-ontological structuralism adopts an assertive perspective, that is, they accept the axioms and the theorems derived from them. Likewise, with an advocate of hypothetical structuralism, they too accept the axioms as the base for the theory and accept the derivation of all possible theorems. In this sense, regardless of the position taken, the content of the deductive theory is identical.

The difference is seen elsewhere. Resnik's non-ontological structuralism accepts that the above axiom says something about a certain reality, in this case,

mathematical structures, which we can call the structure of inequality relations. At the same time, it does not make a statement about how this structure exists and what its ontological nature is.

The acceptance of axioms and theorems has the effect of treating a deductive theory as having a certain object of study, which is independent of the theory and what the theory describes. This object for Resnik is what we can call “the structure of inequality relations.” Of course, non-ontological structuralism suspends judgment on how this structure exists and its ontological nature. The opposite is true of hypothetical structuralism, which does not apply the moment of assertion to the axioms of the theories under study. Its setting is hypothetical, so the axioms (and theorems), in this case, are not accepted sentences. The above axiom 1 of the theory of inequality can be regarded as describing a certain hypothesis, on the base of which the theorems of the theory are derived. The whole theory turns out to be ultimately a set of hypotheses derived from the hypothetical axioms. Of course, the axioms are taken completely arbitrarily. There is also no place here for questions about the existence and nature of mathematical objects, but the prohibition is stronger than in the case of Resnik’s concept. It is not as if the judgment about the ontology of mathematical structures is suspended, and we consciously do not answer it. In the hypothetical conception, it is forbidden to pose this kind of question at all because, by definition, a mathematical theory constructed as such does not describe anything that can be called a structure, or rather, it does not describe any object at all. The possible relevance of the theory to a certain fragment of reality is something that we could consider to be beyond the scope of a theory practised in this way.

What we mentioned about the elementary theory of inequality can be said about any other axiomatic mathematical theory. In Resnik’s non-ontological structuralism, the axiomatic arithmetic of natural numbers will be seen as describing the structure of natural numbers, but the nature of this structure will not be specified. Going further, one can consider two contradictory mathematical theories, say, Euclidean geometry and non-Euclidean geometry. Their axioms can be thought of as accepted statements that state something about certain structures. Each of these structures, both Euclidean and non-Euclidean, can exist in one way or another, and we can study the interrelationships between them and their properties, but the ontologies are beyond the reach of this view.

Hypothetical structuralism, on the other hand, focuses only on the construction of theory. For this, a deductive theory is an object of interest and a structure is a subject to study. The only tool a mathematician has is the proof, so from any axioms by proof, theorems are derived, which form a well-defined structure. Based on the fact that the axioms are only hypotheses, the entire theory, and therefore all

theorems, are also hypothetical. Of course, axioms, and consequently theorems, describe certain relations between objects. In the elementary theory of inequalities, relations between objects are described, and these can serve as models for the theory. The same is true in the axiomatic view of the arithmetic of natural numbers, or any axiomatically constructed geometry: each theory says only as much as is said in the axioms. Moreover, these axiomatic theories create a separate, unique structure of interrelationships between axioms and theorems. The relation that connects all expressions is the relation of derivability. What is central, from the perspective of hypothetical structuralism, is the construction of a correct deductive theory, not the accurate representation or description in the theory of some structure that is outside the theory.

Once again, the interpretation referred to here, i.e., establishing that the symbol “ $<$ ” is understood in one way or another (e.g., the expression “ $x < y$ ” reads “ x is before y ”), is the next step in the construction of a mathematical theory. The transition apart from the perspective of hypothetical structuralism is not necessary, but it enriches the research being done. Many researchers will say that theories for which interpretations have been found in reality are better than those for which no such interpretation exists. Still, others will say that finding an interpretation for a mathematical theory in another mathematical theory (e.g., reading the expression “ $x < y$ ” as “the natural number x is smaller than the natural number y ”) is also a momentous discovery.

In summary, hypothetical structuralism is called structuralism, but in a different sense from all the others, including Resnik’s non-ontological structuralism. It does not claim that mathematical theories describe objects called structures; instead, within this position, it is only believed that mathematical theories themselves create certain structures. The arbitrarily accepted axioms and theorems derived from them in a strict deductive method form a structure of interrelated expressions. What connects them is the relation of derivability. Therefore, the mathematician’s job is to build theories of this kind, that is, to create or discover structures to be understood. The same work is done by a mathematician who is a follower of Resnik’s concept of non-ontological structuralism. In each case, theories have the same content, and the proof is the only tool for justifying theorems. Hypothetical structuralism is free from the assumption that the objects studied by mathematics are structures independent of mathematical theories.

Conclusion

The question of the hypothetical nature of Resnik's conception of non-ontological structuralism has proved to be legitimate. Resnik's shift in views regarding the ontology of mathematical structures was not clear and needed to be explored further. It was possible to understand what Resnik's declared suspension of judgment on the ontology of mathematical structures meant. Several distinctions proved to be helpful in this regard.

We showed that the third axiomatic abstract stage of the development of deductive theories, proposed by Ajdukiewicz, is appropriate for understanding mathematics as a science of structures. Any mathematical theory can be practised in one of two styles, hypothetical or assertive. The assertive style turns out to be appropriate for Resnik's non-ontological structuralism. We believe that these views can be understood in the way that mathematics is a deductive science, being in the abstract axiomatic stage, practised in the assertive style, which at the same time suspends its judgment regarding the ontological nature of structures as an object of study. We consider this explanation clearer and better than what can be found in Resnik's work.³⁶

The distinctions introduced also helped formulate the position of hypothetical structuralism. This view holds that mathematics is a deductive science when in the abstract axiomatic stage, cultivated in a hypothetical style. The question of the ontology of mathematical structures within this conception is not posed at all, primarily because the concept of structure has a different meaning. Structure within this conception is understood as a hierarchy of interrelated relations of the derivation of expressions that make up a deductive theory.

References

- Ajdukiewicz K., *Pojęcie dowodu w znaczeniu logicznym*, in: idem, *Język i poznanie*, Vol. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960.
- Ajdukiewicz K., *Pragmatic Logic*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1974.
- Bonevac D., *Deduction: Introductory Symbolic Logic*, Blackwell Publishing, Malden, MA 2003.
- Doherty F., *Hilbertian Structuralism and the Frege-Hilbert Controversy*, "Philosophia Mathematica" 27 (2019) 3, pp. 335–361.
- Gabriel G. et al. (eds.), *Gottlob Frege: Philosophical and Mathematical Correspondence*, Blackwell, Oxford 1980.

³⁶ M. Resnik, *Non-ontological Structuralism...*

- Hellman G., *Three Varieties of Mathematical Structuralism*, "Philosophia Mathematica" 9 (2001) 2, pp. 184–211.
- Hilbert D., *Grundlagen der Geometrie*, B.G. Teubner, Leipzig 1903.
- Reck E., Schiemer G., *Structuralism in the Philosophy of Mathematics*, in: *Stanford Encyclopedia in Philosophy* (SEP) [accessed: 11.09.2020].
- Resnik M., *The Frege-Hilbert Controversy*, "Philosophy and Phenomenological Research" 34 (1974) 3, pp. 386–403.
- Resnik M., *Mathematics as a Science of Patterns: Ontology and Reference*, "Noûs" 15 (1981) 4, pp. 529–550.
- Resnik M., *Mathematics as a Science of Patterns: Epistemology*, "Noûs" 16 (1982) 1, pp. 95–105.
- Resnik M., *Mathematics from the Structural Point of View*, "Revue Internationale de Philosophie" 42 (1988) 167, pp. 400–424.
- Resnik M., *Structural Relativity*, "Structural Relativity" 4 (1996) 2, pp. 83–99.
- Resnik M., *Mathematics as a Science of Patterns*, Clarendon Press, Oxford 1997.
- Resnik M., *Non-ontological Structuralism*, "Structural Relativity" 27 (2019) 3, pp. 303–315.
- Shapiro S., *Categories, Structures, and the Frege-Hilbert Controversy: The Status of Metamathematics*, "Philosophia Mathematica" 13 (2005) 3, pp. 61–77.
- Tkaczyk M., *Logika czasu empirycznego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- Tkaczyk M., *Kazimierz Ajdukiewicz's Philosophy of Mathematics*, "Stud East Eur Thought" 68 (2016), pp. 21–38.

IS NON-ONTOLOGICAL STRUCTURALISM HYPOTHETICAL?

Summary

Michael Resnik, the founder of modern structuralism in the philosophy of mathematics, changed his views and proposed a new non-ontological structuralism. Resnik is considered a prominent figure in modern structuralism within the realm of contemporary philosophy of mathematics, and his *sui generis* structuralism is regarded as one of the most significant and frequently discussed positions in the field. This article examines the motivations behind Resnik's change of perspective. His new position is presented in detail, and an attempt is made to contrast it with selected views in the philosophy of mathematics. The discussion is conducted in the context of the Frege-Hilbert Controversy, which centers on the status of mathematical theory axioms and the meaning attributed to primary terms. The three-stage concept of the development of deductive sciences, proposed by Kazimierz Ajdukiewicz, is also introduced. This concept, inspired by Hilbert's ideas, outlines three stages in the evolution of deductive theories:

(1) pre-axiomatic deductive, (2) axiomatic deductive, (3) abstract axiomatic. Each of these stages possesses unique characteristics that illuminate the nature of deductive theories, particularly in relation to the approach to sets of axioms and primary terms within these theories. Additionally, two styles of practicing deductive theories (assertive and hypothetical) are discussed. Ultimately, an exploration of Resnik's non-ontological structuralism provides insight into how this novel structuralist concept should be understood and clarifies the author's actual claims. Alongside these distinctions, a new conception of hypothetical structuralism, distinct from non-ontological structuralism, is formulated. This novel structuralism is rooted in the hypothetical approach to practicing deductive theories.

Keywords: philosophy of mathematics, Resnik, non-ontological structuralism, hypothetical structuralism

Author's note

Marcin Czakon – philosopher and logician, researcher in the Institute of Philosophy of the John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: 14 Raławickie Ave., 20-950 Lublin, Poland; e-mail: marcinczakon@kul.pl.

Citation

Czakon M., *Is Non-Ontological Structuralism Hypothetical?*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 39 (2023), s. 153–171. DOI: 10.18276/cto.2023.39-07.



MATEUSZ LISOWSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska | Instytut Filozofii

ORCID: 0000-0003-1542-5207

Aksjomatyzacja czterowartościowej logiki modalnej Łukasiewicza

AXIOMATISATION OF ŁUKASIEWICZ'S FOUR-VALUED LOGIC

Summary

The main subject of this article is the axiomatisation of Jan Łukasiewicz's Ł-modal logic, a strict, regular, four-value modal logic whose matrix is a Cartesian product of two different two-value propositional matrices. Ł-modal logic was developed on the basis of philosophical discussions and logic research conducted in the Lviv-Warsaw school of logic, which focused on future contingents and temporal modalities. This article should deliver an overview of Ł-modal logic axiomatic systems and highlight differences and similarities between different axiomatic systems. To achieve this, it will describe properties of axiomatic systems, such as independence, simplicity, and the number of symbols used. These properties will then be used to analyse and compare selected axiomatisations. The analysis will be developed across (a) the original Łukasiewicz axiomatic system, which includes the prothotetic δ connective, (b) Lemmon's axiomatic system, (c) Kripke's axiomatic system, (d) Dywan's axiomatic system, (e) Tkaczyk's axiomatic system, with the jumping necessity theorem, (f) and axiomatic systems with a ternary connective.

Keywords: modal logic, Łukasiewicz, axiomatic systems

Wstęp

Jan Łukasiewicz był znawcą nie tylko współczesnej logiki matematycznej, ale także filozofii i historii logiki¹. W szczególności warto zwrócić uwagę na zainteresowanie Łukasiewicza myślą Arystotelesa i stoików, która często stawała się bodźcem

¹ Por. J. Łukasiewicz, *System logiki modalnej*, w: J. Słupecki (red.), *Z zagadnień logiki i filozofii – pisma wybrane*, Warszawa 1961.

wyznaczającym kierunek jego badań. Doniosłe prace Łukasiewicza z zakresu logiki wielowartościowej i modalnej wyrastały z przeprowadzonych w starożytności analiz dotyczących pojęć modalnych, ze szczególnym uwzględnieniem rozważań Arystotelesa nad wartością logiczną zdań opisujących przyszłe zdarzenia przygodne. To, że Łukasiewicz inspirował się pracami Stagiryty i innych starożytnych filozofów, nie oznacza jednak, że zawsze zgadzał się z ich poglądami. Problematyka pojęć modalnych wielokrotnie znajdowała się w centrum badań Łukasiewicza. Był on przeświadczony, że właśnie ta problematyka może wyznaczyć kierunek rozwoju logiki. Przeświadczenie to było silnie ugruntowane w przekonaniach filozoficznych Łukasiewicza, które to stawiały go w szeregach indeterministów. Łukasiewicz był zdania, że wolność jest czymś, co realnie przysługuje ludziom. Sądził on zarazem, że jest to nie do pogodzenia z klasycznym rachunkiem zdań. Tym samym był przekonany, że w logice klasycznej tkwi błąd, na który lekarstwo miały stanowić modalne funktory konieczności i możliwości. Warto przy tym podkreślić, że w rozumieniu Łukasiewicza były to funktory ekstensjonalne. Konsekwencjami takiego ujęcia było wiele problemów, które pojawiły się na gruncie proponowanych przez niego systemów. Pierwsza próba stworzenia przez Łukasiewicza logiki modalnej była jednocześnie, wraz z prowadzonymi niezależnie badaniami Clarence'a Irvinga Lewisa, jedną z pierwszych prób konstrukcji logiki modalnej oraz logik wielowartościowych. Efektem tych badań była logika trójwartościowa, logika n -wartościowa i logika nieskończenie wielowartościowa, przedstawione m.in. w artykule *Uwagi filozoficzne o wielowartościowych systemach rachunku zdań*². Trudności, które napotykały pierwsze prace Łukasiewicza w tej dziedzinie, doprowadziły do podjęcia przez niego kolejnej próby ujęcia analizy pojęć modalnych w system wielowartościowy oparty na nowych założeniach. Był to czterowartościowy system Ł-modalny. Wyniki te zostały przedstawione w artykule *System logiki modalnej*³. Wyniki zawarte w tym artykule nie są prostą kontynuacją prac Łukasiewicza z lat dwudziestych i trzydziestych. Niniejszy artykuł jest próbą systematycznej prezentacji zawartości i aksjomatyzacji logiki Ł-modalnej, a także uzupełnienia dotychczasowych prac na ten temat o pewne nowe wyniki.

1. Język systemu Ł-modalnego

System Ł-modalny może być charakteryzowany w języku przedmiotowym, do którego należą: (a) zmienne zdaniowe: p, q, r , które są wyrażeniami atomicznymi;

2 Por. idem, *Uwagi filozoficzne o wielowartościowych systemach rachunku zdań*, w: J. Słupecki (red.), *Z zagadnień logiki i filozofii...*

3 Por. idem, *System logiki modalnej...*

(b) funktory jednoargumentowe: negacji \neg , afirmacji *afm*, tautologii *tlg*, antylogii *alg*, możliwości \diamond oraz konieczności \Box ; (c) funktory dwuargumentowe: koniunkcji \wedge , alternatywy \vee , implikacji \rightarrow oraz równoważności \equiv ; (d) funktor trójargumentowy \odot ; (e) jednoargumentowa zmienna funktorowa δ ; (f) nawiasy. Funktory konieczności i możliwości nazywa się funktorami modalnymi. Argumentami wszystkich funktorów są wyłącznie wyrażenia. Wyrażenia złożone są zbudowane z funktorów, ich argumentów i nawiasów w zwykły sposób, z tym że funktory jednoargumentowe i trójargumentowe mają notacje prefiksową, a dwuargumentowe infiksową, zatem:

- wszystkie zmienne zdaniowe należą do zbioru poprawnie zbudowanych wyrażeń;
- jeżeli wyrażenie A należy do zbioru poprawnie zbudowanych wyrażeń, to wyrażenia $\lceil \neg A \rceil$, $\lceil \diamond A \rceil$, $\lceil afm(A) \rceil$, $\lceil alg(A) \rceil$, $\lceil tlg(A) \rceil$ oraz $\lceil \Box A \rceil$ również do niego należą;
- jeżeli wyrażenia A oraz B należą do zbioru poprawnie zbudowanych wyrażeń, to wyrażenia $\lceil A \vee B \rceil$, $\lceil A \wedge B \rceil$, $\lceil A \rightarrow B \rceil$ i $\lceil A \equiv B \rceil$ również do niego należą;
- jeżeli wyrażenia A , B oraz C należą do zbioru poprawnie zbudowanych wyrażeń, to wyrażenie $\lceil \odot(A, B, C) \rceil$ również do niego należy.

Przy braku nawiasów najkrótszy zasięg mają funktory jednoargumentowe, a następnie kolejno funktory: \wedge , \vee , \rightarrow , \equiv , \odot . Nieco uwagi chciałbym jeszcze poświęcić symbolowi δ , który jest uznawany za zmienny funktor od argumentów zdaniowych. Zmienne funktory zostały wprowadzone wraz ze zmiennymi kwantyfikatorami przez Stanisława Leśniewskiego w jego prototypy. Sam Łukasiewicz zmienne funktory wraz z ich znaczeniem omawia w pracy *O zmiennych funktorach od argumentów zdaniowych*⁴. Symbol ten ma więc być zmienną przebiegającą zbiór funktorów, przy czym zaznaczone jest, że mogą to być funktory wieloargumentowe, pod warunkiem, że wszystkie argumenty przyjmowane przez nie stanowi ta sama, pojedyncza zmienna.

2. Podstawowa logika modalna

Jak wspomniałem we wstępie, dla systemu Ł-modalnego ważne są inspiracje filozoficzne. Łukasiewicz poszukuje nie jakichkolwiek praw zawierających spójniki modalne, ale tych, które można uznać za merytorycznie trafne w kontekście przyjętych przez niego założeń. Podstawowa logika modalna obejmuje te twierdzenia, które zdaniem Łukasiewicza są bądź oczywiście prawdziwe, bądź szeroko akceptowane w klasycznych tekstach filozoficznych. Twierdzenia podstawowej logiki modalnej dzielą się na zaakceptowane, które poprzedza symbol \vdash , i odrzucone, które poprzedza symbol \dashv . Choć Łukasiewicz wyraźnie tego

4 Por. ibidem.

nie mówi, z kontekstu wynika, że symbol \neg poprzedza wyrażenia, które nie są tautologiami, czyli takie, które mają co najmniej jedno fałszywe podstawienie, a nie takie, które mają wyłącznie fałszywe podstawienia. Łukasiewicz zmierza bowiem zawsze do tego, by w miarę możliwości wszystkie wyrażenia zostały podzielone na te, które poprzedza symbol \neg , i te, które poprzedza symbol \vdash . Taki podział, jeśli się go osiągnie, może stanowić zarówno wynik pełności systemu, jak i jego rozstrzygalności.

Zdaniem Łukasiewicza każdy system, który pretenduje do miana merytorycznie trafnej logiki modalnej, musi respektować twierdzenia podstawowej logiki modalnej: „System nazywam logiką modalną wtedy i tylko wtedy, gdy zawiera podstawową logikę modalną jako swą część”⁵. Znaczy to, że w systemie takim dowodliwe musi być każde twierdzenie zaakceptowane na gruncie podstawowej logiki modalnej, a zarazem nie może być w nim dowodliwe żadne twierdzenie odrzucone na gruncie podstawowej logiki modalnej. Można więc powiedzieć, że podstawowa logika modalna ma wyznaczać granice merytorycznie trafnej logiki modalnej przez powiązanie twierdzeń tej logiki z poczuciem oczywistości i analizami filozoficznymi: „System logiczny nazywa się zwykle «logiką modalną», jeśli występują w nim wyrażenia modalne takie, jak «możliwe» lub «konieczne». Zamiast tej raczej niewyraźnej charakterystyki spróbuję podać dokładną definicję logiki modalnej według tradycji zapoczątkowanej przez Arystotelesa”⁶. Podstawowa logika modalna opiera się na ośmiu założeniach, które zostaną teraz omówione. Pierwsze trzy twierdzenia dotyczą własności funktora możliwości:

$$\vdash p \rightarrow \Diamond p \quad (1)$$

$$\neg \Diamond p \rightarrow p \quad (2)$$

$$\neg \Diamond p \quad (3)$$

Twierdzenie (1) wyraża przekonanie, że każdy zachodzący stan rzeczy jest możliwy, innymi słowy, każde zdanie, które jest prawdziwe, jest tym bardziej możliwe. Twierdzenie (1) stanowi odpowiednik scholastycznej zasady: *ab esse ad posse valet consequentia formalis*. Twierdzenie (2) wyraża przekonanie, że nie każdy możliwy stan rzeczy zachodzi, innymi słowy, nie każde zdanie możliwe jest prawdziwe. Twierdzenie (2) stanowi odpowiednik scholastycznej zasady: *a posse ad esse non valet consequentia formalis*. Twierdzenie (2) wynika z indeterministycznego poglądu na świat, mianowicie z przekonania o istnieniu przygodnych stanów rzeczy.

5 Zob. idem, *Uwagi filozoficzne o wielowartościowych systemach rachunku zdań...*, s. 276.

6 Zob. idem, *System logiki modalnej...*, Warszawa 1961, s. 275.

W starożytnej filozofii gorącym obrońcą tego przekonania był Arystoteles, którego indeterministyczne poglądy stanowiły główne źródło dla badań Łukasiewicza w zakresie logik wielowartościowych. Twierdzenie (3) głosi, że nie każdy stan rzeczy, opisywalny za pomocą zdania, jest możliwy, czyli istnieją zdania, które opisują niemożliwe stany rzeczy. Komentując to twierdzenie, Łukasiewicz stwierdza, że odróżnia ono funktor możliwości od funktora tautologii *tlg*. W klasycznym rachunku zdań zdanie zbudowane za pomocą funktora tautologii jest prawdziwe niezależnie od wartości logicznej argumentu tego funktora. Utożsamienie funktora modalnego z funktorem tautologii powoduje zanik rozróżnień modalnych (*collapsing*), co prowadzi do tego, że logika modalna, z takim utożsamieniem, jest logiką zawartą w klasycznym rachunku zdań.

Kolejne trzy twierdzenia, w pewnym sensie dualne względem poprzedniej trójki, dotyczą własności funktora konieczności:

$$\vdash \Box p \rightarrow p \quad (4)$$

$$\vdash p \rightarrow \Box p \quad (5)$$

$$\vdash \neg \Box p \quad (6)$$

Twierdzenie (4) oznacza, że każdy konieczny stan rzeczy zachodzi, innymi słowy każde zdanie konieczne jest prawdziwe. Twierdzenie (4) stanowi odpowiednik scholastycznej zasady: *a necesse ad esse valet consequentia formalis*. Twierdzenie (5) głosi, że nie każdy zachodzący stan rzeczy jest konieczny. Inaczej nie każde zdanie prawdziwe jest konieczne. Twierdzenie (5) stanowi odpowiednik scholastycznej zasady: *ad esse a necesse non valet consequentia formalis*. Twierdzenie (5), podobnie jak twierdzenie (2), wynika z indeterministycznego poglądu na świat. Na gruncie regularnych logik modalnych twierdzenia te są nawet sobie równoważne. Twierdzenie (6) głosi, że istnieje co najmniej jeden konieczny stan rzeczy, a dokładniej, że nie każdy stan rzeczy jest niekonieczny. Innymi słowy istnieją zdania koniecznie prawdziwe. Łukasiewicz podkreśla, że twierdzenie (6) ma zabezpieczyć funktor konieczności przed utożsamieniem z funktorem antylogii. Podobnie jak utożsamienie funktora możliwości z funktorem tautologii, również utożsamienie funktora możliwości z funktorem antylogii prowadziłyby do zaniku rozróżnień modalnych i do budowy logiki modalnej zawartej w klasycznym rachunku zdań.

Trzeba zaznaczyć, że mówiąc o twierdzeniach (4) i (5), Łukasiewicz cytuje inne scholastyczne zasady niż te, które wyżej podałem. Mianowicie (4) utożsamia ze scholastyczną zasadą: *ab oportere ad esse valet consequentia*, a twierdzenie (5) z zasadą: *ab esse ad oportere non valet consequentia*. Nie jest to utożsamienie całkiem dokładne, ponieważ rzeczownik odczasownikowy „oportere” sugeruje konieczność

deontyczną, czyli powinność. Przy takim rozumieniu funktora konieczności twierdzenie (4) powinno byłoby zostać odrzucone. Akceptacja twierdzenia (1) i twierdzenia (4) sugerują aletyczny sens funktorów modalnych, związany z takimi pojęciami, jak konieczność logiczna, konieczność fizyczna, konieczność metafizyczna. Wydaje się, że ten sens funktora konieczności jest oddany lepiej za pomocą wyrazu „*necesse*” niż „*oportere*”.

Ostatnie dwa twierdzenia, na których opiera się podstawowa logika modalna, opisują zależność między funktorami konieczności i możliwości:

$$\vdash \Diamond p \equiv \neg \Box \neg p, \quad (7)$$

$$\vdash \Box p \equiv \neg \Diamond \neg p. \quad (8)$$

Zgodnie z pierwszym z tych twierdzeń, stan rzeczy opisywany przez pewne zdanie jest możliwy wtedy i tylko wtedy, gdy stan rzeczy opisywany przez negację tego zdania nie jest konieczny. Zgodnie z drugim stwierdzeniem stan rzeczy opisywany przez pewne zdanie jest konieczny wtedy i tylko wtedy, gdy stan rzeczy opisywany przez negację tego zdania nie jest możliwy. W odniesieniu do tych dwóch twierdzeń Łukasiewicz stwierdza tylko, że „są to oczywiście związki między możliwością a koniecznością”. Warto dodać, że akceptacja tych dwóch twierdzeń przesądza o tym, że mamy do czynienia z funktorem możliwości jednostronnej. Przy takim rozumieniu funktora możliwości każde zdanie konieczne i każde zdanie prawdziwe jest tym bardziej możliwe. W filozofii starożytnej i średniowiecznej rozważano również możliwość dwustronną, którą utożsamia się z przygodnością. Przy takim rozumieniu możliwości zdania dzielą się na konieczne, możliwe i niemożliwe. W systemach ścisłej implikacji Lewis również posłużył się funktorem możliwości jednostronnej, który stał się standardowy dla całej dwudziestowiecznej logiki modalnej. Łukasiewicz zwraca uwagę na to, że wszystkie przytoczone stwierdzenia podstawowej logiki modalnej, z wyjątkiem (3) i (6), można znaleźć w pracach dawniejszych logików, tj. logików starożytnych i średniowiecznych. Poniżej zamieszczam algebrę spójników modalnych odpowiadającą powyższemu wymogom podstawowego systemu modalnego. Algebra została opisana za pomocą kraty przedstawionej na poniższym schemacie. Strzałka wyznacza relacje porządkującą. Ilekroć strzałka prowadzi od wyrażenia A do wyrażenia B , znaczy to, że na gruncie podstawowej logiki modalnej oraz każdej logiki modalnej w rozumieniu Łukasiewicza: (a) zdanie B jest wyprowadzalne ze zdania A , (b) zdanie A nie jest wyprowadzalne ze zdania B . Strzałka prowadzi więc zawsze od wyrażenia mocniejszego do wyrażenia słabszego. Dla każdej pary wyrażen kresem górnym jest

wyrażenie znajdujące się wyżej w schemacie, natomiast kresem dolnym wyrażenie, które znajduje się niżej.



Automatyzując podstawową logikę modalną jako terminy pierwotne, Łukasiewicz przyjmuje funktory negacji, implikacji i możliwości. Aksjomatami są wyrażenia: (1)–(3) oraz wyrażenie:

$$\vdash \diamond p \equiv \diamond \neg \neg p. \tag{9}$$

Wyrażenie (9) jest równoważne z wyrażeniem (7) na gruncie podstawowej logiki modalnej.

Funktor konieczności jest terminem wtórnym, a funkcję definicji pełni wyrażenie (8). Regułami pierwotnymi są reguła podstawiania dla wyrażeń uznanych:

$$\frac{\vdash A}{\vdash eA}, \tag{10}$$

reguła podstawiania dla wyrażeń odrzuconych:

$$\frac{\neg eA}{\neg A}, \tag{11}$$

reguła *modus ponens* dla wyrażeń uznanych:

$$\frac{\vdash A \rightarrow B}{\vdash B}, \tag{12}$$

reguła *modus ponens* dla wyrażeń odrzuconych:

$$\frac{\begin{array}{l} \vdash A \rightarrow B \\ \neg B \end{array}}{\neg A.} \quad (13)$$

W powyższych regułach eA oznacza dowolne podstawienie zdania A . Choć Łukasiewicz wprost tego nie mówi, przebieg przeprowadzonych przez niego dowodów wskazuje na to, że aksjomatami podstawowej logiki modalnej są ponadto podstawienia twierdzeń klasycznego rachunku zdań. Łukasiewicz podaje dowód niezależności aksjomatów: (1)–(3) i (9).

Podstawową logikę modalną można zaksjomatyzować alternatywnie ze spójnikiem konieczności jako terminem pierwotnym zamiast spójnika możliwości. Aksjomatami są wówczas twierdzenia: (4)–(6) oraz twierdzenie:

$$\vdash \Box p \equiv \Box \neg \neg p, \quad (14)$$

które na gruncie podstawowej logiki modalnej jest równoważne z twierdzeniem (8). Funktor możliwości, który jest wtedy terminem wtórnym, definiuje się za pomocą twierdzenia (7). Reguły procedury dowodowej pozostają niezmienione. Podstawowy system określa minimalne wymogi, jakie musi spełniać dowolny inny system, aby być uznanym za modalny. Taki system modalny zdaniem Łukasiewicza pozwalał na wyrażanie wspomnianej już modalności aleitycznej.

3. Prawa ekstensjonalności dla funktorów modalnych

System logiki Ł-modalnej powstaje poprzez dołączenie do podstawowej logiki modalnej prawa ekstensjonalności dla funktorów modalnych. Prawo ekstensjonalności, kolejno dla funktora możliwości i konieczności, ma następującą postać:

$$(p \rightarrow q) \rightarrow (\Diamond p \rightarrow \Diamond q), \quad (15)$$

$$(p \rightarrow q) \rightarrow (\Box p \rightarrow \Box q). \quad (16)$$

Dla uzyskania systemu Ł-modalnego wystarczy do podstawowej logiki modalnej dodać jedno z wymienionych praw, w zależności od tego, który funktor jest terminem pierwotnym. Drugie prawo ekstensjonalności jest wówczas wyprowadzalne na podstawie praw klasycznego rachunku zdań i odpowiednio definicji funktora konieczności lub możliwości⁷. Przyjęcie praw ekstensjonalności dla funktorów modalnych stanowi wyraz przekonania Łukasiewicza, że funktory możliwości i konieczności są ekstensjonalne.

7 Por. idem, *Uwagi filozoficzne o wielowartościowych systemach rachunku zdań...*

4. Matryca logiki Ł-modalnej

Matryca, jaką Łukasiewicz tworzy na potrzeby swojego nowego systemu logiki modalnej, powstaje poprzez pomnożenie przez siebie dwóch matryc klasycznego rachunku zdań⁸. Są to matryce o tej samej zawartości jak te, które charakteryzują klasyczny rachunek zdań⁹. Wyglądają one następująco:

$$M^*_{cl} = \{\{1, 0\}, afm, tlg, \neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \equiv, \{1\}^*\}, \quad (17)$$

$$M^*_{cl} = \{\{1, 0\}, tlg, afm, \neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \equiv, \{1\}^*\}, \quad (18)$$

gdzie symbole „*tlg*”, „*afm*” oraz „*alg*” oznaczają kolejno jednoargumentowe funktory klasycznego rachunku zdań, tj. funktor tautologii (*verum*), funktor afirmacji (*asercje*) oraz funktor antylogii (*falsum*). Wraz z negacją funktory te stanowią wszystkie cztery jednoargumentowe funktory definiowalne w klasycznym rachunku zdań. Działania odpowiadające tym funktorom obrazuje tab. 1.

Tabela 1. Jednoargumentowe operacje klasycznego rachunku zdań

	<i>tlg</i>		<i>afm</i>		\neg		<i>alg</i>
1	1	1	1	1	0	1	0
0	1	0	0	0	1	0	0

Po pomnożeniu przez siebie dwóch matryc dwuwartościowych klasycznego rachunku zdań otrzymujemy w rezultacie matrycę M_{L_4} , której wartościami są uporządkowane pary wartości matrycy klasycznej: $\langle 1, 1 \rangle$, $\langle 1, 0 \rangle$, $\langle 0, 1 \rangle$, $\langle 0, 0 \rangle$. Wartością wyróżnioną jest tutaj wartość $\langle 1, 1 \rangle$. Wartość $\langle 1, 1 \rangle$ pojmowana jest jako prawda, wartość $\langle 0, 0 \rangle$ jako fałsz, a wartości $\langle 1, 0 \rangle$ oraz $\langle 0, 1 \rangle$ jako możliwość. W dalszej części artykułu, dla skrótów, wartości te będą zapisywane odpowiednio jako: 11, 10, 01, 00.

Matryce M^*_{cl} oraz M^*_{cl} różnią się między sobą jedynie kolejnością operacji *afm* i *tlg*. W konsekwencji ich pomnożenie po kartezjańsku, które nie jest operacją przemienną, daje matrycę, która zachowuje klasyczność funktorów negacji, koniunkcji, alternatywy, implikacji i równoważności, a ponadto zawiera operacje charakteryzujące funktory, tj. „ \diamond ” oraz „ \diamond ”. Operacje te różnią się tylko kolejnością współrzędnych: operacja charakteryzująca „ \diamond ” stanowi produkt afirmacji przez tautologię, a operacja charakteryzująca „ \diamond ” stanowi produkt tautologii przez afirmację. Przypomnijmy, że produkt kartezjański nie jest działaniem przemiennym. Operacje matrycy M_{L_4} przedstawia tab. 2.

8 Por. idem, *O zmiennych funktorach od argumentów zdaniowych*, w: J. Słupecki (red.), *Z zagadnień logiki i filozofii...*

9 Por. M. Tkaczyk, *Futura Contingentia*, Lublin 2015.

Tabela 2. Operacje czterowartościowej logiki modalnej Łukasiewicza

	\diamond^*		\diamond^*		\square^*		\square^*		\neg
11	11	11	11	11	10	11	01	11	00
10	11	10	10	10	10	10	00	10	01
01	01	01	11	01	00	01	01	01	10
00	01	00	10	00	00	00	00	00	11

\rightarrow	1	1	0	0	\vee	1	1	0	0
	1	0	1	0		1	0	1	0
1	1	1	0	0	1	1	1	1	1
1	1	0	1	0	1	1	1	1	1
1	1	1	0	0	1	1	1	1	1
0	1	1	1	1	0	1	0	1	0
0	1	1	1	1	0	1	1	0	0
1	1	0	1	0	1	1	1	1	1
0	1	1	1	1	0	1	1	0	0
0	1	0	1	1	0	1	0	1	0

\wedge	1	1	0	0	\equiv	1	1	0	0
	1	0	1	0		1	0	1	0
1	1	1	0	0	1	1	1	0	0
1	1	0	1	0	1	1	0	1	0
1	1	1	0	0	1	1	1	0	0
0	0	0	0	0	0	0	1	0	1
0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
1	1	0	1	0	1	1	0	1	0
0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
0	0	0	0	0	0	0	1	0	1

Osobliwością matrycy M_{L_4} jest istnienie dwóch wartości interpretowanych jako możliwość. Dzięki temu Łukasiewicz może używać dwóch funktorów możliwości: „ \diamond^* ” oraz „ \diamond ”, zwanych możliwościami bliźniaczymi. Jeżeli dwa wyrażenia zawierają tylko jeden funktor możliwości, a ponadto różnią się tylko tym, że w miejscu wystąpienia jednego funktora możliwości w pierwszym wyrażeniu, w drugim wyrażeniu występuje drugi funktor możliwości, to bądź obydwa wyrażenia są tautologiami, bądź żadne. Taka wymienialność funktorów możliwości nie zachodzi dla wyrażeń, w których występują oba te funktory. Podobnie o bliźniętach mówi się, że można je rozróżnić, gdy stoją obok siebie, ale są nierozróżnialne, kiedy występują oddzielnie.

Wprowadzenie dwóch funktorów możliwości służy rozwiązaniu problemu Gonsetha przy zachowaniu prawa ekstensjonalności¹⁰.

¹⁰ Por. ibidem.

5. Interpretacja logiki Ł-modalnej w klasycznym rachunku zdań

Josep Maria Font i Petr Hájek¹¹ wskazali na ścisłą zależność między tautologiami logiki modalnej a tautologiami klasycznego rachunku zdań: *Wyrażenie, które nie zawiera funkcyj modalnych, jest tautologią logiki Ł-modalnej wtedy i tylko wtedy, gdy jest ono tautologią klasycznego rachunku zdań.*

Należy teraz zauważyć, że operacje charakteryzujące funkcyj modalne matrycy M_{L4} mogą być dane jako superpozycje operacji charakteryzujących w tej matrycy funkcyj klasycznego rachunku zdań. Niech $u, v \in \{1, 0\}$. Operacje charakteryzujące funkcyj modalne dane są wówczas następującymi wzorami:

$$\Box(uv) = 10 \wedge uv = u0, \quad (19)$$

$$\Diamond(uv) = 01 \vee uv = 10 \rightarrow uv = u1. \quad (20)$$

Font i Hájek określają translację φ^* dowolnego wyrażenia φ języka Ł-modalnego. Niech L będzie ustaloną zmienną zdaniową, która nie występuje w żadnym wyrażeniu systemu Ł-modalnego. Wówczas

$$p^* = p, \quad (21)$$

dla dowolnej zmiennej zdaniowej p z języka systemu Ł-modalnego. W odniesieniu do spójników klasycznego rachunku zdań obowiązują zależności:

$$(\neg\varphi)^* = \neg_\varphi^*, \quad (22)$$

$$(\varphi \wedge \psi)^* = \varphi^* \wedge \psi^*, \quad (23)$$

$$(\varphi \vee \psi)^* = \varphi^* \vee \psi^*, \quad (24)$$

$$(\varphi \rightarrow \psi)^* = \varphi^* \rightarrow \psi^*, \quad (25)$$

$$(\varphi \equiv \psi)^* = \varphi^* \equiv \psi^*, \quad (26)$$

dla dowolnych wyrażeń φ, ψ języka systemu Ł-modalnego. W odniesieniu do spójników modalnych obowiązują następujące zależności:

$$(\Box\varphi)^* = L\wedge_\varphi^*, \quad (27)$$

$$(\Diamond\varphi)^* = L\rightarrow_\varphi^*, \quad (28)$$

dla dowolnego wyrażenia φ języka systemu Ł-modalnego oraz – jak pamiętamy – dla L będącego jedną wybraną i ustaloną zmienną zdaniową, niewystępującą w żadnym wyrażeniu języka systemu Ł-modalnego.

¹¹ Por. J.M. Font, P. Hájek, *On Łukasiewicz's Four-Valued Modal Logic*, „Studia Logica: An International Journal for Symbolic Logic” 70 (2002) 2, s. 157–182.

Zauważmy, że dla dowolnego wyrażenia φ języka systemu Ł-modalnego φ^* jest wyrażeniem klasycznego rachunku zdań. Font i Hájek udowodnili następujące twierdzenie: *wyrażenie φ jest tautologią matrycy M_{L4} wtedy i tylko wtedy, gdy wyrażenie φ^* jest wyrażeniem klasycznego rachunku zdań (matrycy klasycznej)*. Jest oczywiste, że powyższe twierdzenie daje zarazem metodę rozstrzygnięcia dla wyrażen system Ł-modalnego.

6. Semantyka relacyjna logiki Ł-modalnej

Semantykę relacyjną logiki Ł-modalnej opracował Edward John Lemmon. Jest to semantyka dla logiki regularnej. Struktura modelowa F jest to układ:

$$F = \langle W, Q, R \rangle, \quad (29)$$

w którym W jest to dowolny zbiór, a ponadto $W \neq \emptyset$, $Q \subseteq W$, $R \subseteq W \times W$.

Zbiór W rozumiemy jako zbiór światów możliwych. Zbiór Q jest to zbiór dziwnych światów możliwych (*queer*), w których każde zdanie jest możliwe, ale żadne nie jest konieczne. Z kolei R jest to relacja dostępności między światami możliwymi, przy czym zamiast xRy można pisać $y \in R(x)$.

Model M nad strukturą F jest to układ

$$M = \langle W, Q, R, V \rangle, \quad (30)$$

w którym W, Q, R składają się na strukturę modelową F , a V jest funkcją przekształcającą zbiór wyrażen systemu Ł-modalnego w zbiór $\wp(W)$. Dla dowolnego $x \in W$ stwierdzenie $x \in V(\varphi)$ znaczy, że wyrażenie φ jest prawdziwe w świecie możliwym x . Dla funktorów klasycznego rachunku zdań funkcja V spełnia standardowe warunki:

$$x \in V(\neg\varphi) \text{ wtw } x \notin V(\varphi), \quad (31)$$

$$x \in V(\varphi \wedge \psi) \text{ wtw } x \in V(\varphi) \text{ oraz } x \in V(\psi), \quad (32)$$

$$x \in V(\varphi \vee \psi) \text{ wtw } x \in V(\varphi) \text{ lub } x \in V(\psi), \quad (33)$$

$$x \in V(\varphi \rightarrow \psi) \text{ wtw } x \notin V(\varphi) \text{ lub } x \in V(\psi), \quad (34)$$

$$x \in V(\varphi \equiv \psi) \text{ wtw } x \in V(\varphi) \cap V(\psi) \text{ lub } x \notin V(\varphi) \cup V(\psi). \quad (35)$$

Dla funktorów modalnych obowiązują warunki typowe dla logik regularnych:

$$x \in V(\Box\varphi) \text{ wtw jeżeli } x \notin Q \text{ i } \forall y \in R(x), y \in V(\varphi), \quad (36)$$

$$x \in V(\Diamond\varphi) \text{ wtw jeżeli } x \in Q \text{ lub } \exists y \in R(x), y \in V(\varphi). \quad (37)$$

Oczywiście o specyfice semantyki decydują warunki nakładane na relację dostępności R :

$$xRy \rightarrow x = y, \quad (38)$$

$$x \notin Q \rightarrow xRx. \quad (39)$$

Przytoczone warunki Lemmona znaczą, że żaden świat nie widzi światów różnych od siebie, a każdy świat, który nie jest dziwny, widzi siebie.

Wyrażenie jest prawdziwe w modelu wtedy i tylko wtedy, gdy jest możliwe w każdym świecie możliwym tego modelu. Wyrażenie jest prawdziwe w strukturze modelowej wtedy i tylko wtedy, gdy jest prawdziwe w każdym modelu nad tą strukturą. Wyrażenie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy jest prawdziwe w każdej strukturze modelowej. Udowodniono, że wyrażenie języka systemu Ł-modalnego jest prawdziwe w powyższym sensie wtedy i tylko wtedy, gdy jest ono tautologią matrycy M_{L^4} .

7. Aksjomatyzacje logiki Ł-modalnej

Aksjomatyka Łukasiewicza. Aksjomatyka przyjęta przez Łukasiewicza w pracy *System logiki modalnej* składa się z dwóch następujących aksjomatów wraz z regułą *modus ponens* oraz regułą podstawiania:

$$\vdash \delta p \rightarrow (\delta \neg p \rightarrow \delta q), \quad (40)$$

$$\vdash p \rightarrow \diamond p. \quad (41)$$

Jednocześnie w skład tej aksjomatyki wchodzi kolejne dwa wyrażenia odrzucone wraz z regułą odwróconego podstawiania oraz odwróconą regułą *modus ponens*.

$$\neg(\diamond p \rightarrow p), \quad (42)$$

$$\neg \diamond p. \quad (43)$$

Używamy symbolu możliwości, ponieważ te same aksjomaty dotyczą funktorów „ \diamond ”, jak i „ δ ”.

Na szczególną uwagę zasługuje tutaj aksjomat (40). Wyrażenie to, zaczerpnięte z protetyki Leśniewskiego, zostało użyte przez Łukasiewicza już w tekście z 1930 roku do wykazania, iż formalizacja trzeciego twierdzenia o zdaniach modalnych, w rozszerzonym rachunku zdań, prowadzi do paradoksalnych, zdaniem Łukasiewicza, wniosków. Carew Arthur Meredith udowodnił możliwość zaksjomatyzowania klasycznego rachunku zdań ze zmiennymi funktorami za pomocą jedynie wyrażenia (40). Kluczowe jest jednak założenie Łukasiewicza, że zmienna funktorowa δ odnosi się również do funktorów modalnych. W praktyce oznacza to,

że Łukasiewicz przy tworzeniu systemu Ł-modalnego uznał funktory modalne za funktory prawdziwościowe. Jest to sprzeczne z wynikami jego wcześniejszej pracy *Uwagi filozoficzne o wielowartościowych systemach rachunku zdań*, w której argumentował, iż funktory modalne nie są funktorami prawdziwościowymi.

Widać tutaj, że Łukasiewicz w praktyce posługuje się wymiennie dwoma pojęciami ekstensjonalności (prawdziwościowości). Przy jednym rozumieniu ekstensjonalność sprowadza się do możliwości scharakteryzowania za pomocą macierzy logicznej. Przy takim rozumieniu ekstensjonalności Łukasiewicz przyjął wspomniane wyżej prawa ekstensjonalności dla funktorów modalnych. Drugie rozumienie ekstensjonalności równa się posiadaniu charakterystyki w macierzy dwuwartościowej. Przy takim rozumieniu zasadne jest przyjęcie aksjomatu Mereditha. Wydaje się, że ten błąd jest odpowiedzialny za wszystkie nietypowe własności systemu Ł-modalnego.

Aksjomatyka Lemmona. Aksjomatyka, która uznawana jest za standardową dla logiki czterowartościowej, to ta opublikowana w 1966 r. przez Edwarda Johna Lemmona. Jest ona oparta, wbrew temu, co oryginalnie robił Łukasiewicz, jedynie na zdaniach, które są uznawane za prawdziwe, i nie zawiera aksjomatów wyrażających twierdzenia odrzucone. Lemmon przyjmuje trzy aksjomaty specyficzne:

$$\Box(p \rightarrow q) \rightarrow (\Box p \rightarrow \Box q), \quad (44)$$

$$\Box p \rightarrow q, \quad (45)$$

$$\Box p \rightarrow (q \rightarrow \Box q). \quad (46)$$

Za reguły inferencyjnie przyjmuje się regułę podstawiania oraz *modus ponens*, natomiast spójnik możliwości definiuje się w następujący sposób:

$$\ulcorner \Diamond \varphi \urcorner =_{\text{def}} \ulcorner \neg \Box \neg \varphi \urcorner. \quad (47)$$

W 2011 r. Marcin Tkaczyk zauważył ponadto, że aksjomat pierwszy, który w niniejszym tekście jest oznaczony numerem (44), można wyprowadzić z pozostałych dwóch aksjomatów specyficznych znajdujących się pod numerami (45) i (46).

Aksjomatyka Kripkego. Kolejną aksjomatyką jest przedstawiona 1963 r. przez Saula Kripkego, która składa się z dwóch poniższych aksjomatów specyficznych oraz reguły *modus ponens*:

$$\Box p \rightarrow p, \quad (48)$$

$$(p \rightarrow q) \rightarrow (\Box p \rightarrow \Box q). \quad (49)$$

Funktor możliwości definiuje się jak w definicji (47).

Aksjomatyka Tkaczyka. Możliwe jest też opisanie alternatywnej aksjomatyki, która będzie zawierała tylko jeden aksjomat specyficzny, taką propozycję wysunął

Marcin Tkaczyk. Aksjomat, jaki zaproponował, nazywany jest aksjomatem skazującej konieczności:

$$\Box p \wedge q \rightarrow p \wedge \Box q. \quad (50)$$

Jak zwykle funktor możliwości definiowany jest za pomocą definicji (47).

Aksjomatyka Dywana. Podobną propozycję ujęcia systemu logiki czterowartościowej przy użyciu tylko jednego aksjomatu specyficznego wysunął Zdzisław Dywan. Zaproponował on następujący aksjomat:

$$\Box p \rightarrow (q \equiv \Box q). \quad (51)$$

Również tutaj (47) definiuje funktor możliwości.

Aksjomatyka z użyciem funktora trójargumentowego. Istnieje możliwość utworzenia aksjomatyki logiki Ł-modalnej za pomocą funktora trójargumentowego. Wspomniany funktor trójargumentowy będziemy oznaczać za pomocą \odot i scharakteryzujemy go za pomocą tab. 3. Zbiór poprawnie zbudowanych wyrażeń rozszerzymy o wyrażenie powstałe przy użyciu tego funktora tak, że jeśli φ , ω i μ należą do tego zbioru, to wyrażenie o postaci $\odot(\varphi, \omega, \mu)$ również do niego należy. Funktor ten jest definiowalny na gruncie klasycznego rachunku zdań za pomocą formuły:

$$\odot(\varphi, \omega, \mu) = \varphi \rightarrow (\omega \equiv \mu). \quad (52)$$

Za pomocą funktora \odot i funktora negacji można zdefiniować wszystkie funktory klasycznego rachunku zdań. W szczególności:

$$tlg(p) =_{\text{def}} \odot(p, p, p), \quad (53)$$

$$p \rightarrow q =_{\text{def}} \odot(p, q, p), \quad (54)$$

$$p \equiv q =_{\text{def}} \odot(p, q, tlg(p)), \quad (55)$$

$$p \wedge q =_{\text{def}} \neg p \equiv p \rightarrow q, \quad (56)$$

$$p \vee q =_{\text{def}} \neg p \rightarrow q. \quad (57)$$

Przyjmujemy więc, że terminami pierwotnymi są: \Box , \neg , \odot . Przyjmujemy tylko jeden aksjomat specyficzny:

$$\odot(p, \Box p, \Box q). \quad (58)$$

Zamiast reguły *modus ponens* przyjmujemy następującą regułę:

$$\frac{\odot(\varphi, \psi, \varphi)}{\varphi} \quad (59)$$

$$\psi,$$

a także regułę podstawiania i regułę (47) definiującą funktor możliwości.

Tabela 3. Charakterystyka funktora trójwartościowego \odot

\odot		μ			
φ	ω	1	1	0	0
		1	0	1	0
1	1	1	1	0	0
	1	1	0	1	0
	1	1	1	0	0
	0	0	1	0	1
	0	0	0	1	1
	1	0	0	0	1
	0	0	0	1	1
0	1	1	1	0	0
	1	1	1	1	1
	1	1	1	1	0
	0	1	1	1	1
	0	0	0	1	1
	1	0	0	1	1
	0	1	1	1	1
0	1	1	1	1	1
	1	1	0	1	1
	1	1	1	1	1
	0	0	1	1	1
	0	1	1	1	1
	1	1	1	1	0
	0	1	1	1	1

Zaproponowana tutaj aksjomatyka jest adekwatna. Aby to udowodnić, wystarczy zauważyć, że z aksjomatu (58) jest w oczywisty sposób wyprowadzalny aksjomat Dywana (51), a z naszej reguły (59) wyprowadzalna jest w oczywisty sposób reguła *modus ponens*.

8. Porównanie aksjomatyk

Biorąc pod uwagę sposób budowy, trzeba zauważyć, że aksjomatyka Łukasiewicza jako jedyna skonstruowana jest przy użyciu zarówno wyrażeń uznanych, jak i wyrażeń odrzuconych. Jak udowodnił Tkaczyk, aksjomatyka Lemmona nie ma cechy niezależności¹². Pozostałe aksjomatyki, które omówiliśmy, tę cechę posiadają.

Ostatnią cechą aksjomatyk, na którą chcę zwrócić uwagę przy ich analizie, jest kwestia ich długości. Długość aksjomatu może być rozumiana na dwa sposoby. Pierwszy z nich zakłada, że każdy funktor użyty przy konstrukcji aksjomatu liczony jest bezpośrednio jako pojedynczy znak. Drugi sposób wprowadza przy analizie długości aksjomatów podział na funkctory pierwotne oraz wtórne. Funkctory pierwotne liczone są jako pojedynczy znak. W przypadku użycia funkctorów wtórnych traktowane są one jako skróty wyrażeń złożonych z funkctorów pierwotnych. Oznacza to, że ocena liczby znaków odbywa się dopiero po przeformułowaniu wyrażenia zawierającego funkctory wtórne na wyrażenie składające się jedynie z funkctorów pierwotnych.

Większość wspomnianych wyżej aksjomatyk nie używała jedynie funkctorów pierwotnych dla implikacyjno-negacyjnego systemu rachunku zdań, jakim posługiwał się Łukasiewicz, ale również funkctorów wtórnych. Ponieważ twórcy wspomnianych aksjomatyk nie wskazują wyraźnie, które funkctory klasycznego rachunku zdań są pierwotne, przyjmiemy za Łukasiewiczem, że są to funkctory: negacji, implikacji i konieczności. Po zapisaniu za pomocą tych funkctorów aksjomatu Tkaczyka (50), aksjomatu Dywana (51) i naszego aksjomatu (58), przyjmują one kolejno następujący kształt:

$$\neg(\neg\Diamond\neg p \rightarrow \neg q) \rightarrow \neg(\neg\Diamond\neg q \rightarrow \neg p), \quad (60)$$

$$\neg\Diamond\neg p \rightarrow \neg((\neg\Diamond\neg q \rightarrow q) \rightarrow \neg(q \rightarrow \neg\Diamond\neg q)), \quad (61)$$

$$\neg(\neg\Diamond\neg q \rightarrow ((p \rightarrow \neg\Diamond\neg q) \rightarrow \neg(\neg p \rightarrow \Diamond\neg p))). \quad (62)$$

Jak widać, przy takiej formie zapisu aksjomat Tkaczyka składa się z 17 znaków, aksjomat Dywana z 20 znaków i nasz aksjomat również z 20 znaków. Aksjomat Tkaczyka okazuje się w tym układzie najkrótszy. Jeśli jednak funkctory wtórne wolno liczyć za jeden, tak jak funkctory pierwotne, to aksjomat (50) składa się z 9 znaków, aksjomat (51) z 7 znaków, a nasz aksjomat (58) z 6 znaków. Najkrótszy w takim układzie okazuje się nasz aksjomat (58).

12 Por. M. Tkaczyk, *On Axiomatization of Łukasiewicz's Four-Valued Modal Logic...*, s. 215–232.

Bibliografia

- Dywan Z., *Najkrótsze aksjomaty modalnej logiki Łukasiewicza*, „Roczniki Filozoficzne” 64 (2016) 2, s. 5–9.
- Font J.M., Hájek P., *On Łukasiewicz’s Four-Valued Modal Logic*, „Studia Logica: An International Journal for Symbolic Logic” 70 (2002) 2, s. 157–182.
- Lemmon E.J., *Algebraic Semantics for Modal Logics*, „The Journal of Symbolic Logic” 31 (1966) 2, s. 191–218.
- Łukasiewicz J., *O zmiennych funktorach od argumentów zdaniowych*, w: J. Słupecki (red.), *Z zagadnień logiki i filozofii – pisma wybrane*, PWN, Warszawa 1961.
- Łukasiewicz J., *System logiki modalnej*, w: J. Słupecki (red.), *Z zagadnień logiki i filozofii – pisma wybrane*, PWN, Warszawa 1961.
- Łukasiewicz J., *Uwagi filozoficzne o wielowartościowych systemach rachunku zdań*, w: J. Słupecki (red.), *Z zagadnień logiki i filozofii – pisma wybrane*, PWN, Warszawa 1961.
- Tkaczyk M., *Futura Contingentia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015.
- Tkaczyk M., *On Axiomatization of Łukasiewicz’s Four-Valued Modal Logic*, „Logic and Logical Philosophy” 20 (2011) 3, s. 215–232.

AKSJOMATYZACJA CZTEROWARTOŚCIOWEJ LOGIKI MODALNEJ ŁUKASIEWICZA

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest aksjomatyzacja logiki Ł-modalnej Jana Łukasiewicza. Logika ta jest ściśle regularną, czterowartościową logiką modalną, której matryca jest produktem dwóch różnych matryc klasycznego rachunku zdań. Logika Ł-modalna wyrasta wprost z dyskusji filozoficznych i badań logicznych prowadzonych w szkole lwowsko-warszawskiej, które to dotyczyły zmienności wartości logicznych w czasie, wartości logicznych zdań opisujących przyszłe zdarzenia przygodne oraz modalności temporalnych. Artykuł ten ma dostarczyć przeglądu aksjomatyk tejże logiki, a następnie wskazać na zachodzące pomiędzy nimi podobieństwa i różnice. W tym celu skupię się najpierw na omówieniu cech takich, jak niezależność, prostota i liczba użytych symboli, a następnie dokonam za ich pomocą analizy oraz porównania wybranych aksjomatyk. Analiza sama w sobie będzie dotyczyć następujących aksjomatyk: (a) oryginalnej aksjomatyki Łukasiewicza, zawierającej zmienną funktorową δ ; (b) aksjomatyki Lemmona; (c) aksjomatyki Kripkego; (d) aksjomatyki Dywana; (e) aksjomatyki Tkaczyka z tzw. aksjomatem skaczącej konieczności; oraz (f) aksjomatyki zawierającej funktor trójwartościowy.

Słowa kluczowe: logika modalna, Łukasiewicz, aksjomatyzacje

Nota autorska

Mateusz Lisowski – doktorant na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres: Aleje Racławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: malisowski94@gmail.com.

Cytowanie

Lisowski M., *Aksjomatyzacja czterowartościowej logiki modalnej Łukasiewicza*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 39 (2023), s. 173–191. DOI: 10.18276/cto.2023.39-08.



TOMASZ PERZ

Academy of Applied Sciences of the Society of Universal Knowledge in Szczecin, Poland

ORCID: 0000-0003-1645-2773

Animal Morality: Jerzy Chmurzyński and the Cognitive Ethology View

MORALNOŚĆ ZWIERZĄT: UJĘCIE JERZEGO CHMURZYŃSKIEGO WOBEC
POGLĄDÓW ETOLOGÓW KOGNITYWISTYCZNYCH

Streszczenie

W niniejszym artykule omawiam poglądy polskiego entomologa, filozofa i „ojca polskiej etologii” Jerzego Andrzeja Chmurzyńskiego na temat „moralności” zwierząt. Następnie porównuję jego stanowisko z poglądami badaczy etologii poznawczej, Marca Bekoffa i Frans de Waala. Chmurzyński rozważa obecność podstawowych wartości etycznych, takich jak dobro i zło, w zachowaniach zwierząt. Następnie formułuje pojęcie wartości biologicznych, obejmujących homeostazę, maksymalizację dostosowania i dobrostan. Dobrem dla zwierzęcia jest osiągnięcie tych wartości, a złem jest ich brak. Wartości biologiczne nie są przez zwierzęta rozpoznawane świadomie, ale są sprawnie osiągnane, za co są odpowiedzialne mechanizmy odruchowo-bezwarunkowe oparte na motywacji. Istnieją także zachowania zwierząt, które mogą budzić podziw, jednak brak możliwości zrozumienia abstrakcyjnych pojęć dobra i zła oraz dokonywania wolnego wyboru powodują, że zwierząt nie można uznać za istoty moralne. Chmurzyński wprowadza więc pojęcie zachowań moralnopodobnych. Niektórzy badacze z kręgu etologii kognitywnej formułują jednak odmienne wnioski. Bekoff modyfikuje pojęcie moralności, utożsamiając moralność z zachowaniami prospołecznymi. De Waal uważa, że zachowania małp człekokształtnych stanowią źródło ludzkiej moralności i zarazem jej niższy poziom. Poglądy przyznające zwierzętom status moralny zdają się mieć nie tylko cel poznawczy, ale również normatywny. Przyznanie zwierzętom statusu moralnego oznacza przyznanie im określonych praw. Oznacza to również zapewnienie im większej ochrony, niż miałyby to miejsce w przeciwnym wypadku. Moim zdaniem taki sposób formułowania moralności zwierząt, jak przedstawiają to etolodzy poznawczy, raczej utrudnia próby zrozumienia zachowań zwierząt w kontekście etyki. Koncepcja Jerzego Chmurzyńskiego dotycząca pojęcia zjawisk przypominających moralność lepiej ukazuje specyfikę zwierzęcych zachowań.

Słowa kluczowe: etologia, wartości biologiczne, zachowania moralnopodobne, zdolności zwierzęce

Introduction

The dynamic development of disciplines like ethology, cognitive science, comparative psychology, and primatology means that animal “morality” is being increasingly addressed in both public debate and world literature. Traditionally, morality presupposes indeterminism of behaviour and the possession of free will. Humans are usually the subject of moral inquiry because they can recognise, choose, and implement various possibilities according to both their conscience and cultural ethical principles. The moral decision that shapes an action is made through a combination of cognitive acts and free will. Rational and responsible behaviour implies self-knowledge *vis-à-vis* humans’ physical, spiritual, and mental nature.

Ethology is sometimes called the biology of behaviour. Its material object is all living beings capable of behaviour, from the simplest prokaryotes and protozoa to individual animals and people. Adopting the evolutionary paradigm, ethology contradicts the view that human and animal natures are strictly separate. It is an objectifying science, one that tries to sideline subjective experiences by analysing reasons for the behaviour of experiencing and acting subjects. Cognitive ethology exemplifies a different approach. It deals with “subjectivist” issues. Cognitive ethologists examine the thinking abilities of animals, their understanding of situations, and their ability to count and abstract. The tendency to attribute moral motivations to some animals is supported by primatologists’ observations of in-group social norm violations in animals. It is reinforced by studies suggesting the presence of emotional abilities like empathy and compassion in primates.

In ethological studies, one can distinguish (1) views that grant animals the capacity for moral behaviour, (2) views that consider animal behaviour to be the source of human morality, and (3) views where morality is a feature distinguishing human behaviour from animal behaviour. Marc Bekoff subscribes to the first view. He maintains that humans share basic moral predispositions with other animal species. Human morality is not exceptional when compared to the behaviour of other species. Frans de Waal subscribes to the second view. He maintains that certain abilities identifiable in great apes are the seeds of human morality. Such capabilities are what de Waal refers to as proto-morality. Polish entomologist, philosopher, and “father of Polish ethology” Jerzy Andrzej Chmurzyński subscribes to the third view. He has conducted research in accordance with classical ethology’s assumptions but asks questions about the ethical value of the animal world and how animals recognise good and evil. He has formulated the notion of moral-like phenomena, which contrasts with human moral behaviour.

My aim in this paper is to present Chmurzyński’s views on animal morality. I then compare his views to the views of Bekoff and de Waal (whom I take to be representatives of conventional cognitive ethology).

1. Biological values

Chmurzyński talks about values in both the objective and subjectivist sense. The objective sense refers to things and phenomena related to the needs of a self-steering cybernetic system. In this context, we can talk about the instrumental values of living systems. These are important for the survival and development of a specific genotype and for some individual organisms.¹ The subjective sense focuses on characteristics given to the living environment's components under the influence of emotions and beliefs. Ethologists use the operational notion of valence to evaluate the behaviour of experiencing subjects without reference to consciousness. Values in the subjective sense have traditionally been associated with a person who can consciously evaluate their behaviour and the characteristics of their living environment. Ethology extends this notion to other experiencing and acting subjects. Animals are taken to recognise values through both positive emotions (e.g. desiring and liking) and negative emotions (e.g. disgust and aversion).

Despite ethology's achievements, Chmurzyński does not search for morality in biology. Instead, he formulates the notion of *biological values*. Biological values are "biological, non-rational compasses that would allow them (animals and people) to recognise what is good and what is bad for them in their behaviour and in the surrounding world and its impact on them."² Chmurzyński understands categories of good and evil in a "weak" rather than "strong" sense. This involves evaluating the behaviour and the environment of a given organism as good and bad for *themselves*.³ In this sense, it is good for animals to maintain individual homeostasis, thereby maximising fitness and well-being.

For a long time now (1968) Stanisław Lem in his philosophical essay entitled *Biology and values* proposed treating the homeostasis of the body as a value. I think that he will not be offended by it when, after thirty years, I add two other values, more and more commonly accepted by biologists. [...] A "good" life is a life in the so-called "welfare," which means – in conditions ensuring physical and mental health – with a state of specific satisfaction. The second of these "added" by me "biological values" is "adaptation," this Darwinian fitness [...].⁴

1 S. Lem, *Biologia i wartości*, "Studia Filozoficzne" (1968) 3–4, pp. 35–37.

2 J.A. Chmurzyński, *Dobro i zło w kategoriach wartości biologicznych*, in: A. Wierciński (ed.), *Materiały z konferencji „Tradycyjne i współczesne systemy wartości. Przeciwnieństwo pierwsze: Dobro i Zło”* (Staszów, 10–12.12.1999), Warszawa–Kielce 2000, p. 260.

3 Ibidem, p. 259.

4 Idem, *Czy z „dewiacją” trzeba walczyć? O społecznej roli filozofii mówią uczestnicy posiedzenia KNF*, "Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 32 (1999) 4, p. 139.

Thus, ethology does not explicitly state which behaviours are ethical. Rather, it highlights the behaviours that contribute to the survival of individuals of a species, which is itself an ethical and biological good.⁵

In modern biology, homeostasis is treated as the body's ability to maintain life processes at an appropriate level of order. Maintaining homeostasis is also identified with the general concept of health.⁶ An organism is an open system rather than a closed system (wherein entropy increases over time). An organism can maintain relatively stable parameters over time due to an influx of information and "low-entropic" energy from outside the system. The system achieves an internal balance by maintaining a constant temperature, morphology, blood volume, body fluid chemical composition, and the like. A negative feedback mechanism causes a reaction to small deviations from homeostasis.⁷

British neurologist and cyberneticist Ross Ashby built what he called a homeostat.⁸ This is an automaton with self-regulatory features, a model of living organisms maintaining homeostasis. Stanisław Lem talks about two types of homeostats: (1) a type constituting technical systems and simple organisms (bacteria, plants, and lower animals) with an innate program for responding to change and (2) a type constituting both organisms capable of learning and self-programming machines that can adapt to changing environmental conditions by searching for purposeful responses guaranteeing homeostasis.⁹ Individual body systems develop a certain autonomy by maintaining their state of balance. This is evident in sexual behaviour. Such behaviour maintains an appropriate level of homeostasis in the drive system. This affects its reduction, which does not influence the body's overall homeostasis (important for maintaining life's continuity). When it comes to quantitative regulation, we can talk about energy homeostasis. This involves balancing the body's energy consumption (or maintaining a constant body weight). In theoretical biology, the body's self-preservation actions are called homeostatic behaviours.

5 See W. Wickler, *Czy jesteśmy grzesznikami? Prawa naturalne małżeństwa*, trans. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1974, pp. 42–48.

6 See J. Domaradzki, *O skrytości zdrowia. O problemach z konceptualizacją pojęcia zdrowie*, "Hygeia Public Health" 48 (2013) 4, pp. 408–419.

7 A change in body temperature, for example, stimulates the nervous system's receptors. These, in turn, trigger a reaction that results in homeostatic restoration. An increase in body temperature causes sweating and skin blood vessel dilation. Lowering the temperature causes blood vessels to constrict and muscle tremors to release additional heat.

8 W. Ross Ashby, *Wstęp do cybernetyki*, trans. B. Osuchowska, A. Gosiewski, Warszawa 1961, pp. 125–127.

9 See S. Lem, *Summa technologiae*, Lublin 1984, pp. 53–56.

Chmurzyński also talks about the biological value of fitness. Fitness determines an individual's survival and reproductive success in a given population. Its value is measured by the number of offspring produced during the life of an individual organism. Added to this is the number of grandchildren in the next generation (taking into account the probability of these offspring's survival). The greater the number of offspring carrying the genes of an individual compared to the general population, the greater that individual's degree of fitness. This value is derived from the product of the probability of survival and the number of offspring produced. Fitness (W) is a function of outputs (e) and inputs (n)¹⁰:

$$W = f(e, n).$$

Individual fitness is the ratio of the number of individuals (with a specific phenotype) achieving *average* reproductive success compared to the number of individuals (with a specific phenotype) achieving *maximum* reproductive success. The degree of fitness is based on a specific phenotype's maximum growth rate in a given population. It is achieved through individual reproduction, while indirect fitness is achieved by assisting relatives in social activities.¹¹ *Inclusive* fitness is determined by the reproductive success of an individual's genes (which can reside in themselves and/or in related individuals).¹² The sociobiological principle of fitness maximisation relates to maximising the effects of inclusive fitness (which the sex drive and the maternal/paternal instinct are responsible for).

Fitness is related to altruistic behaviour understood in the biological sense. Unlike psychological altruism, biological altruism does not invoke notions of motivation and intentionality. It only focuses on behavioural aspects.¹³ The ability to make a personal sacrifice for others (care for relatives' offspring or sick individuals) is a product of so-called Hamiltonian altruism (i.e. nepotism). Allotropic actions manifest themselves in altruistic behaviour towards unrelated individuals and even

¹⁰ J.A. Chmurzyński, *Słownik encyklopedyczny biologii zachowania i pojęć pokrewnych*, Warszawa 2011, (on typescript rights), Vol. 2, p. 357.

¹¹ An example of indirect fitness is the role of a caretaker. Here, older offspring help raise younger siblings. Another example is the tasks performed by sterile social insect workers in raising the colony's offspring. In this type of fitness activity, individuals aid the survival of genes shared with other members of the colony.

¹² See A. Urbanek, *Na granicy biologii i socjologii*, „Nauka Polska” (1980) 3–4, pp. 119–120.

¹³ In sociobiology, notions of altruistic behaviour and selfish behaviour are used without quotation marks. When it comes to altruism between animals, one can talk about lower (generalized) altruism and higher (reciprocated) altruism. The first type relates to cases of nepotism; the second type relates to actions directed at unrelated individuals. See B. Sadowski, J.A. Chmurzyński, *Biologiczne mechanizmy zachowania*, Warszawa 1989, pp. 569–571, 598–599.

members of other species. This mechanism is activated by cross-species triggers (e.g. cries of despair). Individual homeostasis and fitness are also interconnected, and linked to an individual's health.¹⁴

Welfare, says Chmurzyński,

is a state of lasting (and not temporary) mental well-being and physical health indicating that an individual lives in harmony with the surrounding environment, i.e. in a situation where the stimuli and environmental information affecting the nervous system and behaviour are within the range of sizes accepted by the organism, in which the individual is able to cope with environmental factors.¹⁵

Welfare is related to a given individual's subjective feeling of pleasure or pain. A positive value is what is pleasant, and a negative value is what brings pain and suffering. Hence, it is "good" to strive for pleasure and "bad" to be in situations of discomfort, pain, or unfulfilled drives. We can also talk about different levels of welfare, from high (*good welfare*) to low (*poor welfare*). For Chmurzyński, a high level is a prerequisite for experiencing pleasure. Prolonged stress prevents the attainment of pleasure. In contrast to pleasure, welfare entails a *sustained* state of "good." This applies to the state of organisms in all life aspects (from the cellular level to the level of felt emotions). Like homeostasis and fitness, welfare is also related to health. A low level of health equates to a low level of welfare. But, an organism can be in good health while having a low level of welfare. Over time, this will lead to a deterioration in health. Chmurzyński's research practice employs both objective and subjective methods to inquire into subjectively experienced states of pleasure and pain.¹⁶

For Chmurzyński, animals do not consciously recognise biological values. But, these values can be efficiently achieved *via* reflexive and unconditional mechanisms based on motivation (including learned motivations). We can identify two types of behaviour: (1) behaviours related to avoidance, moving away, or rejection reactions and (2) behaviours related to approaching and remaining in the field of beneficial stimuli. These latter types of behaviours involve making contact with other organisms (e.g. during eating, copulation or interaction with offspring).

¹⁴ See J.A. Chmurzyński, *Dobro i zło...*, p. 260.

¹⁵ Idem, *Słownik...*, Vol. 1, pp. 343.

¹⁶ Assessing the level of animal welfare requires employing both (a) objective criteria used in laboratory diagnostics, statistical analyses, and behavioural observations and (b) subjective criteria like observing animals' perceptions of their environment. These requirements are best met through applied ethology, which is arguably leading the study of welfare levels in animals. Conventionally, welfare indicators are divided into physiological, behavioural, health, and production indicators. This classification is often considered to aid in the development of reliable research methods. See R. Kołacz, Z. Dobrzański, *Higienna i dobrostan zwierząt gospodarskich*, Wrocław 2006, pp. 131–142.

2. Moral-like behaviours

Observations of certain animal behaviours evoke admiration and respect in humans. We are, then, inclined to talk of “honour,” “honesty,” “self-sacrifice,” or “heroism.” However, only a free act can be judged in moral terms. Chmurzyński argues that non-human animals cannot have rational ethics. Humans are the only living beings capable of understanding abstract concepts of good and evil. They are, then, the only living beings capable of freely choosing between good and evil. Chmurzyński, therefore, introduces a new concept: *moral-like* (morally similar) behaviours. *Per analogiam*, this is animal behaviour that occurs in situations where human behaviour resembling it would be morally evaluable.¹⁷ “The vast majority of these phenomena – if not all – in the animal world are only similar to moral ones, and this is for a basic reason: animals are not aware of possible alternative behaviour, nor are they aware of the choice, especially between their own threat and avoiding it.”¹⁸

We sometimes talk of the “heroism” of a dog rescuer “sacrificing” its life. But, as Chmurzyński points out, such behaviour is not the result of conscious deliberation. Rather, it is the result of training, habits, and instincts.¹⁹ A kind of “heroism” also occurs in insects. When an ant eater pierces the wall of a termite mound, termites will cover the hole so that workers have time to cement it again. The termites do not understand the situation and then decide to sacrifice themselves. Rather, they respond to a key stimulus called *stigmara*,²⁰ also found in ant colonies. Another example is “chivalrous” behaviour towards the “weaker sex” (depending on whether males or females are weaker in any given species). Here, there is a relationship between the effectiveness of weapons and the inhibition to use those weapons (e.g. tribal rituals inhibiting men’s aggression towards women). In the context of intraspecific aggression, instinctive inhibitions and rituals prevent antisocial behaviour. These include triggering stimuli that either inhibit parental aggression towards offspring or invoke nurturing behaviour. There can also be reconciliatory gestures and welcome rituals causing a reversal of aggression

17 See B. Sadowski, J.A. Chmurzyński, *Biologiczne mechanizmy...*, pp. 524–525.

18 J.A. Chmurzyński, *Słownik...*, Vol. 1, p. 1050.

19 After hearing cries for help, a Newfoundland lifeguard dog throws herself into the stormy sea to rescue a child and two men clinging to a surfboard. With extraordinary effort, she saves them, but her heart then fails. She falls to the sand, giving her life. See J.A. Chmurzyński, *Stosunek do zwierząt – odpowiedź*, “Bunt Młodych Duchem” 25 (2005) 3, pp. 11–14.

20 *Stigmara* is a key stimulus in ant colonies related to an incentive to work. Here, individual ants are not guided by signals from other ants, but are motivated by signs of work done (especially nest construction and repair). *Stigmara* triggers an appropriate stage of action in ants until the changed state (built nest or repaired nest) provides the next stimulus, thereby causing a change of “duties.”

or the unloading of aggression on a bystander. These behaviours engender personal bonds between individuals and the ability to distinguish friend from foe.

Chmurzyński draws attention to the “ethical” aspect of courtship ethology. An example is fierce, but usually bloodless, mating fights.

[T]hese fights, like territorial fights, take place in accordance with the rules of the innate “code of honour” of such behaviour. We call this behaviour moral-like because, although innate, it is governed by rules similar to ethical ones. Thus, in mating combat, snakes do not use their venomous teeth, and ruminants do not use their hooves but their horns, and only in frontal attack, never from the side.²¹

The sort of rule-bound tournament fighting can also be observed in some fish species.

Chmurzyński asks whether animals’ merits can be recognised. He concludes that they may be good in the functional sense. The rescue dog was good because she fulfilled the task she was trained to perform. Chmurzyński also discusses cases of “sacrifice” in wasps. He observes the risky flights they take each day to bring nectar to their larvae.

Ethological practice easily justifies such an approach – even in relation to invertebrates, which to non-specialists wrongly appear to be animals that are not individually differentiated. To this day, I remember the extraordinary hunting prowess of one female, B28, *Sphegidae*, *Bembix rostrata* L. – positively standing out from the PI individuals with whom I worked individually in my life since 1950!²²

Such an individual has a better life efficiency than the others; she fulfils her “life tasks” well. Colloquially, we often confer valuative properties onto animals. We might talk of a “good police dog,” a “good racehorse,” or a “good breeding bull,” for example.

To maximise fitness, animals think in terms of true and false.²³ Truthfulness and deception (falsity) can be assessed as good or bad for an individual, depending on the functions these states play in the organism’s strategy.²⁴ Understood this way,

21 B. Sadowski, J. Chmurzyński, *Biologiczne mechanizmy...*, p. 459.

22 J.A. Chmurzyński, *Dobro i zło...*, p. 266.

23 See idem, *Prawda i fałsz z perspektywy biologicznej*, in: A. Wierciński (ed.), *The Peculiarity of Man*, Vol. 6, *Materiały z konferencji: Tradycyjne i współczesne systemy wartości. Przeciwnieństwo drugie: „Prawda i fałsz”* (Staszów, 8–10.12.2000 r.), Warszawa–Kielce 2001, pp. 387–420.

24 “Strategy is understood in sociobiology and behavioral and evolutionary ecology as genetically programmed way of functioning of individuals of a given species (e.g. way of reproduction, ‘production’ proportion of males to females) or the behavior of an individual in a conflict situation – both in the face of environmental ‘adversities’ (e.g. food resources, thermal conditions, etc.), as well as competition with other individuals.” Idem, *Prawda i fałsz...*, p. 403.

truthfulness is a tool for achieving biological values by competing with kin and fighting for territory, food, or against predators. Animals enter into relationships with others by sending true or false signals, signals that are essential for their survival.

Researchers often employ game theory when investigating species adaptation as it relates to truthfulness and deception. Organisms (consciously or unconsciously) use truth and falsehood to win in a game played with other organisms (of their own species or a foreign species). An example of this is a two-individual zero-sum game of opposing interests (where the benefit or “payoff” is fixed). Such a game is played between a predator and a potential prey. At stake is (1) the survival or death of the prey and (2) satiation or starvation for the predator. Chmurzyński investigates the beginnings of individual merit in animals at a high level of development. He mentions Koko the gorilla, who used sign language to falsely blame someone else for damage she had caused to her studio.²⁵ Koko could be subject to moral judgement, were she capable of realising that it is right to tell the truth and wrong to lie. “Isn’t there at least a ‘beginning’ of merit in animal individuals, then, if, for example, chimpanzees and gorillas can lie? – *Ignoramus et ignorabimus* [...]”²⁶

3. Moral-like behaviours and animal morality

Regarding cognitive ethology findings, Marc Bekoff states that “[m]orality is an evolutionary trait, and ‘they’ (other animals) have it just as much as we do.”²⁷ He talks about animal morality without scare quotes. Morality is a social phenomenon involving a dense network of interconnections between members of a community. Behaviours shaping complex social relations refer to gains and losses, and moral norms are created on this basis. As such, “animals have a wide repertoire of moral behaviour, and their collective life is shaped by these patterns of behaviour. The terms of right and wrong play an important role in their social interactions as well as ours.”²⁸ Bekoff divides moral behaviour into three types:

1. Cooperation, including reciprocity, altruism, honesty, and trust.
2. Empathy, expressed in sympathy, grief, comfort, and compassion.
3. Justice, including honesty, sharing, fair play, and forgiveness.²⁹

25 See F. Patterson, E. Linden, *The Education of Koko*, New York 1981, pp. 134–135.

26 J.A. Chmurzyński, *Stosunek do zwierząt...*, p. 11.

27 M. Bekoff, J. Pierce, *Dzika sprawiedliwość. Moralne życie zwierząt*, trans. S. Szymański, Kraków 2011, p. 11.

28 *Ibidem*, p. 9.

29 See *ibidem*, pp. 97–212.

Bekoff argues that great apes, wolves, coyotes, elephants, rats, mice, dolphins, and whales display these types of behaviours. He does, however, allow that this list may be extended. There may be other new species that can exhibit moral behaviour. Bekoff explicitly creates a new understanding of morality by identifying morality with generically relativised *pro-social* activities. Morality is taken to be a feature of evolutionary adaptation. It is manifested in cooperation within communities. This cooperation increases group cohesion and reduces selfish tendencies. The development of pro-social behaviour (morality) is then rewarded with a higher degree of survival and reproductive success.

Frans de Waal has a slightly different emphasis. He is particularly concerned with the genesis of morality: “There is a close relationship in human behaviour between empathy and compassion and their psychological expression in altruism. It is reasonable to assume that the altruistic responses of other animals, especially mammals, are based on similar mechanisms.”³⁰ De Waal maintains that the following abilities can be distinguished as the source of morality:

1. Compassion related to emotional contagion.
2. A tendency to internalise rules (*viz.* the expectation of punishment when violating social norms).
3. Reciprocity related to trade and revenge.
4. Communicative abilities related to maintaining good relations with others.

De Waal does not directly identify these abilities with morality, however. Rather, he thinks of them as constituting the germ of morality, what he calls *proto-morality*. Thanks to proto-morality, humans have certain natural moral tendencies. These have been harnessed into a moral system created by cultural development. De Waal uses the analogy of innate linguistic ability and language acquisition. “[I]n the same way, we are born with moral capacities and a strong tendency to absorb the moral values inherent in our social environment, but we are not born with a moral code.”³¹

Like Bekoff and de Waal, Chmurzyński adopts an evolutionary paradigm when reflecting on morality. He does not consider human and animal natures to be strictly separate. However, unlike Bekoff, he does not equate morality with pro-social behaviour. Although humans have phylogenetically developed out of the natural world and belong to it, they have attained a higher level, a level that is unavailable to other species on Earth. Against the background of evolutionary development,

³⁰ F. de Waal, *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność*, trans. B. Brożek, M. Furman, Kraków 2013, p. 52. See idem, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, London 1986.

³¹ J.C. Flack, F. de Waal, ‘Any animal whatever’: Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes, “Journal of Consciousness Studies” 7 (2000) 1, p. 23.

Chmurzyński subscribes to a metascientific notion of developmental “jumps.” There has been an increase in the level of organisation through the process of *emergence*.³²

The abilities humans have achieved in this way include abstract thought, conceptual speech, culture, aesthetic sensitivity, creativity, and, of course, ethics.³³ Chmurzyński primarily associates morality with the capacity for abstract thought. The *sui generis* feature of our species is the ability to defy our biological, behavioural impulses. Polish anthropologist Tadeusz Bielicki (collaborating with Chmurzyński) argues that the ability to declare obedience to the principle of maximising fitness is a unique peculiarity in humans.³⁴ Humans can consciously reflect on and shape the order of moral norms. Bekoff, however, follows the example of human morality when discussing animal morality. He also blurs the distinction between social and moral norms. This renders a discussion about morality in the animal world meaningless. According to Chmurzyński, “[a]mong animals we can find *animalia cogitantes* or *aesthetici*, but man is the only animal morale.”³⁵

De Waal distinguishes between social norms and moral norms, and he looks for the appropriate degree of morality in great apes. He focuses on evolved mental abilities and mechanisms, specifically, those related to the interests of the community. For de Waal, these can be considered the foundations of morality. They appear in the form of a hierarchy with humans at the top. “Are animals moral? Let’s just sum it up by saying that they occupy several levels of the morality tower.”³⁶ Chmurzyński calls humans the “monkey-human being.”³⁷ He outlines a common area, a “boundary strip” of animal and human features. Ethological studies show that many seemingly

32 Emergentism is the view that new properties appear suddenly in the world (in leaps and bounds). This creates a hierarchical structure of entities where each is higher (or more perfect) than previous ones. Although it is the result of gradual developments in the human brain, the sudden change in human cognitive abilities can be described as a “mental phase change.” V.S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa. O czym mówi mózg?*, trans. A. Binder, M. Binder, E. Józefowicz, Warszawa 2012, p. 36.

33 Konrad Lorenz uses the term “fulguration” to describe the evolutionary process of human’s creation. This term comes from the Latin word *fulguratio* (lightning). According to Lorenz, fulguration most accurately reflects the process of creating something previously non-existent. An example is the operation of a simple electrical model. Connecting two independent systems creates a third system with entirely new properties. The behaviour of these properties does not result from a simple summation of the processes occurring in the primary electrical circuits. Rather, the combination gives rise to qualitatively new systemic properties. See K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, trans. K. Wolicki, Warszawa 1977, pp. 75–77.

34 See T. Bielicki, *O pewnej osobliwości człowieka jako gatunku*, “Kosmos” 39 (1990) 1, pp. 129–146.

35 J.A. Chmurzyński (personal communication, September 25, 2015).

36 F. de Waal, *Małpy i filozofowie...*, p. 215.

37 J.A. Chmurzyński, *Co etolog może powiedzieć człowiekowi? (Głos w dyskusji na Szóstym Festiwalu Nauki)*. *Ecce Homo* (24.09.2000), [author’s typescript], p. 2.

unique human abilities have their roots in the animal world. Chmurzyński calls this “the dawn of human abilities,”³⁸ and asks, “where in the animal world does man begin?”³⁹ The human world is inextricably linked with culture (which is itself the result of biological evolution). Both a phylogenetic biological heritage and ontogenetic patterns of behaviour are present in humans.⁴⁰ For Chmurzyński, manifestations of culture can grow out of a biological heritage. They can take over tasks no longer fulfilled by the biological drive. They can perform functions with no equivalent at the animal level. Ethics appears among people due to *substitution* (cultural features replacing natural mechanisms).⁴¹ According to Chmurzyński this is how ethical and legal norms appear. In conjunction with social institutions (e.g. the police and the judiciary), these norms ensure the inviolability of the human body and private property. As mentioned, Chmurzyński thinks that morality is inextricably linked to the capacity for abstract thought. Experiments involving monkeys and apes (specifically chimpanzees) have revealed remarkable abilities to count and learn human speech. Such skills might point to the beginnings of abstract thought. Describing thinking in monkeys, Chmurzyński talks about “pre-” or “sub-human” intelligence. He also adds a new category to the general three-way delineation between concrete thinking, image-movement, and abstract (imaginative-conceptual) thinking. He calls this *imaginative-concrete thinking*.⁴²

Attempts to naturalise morality often come from the field of neurophilosophy. Here, a social behavioural system is taken to be conditioned by processes occurring in the brain.⁴³ Chmurzyński maintains that morality is a phenomenon belonging to the world of culture (which arose during humans’ phylogenetic development). Both humans and animals strive to attain biological values. But, abstract concepts of good and evil and free choice between them are only available to humans. For Chmurzyński, culture and the ethics belonging to culture stem from nature.

38 Idem, *Obraz człowieka – „być sobą” z perspektywy zwierzęcia i człowieka*, in: A. Latawiec, K. Kłoskowski, G. Bugajak (eds.), *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, Vol. 2, Warszawa 2000, p. 67.

39 Idem, *Czasoprzestrzeń w życiu zwierząt i człowieka*, in: R. Stefański (ed.), *The Peculiarity of Man*, Vol. 20, Toruń–Kielce 2014, p. 69.

40 Idem, *Natura – kultura: opozycja czy koniunkcja?*, “Kosmos” 39 (1990) 1, pp. 77–96.

41 According to Lorenz, “culture has created norms of human behavior that can in a sense be a substitute for innate behavior programs and play the role of stabilizing, preserving factors in relation to excessively rapid development. There are traditional rules of behavior that have become ‘second nature’ to man.” K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, trans. A. Tauszyńska, Warszawa 1986, p. 104.

42 J.A. Chmurzyński, *Słownik...*, p. 1059.

43 See P.S. Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Theory of the Mind/Brain*, Cambridge 1988.

These phenomena are closely intertwined. The relations between them shape patterns of behaviour, motives of conduct, and human ideas. On the so-called compositional approach,⁴⁴ the spiritual level (containing culture and ethics) stands in both a reductionist and complementary relation to the biological level.⁴⁵ But, Chmurzyński does not think that morality can be *biologised*⁴⁶ (even if biological values are a natural phenomenon). This is because ethics already belongs to another world. It belongs to the community of the human spirit, to culture. Putatively moral behaviours in animals are not homologous to human morality. They are only analogous.

Chmurzyński's classical ethology is programmatically dissociated from the subjectivist approach of its predecessor, zoopsychology. Bekoff and de Waal's cognitive ethology studying animal minds and by taking up issues that can be described as "subjectivist." There are, though, methodological problems related to this approach. According to Chmurzyński, these relate to (1) studying animals' subjective experience of emotions, (2) imagining how a searching picture (search pattern) is presented to an animal, (3) comparisons between human and animal mental abilities, and (4) studying the capacity for abstract thought in animals.⁴⁷ Morgan's methodological principle – thinking parsimony – is key to the practice of classical ethology. It allows us to avoid cognitive ethology's difficulties, difficulties involving the use of transferred introspection. This is exemplified in primatologists like de Waal and Jane Goodall's work.⁴⁸ Classical ethology generally avoids anthropomorphisation

44 See A. Urbanek, *Rewolucja naukowa w biologii*, Warszawa 1973, pp. 63–68.

45 See J.A. Chmurzyński, *Natura – kultura...*, p. 81.

46 Founder of sociobiology E.O. Wilson has called for the *biologisation* of morality. See E.O. Wilson, *Sociobiology the New Synthesis*, Cambridge, MA 2000, p. 701.

47 A cognitive ethologist can use analogy to compare human and animal subjective emotions. On the one hand, we are dealing with a specific emotion when certain stimuli act on certain emotional brain structures to cause certain behaviours in humans. On the other hand, we are probably dealing with a homologous human emotion when (a) an animal is affected by similar stimuli and (b) its brain is stimulated by homologous emotional functional structures causing human-like behavioural phenomena.

48 "The answer to the question 'Is anthropomorphism dangerous?' is therefore: yes, it is dangerous for those who want to maintain a wall between humans and other animals. It places all animals, including humans, on the same level of explanation. However, it is not a threat to researchers using an evolutionary perspective, as long as they treat anthropomorphic explanations as hypotheses. Anthropomorphism is one of the options available, but it should not be underestimated, given that it relates intuitions about ourselves to beings like us. It is the application of human self-knowledge to the study of animal behavior. What could be wrong with that? Or even: Does anyone really believe that anthropomorphism can be avoided?" F. de Waal, *Małpy i filozofowie...*, pp. 93–94. "It's not easy to explore feelings, even when the subjects are people. I know how I feel when I am sad, happy or angry, so if my friend tells me he is sad, happy or angry, I naturally assume that his feelings are similar to mine, but of course I cannot be sure.

in the interpretation of animal behaviour, allowing the use of moderate, reasonable anthropomorphism, taking into account the evolutionary level, of the behaviour under study without the use of transposed introspection.

Conclusion

When asked whether animals can be moral, Chmurzyński replies that they seek what is “good” for themselves in the form of biological values. And, some of their behaviour is analogous to human moral behaviour. Bekoff and de Waal, in contrast, think that there is a kind of animal morality. De Waal looks for the origins of human morality in the animal world. He seems to think that human and animal morality are equitable. He states that

to disregard the common ground of us and other primates and to deny the evolutionary origins of human morality would be like reaching the top of a tower, and then the statement that the rest of the building is irrelevant, that the precious notion of “tower” should be reserved for its top. While semantics provides a good breeding ground for academic disputes, it is mostly a waste of time.⁴⁹

It appears that there is both a cognitive and a normative motivation behind the modern account of animal morality.⁵⁰ According to Bekoff, the idea that animals are moral agents has “important implications for our moral relationships with other animals and for our moral responsibility to them. We will not explore these implications, but we feel it is important to note that what animals think and feel should be included in our treatment of them.”⁵¹

In his reflections on good and evil in the animal world, Chmurzyński avoids excessive optimism when interpreting the achievements of the modern biological sciences. He also does not extend the traditional notion of morality to the animal world. The contemporary discussion involving de Waal and Bekoff concerning animal morality is also linked to the search for an argument for the extension of animal rights.⁵² Better treatment of other beings is not so much related to recognising

As we try to understand feelings more distant from our own, it becomes more and more difficult. When we ascribe human feelings to animals, we are accused of anthropomorphism – the cardinal sin of the ethologist. But what’s so terrible about that?” J. Goodall, *Przez dziurkę od klucza. 30 lat obserwowania szympanców*, trans. J. Prószyński, Warszawa 2019, p. 27.

49 F. de Waal, *Małpy i filozofowie...*, p. 215.

50 M. Bekoff, *Manifest zwierząt. Sześć powodów, żeby okazywać więcej współczucia*, trans. A. Pluszka, Warszawa 2019.

51 Idem, *Dzika sprawiedliwość...*, p. 14.

52 B. Müsschenga, *Animal Morality and Human Morality*, in: idem, A. van Harskamp (eds.), *What Makes us Moral? On the Capacities and Conditions for Being Moral*, New York–London 2013, p. 115.

them as moral subjects but rather (as the history of humanity indicates) to recognising them as similar or as valuable as we are. However, the search for moral similarity in the process of phylogeny, would involve the assumption of a purposive evolutionary process. In light of Chmurzyński's arguments, the method employed by many participants in the animal morality debate (including Bekoff and de Waal) appears problematic. It becomes difficult to (1) establish the source of human morality and (2) explain phenomenon of moral-like behaviour occurring in the animal world.

Translated by Magdalena Rejman-Zientek

References

- Bekoff M., *Manifest zwierząt. Sześć powodów, żeby okazywać więcej współczucia*, tłum. A. Pluszka, Wydawnictwo Marginesy, Warszawa 2019.
- Bekoff M., Pierce J., *Dzika sprawiedliwość. Moralne życie zwierząt*, trans. S. Szymański, Copernicus Center Press, Kraków 2011.
- Bielicki T., *O pewnej osobliwości człowieka jako gatunku*, "Kosmos" 39 (1990) 1, pp. 129–146.
- Chmurzyński J.A., *Co etolog może powiedzieć człowieku? (Głos w dyskusji na Szóstym Festiwalu Nauki)*. *Ecce Homo* (24.09.2000), [author's typescript].
- Chmurzyński J.A., *Czasoprzestrzeń w życiu zwierząt i człowieka*, w: R. Stefański (ed.), *The Peculiarity of Man*, Vol. 20, Wydawnictwo Naukowe Grado, Toruń–Kielce 2014, pp. 69–94.
- Chmurzyński J.A., *Czy z „dewiacją” trzeba walczyć? O społecznej roli filozofii mówią uczestnicy posiedzenia KNF*, "Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 32 (1999) 4, pp. 136–141.
- Chmurzyński J.A., *Dobro i zło w kategoriach wartości biologicznych*, in: A. Wierciński (ed.), *Materiały z konferencji „Tradycyjne i współczesne systemy wartości. Przeciwnieństwo pierwsze: Dobro i Zło” (Staszów, 10–12.12.1999)*, Wydział Zarządzania i Administracji Akademii Świętokrzyskiej, Warszawa–Kielce 2000, pp. 259–271.
- Chmurzyński J.A., *Natura – kultura: opozycja czy koniunkcja?*, "Kosmos" 39 (1990) 1, pp. 77–96.
- Chmurzyński J.A., *Obraz człowieka – „być sobą” z perspektywy zwierzęcia i człowieka*, in: A. Latawiec, K. Kloskowski, G. Bugajak (eds.), *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2000, Vol. 2, pp. 62–77.
- Chmurzyński J.A., *Prawda i fałsz z perspektywy biologicznej*, in: A. Wierciński (ed.), *The Peculiarity of Man*, Vol. 6: *Materiały z konferencji: Tradycyjne i współczesne systemy wartości. Przeciwnieństwo drugie: „Prawda i fałsz” (Staszów, 8–10.12.2000 r.)*, Wydział Zarządzania i Administracji Akademii Świętokrzyskiej, Warszawa–Kielce 2001, pp. 387–420.
- Chmurzyński J.A., *Słownik encyklopedyczny biologii zachowania i pojęć pokrewnych*, Warszawa 2011 [on typescript rights].

- Chmurzyński J.A., *Stosunek do zwierząt – odpowiedź*, “Bunt Młodych Duchem” 25 (2005) 3, pp. 11–14.
- Churchland P.S., *Neurophilosophy: Toward a Unified Theory of the Mind/Brain*, MIT Press, Cambridge 1988.
- De Waal F., *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, London 1986.
- De Waal F., *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność*, trans. B. Brożek, M. Furman, Copernicus Center Press, Kraków 2013.
- Domaradzki J., *O skrytości zdrowia. O problemach z konceptualizacją pojęcia zdrowie*, “Hygeia Public Health” 48 (2013) 4, pp. 408–419.
- Flack J.C., De Waal F., ‘Any Animal Whatever’: *Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes*, “Journal of Consciousness Studies” 7 (2000) 1, pp. 1–29.
- Goodall J., *Przez dziurkę od klucza. 30 lat obserwowania szympanców*, trans. J. Prószyński, Prószyński Media, Warszawa 2019.
- Kończak R., Dobrzański Z., *Higiena i dobrostan zwierząt gospodarskich*, Wydawnictwo Akademii Rolniczej, Wrocław 2006.
- Lem S., *Biologia i wartości*, “Studia Filozoficzne” 3–4 (1968), pp. 35–78.
- Lem S., *Summa technologiae*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1984.
- Lorenz K., *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, trans. K. Wolicki, PIW, Warszawa 1977.
- Lorenz K., *Regres człowieczeństwa*, trans. A. Tauszyńska, PIW, Warszawa 1986.
- Musschenga B., *Animal Morality and Human Morality*, in: B. Musschenga, A. van Harskamp (eds.), *What Makes us Moral? On the Capacities and Conditions for Being Moral*, New York–London 2013, pp. 99–116.
- Patterson F., Linden E., *The Education of Koko*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1981.
- Ramachandran V.S., *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa. O czym mówi mózg?*, trans. A. Binder, M. Binder, E. Józefowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.
- Ross Ashby W., *Wstęp do cybernetyki*, trans. B. Osuchowska, A. Gosiewski, PWN, Warszawa 1961.
- Sadowski B., Chmurzyński J.A., *Biologiczne mechanizmy zachowania*, PWN, Warszawa 1989.
- Urbanek A., *Na granicy biologii i socjologii*, “Nauka Polska” 3–4 (1980), pp. 115–135.
- Urbanek A., *Rewolucja naukowa w biologii*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973.
- Wickler W., *Czy jesteśmy grzesznikami? Prawa naturalne małżeństwa*, trans. A.D. Tauszyńska, PIW, Warszawa 1974.
- Wilson E.O., *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2000.

ANIMAL MORALITY: JERZY CHMURZYŃSKI AND THE COGNITIVE ETHOLOGY VIEW

Summary

In this article, I discuss Polish entomologist, philosopher, and “father of Polish ethology” Jerzy Andrzej Chmurzyński’s views on animal “morality.” I then contrast his views to those of cognitive ethology researchers Marc Bekoff and Frans de Waal. Chmurzyński reflects on the presence of basic ethical values like good and evil in animal behaviour. He then formulates the notion of biological values. These include homeostasis, fitness maximisation, and welfare. For animals, it is good for animals to attain these values and bad to lack them. Animals do not consciously recognise biological values but can still attain them. Reflexive and unconditioned mechanisms based on motivation are responsible for this process. There are also animal behaviours we admire. Yet, animals cannot be considered moral or immoral because they do not understand abstract concepts of right and wrong, and they cannot make free choices. Chmurzyński thus formulates the notion of moral-like animal behaviour. Some researchers in cognitive ethology reach different conclusions. Bekoff modifies the notion of morality by equating it with pro-social behaviour. De Waal believes that the great apes occupy the lower floor of the “edifice” at the top of which is human morality. Views that grant animals some moral status seem to have both an epistemic and a normative purpose. Assigning animals moral status entails granting them certain rights. It also entails providing them with more protection than would otherwise be the case. In my view, this way of framing animal morality, as presented by cognitive ethologists, rather hinders attempts to understand animal behaviour in the context of ethics. Jerzy Chmurzyński’s formulation of the concept of moral-like phenomena better reveals the specificity of animal behaviour.

Keywords: ethology, value, moral-like behaviour, animal abilities

Author’s note

Tomasz Perz is a Roman Catholic priest, Doctor of Philosophy, and lecturer at the Academy of Applied Sciences of the Society of Universal Knowledge in Szczecin; address: 15 Monte Cassino St., 70-466 Szczecin; e-mail: tmszprz@gmail.com.

Citation

Perz T., *Animal Morality: Jerzy Chmurzyński and the Cognitive Ethology View*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 39 (2023), s. 193–209. DOI: 10.18276/cto.2023.39-09.

NAUKI SPOŁECZNE



ŁUKASZ MARCZAK

Arbeitskreis für Theologische Wirtschafts- und Technikethik e.V., Marburg, Germany

ORCID: 0000-0003-1553-1747

The Dynamic Nature of the Common Good as a Rudimentary Condition for Maintaining Social Resilience

DYNAMICZNY CHARAKTER DOBRA WSPÓLNEGO JAKO RUDYMENTARNY WARUNEK ZACHOWANIA REZYLIENCJI SPOŁECZNEJ

Streszczenie

Długotrwały, harmonijny i w końcu zrównoważony rozwój dobra wspólnego zależy od wielu determinant. Równoważenie czynników destabilizujących trwałość zróżnicowanych dóbr wspólnych odbywa się przy kształtowaniu rezyliencji społecznej, którą w niniejszym opracowaniu analizuje się najpierw z perspektywy dynamicznej koncepcji człowieka, a następnie w uwarunkowaniach dynamiki świata społecznego. Poglębienie i rozszerzenie koncepcji dobra wspólnego dokonało się ze względu na środowiskowe podstawy sprężystości społecznej, na tyle istotne dla życia społecznego, że pod względem etyczno-społecznym nauki socjologiczne wykazują uwarunkowania wyłaniania się zasady zrównoważonego rozwoju jako jednej z wielu szczegółowych pryncypiów etyczno-społecznych w katolickiej nauce społecznej. Zabezpiecza ona właściwe pojmowanie współzależności społeczno-środowiskowych, warunkowanych wdrażaniem zróżnicowanych czynników wynikających ze zmiennych procesów gospodarczych. Przechodząc od ogólnie rozumianych ujęć teoretycznych w naukach socjologicznych do praktyki społecznej, w artykule stwierdza się zrównoważoność dobra wspólnego, z jednej strony innowacyjną cechą *bonum commune* ze względu na pojawianie się kategorii sprężystości i rezyliencji społecznej w naukach ekonomicznych i we współzależnościach środowiskowo-gospodarczych. Z drugiej strony rezyliencję społeczną w nurcie filozofii społecznej dobrze tłumaczą klasyczne odniesienia do ujęć teoretycznych: polityczno-prawnych, społeczno-gospodarczych, historyczno-dynamicznych i aprioryczno-normatywnych. Filozofia społeczna stanowiąca życiodajne źródło dla katolickiej nauki społecznej wobec koncepcji rozwoju gospodarczego bywa wysoce marginalizowaną perspektywą etyczną. Następstwem braku sprzężenia zwrotnego etyki

społecznej z dynamiką rozwoju gospodarczego są lokalne lub bardziej globalne perturbacje dobra wspólnego.

Słowa kluczowe: rezyliencja społeczna, sprzężystość, dobro wspólne, zasada zrównoważonego rozwoju, filozofia społeczna

Introduction

Social resilience is a category appearing more and more widely in the broader social sciences, mainly in psychology, but also in sociology, both in scientific discourse and in colloquial use. The concept of resilience (German: “Resilienz”) is used to denote the ability to maintain the continuity of economic institutions in the context of crisis conditions arising in socio-cultural and economic life and as a result of environmental disasters. The term resilience emerges especially after the resilience limits of the actors of economic life have been exceeded, when social and related economic and ecological damage occurs. Ultimately, resilience is meant to ensure human endurance in the context of one’s relationship to the social structure and economic conditions resulting, for example, from the disruption of supply chains.¹ Therefore, resilience in this study is analysed more from the perspective of the interdependence of social units (sociology) than the psychological processes taking place within a social unit (psychology).

The article attempts to show the scope and context of the occurrence of the category of *resilience* in selected sociological and social philosophy literature. Using a comparative analysis, social resilience, understood as the flexibility of institutions and the ability to reorganise, is juxtaposed with the personalistic perspective of social science, pointing to the dynamic character of the common good. The legitimacy of using a new social category within the scope of sociological literature is explained by means of an analysis of the concept of the common good from the point of view of Catholic social teaching. Other theoretical approaches, in which the existence of social resilience could be further substantiated and explored, are also used in the presentation of the Christian vision of society.

1. The dynamic concept of man

Society develops as a result of various factors of a material nature, including natural, economic and technical factors. The dynamic conception of man assumes that he develops in pursuit of full perfection subject to determinisms of various kinds,

¹ J. Erbel, *Mniejsze ośrodki nadają ton*, in: J. Szomburg, J.M. Szomburg, A. Leśniewicz, M. Wandałowski (eds.), *Jaka logika rozwoju miast?*, “Pomorski Thinkletter” 1 (2022) 8, p. 43.

which he sometimes finds difficult to subdue, but to which he is able to adapt quickly and continue to plan. Factors of both the natural environment and social institutions can sometimes stand in the way of the achievement of man's aims, who on the one hand recognises the power and superiority of the forces guiding environmental processes and on the other feels the force of social pressure.² From a Christian point of view, man is not indifferent to the circumstances which hinder him from achieving his goals; moreover, psychological sciences state that specific environmental conditions are unfavourable to man's development, hence he must acquire individual and social resilience. Therefore, the rational human being develops psychosocial competences of defence against turbulent factors in the processes of socialisation and in social relations.³ Understood as a purposeful and dynamic system of social relations, society becomes a systemic environment for man in which his personal improvement takes place as a result of his actions in relation to the other subjects of social life. Society then becomes a functional whole directed towards the achievement of the common good through the realisation of individual goods, differentiated by a broad and deep perspective of needs. The quality of the common good thus depends on the variety of personal goods achieved by individuals who, unable to realise their goals on their own, are forced to co-operate socially. Cooperation generates the degree of individual susceptibility to change, and mechanisms of resilience characterise an organisation's ability to respond to stimuli from the environment.⁴

Social cooperation takes place with the application of ethical and social principles, among which the interdependence of the basic principles is systemically recognised: the common good, subsidiarity and solidarity and the specific principles derived from them, which are sometimes – with changing historical and ideological conditions – somewhat more exposed. From the perspective of the interdependence of socio-environmental resilience, the principle of sustainable development has been brought to the fore.⁵

2. Dynamics of the social world

The dynamics of the natural world differ from the social order. By this, Józef Majka means the capacity for development and the possibility of progress, which man owes to his own action and to God, who has endowed man with reason for the organisation of the created world. Referring to the entry from the encyclical *Pacem in terris*,

2 J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, p. 276.

3 K. Piórkowska, *Koncepcja resilience z perspektywy proaktywnych strategii behawioralnych*, "Marketing i Rynek" 5 (2015), p. 812.

4 Ibidem, p. 816.

5 Ł. Marczak, *Zasada zrównoważonego rozwoju. Perspektywa społeczno-etyczna*, Kraków 2021.

Majka observes that the laws that guide nature and the laws that man discovers and is guided by are fundamentally different.⁶ The social order, in the Christian view, is based on the law which the Creator has engraved deep in the heart of man. Thus, the organisation of the world must result from the endowment of man's cognitive dynamism with reason and conscience, and therefore the social order cannot be detached from the moral law.⁷ It ethically concerns the conditions of resilience in a society created from philosophical-ideological assumptions, with military-economic and energy-environmental risks.⁸

The dynamics of the social order consist in the rational organisation of the created world by reference to man's social nature and not, as it would seem, by reference to the laws of nature, which sometimes seem to recoil at the acceptance of the categories associated with naturalistic-biological views. As a result of their occurrence, the social teaching of the Church and the theoretical reflection on this teaching, bringing together various scientific circles, has evolved on the basis of the renaissance of the thought of St Thomas Aquinas.⁹ For Aquinas clearly distinguished between the order of the laws of nature (the natural world) and the order of natural law, i.e., the world of non-intelligent beings and the order organised by man. In the latter, man chooses for himself the means for achieving his intended aims in every dimension of his human existence. The specific dynamics of human action allows man to shape the social order and to overcome emerging crises according to the rational potential he possesses. Indeed, the dynamics of human progress implies the ability to continuously improve one's abilities and to meet emerging problems in the systems: social, economic and environmental.

3. Deepening and broadening the concept of the common good

The progress of civilisation creates circumstances for human improvement and conditions social development. The achievement of new human goals can take place through social progress. This means the continuous improvement of society and its evolution as a result of the development of new areas hitherto remaining inert to man. Civilisational progress has made it possible for man to become familiar with the mechanisms which, on the one hand, have led to social development, but on the other hand have not incorporated all the factors determining progress into the Christian conception of social life. According to Józef Majka, such processes

6 J. Majka, *Filozofia...*, p. 199.

7 S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, p. 429.

8 T. Nowak, *Budowa odporności na obecne i przyszłe zagrożenia o charakterze hybrydowym*, "Roczniki Nauk Społecznych" 14 (50) (2022) 4, p. 30.

9 J. Majka, *Filozofia...*, p. 198.

could be seen in the case of biologism, organicism, the demographic concept, psychologism or economism. This is not to say that many factors did not and do not play a significant role in shaping social life, but it should be noted that these factors influence society from outside and do not constitute a significant element of the social system and its essence. The regularities present in the above-mentioned ideologies can similarly be seen in the case of multidimensional environmentalism, although it is a fact that in some of the activities noticeable in social life, man has exceeded and continues to exceed the limits by destroying the environmental foundations essential for the balance of socio-economic life and the regenerative capacity of ecosystems.¹⁰ Hence, on the one hand, the increasing importance of the value of the natural environment and its reproductive capacity must be recognised; on the other hand, certain external factors affecting social life cannot be included in Christian social concepts. The broadening and deepening of the concept of the common good and its evolution in the context of the spread of ecological trends requires the preservation of the clear presuppositions of Christian social philosophy.¹¹ For society is a system of organised individuals, and specific environmental conditions, both natural and digital, are determinants of the evolution of social philosophy. The evolving concepts of social theories *vis-à-vis* the adaptation of social systems intensify the flexibility of the concept of the common good, in which the integral human being as a human person still remains the central value and the most protected social unit. Natural and physical systems in social ethics still remain subordinated to the good of the person and are susceptible to improvement and development.

4. Environmental basis for social resilience

Resilience is a category considered from the point of view of the natural sciences, explaining the causes of natural disasters of various scales, most often: local, regional and global. The resilience of ecological systems in the face of these often unpredictable events correlates significantly with social systems and economic infrastructure, which, when exposed to the risk of environmental resource scarcity, carry the risk of unbalancing social systems.¹² Resilience, therefore, refers to socio-ecological interactions and the maintenance of long-term socio-economic stability even in the presence of high risks exposing social systems to insufficient or

¹⁰ A.J. Sójka, *Europejski Zielony Ład – Unia Europejska od zrównoważonego rozwoju i bezpieczeństwa środowiskowego do ekologizmu*, “Studia Administracji i Bezpieczeństwa” 12 (2022), pp. 128–129.

¹¹ T. Nowak, *Budowa odporności na obecne i przyszłe zagrożenia...*, p. 30.

¹² A. Fekete, G. Hufschmidt, *Der menschliche Anteil an einer Katastrophe – Verwundbarkeit und Resilienz*, “Geographische Rundschau” 70 (2018) 7–8, pp. 10–13.

no environmental resources. The category of resilience denotes the process that takes place after the limits of resilience have been crossed and defines the ability of a society to survive in a crisis situation, its temporary adaptation to changed environmental conditions despite significant deviations from a fixed norm.¹³ In extreme environmental conditions, resilience is defined by adaptability combined with flexibility that does not allow for permanent deformation of the social system. Also co-existing with resilience is the term redundancy, denoting the emergence of new systems, hitherto unknown, as a result of exceeding the limits of resilience.¹⁴ The survival of a social system is not associated with routine and stagnation, but with long-term learning and acquiring the ability to temporarily adapt to changing environmental conditions, quickly find a way out of a crisis situation and return to the original state, but at a higher level.¹⁵ This can happen in social life through synergies with digital systems. Resilience therefore points to the potentiality of social systems (subsystems) and their ability to survive in even the most crisis-like conditions, such as the Covid-19 pandemic. The conditions of the principle of sustainability and other principals governing the ecosystem stability and security of social entities, including above all humans, then emerge. Sociological literature calls unfavourable circumstances a turbulent environment and they include not only environmental resources, but also cognitive resources centred around human capital.

In the perspective of environmental threats and the development of technologies that condition economic activity on renewable energy sources, theoretical approaches are developing the concepts of so-called resilient economic agents.¹⁶ They allow the state to manage resilient social capital in the event of environmental catastrophe by focusing attention on acquiring the competences necessary to maintain enterprises in extreme conditions, arising from a deficit of environmental resources, environmental disasters or other risks.¹⁷ The occurrence of extreme environmental turbulence has prompted the inclusion of resilience within the scope of economic concepts, among which *resilience* is accompanied by the category

13 Ch. Walker, Ch.L. Peterson, *A Sociological Approach to Resilience in Health and Illness*, "Journal of Evaluation in Clinical Practice" 24 (2018) 6, pp. 1285–1290.

14 W. Tarelko, *Redundancja jako sposób zwiększenia niezawodności siłowni okrętowych*, "Przegląd Mechaniczny" 11 (2017) 11, pp. 56–61.

15 K. Wojtanowicz, M. Pękała, *O korzyściach płynących z wykorzystania elementów mediacji w obszarze interwencji kryzysowej*, "Ur Journal of Humanities and Social Sciences" 24 (2022) 3, p. 120.

16 Cf. A. Chodyński, *Przedsiębiorstwo sprężyste – odpowiedzialność w skrajnie turbulentnym otoczeniu*, in: D. Fatuła (ed.), *Obszary zrównoważonego zarządzania w zmiennym otoczeniu*, Kraków 2016, pp. 37–51.

17 T. Nowak, *Budowa odporności na obecne i przyszłe zagrożenia...*, p. 32.

of performance (*Effizienz*).¹⁸ Environmental and economic conditions also contribute to calls for the definition of the category of social resilience in the social sciences. Social resilience would be used to signify the degree to which social needs are met and to guarantee the continuity of operations during adverse socio-economic and environmental conditions.

5. From theoretical approaches to social practice

Joseph Schumpeter's theory of creative destruction (*schöpferische Zerstörung*) is usually regarded as the theoretical context for the emergence of the category of *resilience* in sociological literature. The limits of systemic resilience in the German sociological literature are also extensively explained by Niklas Luhman's social systems theory, which methodologically deviates from the concept of the common good as seen from the perspective of Catholic social teaching. Social resilience, as theorised, has become a useful category in the field of concepts related to the concept of sustainability and, according to Markus Vogt and Martin Schneider, this category is linked to a broader view of economic efficiency with environmental issues, mainly in the context of the applicability of renewable electricity. The resilience of energy supply has become an important aspect of the energy transition in Germany.¹⁹ The impetus for understanding the socio-economic resilience of resilience has come from an understanding of public goods, which includes publicly available services that are both non-competitive in their consumption and their use does not deprive other users of their use. Within the scope of public goods, the environment has also emerged, which, as technology advances and issues of climate change predispose it to be an important factor in energy provision and the degree of energy citizenship.²⁰ As social practices related to the use of renewable energy become more widespread, new theoretical approaches and new social categories are also emerging, which are, as it were, a sign of the socialisation of the natural environment, since economic action in the use of technologies based on renewable energy resources is gradually becoming dependent on environmental conditions.²¹

18 P. Banaszyk, *Rezyliencja ekonomiczna i model biznesu przedsiębiorstwa logistycznego*, in: S. Konecka, A. Łupicka (eds.), *Logistyka gospodarki światowej*, Poznań 2022, pp. 26–43, <https://doi.org/10.18559/978-83-8211-106-4/2> [accessed: 10.01.2023].

19 M. Vogt, M. Schneider, *Zauberwort Resilienz. Analysen zum interdisziplinären Gehalt eines schillernden Begriffs*, "Münchener Theologischer Zeitschrift" 67 (2016) 3, p. 186.

20 K.R.S. Hamann et al., *Interdisciplinary Understanding of Energy Citizenship*, Leipzig 2022.

21 L. Olsson et al., *Why Resilience is Unappealing to Social Science: Theoretical and Empirical Investigations of the Scientific Use of Resilience*, "Science Advances" 4 (2015) 1, DOI: 10.1126/sciadv.1400217.

In this way, through human labour, the environment becomes socialised, and such a process is justified in the resilience of enterprises, which also implies the need to determine the energy risks associated with potential changes in external conditions, which are important indicators of the functioning of certain economic entities dependent on environmental resources.²² Stability is then governed by the principle of sustainability containing an ethical reference to the concept of multiple and diverse common goods resiliently interacting.²³

6. Sustainable common good

The contemporary understanding of social resilience in the context of the concept of the common good permits noting the premises of balancing determinants of the common good. Its systemic sustainability together with the concept of resilience is explained by the concepts of the common good: political-legal, socio-economic, historical-dynamic and *a priori*-normative.²⁴ The primary goal of each of these ethical perspectives of the common good is the realisation of integral human development, and sustainable development in an external and intergenerational perspective can then contribute to the perfection of the human person.²⁵ The realisation of the goals of sustainable development is then primarily a political-legal perspective finding exemplification in socio-economic processes. The sustainability of the common good is not limited to these concepts, as the mainly inductive axionormative plane of the common good allows its flexibility to be noticed.²⁶ The dynamic character of the common good is due to its intrinsic (immanent) references, which are discovered most in historical-dynamic and *a priori*-normative conceptions. It is in these dimensions that the common good is systemically structured in the identity of social individuals and entire social groups invariably pursuing objectives aimed, on the one hand, at the preservation of a correct understanding of the concept of the human person and, on the other hand, at the development of external (instrumental) conditions that allow the human person to perfect himself. Social resilience, therefore, derives from the integrity of the concept of the common good from the *a priori*-normative, through the historical-dynamic and on to the socio-economic. Ultimately, the harmony of these areas is noticeable in the politico-legal order and

22 J.W. Moore, D.E. Schindler, *Getting Ahead of Climate Change for Ecological Adaptation and Resilience*, "Science" 376 (2022) 6600, pp. 1421–1426.

23 M. Vogt, M. Schneider, *Zauberwort Resilienz...*, p. 189.

24 S. Fel, *Dobro wspólne jako wartość i zasada etyczno-społeczna. Perspektywa katolickiej nauki społecznej*, "Zeszyty Naukowe KUL" 64 (2021) 1–2, pp. 121–136.

25 J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, trans. S. Pyszka, Kraków 1993, pp. 15–21.

26 H. Joas, *Powstawanie wartości*, trans. M. Kaczmarczyk, Warszawa 2009, pp. 251–289.

the emerging civic energy socialising the environment's hitherto non-material wealth. This happens harmoniously and sustainably, provided that the relevant ethical and social principles are applied.

The coherence of the above-mentioned dimensions significantly influences the maintenance of social resilience and individual endurance, both in the economic or environmental dimension and in the psychological dimension integrating man internally at a higher level of personal development. This process takes place together with an integral understanding of the immanent and instrumental common good. In such a justification, the common good, on the one hand, remains dynamically variable in its external structure; on the other hand, in its internal structure, the rudimentary condition for maintaining social resilience is the actualisation of the *a priori*-normative plane in the thinking, ethical evaluation and action of the social individual. In these contexts, Catholic social teaching draws attention to the subjectivity of human action, for man himself, through his action, most sustains his structure of identity, values and commitment.²⁷

Thus, a dynamic understanding of the common good implies a continuous but harmonious development, which, however, must not be destabilised by the presence of interpretations of diverse socio-economic or environmental-informational ideas. Social resilience is conditioned by the dynamic character of the common good, when the social unit can independently achieve its own goals insofar as external conditions are created for this. From the point of view of Catholic social teaching, however, the value of the human person is not stabilised by reference to external conditions, but is stabilised by actualisation with an adequate conception of the human person. The *a priori*-normative presuppositions provide a platform for stable reference and resilient adaptation to external conditions, which in the logic of the principle of the common good are first immanent and then instrumental. This is because socially, the goals of sustainable development are pursued and the effectiveness of achieving a systemic balance will depend on invoking the status of the human being as a social unit and supreme value above all other values. The external conditions of instrumentally pursued goals must not undermine the stability of the human person – the development potential of the human being and the guarantee of its sustainability, however, are realised within the limits of the preservation of the conditions of the common good. Social resilience then applies to widely differing values, which should remain in appropriate norms that are ethically proportional to one another.

27 J. Krucina, *Wznoszenie wartości podstawowych*, Wrocław 2007, pp. 49–70.

Conclusion

The interpretation of social resilience demands a subjective understanding of man pursuant to the principle of subsidiarity, of his social nature subject to the principle of solidarity in the reality of the common good. Among other specific principles of social ethics, the principle of sustainable development is gradually becoming more and more desirable for the application of a social principium which, in the external conditions of technological progress, will still be sufficiently effective in impeding developmental dynamics to not only preserve the integral structure of man, but even more effectively ensure the regenerative capacity of environmental systems and ecosystems managed by free man. Social resilience understood in this way derives from the dynamic character of the common good, in which free man must remain a subject of rights to the exclusion of all conditions that would reduce his understanding to a mere passive object, as can be exposed by natural sciences and materialist approaches to the concept of a human being deprived of the limits of freedom, e.g., when artificial intelligence systems take over the dominant role. In this case, not only classical Catholic social teaching, but also Christian social ethics opposes the tendency to deprive man of the ability to decide freely about himself and to organise social life, even if the level of technological development is so high that man could already be replaced by a machine or a digital system that makes decisions for him. In the emerging model of energy citizenship, a rudimentary condition for the preservation of normatively integrated social resilience is the dynamic character of the common good and the appropriately defined limits of human freedom.

Translated by Joanna Malczewska

References

- Banaszyk P., *Rezyliencja ekonomiczna i model biznesu przedsiębiorstwa logistycznego*, in: S. Konecka, A. Łupicka (eds.), *Logistyka gospodarki światowej*, Poznań 2022, pp. 26–43, <https://doi.org/10.18559/978-83-8211-106-4/2> [accessed: 10.01.2023].
- Chodyński A., *Przedsiębiorstwo sprężyste – odpowiedzialność w skrajnie turbulentnym otoczeniu*, in: D. Fatuła (ed.), *Obszary zrównoważonego zarządzania w zmiennym otoczeniu*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2016, pp. 37–51.
- Erbel J., *Mniejsze ośrodki nadają ton*, in: J. Szomburg, J.M. Szomburg, A. Leśniewicz, M. Wandałowski (eds.), *Jaka logika rozwoju miast?*, “Pomorski Thinkletter” 8 (2022) 1, pp. 40–44.
- Fekete A., Hufschmidt G., *Der menschliche Anteil an einer Katastrophe – Verwundbarkeit und Resilienz*, “Geographische Rundschau” 70 (2018) 7–8, pp. 10–13.
- Fel S., *Dobro wspólne jako wartość i zasada etyczno-społeczna. Perspektywa katolickiej nauki społecznej*, “Zeszyty Naukowe KUL” 64 (2021) 1–2, pp. 121–136.

- Fichter K., *Nachhaltigkeit: Motor für schöpferische Zerstörung?*, in: J. Howaldt, H. Jacobsen (eds.), *Soziale Innovation. Auf dem Weg zu einem postindustriellen Innovationsparadigma*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2010, pp. 181–198.
- Hamann K.R.S., Bertel M.P., Ryszawska B., Lurger B., Szymanski P., Rozwadowska M., Goedkoop F., *Interdisciplinary Understanding of Energy eCitizenship*, University Leipzig, Leipzig 2022.
- Höffner J., *Chrześcijańska nauka społeczna*, trans. S. Pyszka, WAM, Kraków 1993.
- Joas H., *Powstawanie wartości*, trans. M. Kaczmarczyk, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2009.
- Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990.
- Krucina J., *Wznoszenie wartości podstawowych*, TUM, Wrocław 2007.
- Majka J., *Filozofia społeczna*, Ośrodek Dokumentacji Studiów Społecznych, Warszawa 1982.
- Majka J., *Koncepcja dobra wspólnego w tomistycznej filozofii społecznej*, „Roczniki Filozoficzne” 42 (1969) 2, pp. 37–48.
- Marczak Ł., *Zasada zrównoważonego rozwoju. Perspektywa społeczno-etyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2021.
- Moore J.W., Schindler D.E., *Getting Ahead of Climate Change for Ecological Adaptation and Resilience*, “Science” 376 (2022) 6600, pp. 1421–1426.
- Nowak T., *Budowa odporności na obecne i przyszłe zagrożenia o charakterze hybrydowym*, „Roczniki Nauk Społecznych” 14 (50) (2022) 4, pp. 29–50.
- Olsson L., Jerneck A., Thoren H., Persson J., O’byrne D., *Why Resilience is Unappealing to Social Science: Theoretical and Empirical Investigations of the Scientific Use of Resilience*, “Science Advances” 4 (2015) 1, DOI: 10.1126/sciadv.1400217.
- Piórkowska K., *Koncepcja resilience z perspektywy proaktywnych strategii behawioralnych*, “Marketing i Rynek” 5 (2015), pp. 808–824.
- Sójka A.J., *Europejski Zielony Ład – Unia Europejska od zrównoważonego rozwoju i bezpieczeństwa środowiskowego do ekologizmu*, „Studia Administracji i Bezpieczeństwa” 12 (2022), pp. 128–129.
- Tarelko W., *Redundancja jako sposób zwiększenia niezawodności siłowni okrętowych*, “Przegląd Mechaniczny” 1 (2017) 11, pp. 56–61.
- Walker Ch., Peterson Ch.L., *A Sociological Approach to Resilience in Health and Illness*, “Journal of Evaluation in Clinical Practice” 24 (2018) 6, pp. 1285–1290.
- Wojtanowicz K., Pękała M., *O korzyściach płynących z wykorzystania elementów mediacji w obszarze interwencji kryzysowej*, „Ur Journal of Humanities and Social Sciences” 24 (2022) 3, pp. 116–135.
- Vogt M., Schneider M., *Zauberwort Resilienz. Analysen zum interdisziplinären Gehalt eines schillernden Begriffs*, “Münchener Theologischer Zeitschrift” 67 (2016) 3, pp. 180–194.

THE DYNAMIC NATURE OF THE COMMON GOOD AS A RUDIMENTARY CONDITION FOR MAINTAINING SOCIAL RESILIENCE

Summary

Long-term, harmonious and finally sustainable development of the common good depends on many determinants. Balancing the factors destabilising the durability of diverse common goods takes place while shaping social resilience, which in this study is analysed first from the perspective of the dynamic concept of man, and then in the conditions of the dynamics of the social world. Deepening and expanding the concept of the common good took place due to the environmental foundations of social resilience, which are so important for social life that in terms of ethics and social science, sociological sciences show the conditions for the emergence of the principle of sustainable development as one of many detailed ethical and social principles in Catholic social thought. It ensures proper understanding of socio-environmental interdependencies, conditioned by the implementation of various factors resulting from changing economic processes. Moving from generally understood theoretical approaches in sociological sciences to social practice, the article states the sustainability of the common good, on the one hand, an innovative feature of *bonum commune* due to the emergence of the category of resilience and social resilience in economic sciences and in environmental and economic interdependencies. On the other hand, social resilience in the current of social philosophy is well explained by classic references to theoretical approaches: political and legal, socio-economic, historical-dynamic and *a priori*-normative. Social philosophy, which is a life-giving source for Catholic social thought in the face of the concept of economic development, tends to be a highly marginalised ethical perspective. The consequence of the lack of feedback between social ethics and the dynamics of economic development are local or more global perturbations of the common good.

Keywords: social resilience, resilience, common good, principle of sustainable development, social philosophy

Author's note

Łukasz Marczak – Roman Catholic clergyman, doctor of social sciences in sociology, Catholic social teaching and the principle of sustainable development; member of Vereinigung für Sozialethik in Mitteleuropa in Wien; business address: Paradyż, Gościkowo 3, 66-200 Świebodzin; email: lukanm3@gmail.com.

Cytowanie

Marczak Ł., *The Dynamic Nature of the Common Good as a Rudimentary Condition for Maintaining Social Resilience*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 39 (2023), s. 213–224. DOI: 10.18276/cto.2023.39-10.

KOMENTARZE, RECENZJE,
SPRAWOZDANIA



PIOTR GONISZEWSKI

Uniwersytet Szczeciński, Polska | Instytut Nauk Teologicznych

ORCID: 0000-0002-1090-9846

CEZARY KORZEC

Uniwersytet Szczeciński, Polska | Instytut Nauk Teologicznych

ORCID: 0000-0002-8719-2927

JAROSŁAW NOWASZCZUK

Uniwersytet Szczeciński, Polska | Instytut Literatury i Nowych Mediów

ORCID: 0000-0002-4584-5184

STANISŁAW ROSIK

Uniwersytet Wrocławski, Polska | Instytut Historyczny

ORCID: 0000-0002-6051-0788

MICHAŁ SOŁOMIENIUK

Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, Polska

ORCID: 0000-0002-3702-8096

Raport z realizacji projektu *Biblia Ottona z Bambergu*

Biblia Ottona z Bambergu (BOB) jest projektem badawczym prowadzonym przez naukowców: historyków i biblistów z Instytutu Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego, Uniwersytetu Wrocławskiego oraz specjalistów od starodruków z Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie. Projekt jest realizowany w ramach szerszego działania badawczo-edukacyjnego: *Chrzest Pomorza w dziejach Polski i Europy – Jubileusz 900-lecia*, którego realizatorami są następujące instytucje naukowe: Instytut Nauk Teologicznych i Instytut Historii Uniwersytetu Szczecińskiego oraz Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk¹.

Celem BOB jest odtworzenie „środowiska biblijnego” działalności misyjnej żyjącego w latach 1160–1139 Ottona z Bambergu. W trakcie przypadającej na pierwsze dziesięciolecie XII wieku jego posługi biskupiej w diecezji bamberskiej za namową

¹ Zob. *Chrzest Pomorza w dziejach Polski i Europy*, <https://teo.usz.edu.pl/chrzest-pomorza-w-dziejach-polski-i-europy-jubileusz-900-lecia/> [dostęp: 10.12.2022].

polskiego władcy Bolesława Krzywoustego odbył dwie wyprawy misyjne: pierwszą w latach 1124–1125, drugą w roku 1128 na tereny Pomorza. Na trasie jego pierwszej wyprawy misyjnej znalazło się wiele miejscowości, wśród których ze względu na znaczenie należy wymienić: Pyrzyce, Wolin, Szczecin. Trasa drugiej wyprawy obejmowała przede wszystkim tereny zamieszkałe przez Pomorzan po lewej stronie Odry – biskup Otto był w miejscowościach Dymin, Uznam, Choćków, Wołogoszcz i w wielu innych. Jego działalność zaowocowała chrztem licznych pogańskich Pomorzan i przede wszystkim ustanowieniem ośrodków życia i kultu chrześcijańskiego. Za jej przyczyną Pomorzanie zostali włączeni w krąg kultury chrześcijańskiej, a misjonarzowi z Bambergu przypisano tytuł „Apostoła Pomorzan”.

Pojęcie „środowiska biblijnego” na tym etapie projektu jest rozumiane szeroko i obejmuje: formy tekstu biblijnego, którym posługiwał się Otton, i sposoby korzystania z niego w jego posłudze misyjnej. Przede wszystkim z powodu braku źródeł, tj. pism Ottona, które mogłyby świadczyć o miejscu Biblii w jego koncepcji misji prowadzonej na Pomorzu Zachodnim, uwaga zespołu skierowała się na „środowisko biblijne” rozumiane jako znaczenie Biblii w kulturze religijnej przełomu XI i XII wieku. Zakres geograficzny projektu został wyznaczony za pomocą miejsc związanych z życiem Ottona. Stąd w ramach projektu zaplanowano kwerendy archiwalne w miejscach z nim związanych, jak Bamberg, Gniezno, Płock, Szczecin.

Projekt rozpoczęty późną wiosną roku 2022 miał wyznaczony termin zakończenia fazy wstępnej na grudzień 2022 roku. Jako formę jej upublicznienia ustalono raport z badań, w skład którego wchodziły raporty cząstkowe uczestników projektu. W tym czasie uczestnicy projektu odbyli kwerendy biblioteczne i archiwalne oraz studium literatury przedmiotu².

Księgi do sprawowania liturgii Słowa i rękopisy biblijne do I połowy XII wieku ze zbiorów Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie

Otton z Bambergu, urodzony około roku 1060, miał w wieku mniej więcej 20 lat przybyć do Gniezna w orszaku opata Henryka z Wülzburga i pozostać na dłużej w Polsce. W Gnieźnie miał prowadzić szkołę katedralną, następnie znalazł się na dworze księcia Władysława Hermana w Płocku. Pierwszy pobyt Ottona w Polsce trwał około dekady. Po raz drugi Otton trafił do Polski już jako arcybiskup, po ponad 20-letnich rządach w Bambergu. Miało to miejsce w roku 1124. Przybył wtedy do Gniezna na zaproszenie księcia Bolesława Krzywoustego i z Gniezna wyruszył na misję na Pomorze Zachodnie. Dwukrotny pobyt świętego Ottona

² Zob. *Zespoły badawcze Instytutu Nauk Teologicznych US*, <https://teo.usz.edu.pl/zespoły-badawcze/#1656060718913-5666aebb-827c> [dostęp: 10.12.2022].

w Gnieźnie każe przyrzeć się gnieźnieńskim rękopisom datowanym nie później niż na połowę XII wieku, zawierającym tekst Biblii, oraz księgom zawierającym teksty do sprawowania liturgii Słowa. Zbiory te zostały powierzone 1960 roku wraz z całą Biblioteką Katedralną pieczy Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie.

1. Kodeksy biblijne oraz księgi do sprawowania liturgii Słowa

Z omawianego okresu znajdują się w Gnieźnie następujące rękopisy, wszystkie w języku łacińskim i spisane na pergaminie:

- Ms 1: Evangeliarium z przełomu VIII i IX wieku, liczące 151 kart / MSPL³ 10;
- Ms 600: Evangelistarium z połowy XI wieku – a właściwie niewielki fragment tej księgi, liczący tylko 6 kart / MSPL 885;
- Ms 1a: Evangelistarium z trzeciej lub czwartej ćwierci XI wieku, liczące 111 kart i zwane Złotym Kodeksem Gnieźnieńskim / MSPL 11;
- Ms 149: tzw. Missale plenarium z przełomu XI i XII wieku, liczące 272 kart + 4 karty ochronne z przodu i 2 z tyłu / MSPL 678;
- Ms 67: Lectionarium z początku XII wieku, liczące 157 kart + 2 karty ochronne z przodu i 2 z tyłu / MSPL 656.

Wszystkie wymienione manuskrypty mają swoje opisy katalogowe w powstałym 40 lat temu „Katalogu rękopisów Biblioteki Katedralnej w Gnieźnie” autorstwa siostry dr Jadwigi Rył, wydanym w dwu kolejnych numerach półrocznika „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”⁴. Poza ostatnim manuskryptem wszystkie inne doczekały się przynajmniej jednej publikacji naukowej na swój temat.

1.1. Ewangeliarz zwany karolińskim

Rękopis ten był przedmiotem badań naukowych ks. prof. Feliksa Gryglewicza, który poświęcił mu artykuł anglojęzyczny⁵, oraz ks. dra Bogdana Bolza, który napisał o nim dwa niewielkie, ale ważne naukowo artykuły, oba zamieszczone w „Studiach Źródłoznawczych”.

Ksiądz Gryglewicz zajął się samym tekstem Ewangelii. Porównał przy tym niektóre warianty ewangeliarza gnieźnieńskiego z tekstami Wulgaty z połowy

3 MSPL oznacza numer w internetowym katalogu polskich rękopisów średniowiecznych, umieszczonym na stronie www.manuscripta.pl.

4 J. Rył, *Katalog rękopisów Biblioteki katedralnej w Gnieźnie*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” [dalej: ABMK] 45 (1982), s. 7–201. W tej części znajdują się interesujące nas opisy katalogowe; część druga zawiera opisy rękopisów z zespołu seminaryjnego, pośród których nie ma manuskryptów z tak wczesnego okresu.

5 Por. F. Gryglewicz, *The St. Adalbert Codex of the Gospels*, „New Testament Studies” 11 (1963), s. 256–278.

IX wieku i doszedł do wniosku, że kodeks z Gniezna powstał wcześniej niż one, ponieważ ma poprawniejszą redakcję tekstu.

Pierwszy z artykułów ks. Bolza ukazał się w tomie XII „Studiów Źródłoznawczych” i był poświęcony najstarszemu kalendarzowi w rękopisach gnieźnieńskich, mieszczącemu się właśnie w omawianym kodeksie⁶. Dokładniej rzecz ujmując, chodzi o *Capitulare evangeliorum*, które towarzyszyło ewangeliarzom, by ułatwić ich używanie w mszalnej liturgii Słowa. Posiadało ono wszakże wszelkie cechy kalendarza. Przy okazji analizy kalendarza liturgicznego autor skrótowo opisuje merytoryczną zawartość kodeksu; przedkłada też analizę paleograficzną, ale nie całego kodeksu, lecz jedynie omawianego w nim *Capitulare evangeliorum*. Według analiz księdza Bolza kodeks ten jest

świadczeniem kultu sprawowanego przez papieża i to na terenie samego Rzymu. [...] nie wprowadzono do niego zmian, nie dopisano uroczystości lokalnych, nie uwzględniono nowości narastających w średniowieczu w liturgii. [...] [kodeks ten] jest niepodważalnym świadkiem, iż obok źródeł nadreńskich i bawarskich do Polski docierały też wpływy czysto rzymskie, i to znacznie od tamtych wcześniejsze⁷.

Drugi artykuł ks. Bolza dotyczył zapisek marginalnych w badanym kodeksie⁸. Są one rozrzucone na marginesach 73 kart w tej części kodeksu, która zawiera tekst czterech Ewangelii i znajdują się „w towarzystwie” not konkordacyjnych. Zostały umieszczone już po zakończeniu pracy nad ewangeliarzem. Zapiski marginalne, o których mowa, zapisano po łacinie, ale większość liter pod względem paleograficznym sporządzono pismem (*Schriftart*) u nas nieznanym. Wszystkie zapiski wyszły spod ręki tego samego skryby. Uczony widzi w nich przykład majuskuły *vel* półuncjały irlandzkiej, stosowanej między VII a IX wiekiem. Irlandzkie pochodzenie tych tekstów potwierdzałyby również tamtejsze błędy wymowy.

1.2. *Codex pretiosus*

Kolejny chronologicznie zabytek rękopiśmienny to sześć kart ewangelistarza z połowy XI wieku, o sygnaturze BK Ms 600. Zabytek ten został nazwany przez s. Jadwigę Rył *Codex pretiosus*⁹. Przez przynajmniej 200 lat stanowił on dodatek do Złotego Kodeksu Gnieźnieńskiego jako jego pierwsza składka. Umieszczenie go

6 Por. B. Bolz, *Najstarszy kalendarz w rękopisach gnieźnieńskich: MS 1 z roku około 800*, „Studia Źródłoznawcze” [dalej: SŻ] 12 (1967), s. 23–38.

7 Ibidem, s. 37.

8 Idem, *Irlandzkie zapiski marginesowe w gnieźnieńskim kodeksie MS 1*, SŻ 17 (1972), s. 51–66.

9 J. Rył, *Nieznanym Złoty kodeks Biblioteki Katedralnej w Gnieźnie*, „Studia Gnesnensia” 5 (1979–1980), s. 323–327.

w tym miejscu tłumaczy się tym, że wiele ewangelistarzy, przed pierwszym obchodem liturgicznym, miało tekst z genealogią Pana Jezusa z Ewangelii św. Mateusza. Przy obchodach liturgicznych, przy których należało odczytać tę perykopę, „wracano” do pierwszej składki. Odwołanie do Mateuszowej genealogii znajduje się także w Złotym Kodeksie, jednak w oryginale nie miał on kart z zapisem tejże genealogii. Prawdopodobnie skorzystano z zachowanego szczątkowo innego ewangelistarza i dołączono zeń genealogię przy przepisywaniu kodeksu w II połowie XVI wieku lub w wieku XVIII. W roku 1979, podczas przygotowań do wykonania „fac simile” Złotego Kodeksu, obcą składkę usunięto z kodeksu i nadano jej osobną sygnaturę. Oryginalnie był to kwaternion; obecnie brakuje w nim środkowych dwóch kart. Poza kartą 1v składka jest zapisana minuskułą romańską; do zapisu użyto złota malarskiego. Charakterystyczny jest fakt użycia zawsze majuskulnego „Z”, i to nawet w środku wyrazu. Do k. 3r jest zapisany tekst początku Ewangelii św. Mateusza; od k. 3v natomiast niepełny tekst perykopy na Niedzielę Palmową (z Mt 26). Teksty ewangelijne ujęte są w niepowtarzające się bordiury. Postulatem badawczym wobec tego rękopisu jest jego analiza paleograficzna, która mogłaby wskazać „spokrewnione” z nim inne kodeksy oraz pomóc w dokładniejszej dacie zachowanego fragmentu ewangelistarza.

1.3. *Codex aureus Gnesnensis*

Zdecydowanie największą dumą Biblioteki Katedralnej w Gnieźnie jest ewangelistarz – Złoty Kodeks Gnieźnieński. Prof. Jacek Soszyński tak charakteryzuje ten zabytek:

Złoty Kodeks Gnieźnieński [...] jest późnojedenastowiecznym produktem skryptorium południowoniemieckiego. To ewangelistarz, czyli dosyć często spotykana w zbiorach średniowiecznych księga liturgiczna zawierająca perykopy ewangelijne czytane w trakcie mszy. O wyjątkowej roli tego zabytku w historii archikatedry gnieźnieńskiej zadecydowała nie tyle jej zawartość, ile cechy artystyczne. Księga ta jest wykonana niebywale wystawnie. Przepisano ją złotego koloru liternictwem na pergaminie i wyposażono w bogate zdobnictwo, na które składają się wspaniałe inicjały, liczne miniatury i fantazyjne bordiury okalające wszystkie strony. Nic dziwnego, że wyjmowana ze skarbca katedralnego tylko na szczególne okazje, przez całe stulecia czczona była jako księga zupełnie wyjątkowa. Legenda uczyniła z niej dar patrona archidiecezji św. Wojciecha¹⁰.

10 J. Soszyński, *Recenzja: Ewangelistarz. Złoty kodeks gnieźnieński / Evangelistary: The Gniezno Golden Codex, red. nauk. Michał Solomieniuk, Wydawnictwo M, Kraków 2016, ss. 798, ilustr., „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki” 28 (2019) 1, s. 249–250.*

Księga ta doczekała się w roku 2012 pełnej konserwacji, wykonanej przez wykładowców UMK z ówczesnego Zakładu Konserwacji Papieru i Skóry. Różnice między powierzchniami oczyszczonymi a nieoczyszczonymi widać na niektórych stronach, ponieważ w kilku miejscach pozostawiono tzw. świadka, czyli niewielki, nieoczyszczony fragment marginesu. Na przestrzeni około trzydziestu lat zabytek doczekał się dwóch różnych edycji fototypicznych wraz z towarzyszącymi mu tekstami naukowymi. Edycja z lat 80. ubiegłego wieku została opatrzona komentarzem naukowym ks. prof. Tadeusza Dobrzeńckiego¹¹, natomiast edycja z roku 2016 zawiera monografię wieloautorską i interdyscyplinarną, przy której pracowali specjaliści z dziedziny historii, historii sztuki, paleografii, konserwacji zabytków¹². Warto dodać, że książka z roku 2016 jest w całości dwujęzyczna, polsko-angielska. Złoty Kodeks został wpisany w roku 2014 na Polską Listę Krajową programu UNESCO „Pamięć świata”.

1.4. *Missale plenarium*

Niewiele późniejszym zabytkiem jest tzw. *Missale plenarium* oznaczone sygnaturą BK Ms 149. W rzeczywistości jest to raczej *missale compositum*, czyli składa się ono z ksiąg liturgicznych oprawionych wspólnie, ale nieodpowiadających sobie pod względem kalendarza liturgicznego. Mszał składa się z następujących części: (1) *ordo Romanus antiquus*, (2) kalendarz, (3) *Antiphonale Missarum*, (4) *Prosarium*, (5) *Sacramentarium*, (6) *Lectionarium*. Z punktu widzenia liturgii słowa ważna jest ostatnia część, w której znajdują się czytania (wraz z Ewangelią) na główne święta, *Commune sanctorum* (teksty wspólne o świętych) i *missae votivae*¹³. Pół wieku temu wyszła anglojęzyczna monografia tego zabytku, autorstwa Krzysztofa Biegańskiego (muzykologa) i Jerzego Woronczaka (historyka mediewisty). Towarzyszyła jej jednokolorowa edycja zabytku. Mimo niezwykle wysokiego poziomu merytorycznego tej pracy, należałoby ponownie podjąć studia muzykologiczne nad opisywanym zabytkiem, wydać go fototypicznie z zastosowaniem współczesnych technik reprografii, a także rozwinąć studium paleograficzne i liturgioznawcze. Małym przyczynkiem do tych badań będzie artykuł, który w roku 2022 ukazał się w monografii wieloautorskiej pt. *Textus, pictura, musica. Średniowieczny kodeks rękopiśmienny jako przedmiot badań interdyscyplinarnych*¹⁴.

11 T. Dobrzeńcki, *Codex aureus Gnesnensis. Commentarii*, Warszawa 1988.

12 M. Sołomieniuk (red.), *Złoty kodeks gnieźnieński / Evangelistary: The Gniezno Golden Codex*, Kraków 2016.

13 Por. T. Dobrzeńcki, *Codex aureus...*, s. 120.

14 M. Sołomieniuk, *Ewangelistarze grupy Kodeksu Wyszehradzkiego i missale plenarium z Gniezna: liturgioznawcza analiza porównawcza*, w: M. Jakubek-Raczkowska, M. Czyżak (red.), *Textus*,

1.5. Lekcjonarz

Nie doczekał się jeszcze opracowania naukowego lekcjonarza z początku XII wieku, oznaczony sygnaturą BK Ms 67. Obecnie pracuje nad nim naukowo Michał Sołomieniuk. Lekcjonarz zawiera 282 obchody liturgiczne. Wstępna analiza merytoryczna ujawnia liczne pomyłki w nazewnictwie ksiąg biblijnych, z których są zaczerpnięte czytania.

2. Fragmenty rękopiśmienne

Ponadto w zasobie archiwum znajdują się fragmenty rękopisów zawierających teksty biblijne spisane po łacinie na pergaminie:

- Fragm. 19: fragment Ewangelii św. Łukasza z IX wieku;
- Fragm. 24: fragment Psalmu 77 z przełomu XI i XII wieku;
- Fragm. 12: fragment Księgi Ezechiela z XII wieku;
- Fragm. 18: fragment Księgi Ezechiela z XII wieku;
- Fragm. 20: fragment Księgi Kapłańskiej z XII wieku;
- Fragm. 77: fragment lekcjonarza z XII wieku (Łk 17, 30–31; 1 Kor 13, 1–2; 1 Kor 13, 11; Łk 18, 32–33).

Fragmenty te nie były jeszcze przedmiotem analiz naukowych.

3. Komentarze biblijne

Dodatkowo z omawianego okresu w zasobie znajdują się następujące kodeksy i fragmenty rękopiśmienne zawierające komentarze biblijne:

- Ms 4: *Expositio beati Hieronymi in Daniele et Osee (et Joel) prophetas* – z XII wieku / MSPL 389;
- Fragm. 16: *Remigius Augustodunensis, Explanatio in 1 Cor.; Augustinus, Sermones* – z XII wieku;
- Fragm. 1: *Haymo Halberstatensis, Homilia XCIV [nonagesima quarta]; Alcuinus, Commentaria in sancti Ioannis Evangelium* – z XII wieku.

Te komentarze biblijne również nie były przedmiotem analiz naukowych.

Powyższe zestawienie pokazuje, jak wiele jest jeszcze do zrobienia w samym tylko Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie pod względem badań nad rękopisami biblijnymi, rękopisami do liturgii Słowa oraz komentarzami biblijnymi. Dopiero po wykonaniu tej pracy będzie można odpowiedzieć na tytułowe pytanie: Jaką Biblię mógł czytać św. Otton z Bambergu w Gnieźnie?

Biblia w dwunastowiecznych żywotach Ottonowych

Trzy dwunastowieczne żywoty, ogłoszonego w roku 1189 świętym, biskupa bamberskiego Ottona powstały na przestrzeni około dwudziestu lat po jego śmierci (rok 1139): *Vita Prieflingensis* (lata powstania 1139–1146; od tego miejsca skrót VP), Ebo, *Vita Ottonis* (lata 1151–1159; od tego miejsca Ebo) i Herbord, *Dialogus de vita Ottonis* (lata 1158–1160; od tego miejsca Herb.)¹⁵. Dzieła łączy tematyka, bliskość chronologiczna, geograficzna, Bamberg i położone w odległości około 150 km opactwo benedyktyńskie Prüfening (współcześnie część Ratzybony) oraz środowisko społeczno-religijne, ich autorami są mnisi benedyktyńscy¹⁶. Każdy z żywotów składa się z trzech ksiąg, w których według modelu średniowiecznego żywotopisarstwa zostało przedstawione życie Ottona. Co jest charakterystyczne, każdy z żywotów dwie z trzech ksiąg: drugą i trzecią, dedykuje wydarzeniom związanym z pomorskimi wyprawami misyjnymi biskupa bamberskiego¹⁷.

Dzieła powstają w okresie rozbudzonych dążeń misyjnych, kiedy ideałem doskonałości staje się już nie klasztorna asceza, o czym pierwszy z Ottonowych hagiografów zresztą nie wspomina, ile czynna praca nad rozszerzaniem wiary chrześcijańskiej¹⁸. Idea pracy misyjnej, aktywnej walki ze złem uosobionym w pogańskich Pomorzanach, tak dalece miała przeniknąć umysł Ottona, że ten, zgodnie zresztą z żywotopisarskim formularzem, gotów jest dać za wiarę życie, a nawet niemal umyślnie szukać śmierci w nadziei, że uzyska upragnioną palmę męczeństwa (por. VP II 8)¹⁹. Ta kluczowa idea pierwszego z żywotów Ottona została przejęta

- 15 W przygotowaniu raportu posłużono się wydaniami krytycznymi, które zostały opracowane przez J. Wikarjaka i K. Limana oraz ukazały się w serii *Monumenta Poloniae Historica* [dalej: MPH]: *Św. Ottona biskupa bamberskiego żywot z Prüfening*, MPH VII/1, Warszawa 1966; *Ebo, Żywot św. Ottona biskupa bamberskiego*, wyd. J. Wikarjak, wstęp i oprac. K. Liman, MPH VII/2, Warszawa 1968 [dalej: Ebo]; *Herbord, Dialog o życiu św. Ottona biskupa bamberskiego*, wyd. J. Wikarjak, wstęp i oprac. K. Liman, MPH VII/3, Warszawa 1974 [dalej: Herb.].
- 16 Więcej na temat bamberskiego kontekstu powstania żywotów zob. *Ebo*, s. VI–IX; *Herb.*, s. IX–X. Współcześnie archeologiczną dokumentację rozwoju miasta w okresie XI/XII wieku przedstawił S. Pfaffenberger, *Bamberg zu Beginn des 12. Jahrhunderts – das Zeitalter Bischof Ottos I. aus archäologischer Sicht*, w: M. Rębkowski, S. Rosik (red.), *Biskup Otton z Bambergu i jego świat*, Wrocław 2018, s. 157–185.
- 17 Działalność misyjna Ottona z Bambergu na Pomorzu w latach 1124–1125 i w roku 1128 doczekała się już wielu opracowań. Jej ostatnie przeglądowe ujęcie znajduje się w monografii G. Wejmana, *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*, Szczecin 2022, s. 54–112.
- 18 Szczegółowo ideał świętości w pierwszym z żywotów analizuje M. Starbowski, *Aksjosfera świętości w Żywocie z Prüfening Ottona z Bambergu*, w: M. Rębkowski, S. Rosik (red.), *Biskup Otton z Bambergu...*, s. 53–69 (tu s. 60–66).
- 19 Por. *Vita Prieflingensis* (zob. *Die Prüfeninger Vita Bischof Ottos I. von Bamberg nach der Fassung des Großen Österreichischen Legendars*, MGH SRG, Hannover 1999 [dalej: VP]), s. XVIII.

przez pozostałe dwa dzieła. Autorzy żywotów są zgodni nie tylko na poziomie idei. Pierwszy z żywotów, mimo właściwej średniowiecznym hagiografom pragmatyki umoralniającej dzięki oparciu relacji na znanych z nieodległej przeszłości wydarzeniach, czyni z *VP* źródło do poznania misyjnej działalności biskupa z Bambergu. Żywot ukazuje świadome nawiązania do kanonów historiografii i biografii odnoszonej do osób współczesnych, stąd daleko mu do utworów typu legendarnego, mających za cel „zbudowanie dusz”. Poprzez świadome oparcie przez dwóch kolejnych hagiografów Ottonowych: Ebona i Herborda swoich żywotów na *VP* charakterystyka ta ujawnia się także w ich dziełach²⁰.

Wszyscy trzej, nie tylko ze względu na zależność kolejnych dwóch od pierwszego, w korzystaniu z Biblii okazują się ludźmi swojego czasu: Biblia kształtuje ich sposób rozumienia otaczającego świata. W sposobie nawiązywania do niej są wierni swojemu środowisku społeczno-religijnemu: rytm życia klasztoru benedyktyńskiego był wyznaczany modlitwą czerpaną w znacznej części z Księgi Psalmów. Przy tym każdy z nich pozostaje oryginalny w tworzeniu swojego żywota przyszłego świętego biskupa i w manifestowaniu w dziele własnej erudycji biblijnej.

Biblia w Vita Prieflingensis

VP jest pierwszym dojrzałym wyrazem twórczości literackiej poświęconej biskupowi Ottonowi, a rozwijanej w klasztorach benedyktyńskich w Prüfening i w Bambergu. Powodów jego spisania, odnosi się to także do pozostałych dwóch żywotów, nie należy upatrywać jedynie w inicjatywie jednostki, która mimo usilnych starań badaczy pozostaje anonimowa, lub w pragnieniu szerszej społeczności inspirowanej dewocyjnymi założeniami właściwymi żywotopisarstwu średniowiecznemu. Dziś także nie da się utrzymać tezy, że za pierwszą i jedyną przyczynę powstania dzieła należy uznać dążność kręgów odpowiedzialnych za powstanie tego żywota, jak i pozostałych dwóch, do kanonizacji biskupa, gdyż stanowi to tłumaczenie przyczyn przez skutek²¹. Raczej trzeba tu wskazywać na społeczną motywację tego przedsięwzięcia, skoro nie twórczość wywołała kult, lecz odwrotnie, ona jest wynikiem kultu, rozumianego nie dewocyjnie, ale jako świadectwa o wydarzeniu nawrócenia Pomorzan za sprawą misji biskupa Ottona z Bambergu²².

20 Por. ibidem, s. VII.

21 Por. ibidem, s. XI.

22 Tezę o takiej naturze nie tylko pierwszego z żywotów, ale także pozostałych postawił i szeroko omówił S. Rosik, *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010.

Napisany zrytmizowaną prozą pierwszy z żywotów charakteryzuje znaczne nasycenie wyrażeniami biblijnymi, co przynależało do średniowiecznej erudycji, a miało swoje źródło w kształtowaniu moralnych i estetycznych poglądów tego czasu na podstawie Biblii. Stąd w *VP*, jako owoc codziennego brewiarzowego oficjum, znajdują się wersety biblijne lub ich fragmenty czy też pojęcia. Ich obecność odnotowuje się w każdej z form literackich tworzących żywot: opisach narracyjnych, mowach i dialogach. W tych ostatnich można je odnaleźć nawet w wypowiedziach pogan (por. II 9, 15; III 8, 10, 12). Przekształcenia, którym poddano niekiedy wersety biblijne, wskazują na pewną samodzielność w korzystaniu z Biblii. Za jej znak należy uznać też pewną charakterystykę ilościową. O ile ze względu na występowanie podobnych zwrotów i myśli zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie trudno rozstrzygnąć, czy zapożyczenia ze Starego Testamentu, z widoczną preferencją Księgi Psalmów²³, przeważają nad zapożyczeniami z Nowego, o tyle w nawiązaniach do Nowego pojawia się prawidłowość: autor dzieła zdradza predylekcję do Ewangelii św. Marka, która w średniowiecznych księgach liturgicznych zdecydowanie rzadziej jest czytana niż pozostałe²⁴.

Biblia w *Vita Ottonis Ebona*

Znajomość Biblii i stopień jej wykorzystania przez Ebona, dwunastowiecznego mnicha benedyktyńskiego z opactwa na wzgórzu św. Michała w Bambergu, autora drugiego z żywotów Ottonowych, wynika z codziennego oficjum zakonnego. Dydaktyzm w odwoływaniu się do Biblii, tak charakterystyczny dla jego epoki, nie przyjmuje w żywocie formy wyraźnych pouczeń. Ebon preferuje znany estetyce średniowiecznej egzemplaryzm, oferując aluzyjne, ale dla przygotowanego czytelnika uchwytnie, nawiązanie do faktów i postaci wzmiankowanych w Starym i Nowym Testamencie: Józefa (*Ebo* I 3, 20), Pawła/Saula (*Ebo* II 9), Rahab (*Ebo* III 7), Salomona (*Ebo* III 9) i innych. W wielu miejsca zapowiada odwołanie do treści biblijnych: *scriptum namque est; ut scripta loquitur* lub podobne (I 5, 11; II 3, 17, 19, 20, 23, 26). Czasami wprost wskazuje biblijne umiejscowienie cytowanego tekstu, np.: *sicut in libro Levitici legitur* (*Ebo* I 21) czy *ut in Daniele propheta legimus* (*Ebo* III 10, a także inne podobne miejsca: I 7, 9, 20, 21; II 3, 12, 18; III 10, 23, 24). Jednak w zdecydowanej większości wypadków tego nie anonsuje, wtapiając we własny tekst krótsze lub nieco dłuższe wyrażenia biblijne. Co sprawia, że jak w pierwszym z żywotów

²³ Przywiązanie do tej księgi biblijnej ze strony autora *VP* ujawnia się też w sferze aksjologicznej. Por. M. Starbowski, *Aksjosfera świętości...*, s. 59.

²⁴ Por. *VP*, s. XII.

niekiedy nawet pogańscy (!) kapłani, lub w ogóle poganie, przemawiają językiem Pisma Świętego (np. *Ebo* II 1; III 1, 16, 20)²⁵.

Analiza ilościowa ujawnia prawidłowość polegającą na liczbnym uprzywilejowaniu Księgi Psalmów. Z Nowego Testamentu, z którego Ebon korzysta częściej niż ze Starego, przeważają wersety zaczerpnięte z Ewangelii, przy czym uderza tu znacznie mniejsza liczba zapożyczeń z Ewangelii św. Marka niż w *VP*. Dość często posiłkuje się zwrotami z listów św. Pawła (np.: *Ebo* I 20 – Ef 4, 22; II 17 – 2 Tm 4, 6; III 4 – Rz 15, 20; III 19 – 1 Kor 2, 22).

Cytaty biblijne występują nierównomiernie (mniej jest ich w I księdze przedstawiającej fundacyjną działalność świętego, natomiast z różnym natężeniem występują one w księgach II i III, opisujących przebieg pomorskich wydarzeń). Tam gdzie Ebon cytował tekst Biblii, przytaczał go najczęściej zgodnie z Wulgatą, ale w miejscach, w których odwoływał się do frazeologii biblijnej, nie zapowiadając tego, postępował swobodniej, wypełniając nią całe zdania lub znaczną ich część (I 2: *Sic bona arbor*; I 5 i II 3: *Scriptum quippe est*; I 20: *Aderat tempus*; II 20: *Sicque dolor eius*). Przesycenie utworu zarówno słownictwem biblijnym, jak i wyrażeniami z języka kościelnego ma swoje źródło w bliskim kontakcie z księgami liturgicznymi (*Missale Romanum, Breviarium Romanum, Rituale Romanum*).

Biblijny koloryt słownictwa drugiego z żywotów, właściwy łacinie średnio-wiecznej, uwidocznia się także w posługiwaniu się terminami greckimi, przyjętymi głównie z Pisma Świętego. W utworze można dostrzec kilka anachronizmów (*chlamida, drachma*; por. II 13) i osobliwych wyrażań (*rescellus, guerra, francisca, framea*; I 6; II 14, 16; III 18).

Biblia w *Dialogus de vita Ottonis Herborda*

Dzieło Herborda jest wyrazem cementowania się literackiej tradycji żywotów Ottonowych w monastycznej społeczności benedyktynów bamberskich, zapoczątkowanej przez *Vita Priebligensis* i mającej swoje przedłużenie w *Vita Ottonis Ebona*. Także i ten żywot, podobnie jak poprzednie dwa, uwarunkowany jest społecznie: mającym swój początek w pierwszych dziesięcioleciach XII wieku fermentem i związanymi z nim dyskusjami wewnątrz klasztorów benedyktyńskich dotyczącymi formy życia zakonnego i konieczności jego reformy. Św. Otton, zakładając liczne fundacje i regulując ich życie w tej sprawie, stawał się ważnym punktem odniesienia²⁶.

²⁵ Por. *Ebo*, s. X.

²⁶ Dokumentację archeologiczną działalności fundacyjnej Ottona na terenie Bambergu przedstawia i omawia S. Pfaffenberger, *Bamberg zu Beginn des 12. Jahrhunderts...*, s. 172–180.

W liczbie nawiązań do Biblii – bezpośrednich czy pośrednich – dzieło Herborda przekracza znacznie klasyczny średniowieczny sztafaż, czyniąc to niemal na wszystkich swoich kartach. Jest to wynikiem zarówno profesji pisarza, codziennej lektury Pisma Świętego, jak i funkcji scholastyka sprawowanej przez autora. W *Herb.* znajdują się przykłady dosłownego zapożyczenia całych wersetów, mające za cel wsparcie wywodów teologicznych, a przy tym wypełniające niekiedy pełną całość myślową (por. np. kazanie Ottonowe, II 18). Wśród bezpośrednich nawiązań znajdują się także adaptacje pojedynczych zdań, wersetów, a nawet kilku wyrazów, które służą innym, nie do końca jasnym, celom niż te teologiczne. W dziele nie brakuje przykładów naśladownictwa biblijnych zwrotów cytowanych raz bardziej wiernie, a innym razem trawestowanych, odnosi się to także do tekstów biblijnych cytowanych wielokrotnie (np. II 42; III 10, 24)²⁷. Mniej lub bardziej czytelne ślady powoływania się na Pismo Święte rozsiane są po całym utworze, por. np.: I 18, 20, 32, 40, 42; II proh., 19, 24, 35, 37; III 5, 12, 16, 29, 36. Ciekawym tego przykładem jest chorografia Pomorza kształtowana na wzór opisu biblijnej Ziemi Obiecanej (II 1, 4, 11), którą autor zamyka cytatem z Ps 118 (117), 23: *Przez Pana stało się to i jest cudem w oczach naszych.*

W odróżnieniu od wcześniejszych żywotów, mimo znacznego czerpania z frazeologii biblijnej autor *Dialogus* jest bardziej krytyczny i nie wkłada wersetów biblijnych w usta pogańskich Pomorzan (por. jednak II 23; III 4 zbliżenie do frazeologii biblijnej; II 36). Istnieje także werbalna w tym zakresie zależność od poprzedników, gdyż pewne wersety spotyka się w podobnej sytuacji lub wręcz na tym samym miejscu co np. u Ebona (por. *Herb.* III 9 = *Ebo* III 12; *Herb.* III 14 = *Ebo* III 16).

Badania nad biblijną erudycją autorów dwunastowiecznych żywotów Ottonowych wskazują na ich głębokie zakorzenienie w kulturze swojego czasu. Stąd ich duża sprawność we włączaniu Biblii do swojej narracji, zmierzającym przecież do przedstawienia dwunastowiecznej misji pomorskiej biskupa Ottona. Ottonowi żywotopisarze nie tylko znają Biblię, w formie jaka była powszechnie dostępna w ich czasie i środowisku, ale także aktualizują ją na sposób właściwy swojej epoce. Mimo tej zależności tworzą dzieła oryginalne nie tylko ze względu na hagiograficzny wybór postaci do ich czasów nieopracowanej literacko, ale przede wszystkim ze względu na wspomnianą już wielokrotnie intencję społeczną swoich dzieł. W przypadku dalszych badań nad biblijnym aspektem dwunastowiecznych żywotów Ottona z Bambergu należałoby ten aspekt relacji pomiędzy rozumieniem Biblii a aktualną sytuacją społeczną interpretującej ją wspólnoty pogłębić.

²⁷ Por. *Herb.*, s. XII.

Biblijne motywy i wzorce teologicznej interpretacji dziejów w hagiografii św. Ottona z Bambergu (XII wiek)

Hagiografia św. Ottona z Bambergu (zm. 1139), której trzon stanowią trzy żywoty – anonimowa *Vita Prieflingensis*²⁸ oraz dzieła autorów z Michelsbergu: Ebona²⁹ i Herborda³⁰ – powstałe w ciągu dwóch dekad po jego śmierci³¹, ukształtowała się jako istotny element kultuwowania pamięci o wyjątkowo zasłużonym biskupie i misjonarzu pogan, otaczanym wciąż już w pokoleniu naocznych świadków i współuczestników jego działalności. Jego grób na Michelsbergu od początku ściągał pątników, zwłaszcza w rocznicę jego śmierci, słynąc jako miejsce cudownych uzdrowień i duchowej przemiany, a podstawowe znaczenie w rozwoju jego kultu – przypieczętowanego kanonizacją w 1189 roku – miało zaliczenie go do grona wielkich Apostołów, ze św. Piotrem i św. Pawłem na czele.

Epitet *Apostolus Pomeranorum* stał się wyraźnym znakiem naturalnego niejako w obszarze ówczesnej hagiografii i historiografii wpisywania dziejów świata, a zwłaszcza własnej epoki, w nurt zakorzenionej w pokładach tradycji biblijnej historii świętej. W tym wypadku na znaczeniu zyskało przede wszystkim odniesienie do Nowego Testamentu w zakresie kreowania obrazu świętego misjonarza jako współuczestnika i kontynuatora dzieła pierwszych uczniów Chrystusa oraz ujmowania początków Kościoła na Pomorzu w odniesieniu do Dziejów Apostolskich, aczkolwiek z pewnym udziałem też starotestamentowych odniesień. Stąd też użyteczna w uwzględniającej *causa scribendi* analizie wspomnianego tryptyku żywotów św. Ottona okazuje się kategoria świadectwa w rozumieniu głoszenia *magnalia Dei*, a zatem przedstawiania historycznych zdarzeń już w interpretacji teologicznej na modłę ukutą w tradycji biblijnej.

Ten kierunek studiów nad Ottonową hagiografią został zrealizowany w rozprawie *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*³², której lwią część opiera się na egzegezie wspomnianych żywotów w zakresie narracji

28 *Vita Prieflingensis* (VP) powstał najprawdopodobniej do 1146 r.; o utworze i dziele zob. m.in. wprowadzenie J. Petersohna w VP, s. 1–43.

29 *Ebo*.

30 *Herb*. O autorze i dziele zob. K. Liman, *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografią łacińską XII wieku*, Poznań 1975.

31 Skrótowo o *vitae* Ottona i literaturze zagadnienia zob. m.in.: J. Strzelczyk, *Einleitung*, w: L. Weinrich (red.), J. Strzelczyk (oprac.), *Heiligenleben zur Deutsch-Slawischen Geschichte. Adalbert von Prag und Otto von Bamberg*, Darmstadt 2005, s. 18–19, 23–26; S. Haarländer, *Vitae episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier*, Stuttgart 2000, s. 527–535.

32 S. Rosik, *Conversio gentis Pomeranorum...*

o misjach pomorskich protagonisty, przy czym końcowa partia poświęcona została kwestiom misjologicznym³³, a tym samym wskazano w niej wiele idei zaczerpniętych z teologii nowotestamentalnej bądź do niej nawiązujących. Uwydatnienie tych elementów nie tylko w treści samej hagiografii, ale też – docelowo – w dyskursie środowiskowym, w ramach którego powstała, stanowiło w założeniu zasadniczy wymiar badań udostępnionych we wspomnianej dysertacji i na jej podstawie sformułowano poniższe wnioski w sprawie recepcji Biblii w żywotach św. Ottona:

1. Typizacja postaci. Protagonista przedstawiany jest na modłę apostołską już w *Vita Prieflingensis* (II 1, 17: zrównany z *virii apostolici*), natomiast w dziele Ebona poza ogólnym zaliczeniem do grona apostołów (np. *Ebo*, prolog; II 3, 6–9 itd.), szczególnej roli nabiera w księdze II, poświęconej pierwszej misji pomorskiej (lata 1124–1125), typizacja na wzór św. Pawła (*Ebo* II 12). Herbord (np. II 35) w zestawieniu z Ebonem silnie wykorzystuje porównania do św. Piotra, choć także na zasadzie pewnego kontrastu w ocenie zasług. Drugi ważny rys wizerunku Ottona to chrystomimetyzm. Zaznacza się on we wszystkich żywotach np. w notorycznym kreśleniu ojcowskich i nauczycielskich przymiotów Ottona, zwłaszcza w relacji z mnichami, ale też towarzyszami misji u pogan (np. *VP* II 2; *Ebo* II 3); w opisie drugiej podróży Ottona nad Bałtyk (1128) Ebon nawiązuje do ewangelicznych wzorców w tym zakresie (np. III, 7); kontynuuje ten trend Herbord, ze swej strony jednak wyraźniej akcentując chrystologiczną interpretację relacji Ottona do *Pomeranii* jako swej nowej „oblubienicy”: na wzór *Chrystus – Kościół* z akcentem na posługę biskupią (*Herb.* II 18; III 1).

Typizacja biblijna pojawia się też w odniesieniu do wielu postaci epizodycznych, np. Nedamir potajemnie słuchający nauk Ottona w Wolinie i udzielający mu pomocy w 1124 roku to drugi Nikodem (*Herb.* II 26), a Domasław prześladowający, a następnie wspierający Ottona w Szczecinie zyskuje rysy drugiego Szawła (*Herb.* II 9). Z kolei napastnik atakujący fizycznie Ottona to „syn zatracenia” (*Ebo* II 8), a najzacieklej przeciwstawiający się jego misji kapłan pogański określany jest m.in. epitetem *vir Belial* (*Herb.* III, 18). Wreszcie sam Szatan jako aktywna siła na scenie przedstawianych dziejów ujmowany jest np. jako mocarz, któremu odbiera się dom (ściśle jego *atrium*; zob. *Ebo* II, 14).

Egzemplifikacji tego rodzaju biblijnego modelowania bohaterów można oczywiście znaleźć więcej w omawianych narracjach, także w pierwszej księdze w poszczególnych żywotach, poświęconej karierze życiowej Ottona i jego działalności dobroczynnej. Na przykład sam Otton za młodu, ale również – gdy już był biskupem – jego zarządca są porównywani do patriarchy Józefa (*Ebo* I 3, 20; *Herb.* I 36), w domyśle:

33 Por. *ibidem*, s. 545–644.

zawiadującego majątkiem faraona. Ten przykład uzmysławia jednak, że w wypadku części takich typizacji postaci mamy do czynienia raczej z porównaniem bez głębszej treści teologicznej w tle, odmiennie niż w wyżej wymienionych kazusach, wpisujących się wyraźnie w nurt teologicznej wykładni dziejów.

2. Kreowanie obrazu biegu dziejów. Partie narracji, w których w sposób szczególny zaznaczyła się teologiczna interpretacja dziejów, dotyczą ledwie dwóch z ponad siedemdziesięciu lat życia Ottona, a konkretnie teatru jego misji u pogan. W odniesieniu do Starego Testamentu uderza zwłaszcza traktowanie dwuwiary, która wystąpiła w Szczecinie między obu misjami Bamberczyka, na zasadzie powtórzenia się historii (grzechu) Samarytan (*VP* II 5; *Herb.* III, 16), polegającego na czci Boga i idoli, tu: Chrystusa i Trzygława, w ramach jednego systemu kultu.

Dominują jednakże odniesienia nowotestamentowe. Szczególnej roli nabiera operowanie motywem Pięćdziesiątnicy przy wskazaniu momentu założenia nowego Kościoła u pogan. W *VP* takie nawiązanie pojawia się u progu pierwszej misji w Pyrzycach (II 4). Z kolei w dziele Ebona, z racji przedkładania sukcesu drugiej wyprawy nad dokonania pierwszej³⁴, to właśnie uroczystość Zesłania Ducha Świętego oficjalnie otwiera działalność misyjną drugiej wyprawy (III 6) i dopiero ona rysuje się jako czas pełnego i ostatecznego nawrócenia całości księstwa zachodniopomorskiego. Herbord nie podchwycił tej oceny wagi poszczególnych wypraw Ottona; choć docenił inaugurację drugiej w Zielone Święta (III 3), to jednak epizod pyrzycki w opisie pierwszej tak rozbudował, że nie ma wątpliwości, że tam właśnie narodził się „pierwotny lud [Boży]/pierwotny Kościół” Pomorzan (*Herb.* II 14–18).

W *Dialogu* Herborda (II 19 i 22) pojawia się też ciekawa interpretacja kolejnych stacji w itinerarium Ottona w 1124 roku (Pyrzyce – Kamień) na zasadzie rozwoju tego samego pierwotnego Kościoła na wzór wzięty z *Dziejów Apostolskich*. We wszystkich trzech żywotach we wspomnianych epizodach pojawiają się wyraźne nawiązania do tej księgi Nowego Testamentu.

W charakterystyce sceny dziejów uderza kluczowe znaczenie idei królestwa Bożego (*VP* III prolog; *Herb.* II 17, 22; III 6, 15), dla którego też pojawia się antyteza: *regnum diaboli* (*Ebo* II 1; III 7). Konfrontacja między tymi duchowymi rzeczywistościami odgrywa ważną rolę w interpretacji zdarzeń nie tylko w opisach misji pomorskich, ale też w samym Bambergu. Ściśle łączy się z tym wymiarem konfrontacji duchowej *interpretatio biblica* (*Christiana*) kultu pogańskiego i jego obiektów (idolatria, demonizacja itd. – np. *VP* II 3, 11, 12; III 5; *Ebo* II 1, 9–13, III 1 etc.;

³⁴ Według Ebona dokonania pierwszej wyprawy miały zostać zniweczone apostazją Szczecina i Wolina, co wpisuje się w szerszy kontekst właściwej temu autorowi, z gruntu odmiennej niż w wypadku *VP* i *Herb.*, wykładni przebiegu całości misji pomorskich, w tym zwłaszcza ich genezy. Szerzej: S. Rosik, *Conversio gentis Pomeranorum...*, s. 511–544.

Herb. II 5, 18, 30 etc.), a także procedur jego eliminacji oraz postaw duchowych w tym kontekście (np. motyw uzbrojenia duchowego z Listu Efezjan „przywdzianego” przez Ottona, by zwalczać władztwo diabła; por. *Ebo* III 3).

Z Nowego Testamentu zaczerpnięto też idee teologicznej interpretacji czasu i przestrzeni: pogrążanie się świata w złu (por. 1 J 2, 18; 5, 19), koniec wieków itd. (np. *Ebo* II 1; *Herb.* II, 18). Z tym kontekstem łączy się też odniesienie do biblijnej koncepcji cudów jako znaków królestwa Bożego, ważnych podczas głoszenia Ewangelii poganom we wszystkich trzech żywotach, ale u Herborda (I 18) nabierających szczególnej wagi – w nawiązaniu do Ewangelii św. Mateusza (11, 5) – umiejscowionych w klasztorach.

3. Mirakula. Wspomniano już klasyczne biblijne przykłady wyżej, a dodać można, że jedynie część z ogółu cudownych zdarzeń na kartach hagiografii Ottona z Bambergu nawiązuje do wzorów biblijnych (np. *VP* III 14; *Ebo* II 10).

4. Przypowieści. Nawiązania do przypowieści ewangelicznych nie pojawiają się często, ale za to w kilku bardzo ważnych momentach narracji. Ebon w odwołaniu do przypowieści o chwaście (kąkolu) sianym między zboże objaśnia teologiczną wagę apostazji Szczecina i Wolina (*Ebo* II 18; III 3). Jednakże odmiennie niż w przesłaniu Mateuszowym uznaje ów zasiew chwastu za całkowite unicestwienie plonu pierwszej misji Ottona na Pomorzu. Z kolei w odniesieniu do motywu posłania uczniów niczym owce między wilki objaśnia Ebon taktykę misyjną zastosowaną podczas drugiej wyprawy Ottona (III 14). Herbord natomiast, w którego narracji najwyżej ocenia się zasługi protagonisty dla pomnażania klasztorów, właśnie je przyrównuje do gospód z przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (I 18; tu rozbudowana alegoryczna wykładnia tego motywu dostosowana do realiów XII wieku i ówczesnych postulatów reformy monastycznej).

5. Metaforyka, symbolika i topika biblijna. Powyżej pojawiły się już rozmaite egzemplifikacje funkcjonowania metaforyki, symboliki czy topiki biblijnej jako elementu teologicznej interpretacji dziejów oraz typizacji konkretnych bohaterów *vitae Ottonis*, a także występowania jej w ramach przywoływanych przypowieści ewangelicznych. Motywy tego rodzaju pojawiają się także w różnych miejscach narracji bez tego rodzaju kontekstów, co warto uwydatnić, by ukazać „zanurzenie” tych tekstów hagiograficznych w szeroko rozumianym kręgu ówczesnej umysłowości, kultury pisma silnie czerpiącej z pokładów biblijnych właśnie w wymiarze topiki i symboli. Na przykład „nosorożec/jednorożec” w nawiązaniu do Księgi Hioba (39, 10) oznacza świeckiego wspierającego Kościół (*Ebo* II 9), dalej: „lew ryczący” to oczywiście Szatan (*Ebo* II 14) w nawiązaniu do 1 Listu św. Piotra (5, 8).

Przykuwa też uwagę zbieżna ze światem Biblii symbolika liczb bądź topicznych określeń czasowych (zwłaszcza „dzień trzeci”, np. *Ebo* II 3, 4–5, 18; III 23).

Podobnie ważna okazuje się symbolika światła i ciemności (np. *VP* II 15; *Ebo* II 9, 16; *Herb.* II 18, 30, 36), bez wątpienia korespondująca z dyskursem biblijnym, choć z racji jej uniwersalności, podobnie jak i symbolicznych liczb czy przysłów³⁵, trudno tu definitywnie orzekać o nawiązaniu do Biblii bez dodatkowych wskazówek w kontekście (np. literalnych przejętków).

6. Słownictwo, frazeologia. Wydania krytyczne żywotów św. Ottona wskazują sporo lokucji zaczerpniętych bądź współbrzmiących z miejscami w Biblii. Zasoń ten powiększy się zapewne dzięki wykorzystaniu cyfryzacji w porównawczych studiach nad tekstami. Jednakże w wielu sytuacjach, zwłaszcza gdy są to zbitki dwóch słów, trudno definitywnie orzekać, w jakim stopniu mamy tu do czynienia z zapożyczeniem biblijnym, a w jakim z szerszym kontekstem występowania danego zwrotu czy wyrażenia. Tak czy inaczej, już od poziomu podstawowych struktur języka należy podkreślać związki żywotów ze „światem tekstu” (rzeczywistością semiotyczną) Wulgaty. W ten sposób hagiografia kształtowana była jako narracja otwarta na alegoryczną interpretację z rozległymi możliwościami ukierunkowania jej na zgłębianie przesłań biblijnych.

Żywoty Ottona z Bambergu z perspektywy biblijnej. Perspektywy badawcze

Badania nad literackimi zależnościami dwunastowiecznych żywotów św. Ottona z Bambergu a Biblią są niezwykle interesujące zarówno dla egzegety biblijnego, jak i historyka średniowiecza. Historycy odkrywają, że literacka szata utworów opowiadających o działalności misyjnej św. Ottona zawiera wiele różnego rodzaju odniesień do tekstów biblijnych, zarówno tych pochodzących ze Starego Testamentu, jak i z Nowego. Z kolei biblistę może zaskoczyć fakt, że autorzy średniowiecznych biografii misjonarza Pomorza okazują się bardzo wnikliwymi interpretatorami Biblii, potrafiącymi operować nie tylko mniej lub bardziej bezpośrednimi cytatami, ale również wykorzystują wiele motywów i toposów biblijnych w sposób bardzo zręczny i przemyślany. Z perspektywy biblijnej można wskazać na dwa podstawowe obszary badawcze, które mogą zostać bardziej wnikliwie przeanalizowane we współpracy egzegetów biblijnych oraz historyków średniowiecza.

Pierwszy z tych obszarów dotyczy problemu historycznego Ottona z Bambergu. Monografia Stanisława Rosika *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*³⁶ w sposób bardzo drobiazgowy analizuje relację pomiędzy trzema żywotami św. Ottona (anonimowy *Żywot z Prüfening*; *Żywot św. Ottona biskupa bamberskiego* autorstwa Ebo oraz *Dialog o życiu św. Ottona biskupa*

35 Np. z Księgi Koheleta (11, 34): „Z iskry powstaje ogień”, por. *Herb.* II, 19.

36 S. Rosik, *Conversio gentis Pomeranorum...*

bamberskiego Herborda). To co stanowi swoiste *novum* w badaniach nad dziejami św. Ottona, to przede wszystkim uwzględnienie kategorii świadectwa (*memoria*), podkreślającego funkcję żywotów jako tekstów przede wszystkim literackich, w których dane historyczne stanowią pewien element większej konstrukcji historio-logiczno-teologicznej. W związku z tym rodzi się pytanie dotyczące tego, w jakim stopniu można dokonać rekonstrukcji tzw. historycznego Ottona. Na gruncie bibliistyki od ponad dwóch wieków trwają badania nad historycznym Jezusem czy historycznym Pawłem. Ich celem jest odtworzenie, w stopniu, w jakim pozwalają na to źródła literackie i archeologiczne, hipotetycznego obrazu historycznego Jezusa i Pawła, nieprzepracowanego przez filtr teologicznej recepcji pierwszych wieków Kościoła. W tym miejscu metodologiczne procedury wypracowane zwłaszcza w tzw. trzecim podejściu do Jezusa historycznego (ang. *Third Quest*) mogą³⁷, po odpowiedniej modyfikacji do kontekstu badań nad średniowieczem, posłużyć do odtworzenia hipotetycznego obrazu historycznego Ottona i przebiegu jego misji. Oczywiście wspomniana monografia Rosika zawiera również tego typu próby, ale są one rozsiane po całej monografii i wynikają pośrednio z analiz relacji pomiędzy poszczególnymi żywotami.

Adaptując metody trzeciego podejścia do Jezusa historycznego, należałoby podkreślić zasadę „kontekst przed tekstem”. Najogólniej mówiąc, zasada ta zakłada, że w procesie rekonstruowania historycznego Ottona odtwarzamy, korzystając z archeologii i źródeł literackich, najpierw historyczno-kulturowy kontekst „świata Ottona”, uwzględniając takie instytucje, jak biskupstwo, misje, struktura organizacyjna diecezji, religie pogańskie Słowian itp. Następnie w świetle tak naszkicowanego kontekstu dokonuje się analizy poszczególnych tekstów z żywotów, dostrzegając i zostawiając na boku te elementy, które zdradzają ślady procesu historiologicznej i teologicznej refleksji. Temu procesowi służą z kolei tzw. kryteria autentyczności słów i czynów³⁸. W ramach metodologii badań historycznych nad Ottonem można sformułować takie przykładowe kryteria, jak kryterium wielorakiego poświadczenia czy prymatu środowiska słowiańsko-pomorskiego względem środowiska michelberskiego.

Oczywiście uzyskany w ten sposób obraz historycznego Ottona będzie miał charakter hipotetyczny. Może się również okazać, że wiele wydarzeń z życia Ottona, przedstawionych na kartach jego żywotów, ma charakter jedynie literacki. Wydaje się jednak, że tego typu podejście do badań nad Ottonem, mające

37 Omówienie metodologii *Third Quest* przedstawia: K. Skierkowski, „A *swoi Go nie przyjęli*” (J 1, 11). *Teologicznofundamentalna interpretacja Third Quest*, Warszawa 2006.

38 Szczegółowe omówienie kryteriów autentyczności słów i czynów Jezusa: J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. The Roots of the Problem and the Person*, London 1991, s. 167–177.

swoje źródło w egzegezie biblijnej, może ukazać nowe akcenty w historiografii średniowiecza.

Drugi obszar badawczy, w którym może spotkać się historyk średniowiecza i biblista, dotyczy zjawiska intertekstualności pomiędzy żywotami Ottona a Pismem Świętym. Badając ową intertekstualność, można posłużyć się narzędziami metodologicznymi wypracowanymi przez Vernona K. Robbinsa w jego podejściu socjoretorycznym³⁹. Chodzi o tzw. teksturę zewnętrzną (ang. *intertexture*). W ramach tej tekstury możemy dokonać analizy bezpośrednich zależności pomiędzy żywotami Ottona a tekstami biblijnymi (ang. *oral-scribal intertexture*).

Robbins wyróżnia kilka rodzajów takiej bezpośredniej zależności. Pierwszym z nich są tzw. recytacje, czyli według tradycyjnej literackiej nomenklatury – cytaty. W przypadku żywotów Ottona można przeanalizować obecne recytacje, uwzględniając ich wierność względem Wulgaty. Badania te mogą pokazać, czy autorzy żywotów stosują cytaty w sposób wierny, czy też przywołują je z pamięci. Analiza może też ukazać warianty Wulgaty stosowane przez żywociarzy oraz ich pracę interpretacyjną przy operowaniu nimi.

Drugim rodzajem zależności, który może być przebadany w ramach relacji intertekstualnej pomiędzy żywotami Ottona a tekstami biblijnymi, są tzw. rekontekstualizacje i rekonfiguracje. Zakładają one przepracowanie tekstu źródłowego, w tym przypadku tekstów biblijnych, a następnie włączenie ich jako integralny element tkanki literackiej tekstu docelowego. Rekontekstualizacja różni się od rekonfiguracji stopniem przepracowania materiału źródłowego. Rekonfiguracja zakłada dużo większe, kreatywne wykorzystanie tekstu źródłowego jako element konstrukcyjny tekstu docelowego. W przypadku żywotów Ottona istnieje wiele możliwych rekontekstualizacji i rekonfiguracji, które dotyczą zwłaszcza Dziejów Apostolskich oraz Ewangelii.

Przykładowym obszarem takich intertekstualnych analiz może być wykorzystanie obrazu Apostoła Narodów, św. Pawła, z Dziejów Apostolskich, w *Żywocie* Ebona. Ebon kładzie silny nacisk na ukazanie osoby Ottona z Bambergu właśnie jako Apostoła Pomorza, stosując zabiegi literackie nawiązujące m.in. do osoby św. Pawła.

³⁹ Prezentacje metody socjoretorycznej zawierają następujące monografie, których autorem jest V.K. Robbins: *Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society, and Ideology*, London 1996; *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, Valley Forge 1996; *The Invention of Christian Discourse*, Blandford 2009. W języku polskim szczegółowe przedstawienie tego podejścia, zawierające obfitą bibliografię, można znaleźć w: M. Kowalski, *Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu. Cz. 2: Socjoretoryka – projekt holistycznej lektury tekstu*, „The Biblical Annals” [dalej: BibAn] 7 (2017) 1, s. 107–147. Zob. również jedną z nielicznych prac, wykorzystujących metodologię V.K. Robbinsa, na gruncie polskich badań biblijnych: D. Muszytowska, *Etos chrześcijańskiej wspólnoty. Socjoretoryka Listu Jakuba*, Warszawa 2016.

Szczegółowe analizy intertekstualne pozwoliłyby na prześledzenie procesu rekonstrukcyjnej lub rekonfiguracji motywów i fragmentów z *Dziejów Apostolskich* przedstawiających dzieje misji św. Pawła.

Podobnych obszarów relacji intertekstualnych jest oczywiście więcej. W żywotach dostrzegamy odniesienia do narracji Ewangelii o życiu Jezusa. W dziele Ebona pojawia się antyteza królestwo Boże a atrium Szatana, która wydaje się być analogiczna do opozycji królestwo Boga a królestwo Szatana w Ewangelii św. Marka. W *Dialogu* Herborda założenie Kościoła w Pyrzycach przedstawiane jest jako ukonstytuowanie się pierwotnej wspólnoty na wzór modelu Kościoła pierwotnego w *Dziejach Apostolskich*.

Widzimy więc, że żywoty Ottona zawierają bardzo duży potencjał badawczy dla egzegetów biblijnych, który wiąże się jednak z bardziej zaawansowanymi studiami poszczególnych, omówionych wyżej, obszarów.

***Vita Sancti Ottonis Andreasa Langa* a nowożytna dyskusja o chrystianizacji Pomorza**

Współczesne próby odtworzenia przebiegu pomorskiej misji ewangelizacyjnej Ottona z Bambergu opierają się na ogół na trzech średniowiecznych życiorysach powstałych jeszcze przed kanonizacją świętego. Dwaj autorzy, Ebon oraz Herbord, znani są z imienia. Trzeci tekst jest anonimowy. Ponieważ opracowania te były nieznanymi szerszemu gronu nowożytnych badaczy – podkreśla Ludwik Hoffmann⁴⁰ – sekwencję zdarzeń na Pomorzu starano się odtworzyć na podstawie innych źródeł, a zwłaszcza tego, któremu w Deutsche Nationalbibliothek przydano tytuł *Vita Sancti Ottonis (Żywot Świętego Ottona)*⁴¹. Celem obecnego studium jest prezentacja tego dzieła oraz żywej wymiany myśli, do jakiej doszło, gdy zostało ono wydane drukiem.

Starając się zidentyfikować autora powstałego u progu renesansu żywota św. Ottona, Jean-Baptiste Du Sollier dochodzi do wniosku, że był nim Andreas aus Staffelstein, przełożony bamberskiego klasztoru Michelsberg⁴². Sto lat później Michael Landgraf nazwał duchownego „jednym z najwspanialszych opatów”⁴³. Współczesne badania potwierdzają dane zawarte w *Acta Sanctorum* i uświadamiają,

⁴⁰ L. Hoffmann, *Otto I. Episcopus Bebenbergensis, quomodo Ecclesiae suae auctoritatem et dignitatem promoverit*, Halae 1869, (*particula prima*), s. 3.

⁴¹ Zob. w katalogu Deutsche Nationalbibliothek nr ID to 1171638299, <https://d-nb.info/gnd/1171638299> [dostęp: 04.11.2022].

⁴² J.B. Sollerius, *De S. Ottone Episc. Et Confess. Pomeranorum Apostolo [...]*, w: C. Janningus, J.B. Sollerius, J. Pinius, *Acta Sanctorum Julii [...]*, t. 1, Venetiis 1746, s. 349.

⁴³ M. Landgraf, *Das Kloster Michaelsberg Benediktiner-Ordens und das Elisabethen-Katharinen-spital zu Bamberg*, Bamberg 1837, s. 35.

że benedyktyn ma w dorobku także inne prace hagiograficzne, a obecnie częściej znany jest jako Andreas Lang (1440–1502)⁴⁴. Samo dzieło *Deutsche Biographie* datuje na rok 1499, co nie budzi wątpliwości, gdyż ta data widnieje na okładce manuskryptu o sygnaturze RB.Msc.122, przechowywanego w bibliotece państwowej w Bambergu. Informacja znajduje potwierdzenie także w samym tekście, gdzie w zamknięciu utworu znajduje się zapisana czerwonym atramentem nota zawierająca tę samą datę oraz inicjały kopisty⁴⁵. Tekst miał zostać spisany ręką klasztornego sekretarza Nonnosusa Stattfeldera⁴⁶. Opracowanie musiało cieszyć się popularnością, ponieważ w tej samej księżnicy istnieją przynajmniej dwa inne odpisy z XVI wieku, jeden datowany przypuszczalnie na rok 1564, drugi na 1596, co do czego nie ma wątpliwości⁴⁷. Co ważne, żaden z przywołanych manuskryptów nie nosi tytułu *Vita Sancti Ottonis*. W najstarszej wersji tekstu całość rozpoczyna się od słów *Praefatio in legendam sanctissimi ac piissimi Ottonis Babenbergensis episcopi ac Pomeranicae gentis Apostoli*⁴⁸ (*Przedmowa do legendy przeświętego i najpobożniejszego Ottona, biskupa bamberskiego i Apostoła ludu Pomorza*)⁴⁹. Kolejne odpisy mają już jasno wyróżniony nagłówek w postaci *Legenda Sancti Ottonis* (*Legenda Świętego Ottona*). Jest to o tyle ważne, że autor zwłaszcza w czwartej księdze inspirował się najprawdopodobniej *Złotą legendą* Jakuba de Voragine 'a. Kwestią otwartą pozostaje wykazanie tej zależności, co może z kolei przekładać się na sposób interpretacji tekstu Langa ze względu na różnice genologiczne pomiędzy legendą a opracowaniami w typie życiorysów.

Do ingerencji w średniowieczny tytuł doszło w pierwszej wydanej drukiem edycji dzieła przygotowanej przez Jakuba Gretsera SJ i włączonej jako część do

44 Zob. Lang Andreas, <http://worldcat.org/identities/viaf-66895732/>; Andreas Lang, w: *Deutsche Biographie*, *Deutsche Biographie – Andreas Lang* (deutsche-biographie.de) [dostęp: 04.11.2022]; Andreas aus Staffelstein, w: CERL Thesaurus, <http://thesaurus.cerl.org/record/cnp01123332> [dostęp: 04.11.2022].

45 Zob. RB. Msc. 122 (*Legende des heiligen Otto, Bischofs von Bamberg und Apostel der Pommern*), <http://urn:nbn:de:bvb:22-dtl-0000025499> [dostęp: 04.11.2022]. Zob. RB. Msc. 122, k. 56 verso.

46 Zob. opis bibliograficzny, http://digital.bib-bvb.de/view/bvb_mets/viewer.0.6.5.jsp?folder_id=0&dvs=1667220117315~500&pid=7655984&locale=pl&usePid1=true&usePid2=true [dostęp: 31.10.2022].

47 Zob. RB.Msc.123 (*Legende des heiligen Otto, Bischofs von Bamberg und Apostel der Pommern*), http://digital.bib-bvb.de/view/bvb_mets/viewer.0.6.5.jsp?folder_id=0&dvs=1668672701667~641&pid=7587658&locale=pl_PL&usePid1=true&usePid2=true [dostęp: 17.11.2022]; RB.Msc.124 (*Legende des heiligen Otto, Bischofs von Bamberg und Apostel der Pommern*), URL: http://digital.bib-bvb.de/view/bvb_mets/viewer.0.6.5.jsp?folder_id=0&dvs=1668672846996~297&pid=7588405&locale=pl_PL&usePid1=true&usePid2=true [dostęp: 17.11.2022].

48 Zapis tekstu łacińskiego w tym i innych przypadkach dostosowano do norm klasycznych.

49 A. Lang, *Legende des heiligen Otto* [...], k. 1 recto.

większej publikacji pod tytułem *Divi Bambergenses (Święci Bamberczycy)*. Całość ukazała się w oficynie Adama Sartoriusa w Ingolstadt w 1611 roku⁵⁰. Zgodnie z przesłaniem tytułu jezuita przedstawia w nim trzy postaci rodem z Bambergu, to znaczy świętych Henryka i Kunegundę oraz biskupa Ottona. Partia poświęcona temu ostatniemu opatrzona jest nagłówkiem *Vita S. Ottonis Bebebergensis Episcopi ac Pomeranicae Gentis Apostoli Quattuor Libris (Żywot św. Ottona, biskupa Bambergu i Apostoła ludu Pomorza w czterech księgach)*⁵¹. Na wstępie samego tekstu redaktor zmienia jednak nieco brzmienie tytułu, nadając mu formę *De Vita et Operibus Beatissimi Ottonis Babenbergensis Episcopi, et Confessoris Christi, ac Pomeranicae Gentis Apostoli (O życiu i czynach przebłogosławionego Ottona, biskupa Bambergu i wyznawcy Chrystusa oraz Apostoła ludu Pomorza)*⁵². Gretser z imienia wskazuje autora – opata Andrzeja z Bambergu – i dołącza notę, iż jest to pierwsza edycja drukiem wzbogacona ponadto komentarzami⁵³. Fragment na końcu pisma zawierający datę powstania manuskryptu nie pozostawia wątpliwości, że jezuita miał w ręku ten sam zabytek, który jest do dziś przechowywany w bibliotece w Bambergu⁵⁴. Co istotne, inspirowana najpewniej renesansową troską o klasyczne brzmienie łaciny ingerencja w tytuł była na tyle nośna, że w kolejnych edycjach dzieło Langa publikowano już nie jako legendę, lecz żywot⁵⁵.

Innym manuskrytem posłużył się Valerius Jasch, który w 1681 roku w oficynie Ludwika Rödera w Kołobrzegu opublikował dzieło Langa pod bez mała tym samym tytułem, który zastosował Gretser. I jakkolwiek Jasch znał dzieło poprzednika, na wstępie zaznacza jednak, że jego publikacja to pierwsze drukowane wydanie⁵⁶. Tekst rozpoczyna się od listu dedykacyjnego opata Langa do

50 *Divi Bambergenses* [...], J. Gretserus (ed.), Ingolstadii 1611.

51 Andreas Monasterii S. Michaelis prope Bambergam Abbas, *Vita S. Ottonis Babebergensis Episcopi ac Pomeranicae Gentis Apostoli Quattuor Libris*, w: *Divi Bambergenses...*, s. 143.

52 *Divi Bambergenses...*, s. 157.

53 Zob. *ibidem*, s. 143.

54 Por. *ibidem*, s. 368.

55 Gretser nie był najprawdopodobniej pierwszym, który dokonał zmiany w tytule. Bernhard Schemmel w wypisie zabytków bamberskiej biblioteki odnotowuje bowiem manuskrypt z końca XVI wieku o tytule *Vita Sancti Ottonis*, który został sporządzony na polecenie miejscowego biskupa Neidharda von Thüngen. Odpis dzieła Langa miał zostać w tym przypadku przygotowany z zastosowaniem „humanistycznego ulepszenia”, zob. B. Schemmel, *Bischof Otto von Bamberg (1102–1139). Leben und Verehrung in Handschriften und Drucken der Staatsbibliothek Bamberg* [...], w: *Bischof Otto I. von Bamberg. Reformator – Apostel der Pommern – Heiliger* [...]. *Gedenkschrift zum Otto-Jubiläum 1989*, L. Bauer (red.), Bamberg 1989, s. 567.

56 Andreas Abbas Bambergensis, *De Vita S. Ottonis Babebergensis Ecclesiae Episcopi ac Pomeranorum gentis Apostoli Libri Quatuor*, V. Jaschius Pomeranus (ed.), Colbergae 1681.

biskupa kamieńskiego Benedykta⁵⁷. Ta wersja miejscami odbiega od wcześniej opublikowanego starodruku. Co istotne, na końcu tekstu znajduje się informacja, że całość została spisana przez benedyktyna Erharda Vettera w 1487 roku⁵⁸. Jasch miał zatem w rękę rękopis o 12 lat starszy od tego, który jest przechowywany w bibliotece w Bambergu⁵⁹. Może to nie być jednak najstarsza wersja dzieła, ponieważ August Bielowski wspomina o takiej, która powstała w 1473 roku i miała stanowić punkt odniesienia dla późniejszych redakcji⁶⁰. Sam opat Lang – podkreśla polski badacz – przyznaje się we wprowadzeniach poprzedzających rozbieżne warianty tekstu, że dokonał przeróbek najpierw na prośbę biskupa z Kamienia, a następnie gwardiana klasztoru w Bambergu⁶¹. Ostatecznie doprowadziło to do zamieszania pośród badaczy kolejnej epoki i do wielu kontrowersji. Rudolf Koepke opisuje sytuację w następujących słowach:

Ponieważ więc żywoty wydane pod imieniem Andrzeja tak bardzo różnią się między sobą, budzi się wątpliwość, czy jeden albo drugi przypadkiem nie został sfalszowany albo podłożony, a i nieblahe zarzuty zostały postawione wobec Kramera⁶² przez Gretsera, wobec Gretsera przez Jascha, wobec Jascha przez Solliera⁶³.

Krytyczne wobec siebie podejście badaczy poprzednich epok uwikłane także w niechęci wyznaniowe można potraktować obecnie nie tylko jako wyzwanie, ale również jako istotną pomoc. Wiele kwestii spornych, które zakorzeniają się najczęściej w opisach wydarzeń średniowiecznych autorów, zostało już poddane refleksji i starano się je racjonalnie wyjaśnić. Sama praca opata jest bowiem rodzajem kompilacji wiadomości zaczerpniętych ze wspomnianych na wstępie oraz z nieznanych obecnie źródeł. Pomimo rozbieżności w istniejących wersjach tekstu dzieło rozpada się na jasno wyróżnione cztery księgi, z których centralne dwie dotyczą misji chrystianizacyjnej na Pomorzu. Partia wprowadzająca obejmuje realia życia Ottona poprzedzające wyprawę ewangelizacyjną, księga czwarta z kolei to zestaw cudów, jakie dokonały się za sprawą świętego biskupa.

57 Zob. *ibidem*, s. 1–7.

58 Zob. *ibidem*, s. 236.

59 Praca w całości została wznowiona także w kolejnym stuleciu, zob. Andreas Monasterii S. Michaelis prope Bambergam Abbas, *Vita S. Ottonis Babebergensis Episcopi ac Pomeranicae Gentis Apostoli Quattuor Libris*, w: *Novum Volumen Scriptorum Rerum Germanicarum* [...], J.P. Ludewig (ed.), t. 1, Francofurti et Lipsiae 1718, s. 393–534.

60 Por. A. Bielowski, *Z żywociarzów S. Ottona biskupa bamberskiego*, Monumenta Poloniae Historica [dalej: MPH II], Lwów 1872, s. 30.

61 Por. *ibidem*, s. 30.

62 Daniel Kramer (1568–1637), autor dzieła *Pommersche Chronica*.

63 R. Koepke, *Vitae Ottonis Episcopi Bambergensis*, w: *Monumenta Germaniae Historica* [...], G.H. Pertz (ed.), t. 12, Hannoverae 1856 (Nachdruck 1968), s. 722 (tłum. własne).

Dotychczasowe ustalenia prowadzą do wniosku, że praca Andreasa Langa stanowiła istotne źródło wiedzy o działalności św. Ottona. Dlatego też nie powinno się jej pomijać w eksploracjach dotyczących chrystianizacji Pomorza. Cenne byłoby zwłaszcza przygotowanie tłumaczenia dzieła. Ponieważ wersja z Bambergu jest najpóźniej zredagowanym przez opata wariantem tekstu, wydaje się, że to właśnie ten manuskrypt winien być podstawą dla translacji. Opatrzanie jej informacjami wprowadzającymi oraz adnotacjami uwzględniającymi spostrzeżenia innych edytorów i komentatorów może dać szansę na poszerzone rozeznanie co do realiów pomorskiej misji ewangelizacyjnej.

Bibliografia

- Andreas Abbas Bambergensis, *De Vita S. Ottonis Babebergensis Ecclesiae Episcopi ac Pomeranorum gentis Apostoli Libri Quatuor*, V. Jaschius Pomeranus (ed.), Colbergae 1681. *Andreas aus Staffelstein*, <http://thesaurus.cerl.org/record/cnp01123332> [dostęp: 04.11.2022].
- Andreas Monasterii S. Michaelis prope Bambergam Abbas, *Vita S. Ottonis Babebergensis Episcopi ac Pomeranicae Gentis Apostoli Quattuor Libris*, w: *Novum Volumen Scriptorum Rerum Germanicarum* [...], J.P. Ludewig (ed.), t. 1, Francofurti et Lipsiae 1718.
- Bielowski A., *Z żywociarów S. Ottona biskupa bamberskiego*, Monumenta Poloniae Historica (MPH) II, Lwów 1872.
- Bolz B., *Irlandzkie zapiski marginesowe w gnieźnieńskim kodeksie MS 1*, „Studia Źródłoznawcze” 17 (1972) s. 51–66.
- Bolz B., *Najstarszy kalendarz w rękopisach gnieźnieńskich: MS 1 z roku około 800*, „Studia Źródłoznawcze” 12 (1967) s. 23–38.
- Chrzest Pomorza w dziejach Polski i Europy: jubileusz 900-lecia – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, <http://teo.usz.edu.pl/chrzest-pomorza-w-dziejach-polski-i-euro-py-jubileusz-900-lecia> [dostęp: 10.12.2022].
- Deutsche Nationalbibliothek*, <https://d-nb.info/gnd/1171638299> [dostęp: 04.11.2022].
- Dobrzeńiecki T., *Codex aureus Gnesnensis. Commentarii*, Warszawa 1988.
- Ebo, *Żywot św. Ottona biskupa bamberskiego*, J. Wikarjak (wyd.), K. Liman (wstęp i oprac.), Monumenta Poloniae Historica VII/2, Warszawa 1968.
- Gretserus J., *Divi Bambergenses* [...], Ingolstadii 1611.
- Gryglewicz F., *The St. Adalbert Codex of the Gospels*, „New Testament Studies” 11 (1963), s. 256–278.
- Haarländer S., *Vitae episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier*, Stuttgart 2000.
- Herbord, *Dialog o życiu św. Ottona biskupa bamberskiego*, J. Wikarjak (wyd.), K. Liman (wstęp i oprac.), Monumenta Poloniae Historica VII/3, Warszawa 1974.

- Hoffmann L., *Otto I. Episcopus Bebenbergensis, quomodo Ecclesiae suae auctoritatem et dignitatem promoverit*, Halae 1869.
- Koepke R., *Vitae Ottonis Episcopi Bambergensis*, w: *Monumenta Germaniae Historica* [...], G.H. Pertz (ed.), t. 12, Hannoverae 1856.
- Kowalski M., *Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu. Cz. 2: Socjoretoryka – projekt holistycznej lektury tekstu*, „Biblical Annals” 7 (2017), s. 107–147.
- Landgraf M., *Das Kloster Michaelsberg Benediktiner-Ordens und das Elisabethen-Katharinenspital zu Bamberg*, Bamberg 1837.
- Lang Andreas, <http://worldcat.org/identities/viaf-66895732/> [dostęp: 04.11.2022].
- Liman K., *Dialog Herborda. Ze studiów historycznoliterackich nad biografią łacińską XII wieku*, Poznań 1975.
- Meier J.P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. The Roots of the Problem and the Person*, London 1991.
- Muszytowska D., *Etos chrześcijańskiej wspólnoty. Socjoretoryka Listu Jakuba*, Warszawa 2016.
- Petersohn J., *Die Prüfeninger Vita Bischof Ottos I. von Bamberg nach der Fassung des Großen Österreichischen Legendars*, Monumenta Germaniae Historica SRG VII, Hannover 1999.
- Pfaffenberger S., *Bamberg zu Beginn des 12. Jahrhunderts – das Zeitalter Bischof Ottos I. aus archäologischer Sicht*, w: M. Rębkowski, S. Rosik (red.), *Biskup Otton z Bambergu i jego świat*, Wrocław 2018, s. 157–185.
- RB. Msc. 122 (*Legende des heiligen Otto, Bischofs von Bamberg und Apostel der Pommern*), <http://urn:nbn:de:bvb:22-dtl-0000025499> [dostęp: 04.11.2022].
- RB. Msc. 122 (*Legende des heiligen Otto, Bischofs von Bamberg und Apostel der Pommern*), http://digital.bib-bvb.de/view/bvb_mets/viewer.0.6.5.jsp?folder_id=0&dvs=1667220117315~500&pid=7655984&locale=pl&usePid1=true&usePid2=true [dostęp: 31.10.2022].
- RB.Msc. 123 (*Legende des heiligen Otto, Bischofs von Bamberg und Apostel der Pommern*), http://digital.bib-bvb.de/view/bvb_mets/viewer.0.6.5.jsp?folder_id=0&dvs=1668672701667~641&pid=7587658&locale=pl_PL&usePid1=true&usePid2=true [dostęp: 17.11.2022].
- RB.Msc.124 (*Legende des heiligen Otto, Bischofs von Bamberg und Apostel der Pommern*), http://digital.bib-bvb.de/view/bvb_mets/viewer.0.6.5.jsp?folder_id=0&dvs=1668672846996~297&pid=7588405&locale=pl_PL&usePid1=true&usePid2=true [dostęp: 17.11.2022].
- Robbins V.K., *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, Valley Forge 1996.
- Robbins V.K., *Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society, and Ideology*, London 1996.
- Robbins V.K., *The Invention of Christian Discourse*, Blandford 2009.
- Rosik S., *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010.

- Rył J., *Katalog rękopisów Biblioteki katedralnej w Gnieźnie*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 45 (1982), s. 7–201.
- Rył J., *Nieznany Złoty kodeks Biblioteki Katedralnej w Gnieźnie*, „Studia Gnesnensia” 5 (1979–1980), s. 323–327.
- Schemmel B., *Bischof Otto von Bamberg (1102–1139). Leben und Verehrung in Handschriften und Drucken der Staatsbibliothek Bamberg* [...], w: *Bischof Otto I. von Bamberg. Reformator – Apostel der Pommern – Heiliger* [...]. *Gedenkschrift zum Otto-Jubiläum 1989*, L. Bauer (red.), Bamberg 1989.
- Skierkowski K., „A swoi Go nie przyjęli” (J 1, 11). *Teologicznofundamentalna interpretacja Third Quest*, Warszawa 2006.
- Sollerius J.B., *De S. Ottone Episc. Et Confess. Pomeranorum Apostolo* [...], w: C. Janningus, J.B. Sollerius, J. Pinius, *Acta Sanctorum Julii* [...], t. 1, Venetiis 1746, s. 349.
- Sołomieniuk M. (red.), *Złoty kodeks gnieźnieński / Evangelistary: The Gniezno Golden Codex*, Kraków 2016.
- Sołomieniuk M., *Ewangelistarze grupy Kodeksu Wyszehradzkiego i missale plenarium z Gniezna: liturgioznawcza analiza porównawcza*, w: M. Jakubek-Raczkowska, M. Czyżak (red.), *Textus, pictura, musica. Średniowieczny kodeks rękopiśmienny jako przedmiot badań interdyscyplinarnych*, Toruń 2022, s. 11–60.
- Soszyński J., *Recenzja: Ewangelistarz. Złoty kodeks gnieźnieński / Evangelistary: The Gniezno Golden Codex, red. nauk. Michał Sołomieniuk*, *Wydawnictwo M*, Kraków 2016, ss. 798, *ilustr.*, „*Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki*” 28 (2019) 1, s. 249–250.
- Starbowski M., *Aksjmosfera świętości w Żywocie z Prüfening Ottona z Bambergu*, w: M. Rębkowski, S. Rosik (red.), *Biskup Otton z Bambergu i jego świat*, Wrocław 2018, s. 53–69.
- Strzelczyk J., *Einleitung*, w: L. Weinrich (red.), J. Strzelczyk (oprac.), *Heiligenleben zur Deutsch-Slawischen Geschichte. Adalbert von Prag und Otto von Bamberg*, Darmstadt 2005, s. 18–19, 23–26.
- Św. *Otona biskupa bamberskiego żywot z Prüfening*, J. Wikarjak (wyd.), K. Liman (wstęp i oprac.), *Monumenta Poloniae Historica VII/1*, Warszawa 1966.
- Wejman G., *Biskup Otton z Bambergu w przestrzeni pomorskiego Kościoła*, Szczecin 2022, s. 54–112.
- Zespoły badawcze – Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, <http://teo.usz.edu.pl/zespoły-badawcze/#1656060718913-5666aebb-827c> [dostęp: 10.12.2022].

Noty autorskie

Piotr Goniszewski – absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, zastępca dyrektora Instytutu Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego, członek Stowarzyszenia Bibliistów Polskich oraz European Association of Biblical Studies, przewodnik po krajach

biblijnych (Izrael, Autonomia Palestyńska, Jordania); obszary badawcze: Jezus historyczny z perspektywy Third Quest, socjoretoryczne podejście do Biblii, hebrajska Ewangelia, tomizm biblijny, Wittgensteinowska filozofia religii a teologia, teologia komparatywna (buddyzm i hinduizm), zwłaszcza porównanie teologiczno-filozoficzne Biblii oraz świętych i autorytatywnych tekstów buddyzmu theravada, buddyzmu zen oraz buddyzmu tybetańskiego, teoria i praktyka medytacji; e-mail: piotr.goniszewski@usz.edu.pl.

Cezary Korzec – duchowny rzymskokatolicki, licencjat nauk biblijnych – Papieski Instytut Biblijny w Rzymie, doktorat z teologii biblijnej – Wydział Teologiczny UAM, profesor i pracownik badawczo-dydaktyczny Instytutu Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego, autor komentarza do Księgi Lamentacji (NKB ST XXIV/1, 2021), monografii (*Ścieżka biblijnego konsensusu, Notes do Lamentacji*) i artykułów biblijnych; e-mail: cezary.korzec@usz.edu.pl.

Jarosław Nowaszczuk – duchowny rzymskokatolicki, profesor nadzwyczajny w Instytucie Literatury i Nowych Mediów oraz Instytucie Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego; zajmuje się neolatinistyczną epigramatyką, genologią małych form literackich oraz recepcją myśli Ojców Kościoła; e-mail: jaroslaw.nowaszczuk@usz.edu.pl.

Stanisław Rosik – profesor nauk humanistycznych, historyk specjalizujący się w zagadnieniach związanych z historią polskiego i powszechnego średniowiecza, ze szczególnym uwzględnieniem wątków chrystianizacji, historiografii i religii Słowian; absolwent historii na Uniwersytecie Wrocławskim oraz teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu; nauczyciel akademicki w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego, kierownik Pracowni Badań nad Wczesnymi Dziejami Europy Środkowej, przewodniczący Stałego Komitetu Mediewistów Polskich od 2017 r., prezes Towarzystwa Studiów Interdyscyplinarnych przy Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu od 2015 r. Autor i redaktor ponad 300 publikacji naukowych, w tym: *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław 2010; *Bolesław Krzywousty*, Wrocław 2013; *The Slavic Religion in the Light of 11th- and 12th-Century German Chronicles (Thietmar of Merseburg, Adam of Bremen, Helmold of Bosau)*. *Studies on the Christian Interpretation of pre-Christian Cults and Beliefs in the Middle Ages*, Leiden–Boston 2020 (= East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450, 60).

Michał Sołomieniuk – duchowny rzymskokatolicki, magister teologii (Poznań 1998), doktor nauk humanistycznych w dziedzinie literaturoznawstwa (filologia klasyczna – Rzym 2009), dyplomowany paleograf i archiwista (Rzym 2006), od roku 2010 dyrektor Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie, od 2016 zastępca przewodniczącego zarządu Stowarzyszenia Archiwistów Kościelnych, od 2017 roku konsultor Rady ds. Kultury i Dziedzictwa Kulturowego KEP. Od młodości związany z Ruchem Światło-Życie.

Cytowanie

Goniszewski P., Korzec C., Nowaszczuk J., Rosik S., Sołomieniuk M., *Raport z realizacji projektu „Biblia Ottona z Bambergu”*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 39 (2023), s. 227–253. DOI: 10.18276/cto.2023.39-11.

