

Poznańskie
Studia
Teologiczne

Adam Mickiewicz University in Poznań
FACULTY OF THEOLOGY

Poznań Theological Studies

VOLUME 34

POZNAŃ 2019

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Poznańskie Studia Teologiczne

TOM 34

POZNAŃ 2019

POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

Międzynarodowa Rada Naukowa International Scientific Council

Jean-Marie Auwers, prof. dr, Université Catholique de Louvain, Louvain, Belgia; Thomas Blankenhorn, o. prof. dr, Papieski Uniwersytet św. Tomasza *Angelicum*, Roma, Włochy; Joseph Ellul OP, o. prof. dr, University of Malta, Msida, Malta; Bogdan Ferdek, ks. prof. dr hab., Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław, Polska; Emery de Gaël, ks. prof. dr, University of St. Mary of the Lake, Mundelein, IL, Stany Zjednoczone Ameryki; Paolo Garuti OP, o. prof. dr, École biblique et archéologique française de Jérusalem, Jerozolima, Izrael; Sławomir Ireneusz Ledwoń OFM, o. prof. KUL dr hab., Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin, Polska; Michał Paluch, o. prof. dr hab., Papieski Uniwersytet św. Tomasza *Angelicum*, Roma, Włochy; Basilio Petrà, ks. prof. dr, Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze, Włochy; Ryszard Rybka, o. prof. dr, Papieski Uniwersytet św. Tomasza *Angelicum*, Roma, Włochy; Jacek Salij OP, o. prof. dr hab., Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska; Joseph Sievers, ks. prof. dr, Pontificio Istituto Biblico, Roma, Włochy; Stefano Tarocchi, ks. prof. dr, Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze, Włochy

Rada Wydawnicza Editorial Council

ks. prof. UAM dr hab. Adam Kalbarczyk, Polska, Mieczysława Makarowicz, Polska, ks. prof. UAM dr hab. Mieczysław Polak, Polska, ks. prof. UAM dr hab. Andrzej Pryba, Polska, ks. prof. UAM dr hab. Paweł Wygalał, Polska — przewodniczący

Redaktor naczelny Editor in Chief

ks. dr hab. Tomasz Nawracała, Polska

Zastępca redaktora naczelnego Deputy Editor in Chief

ks. dr Dawid Stelmach, Polska

Redaktorzy językowi Language Editors

język polski: mgr Hanna Kossak-Nowocięć, Polska

język angielski: William F. Mahoney, Ph.D., USA; dr Małgorzata Wiertelwska, Polska

język niemiecki: Dr Wolfram Hoyer OP, Niemcy; ks. prof. UAM dr hab. Adam Kalbarczyk, Polska

język francuski: Pierre Delacombaz, Szwajcaria

Recenzenci tomu 34 (2019) Reviewers of the volume 34 (2019)

ks. prof. UKSW dr hab. Bartosz Adamczewski, UKSW Warszawa, Polska; ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa, UKSW Warszawa, Polska; ks. dr hab. Mirosław Brzeziński, KUL Lublin, Polska; ks. dr hab. Roman Ceglarek, WIT Częstochowa, Polska; ks. prof. UPJPII Tadeusz Dzidek, UPJPII Kraków, Polska; ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, PWT Wrocław, Polska; ks. prof. UKSW dr hab. Wojciech Hanc, UKSW Warszawa, Polska; o. dr Krzysztof Homa SJ, Akademia Ignatianum Kraków, Polska; ks. prof. UR dr hab. Witold Jedynak, UR Rzeszów, Polska; dr hab. Józef C. Kałużny, UPJPII Kraków, Polska; ks. dr hab. Paweł Kiejkowski, UAM Poznań, Polska; ks. prof. dr hab. Krzysztof Konecki, UKSW Warszawa, Polska; o. dr Tadeusz Kotlewski SJ, PWTW Warszawa, Polska; prof. PAN dr hab. Ewa Laskowska-Kusztal, PAN Warszawa, Polska; ks. prof. dr hab. Janusz Lemański, US Szczecin, Polska; ks. prof. dr hab. Mieczysław Mikołajczak, UAM Poznań, Polska; ks. dr hab. Józef Młyński, UKSW Warszawa, Polska; ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk, UAM Poznań, Polska; ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz, UKSW Warszawa, Polska; prof. UPH dr hab. Bartosz Nowakowski, UPH Siedlce, Polska; ks. dr hab. Witold Ostafiński, UPJPII Kraków, Polska; ks. prof. dr hab. Adam Skreczko, WSnr UKSW Warszawa, Polska; o. dr hab. Wojciech M. Stabryła OSB, JIGG Jerozolima, Izrael; ks. prof. PWT dr hab. Sławomir Stasiak, PWT Wrocław, Polska; ks. dr Władysław Sowa, WSD Kielce, Polska; ks. prof. dr hab. Jan Szpet, UAM Poznań, Polska; prof. dr Jakub Urbaniak, St. Augustin College of South Africa Johannesburg, Republika Południowej Afryki; o. prof. UAM dr hab. Adam Wojtczak OMI, UAM Poznań, Polska; ks. prof. UPJPII dr hab. Robert J. Woźniak, UPJPII Kraków, Polska; ks. dr hab. Stanisław Wronka, UPJPII Kraków, Polska; ks. prof. UWM dr hab. Marek Żmudziński, UWM Olsztyn, Polska; ks. prof. UPJPII dr hab. Antoni Żurek, UPJPII Kraków, Polska

Projekt okładki: Ewa Wąsowska

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

„Poznańskie Studia Teologiczne” są dostępne również w wersji elektronicznej na stronie czasopisma: <http://www.poznan-skie.studia.amu.edu.pl> oraz na platformie elektronicznej: <http://www.presse.amu.edu.pl/index.php/pst>

Czasopismo jest indeksowane na następujących platformach internetowych:

European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH Plus): <https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/>; Index Copernicus Journal Masters List: <http://www.journals.indexcopernicus.com/masterlist.php>; The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH): <http://cejsh.icm.edu.pl>; CEEOL

Publikacja finansowana z dotacji podmiotowej na utrzymanie potencjału badawczego Wydziału Teologicznego UAM

ISSN 0209-3472

Spis treści

Janusz Nawrot, Izrael wobec zakazu sprzymierzania się z poganami w wybranych tekstach Septuaginty: część I.	7
Maciej Basiuk, Pogrzeb i grób w tradycjach o patriarchach zawartych w Księdze Rodzaju. Stan badań	29
Grzegorz Kubski, Adiekcje we współczesnych polskich przekładach Listu do Filemona.	41
Andrzej Anderwald, Zwischen Rom und Silicon Valley. Papst Franziskus angesichts des technischen Fortschritts	55
Katarzyna Blakiewicz, Maksym Adam Kopiec, Conscience in <i>the light of the Truth and the light of the Good</i> in the context of the necessary correlation of religious studies and natural sciences	71
Maciej Małyga, Wiara kształtowana przez Objawienie. Refleksja nad wiarą jako „adekwatną odpowiedzią”	87
Dariusz Gardocki, Misja Kościoła — niezwykła zwykłość nauczania papieża Franciszka.	107
Bogusław Kochaniewicz, Demonologia w <i>Sermones</i> św. Piotra Chryzologa	131
Krzysztof Trębski, La tenerezza: una risorsa nella famiglia	149
Dariusz Kwiatkowski, San Giuseppe il modello della partecipazione nell’Eucharistia	165
Justyna Sprutta, La dimension néoplatonicienne du <i>Fondement</i> Ignatien (au contexte du tout des <i>Exercices spirituels</i> de saint Ignace de Loyola)	181
Łukasz Bucki, Kaznodzieja jako <i>vir orationis</i>	199

Recenzje

Jarosław Ćwikła, Recenzja książki Michała Wojciechowskiego, <i>Dwie wersje Dziejów Apostolskich. Tekst standardowy i zachodni</i> , Kraków 2018	213
Bogdan Poniży, Recenzja książki Jana Kantego Pytla, <i>Chodź za Tobą, Chryste. Medytacje dla wszystkich na każdy dzień roku</i> , Poznań 2019	217

Janusz Nawrot¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Wydział Teologiczny

Izrael wobec zakazu sprzymierzania się z poganami w wybranych tekstach Septuaginty: część I

Wstęp

Proponowany artykuł stanowi pierwszy z trzech fragmentów szerszej analizy problemu zawierania przymierzy przez Izraelitów w różnych okresach historii narodu wybranego. Kwestia ta pojawia się zarówno w Pięcioksięgu, gdy chodzi o zapisy mojżeszowe, jak i w kolejnych księgach historycznych Starego Testamentu oraz w literaturze prorockiej. Badana problematyka w księgach natchnionych może o tyle zaciekać, że w wielu istniejących komentarzach egzegezyjnych² brakuje jasnej odpowiedzi na pytanie o rozpiętość zakazu zawierania przymierzy z poganami, widniejącego w czterech podstawowych w tej tematyce wersetach starotestamentowych: Wj 23,32; 34,12; Pwt 7,2 oraz — dodatkowo — Sdz 2,2. Autor pragnie wpięćw udzielić pełniejszej odpowiedzi na pytanie: czy zakaz ów dotyczył wyłącznie narodów sąsiadujących z Izraelitami już po zajęciu przez naród wybrany ziemi obiecanej, czy również narodów pogańskich, któ-

¹ Ksiądz prof. dr hab. Janusz Nawrot — ur. w 1960 roku w Międzychodzie, woj. wielkopolskie; kapłan archidiecezji poznańskiej od 1985 roku; wykładowca WT UAM w Poznaniu; kierownik Zakładu Nauk Biblijnych; specjalizuje się w egzegezie i teologii Starego Testamentu; jannaw@amu.edu.pl; ORCID: 0000-0002-2498-5081.

² Najnowszy, polski komentarz J. Lemańskiego do Księgi Wyjścia również nie porusza wnikliwiej tej kwestii, sugerując jedynie, że chodzi raczej o „rdzennych mieszkańców ziemi” lub „rdzenną ludność Kanaanu”, por. tenże, *Księga Wyjścia, Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*, NKB.ST, t. II, Częstochowa 2009, s. 511, 640. Passus Wj 34,11–26 wymieniony został szkiecowo w artykule J. Kułaczkowskiego, *Specyfika wybranych zbiorów prawa w Pięcioksięgu*, SKK 10 (2005), s. 145–155. W oczekiwaniu na polski komentarz do księgi Powtórzonego Prawa w ramach Nowego Komentarza Biblijnego bardzo ogólnie perykopę Pwt 7,1–6 poruszył jak dotąd tylko Z. Małecki w artykule *Izrael i Kościół świętym ludem Jahwe* [w:] *Vobis Episcopus Vobiscum Christianus. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Damianowi Zimoniowi w dwudziestolecie posługi biskupiej w archidiecezji katowickiej oraz w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. W. Myszor, A. Malina, Katowice 2004, s. 218–230.

re z nim graniczyły lub nie. Czy zatem pojmować ów zakaz restrykcyjnie, czy rozszerzająco? Ponadto zdefiniować trzeba istotę zakazu, tzn. czego on właściwie dotyczył: czy wszelkiej możliwości paktowania z poganami, czy tylko sfery czystości wiary, by nie narażać się na pokusę bałwochwalstwa? Część druga, już w osobnym omówieniu, podejmie kwestię wcale nie tak rzadkich przypadków zawierania przymierza przez samego Abrahama, później zaś różnych władców zjednoczonego, potem już rozbitego królestwa Izraela i Judy. Postawione zostanie wówczas pytanie o zgodność podejmowanych działań z owym zakazem, wyrażonym przez Mojżesza. Odpowiedź na powyższe kwestie stanie się na koniec punktem wyjścia w rozważaniach nad biblijną oceną hagiografa ewentualnej odpowiedzialności przywódców powstania machabejskiego wobec zakazu zawartego w wyżej wymienionych tekstach. Wszyscy oni zawarli bowiem przymierze z republiką rzymską, będącą skądinąd krajem pogańskim. Czy zatem popełnili wykroczenie przeciw prawu Mojżeszowemu? Stanie się to tematem badań w trzeciej części proponowanej całości. By odpowiedzieć na powyższe pytania, należy obecnie podjąć próbę analizy teologicznego sensu zapisów autorów biblijnych w Pięcioksięgu.

Na samym początku trzeba jednak wyjaśnić, dlaczego autor pragnie oprzeć się na tekstach Septuaginty, nie zaś na źródłowych wersetach hebrajskich. Otóż wpierw dlatego, że tekst Pierwszej Księgi Machabejskiej, przytoczony w niniejszym opracowaniu, został napisany wyłącznie po grecku³. Stąd wydaje się naturalne, że bliższa mu będzie teologia Biblii greckiej niż hebrajskiej. Poza tym, mając na względzie kontynuację w osobnym omówieniu zaproponowanej tematyki w tej właśnie księdze, w sposób uzasadniony teologiczną łączność nawiąże się z greckim tekstem Starego Testamentu, do którego z pewnością odwoływał się hagiograf. Nie można bowiem dziś ustalić koneksji zaginionego oryginału hebrajskiego Pierwszej Księgi Machabejskiej z dziełami protokanonicznymi Biblii hebrajskiej. Wiadomo także — choć nie odbywa się to bez trudności — że Septuaginta posiada natchnienie niezależne od swego hebrajskiego pierwowzoru zwłaszcza tam, gdzie jej wersety różnią się od tekstów hebrajskich, gdy można mówić o natchnieniu własnym czy bezpośrednim hagiografów. Lecz dzieje się analogicznie również tam, gdzie tłumaczenie jest wierne oryginałowi i wówczas nie należy mówić o natchnieniu pośrednim czy wtórnym, lecz pierwotnym i niezależnym autora greckiego ze względu na kompozycję własną jego dzieła, słownictwo, którego używa, i idee, które zamierzał zawrzeć w tym, co po sobie pozostawił. Ostatecznie między hebrajskim oryginałem a wersją grecką upływa kilka dobrych wieków rozwoju wiary Izraela i nośność teologiczna danego teks-

³ Temat ów omówiony został szczegółowo w: J. Nawrot, *Pierwsza Księga Machabejska, rozdziały 1, 1–6, 16, Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*, NKB.ST, t. XIV, cz. I, Częstochowa 2016, s. 184–190.

tu, tłumaczona przez autora późniejszego, jest najprawdopodobniej inna (choć absolutnie nie przeciwna!), z pewnością bogatsza niż tego, spod którego ręki wyszedł tekst pierwotny⁴.

Idąc tym śladem, zauważyć trzeba własną linię teologiczną autorów Septuaginty w każdym z omawianych wersetów podstawowych, gdy pojawiający się stały, hebrajski zwrot *lô'-tikrôt* (...) *b^erît* oddany został przez *ou synkatathēsē* (...) *diathēkē* w Wj 23,32, *mēpote thēs diathēkēn* w Wj 34,12, *ou diathēsē* (...) *diathēkēn* w Pwt 7,2 oraz tak samo, choć w liczbie mnogiej: *ou diathēsēsthe diathēkēn* w Sdz 2,2. Można więc mówić o inwencji własnej autorów greckich, będących pod natchnieniem niezależnym od tych, spod których pióra wyszedł tekst hebrajski. Prawdopodobnie z taką właśnie świadomością odwoływał się do tych tekstów w sposób, jaki przyjdzie wyjaśnić, autor Pierwszej Księgi Machabejskiej.

Liczne teksty mówią o uczynieniu przymierza między Bogiem a Jego ludem, oddawanego najczęściej konstrukcją *diatithēmi* z *diathēkē*, która stanie się podstawowym związkiem wyrazowym, badanym w niniejszym tryptyku. Pojawia się on w tekście natchnionym wówczas, gdy strony zawierające pakt są nierówne. Spora natomiast ich liczba wspomina układy czynione między ludźmi, chociaż w Biblii zachodzi to wyłącznie między Izraelitami lub w związku z narodem wybranym a poganami⁵. Oznacza to, że samo połączenie obu terminów nie jest wyłącznie zarezerwowane dla przymierza między Bogiem a Izraelem. Tam, gdzie termin *diathēkē* użyty zostaje jako grecki odpowiednik *b^erît*, chodzi zawsze o przymierze lub relację prawną między dwoma partnerami, choć o różnym charakterze.

Fundament teologiczny zapisów prawa

We wszystkich czterech wersetach głównych pojawia się zakaz zawierania jakichkolwiek paktów z poganami, połączony z koniecznością zniszczenia wszelkich przejawów ich działalności religijnej, ponieważ mogłoby to doprowadzić do niewierności ludu nakazom Bożym.

⁴ Por. P. Auvray, *Comment se pose le problème de l'inspiration des Septante*, RB 59/3 (1952), s. 321–336, tu: s. 333–335.

⁵ Por. Rdz 21,32; 26,28; 31,44; Joz 9,6–7.11.15–16; 1 Bas 11,1–2; 22,8; 23,18; 2 Bas 3,12–13.21; 5,3; 3 Bas 5,26; 15,19; 21,34; 4 Bas 11,4; 11,17; 1 Par 11,3; 2 Par 16,3; 23,3.16; Oz 12,2; Ez 17,13. Oznaczenia ksiąg pisanych italiem są następujące: 1 Bas = 1 Sm; 2 Bas = 2 Sm, 3 Bas = 1 Krl, 4 Bas = 2 Krl, 1 Par = 1 Krn, 2 Par = 2 Krn, 2 Ezd = Ezd (2 Ezd 1–10) + Ne (2 Ezd 11–20), Ps = Księga Psalmów z numeracją w Septuagincie, Ier = Księga Jeremiasza z jej podziałem w Septuagincie.

a) kodeks przymierza

Werset Wj 23,32 brzmi następująco:

Nie zaakceptujesz przymierza z nimi ani z ich bogami

Tekst ów należy do najważniejszej części całej księgi, jaką jest zawarte między Bogiem a Jego ludem przymierze synajskie (Wj 19,1–24,18). W skład tego pasusu wchodzi węższy fragment 23,20–33⁶, z wyimkiem 23,31–33, którego tematem wiodącym są końcowe obietnice wynikające z przymierza oraz ostrzeżenia przed idolatrią⁷. Poprzedzający w. 31 zawiera dwie ważne kwestie: oznaczenie przez Boga granic kraju nadanego ludowi (w. 31a) oraz zapewnienie o pomocy w okresie wypędzania zeń pogańskich narodów (w. 31b). Z kolei następujący w. 33 uzasadnia zakaz wchodzenia w przymierza niebezpieczeństwem odejścia ludu od Boga przez popadnięcie w bałwochwalstwo. Tekst pojawia się jako żądanie warunkujące wejście w przymierze, którego zawarcie ma właśnie nastąpić. Oznacza to wyraźne stwierdzenie wyłączności praw, jakie Bóg nabywa w stosunku do swego ludu. Z drugiej strony tubylcy przeznaczeni są do wytepienia z racji bałwochwalczego, a tym samym niebezpiecznego dla trwałości wiary Izraela stylu życia (w. 27–30). Zawieranie z nimi jakichkolwiek przymierzy sprzeciwiałoby się decyzji Boga o ich eksterminacji i załamałoby wartość przymierza z Nim. Nie dziwi więc tak ostry zakaz wchodzenia z nimi w jakiejkolwiek relacje.

Najważniejszy w cytacie czasownik *synkatatithēmi* („daję przyzwolenie”) pojawia się w Septuagincie jeszcze tylko raz, w tekście Wj 23,1, w związku z zakazem akceptowania matactw w sądzie. Nie można aprobować postępowania niegodziwca, by nie stanąć po jego stronie jako fałszywy świadek. W obu więc wersetach pojawia się on w kontekście ściśle prawniczym, czyli zobowiązującym strony do odpowiedniego do okoliczności zachowania się względem drugiego człowieka⁸. Zaakcentować trzeba w tym momencie aprobatę *post discussionem*, czyli po uzyskaniu argumentów na rzecz jednej lub drugiej postawy, a więc postępowanie świadome i przemyślane. Takie zaś nie daje możliwości późniejszego tłumaczenia się z ewentualnych błędów na skutek niedoinformowania. Niewątpliwie fundamentem całości żądania Boga jest stała pamięć wpierw o Jego dobrodziejstwach, których Izrael stał się świadkiem, jak i przyznanie Mu prawa do su-

⁶ Taką całość widzi m.in. J. Lemański, *Księga Wyjścia...*, s. 505.

⁷ W ten sposób m.in. D.K. Stuart, *Exodus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 2, Nashville 2006, s. 549.

⁸ Ten sam kontekst udzielenia zgody na konkretne działania podczas negocjacji, narad lub spotkań stron jest widoczny w literaturze klasycznej, por. Demostenes, *De corona* 166; Diodor Sycylijski, *Bibliotheca* 9,26.5; 12,63.2; 13,12.3; 14,55.7; 15,66.1; 17,28.4; Polibiusz, *Historiae* 1,49.4; 2,48.6; 3,98.11; 18,43.11 itd.

werennych decyzji względem ludu, który nabył jako swą własność, „wykupując” go z niewoli egipskiej (Wj 19,4–6).

b) mowa Boga podczas odnowienia przymierza

Wj 34,12a:

*Uważaj na siebie, abyś nie ustanawiał przymierza
z mieszkańcami ziemi, do której wkraczasz*

Niewielka sekcja w. 12–16 omawia ostrzeżenia wobec możliwości zawierania paktów z dotychczasowymi mieszkańcami ziemi obiecanej w formie klauzuli (w. 12), nakazu zburzenia wszelkich oznak bałwochwalstwa (w. 13), zakazu oddawania im czci (w. 14), zakazu uczestnictwa w zgromadzeniach ofiarnych na cześć bóstw (w. 15) oraz zawierania małżeństwa z poganami (w. 16)⁹. Także w tym wypadku zakaz fundowany jest na uprzedniej woli Boga, który decyduje się wypędzić przed Izraelitami dotychczasowych mieszkańców kraju (w. 11), a więc zawieranie z nimi przymierzy¹⁰ byłoby zanegowaniem Jego postanowień radykalnego usunięcia niebezpieczeństwa synkretyzmu religijnego, do którego niewątpliwie doszłoby, gdyby Izraelici wystąpili przeciw woli Bożej. Sami mieszkańcy mogliby stać się wówczas sidłem dla słabych religijnie członków narodu wybranego¹¹. Po raz drugi zakaz ów pojawia się w w. 15, należącym do tego samego kontekstu w. 12–16, choć tu chodzi ściśle o niebezpieczeństwo udziału w zakazanym kulcie idolatrycznym, do którego poganie mogliby zachęcić Izraelitów przez proponowanie spożywania ofiar składanych swym bożkom. Czyniąc tak, Bóg pragnie uświęcić swój lud, czyli odseparować go od reszty innych, by uchronić go od zarażenia się pogaństwem na trzech fundamentalnych poziomach egzystencji: w sferze prawdy przez jej zanegowanie wiarą w inne bóstwa, w sferze moralności przez przyjęcie pogańskiego stylu życia, zwłaszcza rozwiązłości, wreszcie w sferze kultu przez składanie ofiar bożkom lub ich spożywanie¹².

⁹ Taka postawa staje się przeciwna nakazowi oficjalnego świętowania wyłącznie ku czci Boga, co zostało *explicito* wyrażone w zapisie 23,14–19, por. E. Otto, *Das nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus* [w:] M. Vervenne, *Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation*, BETL 126, Leuven 1996, s. 61–112, tu: s. 93.

¹⁰ Sens *tithēmi diathēkēn*, jako zawarcie lub dopełnienie przymierza, por. C. Maurer, *τίθημι et al., tithēmi*, TDNT VIII, s. 152–168, tu: s. 154.

¹¹ Por. H. Ausloos, *Deuteronomi(sti)c Elements in Ex 23,20–33? Some Methodological Remarks* [w:] M. Vervenne, *Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation*, BETL 126, Leuven 1996, s. 481–500, tu: s. 496.

¹² D. Gibson mówi tu o swoistej „kwarantannie” Izraelitów w celu zapobieżenia zarazie bałwochwalstwa, por. tenże, *First-Century Truth for a Twenty-First Century World*, [bmw] 2011, s. 93.

Podobną do *ou synkatathēsē* w 23,32 rolę w wersecie 34,12 pełni zwrot *pro-seche seautō*, „bacz na siebie samego”, co natychmiast sugeruje konieczność kontroli własnego postępowania, które nie jest ograniczone żadnymi czynnikami przymusu lub utrudnień w spełnieniu życzenia Boga. Poza dwoma wersetami Rdz 24,6 oraz Pwt 24,8¹³ we wszystkich pozostałych 14 przypadkach zwrot ów dotyczy postawy nakazującej moralną wierność bezpośrednio nakazom Boga lub ogólnie przyjętym normom etycznym¹⁴. Istotą wyrażenia jest — jak w tamtym wypadku — wolna decyzja całej społeczności i każdego jej członka uwidoczniona permanentnym staraniem o posłuszeństwo Bożym zaleceniom i czujnością wobec stale zagrażającego niebezpieczeństwa zejścia z drogi wierności. Postawę taką cechuje sens samowychowywania do wierności¹⁵. Tymczasem do tego, co stanowiło fundament żądania Boga, ukazany w 23,32 dochodzi jeszcze szczegółowe wspomnienie wielkiego grzechu bałwochwalstwa u stóp Synaju (Wj 32,1–9) i związanego z tym prawa do wyniszczenia całości ludu, zastąpiącego ostatecznie przebaczeniem Boga na skutek interwencji Mojżesza. Wydaje się w tym kontekście, że nakaz 34,12, potwierdzony w w. 15, jest teraz jeszcze silniej wyartykułowany niż pierwszy, obecny w 23,32. Jednak sam w. 15 znajduje swe dodatkowe uzasadnienie w poprzedzającym go w. 14, w którym widnieje definicja Boga jako *theos dzēlōtēs* („Bóg zazdrośny”), co stanowi dokładną kalkę hebr. zwrotu *’ēl qannā*. Jest to symboliczne wyrażenie prawa Boga do wyłączności i pełni oddawanej Mu czci przez Jego lud¹⁶ połączone z gotowością szybkiej reakcji karnej na wszelkie wykroczenia¹⁷. Owa „zazdrość” Boga nie odnosi się jedynie do konieczności uszanowania Jego czynów, jakich dokonał dla dobra swego ludu, lecz stanowi część Jego natury, część tego, co oznacza samo Jego imię¹⁸.

c) wersja Księgi Powtórzonego Prawa

Cytat Pwt 7,2b brzmi następująco:

nie sprzymierzysz się z nimi przymierzem i nie zlitujecie się nad nimi

¹³ W pierwszym chodzi o postępowanie sługi Abrahama co do okoliczności znalezienia żony dla Izaaka, w drugim jest mowa o postępowaniu w sprawie choroby trądu.

¹⁴ Por. Wj 10,28; 23,21; Pwt 4,9; 6,12; 8,11; 11,16; 12,13.19.30; 15,9; Tb 4,12.14; Syr 29,20.

¹⁵ Por. G. Bertram, *παιδείων*, TDOT V, s. 596–625, tu: s. 614.

¹⁶ Por. J.F. MacArthur, *The MacArthur Bible Commentary*, Nashville–Dallas–Mexico City–Rio de Janeiro 2005, s. 112.

¹⁷ Por. W.H.C. Propp, *Exodus 19–40. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 2A, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 2006, tu: s. 171.

¹⁸ Por. J. Goldingay, *Old Testament Theology*, vol 1: *Israel's Gospel*, Downers Grove 2003, s. 422–423.

Szeroki kontekst w. 1–26 omawia relację narodu wybranego z tubylcami, których należy wydziedziczyć z ziemi, którą lud idzie posiąść. Węższy kontekst w. 1–11 zapoczątkowuje całą kwestię w formie konkretnych nakazów, dzieląc je na kilka podstawowych jednostek. Passus w. 1–5 zakazuje wchodzenia w jakiegokolwiek relacje z poganami zamieszkującymi ziemię obiecaną. Wersety 6–11 ukazują specjalną relację Boga do swego ludu, domagającą się drakońskich posunięć ze strony ludu, jeśli chce on okazać Bogu wierność, przy czym w. 11 wzywa do całkowitej wierności wszystkim zaleceniom i nakazom Bożym jako odpowiedź na ów szczególny związek Boga ze swym ludem. Jedną z koncepcji podziału tekstu biblijnego na szczegółowe jednostki tekstowe zalicza w. 2 do najbliższego kontekstu w. 1–3, stawiając akcent na jedność tematyczną: konieczność wyrzucenia pogan z ziemi danej przez Boga Izraela¹⁹. Inni egzegeci oddzielają w. 1 od następującego po nim fragmentu w. 2–4 ze względu na styl wypowiedzi. Werset 1 jest bowiem oznajmieniem przyszłego dzieła Bożego, podczas gdy w. 2–4 stanowią nakaz konkretnego postępowania ludu wobec pogan²⁰.

Werset 2 wyraźnie dzieli się na dwie części połączone wspólną formą trybu rozkazującego, z których pierwsza zawiera trzy segmenty: oznajmienie przez Boga zwycięstwa w przyszłej walce z tubylcami, nakaz ich wytępienia i obłożenia klątwą (w. 2a). W części drugiej pojawiają się z kolei dwa punkty: zakaz zawierania przymierzy z nimi oraz nakaz bezlitosnego ich potraktowania (w. 2b). Całość tekstu ukazuje radykalizm postępowania Izraelitów wobec pogan i konsekwentne ich wyrugowanie z przestrzeni życia ludu. Z punktu widzenia treści artykułu najważniejsze jest tu połączenie czasownika *diatithēmi* (dosł. „dysponować, dystrybuować, rozdzielać”) z *diathēkē* („przymierze”), co w tym konkretnym połączeniu daje sens propozycji zawarcia paktu między stronami²¹. Uzasadnieniem zakazu Pwt jest możliwość odwiecenia Izraelitów od prawdziwej wiary i zachęta do bałwochwaltwa, co spowodowałoby gniew Pana i ich wytracenie (w. 4). Poganie są bowiem postrzegani jako bezbożni przestępcy, niezdolni do nawrócenia się na wiarę w Boga Izraela, podpadający pod klątwę *hērem*, czyli nakaz całkowitej eliminacji wszystkich oraz zniszczenia ich dobytku²².

¹⁹ W ten sposób m.in. D.L. Christensen, *Deuteronomy 1:1–21:9*, WBC 6A, Dallas 2001, s. 155.

²⁰ Tutaj m.in. D.K. Stuart, *Exodus...*, s. 177–180.

²¹ W sensie „osiągnięcia porozumienia” lub „ustanowienia porządku” wynikającego z podjęcia uzgodnionej przez obie strony decyzji, por. J. Behm, *διατίθημι, diatithēmi*, TDNT II, s. 104–106, tu: s. 105. Połączenie *diatithēmi* z *diathēkē* pojawia się także w literaturze antycznej w sensie wyrażenia decyzji uczynienia konkretnego aktu własnej woli, por. Izajos, *Cleonymus* 1,15.48; Demostenes, *Contra Stephanum II* 46,15; Platon, *Leges* 11,922c; por. także *Barnabae Epistula* 14,7.

²² Por. E.H. Merrill, *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 5, Nashville 1994, s. 179.

Podobną myśl prezentuje ostatecznie również werset Sdz 2,2, zawierając to samo połączenie *diatithēmi* z *diathēkē*, przypominając jedynie mowę Boga z Pwt 7,2–5.

We wszystkich przytoczonych wyżej tekstach kluczowe znaczenie dla poprawnego ich zrozumienia niesie rzeczownik *diathēkē*, jako stały odpowiednik hebrajskiego rzeczownika *b'rit*, początkowo oznaczającego konkretny akt prawny, nie zaś stan, jaki z niego wynika. Chodziło zatem o ściśle wyartykułowaną regulację prawną, na mocy której zostało powzięte uroczyste zobowiązanie, wiążące obie strony, dające sobie wzajemne obietnice, w które się angażują²³. *Diathēkē*, jako ekwiwalent *b'rit*, pojawia się w Biblii bardzo często²⁴, lecz w cytowanych księgach występuje wyłącznie w ścisłym związku z Bogiem, będącym stroną przymierza. Wyjątek stanowią omawiane cztery powyższe wersety ksiąg, gdzie termin ów zastosowany został do zakazu sprzymierzania się z mieszkańcami kraju, do którego zdąża lud Pana. Zatem sens zakazu wybrzmiewa jasno i bez możliwości błędnej interpretacji: Izraelitom nie wolno zawierać przymierzy z pogańskimi mieszkańcami kraju, do którego się udają, zarówno co do treści, jak i sposobu, w jaki zawarli je ze swym Bogiem. Taki sens tłumaczy również zakaz zawierania przymierzy z „ich bogami”, gdyż byłyby one traktowane na równi z jedynym, prawdziwym Bogiem Izraela, co dawałoby legitymizację ich istnienia i jakiegokolwiek wpływu na życie narodu wybranego. One po prostu nie istnieją, dlatego nie może być żadnego przymierza z fałszywymi bożkami. Wyraża się w ten sposób absolutna wyłączność związku narodu wybranego ze swoim Bogiem, którego żadne inne praktyki nie mają prawa naruszać ani zastępować²⁵. Taka interpretacja uzasadnia również to, że na relację między Bogiem a Jego ludem nie został w Septuagincie użyty żaden inny termin prawny, znany w słownictwie greckim²⁶. Chociaż bardzo często *diathēkē* w relacji Bóg–lud nie oznacza przymierza, lecz zwykle zalecenia czy rozporządzenia²⁷, we wszystkich powyższych cytatach głównych chodzi niewątpliwie o przymierze w sensie ścisłym, przeciwstawione takiemu samemu rozumieniu przymierza ludu z Bogiem

²³ Por. C. Westermann, *La théologie de l'Ancien Testament*, Genève 1985, s. 50–51.

²⁴ Por. Wj 2,24; 6,4–5; 19,5; 23,22; 24,7,8; 27,21; 31,7,16; 34,10.12.15.27–28; 39,14 oraz Pwt 4,13.23.31; 5,2–3; 7,9.12; 8,18; 9,5.9.11; 10,8; 17,2; 28,69; 29,8.11.13.19–20.24; 31,9.16.20.25–26; 33,9.

²⁵ Por. D.E. Gowan, *Theology in Exodus: Biblical Theology in the Form of a Commentary*, Louisville 1994, s. 175.

²⁶ Np. *nomos*, *prostagma*, *entolē*, *dikaiōma*, *krima*, a także czasowniki związane z tymi terminami: *entelomai*, *fylassō*, *tēreō*, *parabainō*, *parerchomai*, *emmeneō*, *poreuomai*, por. J. Behm, *διαθήκη*, *diathēkē*, TDNT II, s. 126–127.

²⁷ Por. np. Rdz 6,18; 15,18; 17,2–3; Wj 2,24; 6,4; 31,16; Kpł 24,8; 26,9; Pwt 4,23.31; 8,18 itd.

na fundamencie Wj 24,1–8 oraz 34,10. Chodzi więc o akt trwały, niezmienialny, którego konsekwencje będą obowiązywały w całej historii ludu.

Co jednak jest równie ważne we wszystkich tych wersetach — zakaz dotyczy ściśle paktowania z narodami najbliższymi Izraelitom w ziemi obiecanej. Cytat Wj 23,31, poprzedzający główny w. 32, wspomina o mieszkańcach kraju, jaki Bóg odda we władanie swemu ludowi, nie wymieniając ich z nazwy. Z kolei tekst Wj 34,11 wymienia już *explicite* sześć nacji zamieszkujących obszar przyrzeczony Izraelitom, podobnie do Pwt 7,1, dorzucającego jeszcze Girgaszytów, nieobecnych w wersecie poprzednim. Wszystkie te narodowości — znów bez Girgaszytów — wymienione zostały w pierwszym tego typu cytacie Wj 3,8, jako zamieszkujące ziemię, stanowiącą cel wędrówki ludu z Egiptu. Wersety zdają się przemawiać za restrykcyjnym pojmowaniem zakazu, czyli ograniczeniem go jedynie do narodów sąsiadujących bezpośrednio z Izraelem, zajmujących terytorium, które mają zająć członkowie narodu wybranego. Nigdzie zaś teksty prawnicze Pięcioksięgu nie wspominają narodów dalekich. Odpowiedzi na kolejne, postawione we wstępie pytania, spróbują udzielić następne punkty niniejszego rozważania.

Przymierze z Gabaonitami

Passus Joz 9,3–27 opowiada o pakcie zawartym między Izraelitami a Gabaonitami jako skutek oszustwa tych drugich, lecz również błędu ze strony Izraelitów, którzy uwierzyli kłamcom, nie pytając Boga o zdanie w tej kwestii. Całość składa się z trzech dużych jednostek tekstowych:

- a) podstęp Gabaonitów (w. 3–15);
- b) zdemaskowanie podstępu (w. 16–21);
- c) decyzja Jozuego wobec oszustów (w. 22–27)²⁸.

Najważniejsze z punktu prezentowanego artykułu są w. 3–15, na które składają się: wstęp do działań Gabaonitów (w. 3–4a), opis podstępu (w. 4b–6a), dialog z Izraelitami (w. 6b–13), potwierdzenie mowy wysłanników gabaonickich przez Izraelitów (w. 14), zawarcie przymierza (w. 15). Główne wypowiedzi, zawierające najważniejszy termin *diathēkē*, umieszczone zostały w następujących wersetach: 6, 7, 11 oraz 15²⁹.

²⁸ Por. S. Wypych, *Księga Jozuego*, NKB.ST 6, Częstochowa 2015, s. 242.

²⁹ Werset 15 ma tę samą konstrukcję wyrazową co wersety 6, 7 i 11, więc nie zostanie szczegółowo omówiony.

w. 6: *z ziemi dalekiej przybyliśmy, więc teraz zawrzyjcie z nami przymierze*

Propozycja ustanowienia relacji między oboma społecznościami w myśl wersetu ma się zbudować na fundamencie pochodzenia przybyszów z jakiegoś dalekiego kraju. Nominalnie nie stanowi to zatem przeszkody do zawarcia przymierza, skoro omawiane wcześniej teksty prawnicze zakazują wprost czynienia umów z najbliższymi sąsiadami. W ten sposób hagiograf sugeruje, że zamieszkanie kontrahentów paktu nie w bezpośrednim pobliżu zainteresowanych nie jest sprzeczne z Bożym zakazem. W taki rozszerzający sposób należy rozumieć postulat zawarcia przymierza w w. 6. Nie chodzi bowiem jedynie o samych wysłańców, lecz całą wspólnotę, którą reprezentują. Izraelici w ten właśnie sposób zrozumieli również tę prośbę (9,17–20)³⁰. Werset zawiera wprawdzie stwierdzenie faktu przybycia z ziemi dalekiej, co przywołuje ważny tekst Pwt 20,15, nakazujący pozostawienie przy życiu, w razie ewentualnego konfliktu, kobiet i dzieci spośród mieszkańców miast dalekich od Izraela, gdy lud pokona nieprzyjaciół, natomiast wycięcie wszystkich mężczyzn wrogiej społeczności. Według fragmentu Pwt 20,10–11 postawa Izraelitów ma być uzależniona od dobrowolnego przystania tubylców na oferowane przez zwycięzców warunki pokoju³¹. Werset 20,16 nakazu prawa żąda zabicia wszystkich mieszkańców tylko w miastach, narodów wymienionych explicite w prawie Wj 34,11 oraz Pwt 7,1 a ogólniej w Wj 23,31. W tych wypadkach nie może być mowy o jakichkolwiek negocjacjach.

Wzmocnieniem tej świadomości jest specjalne pytanie zadane przez Izraelitów w kolejnym wersecie:

w. 7b: *Spójrz! Nie mieszkasz pośród mnie, po cóż miałbym zawrzeć z tobą przymierze?*

Ten dość trudny w interpretacji werset Septuaginty można zrozumieć w taki sposób, że albo z racji dalekiego zamieszkania przymierze z obcym ludem jest w ogóle niepotrzebne, skoro nie stanowi on zagrożenia dla wiary Izraelitów, albo propozycja Gabaonitów spełni warunki Pwt 20,10–11 w przypadku przyszłej konfrontacji. Pewna naiwność Jozuego, na którą zdaje się zwracać uwagę właśnie autor Septuaginty w powyższym zdaniu, zawiera się już w tym, że daleki kraj tak spieszenie pragnął traktatu i to za wszelką cenę, uznając się nawet za sługi

³⁰ Por. T.C. Butler, *Joshua*, WBC 7, Waco 1983, s. 103–104.

³¹ Zgoda Jozuego na zachowanie przy życiu została złożona wcześniej rodzinie nierządnic Rahab w zamian za schronienie udzielone wywiadowcom izraelskim (Joz 6,25), co można przyrównać do obecnego kazusu współpracy ze zdobywcami, por. F. Langlamet, *Israël et l'habitant du pays*, RB 76 (1969), s. 321–350, tu: s. 328.

Izraelitów, chociaż takiego traktatu z racji swego rzekomego położenia przecież nie potrzebował.

Nieco inaczej przedstawia się sprawa, jeśli tekst rozważyć w oryginale hebrajskim, ponieważ pytanie Izraelitów zawiera w sobie podejrzenie, że przybyłe mieszkają blisko, czyli na terenach zajmowanych właśnie przez najeźdźców. Dlatego powinni zostać przeznaczeni do zagłady lub wypędzenia, ponieważ są Chiwwitami (w. 7a)³² i w myśl preskrypcji prawa Mojżeszowego podlegają *hērem*, czyli klątwie wojennej, której skutkiem ma stać się całkowite wyniszczenie nieprzyjaciół³³. To właśnie tłumaczy zadanie przez Jozuego podwójnego pytania w w. 8 o ich tożsamość i miejsce zamieszkania, po ich wstępnej deklaracji o uznaniu zwierzchnictwa Izraela. Pewną zagadką jest zapis samego hagiografa, że Gabaonici są Chorytami³⁴, chociaż oni sami siebie tak nie nazywali. Autor wprowadza w ten sposób własną ewaluację całego zdarzenia, podkreślając, że stosował się do nich w całości zakaz prawa Mojżeszowego zawierania jakiegokolwiek przymierzy³⁵.

Wersety 9–10 dają odpowiedź, lecz z pewnością niesatysfakcjonującą pytających, ponieważ nie zostaje wymieniony kraj, o który są pytani posłowie. Pada jedynie stwierdzenie o „kraju dalekim” i pokojowych zamiarach, wspartych wiadomościami o roli Boga Izraela w zwycięstwach odnoszonych przez lud. Mowa o sławie Boga i Jego dokonaniach³⁶ na rzecz ludu jest niewątpliwie teologicznym wyrazem *captatio benevolentiae* słuchaczy dla przedstawianej sprawy³⁷. Możliwe jednak także, iż przez swoiste „wyznanie wiary” czynili wrażenie, że są bardziej podatni na wyrzeczenie się własnych bóstw i przejście pod protekcję zarówno zwycięskiego narodu wybranego, jak i jego Boga, gwarantującego pokój i przyszłe awantaże. Taka możliwość tym bardziej mogła skłonić rozmówców izraelskich do coraz większego zaufania ambasadorom rzekomo dalekiego kraju³⁸. Tak czy owak cała dotychczasowa prezentacja wysłanników gabaonickich służy

³² O ich możliwym pochodzeniu i roli w tekście natchnionym por. H.A. Hoffner, *The Hittites and Hurrians* [w:] *Peoples of Old Testament Times*, ed. by D.J. Wiseman, Oxford 1973, s. 221–228.

³³ Suponowane miejsca zamieszkiwania Chiwwitów w ziemi obiecanej por. S. Wypych, *Księga Jozuego...*, s. 245.

³⁴ Septuaginta zmienia nazwę mieszkańców Gabaonu na *Chorraios* (w. 7).

³⁵ Por. D.M. Howard, Jr., *Joshua. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 5, Nashville 1998, s. 225.

³⁶ Chytrze wymieniają dawniejsze zwycięstwa Izraelitów, pomijając późniejsze: Jerycho i Aj, jakoby nie znając ich, ponieważ nie dotarły one jeszcze do ich dalekiego kraju, por. R.D. Nelson, *Joshua. A Commentary*, OTL, Louisville 1997, s. 133.

³⁷ Podobny temat pojawił się także w mowie Rahab w 2,9–10a, zawierającej ten sam motyw bezpośredniego działania Bożego, por. także Pwt 2,25; Iz 66,19, a w odniesieniu do sławy człowieka por. m.in. 1 Krl 10,1; 2 Krn 9,1; Jdt 14,7; 1 Mch 5,63; 8,1.12.

³⁸ Por. M. Woudstra, *The Book of Joshua*, NICOT, Grand Rapids 1981, s. 158–159.

ostatecznie powtórzeniu w dalszej części mowy dwóch motywów, obecnych już w w. 6 oraz 8: uznania zwierzchnictwa oraz propozycji zawarcia przymierza:

w. 11b: *jesteśmy twymi sługami a teraz ustanówcie z nami przymierze*

Prośba realizuje przymierze o charakterze poddańczym między dwoma nierównymi stronami, z których słabsza decyduje się służyć i wspomagać, silniejsza zaś zobowiązuje się do zachowania życia i stanu posiadania słabszej, nadając sobie jednak prawo zmuszenia jej do prac na własną korzyść (9, 21)³⁹.

Jeśli dotychczasowa mowa nie przekonywałaby interlokutorów, to podano obecnie dwa ważne argumenty na rzecz dalekiego położenia kraju: wygląd chleba, jaki zabrali na drogę, (w. 12) oraz popękanych bukłaków na wino i zdartego ubioru (w. 13). Konieczność uczciwego przekonania się o prawdziwości stwierdzeń wysłanników nakazała spróbowanie czegoś z przywiezionych zapasów (w. 14a), lecz hagiograf natychmiast dodaje, że popełniono błąd, nie konsultując całego wydarzenia z Panem (w. 14b)⁴⁰. Brak należynej ostrożności zdecydował ostatecznie, że przymierze zawarto (*dietheto pros autous diathēkēn*), dodając jeszcze zobowiązanie do pokoju między stronami oraz przysięgę starszyny, że Izraelici dotrzymają warunków ugody (w. 15). Już jednak po trzech dniach po zawarciu przymierza (*diatesthai pros autous diathēkēn*) dowiedziano się o oszustwie Gabaonitów oraz zamieszkiwaniu ich w ziemi, którą Izraelici mieli posiąść (w. 16). W ten sposób ukarana została łatwowierność, która później, już po śmierci Jozuego, zaowocowała niemal powszechnym odstępianiem Izraelitów od stosowania nakazów prawa⁴¹.

Niezależnie od tego, że najprawdopodobniej nie jest to opowiadanie historyczne, lecz bardziej etiologiczne⁴², widnieje ono na kartach Biblii jako przykład faktycznego, częściowo zawinionego przekroczenia przez Izraelitów, reprezentowanych przez samego Jozuego, zakazów podanych w prawie Mojżeszowym. Ma ono odpowiedzieć na podstawowe pytanie: dlaczego takowe przymierze zawarto, mimo jasnego przesłania Księgi Wyjścia i Powtórzonego Prawa, a nie skończyło

³⁹ Por. E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz*, BZAW 131, Berlin 1973, s. 53.

⁴⁰ Co zwykle dokonywało się przez konsultację przeprowadzaną przez najwyższego kapłana za pomocą losów urim i tummim (Lb 27,21), por. M. Majewski, *Wyrocznia efodu oraz urim i tummim w Biblii hebrajskiej*, SBO 4 (2012), s. 91–107, tu: s. 101–107. Niektórzy egzegeci chyba słusznie zauważają, że ów błąd postępowania mógł mieć swe korzenie w niehierarchicznej organizacji społeczności gabaonickiej. Nie było tam króla, podczas gdy wszystkie przylegające do Izraelitów społeczności były już rządzone przez władców. Inna więc struktura społeczna mogła zaważyć na tym, że Jozue i Izraelici pozwolili się oszukać, por. S. Wypych, *Księga Jozuego...*, s. 244.

⁴¹ Por. Sdz 1,19.21.27–33.

⁴² Argumentacja por. J. Briend, *Israël et les Gabaonites* [w:] *La protohistoire d'Israël*, coll. s. la dir. de E.M. Laperrousaz, Paris 1990, s. 120–182, tu: s. 151–155.

się to karą ze strony zazdrosnego Boga. Natomiast Jozue nie mógł na koniec swego życia otrzymać najwyższej noty za swą wierność od autora księgi, jak to uczynił on wobec Mojżesza, chociaż w myśl 11,19 nie było miasta w Kanaanie, które zawarłoby przymierze z Izraelitami, poza oszukańczymi Gabaonitami. Wypełniono więc zapis prawa Mojżeszowego niemal wiernie.

Na potrzebę niniejszego rozważania należy zwrócić obecnie uwagę na to, że tekst stanowi potwierdzenie tezy, iż zakaz zawierania przymierzy dotyczył wyłącznie narodów pogańskich, których ziemię Izraelici mieli zająć. Przypadek Księgi Jozuego jest przykładem oszustwa Chiwwitów wobec Izraelitów, lecz w. 7b ukazuje możliwość zawierania ugody z krajami lub społecznościami niezamieszkującymi terytorium nadane narodowi wybranemu przez Boga. Jest jednak jasne, że nie może ona dotyczyć jakiegokolwiek zgody na oddziaływanie religii pogańskich na wiarę Izraela. Tak ostre zdefiniowanie zakazów podanych przez Mojżesza wynikało niewątpliwie z doświadczenia historycznego autorów natchnionych, świadków stopniowego, lecz nieuchronnego upadku wierności Bogu i czystości wiary Izraela. Nie jest to jednak tematem obecnego omówienia.

Sformułowania ogólne pozostałych ksiąg biblijnych

Kilka poniższych tekstów natchnionych ukazuje generalne stwierdzenia o istnieniu układów i wynikających z nich pewnych zobowiązań, lecz nie precyzuje czasu, zakresu ani warunków ich zawiązywania. Najprawdopodobniej chodzi o ogólne i teologiczne spojrzenie retrospektywne na historię narodu wybranego lub świata pogańskiego, znaczoną być może w którymś ze swoich momentów takimi umowami. Wszystkie poniższe cytaty mają wspólny mianownik inicjatywy ze strony członków narodu wybranego, z tą może różnicą, że pierwszy z nich wspomina o relacjach narzuconych siłą w wyniku wcześniejszych podbojów militarnych, podczas gdy dwa pozostałe mówią o dobrowolnym akcie przystąpienia Żydów do formacji militarnych lub społecznych, stanowiących część stylu życia prowadzonego przez pogan.

a) wyrocznia Amosa przeciw Tyrowi

Werset Am 1,9 w ten oto sposób zawiera informację na omawiany temat:

Tak mówi Pan:

*z powodu trzech niegodziwości Tyru i z powodu czterech nie odwróć jej,
ponieważ schwytanych u Salomona uprowadzili do Idumei
i zupełnie nie wspomnieli o przymierzu braterskim.*

Oto trzecia z serii ośmiu wyroczni proroka przeciw pogańskim sąsiadom Izraela (w. 9–10) dotyczy Tyru, jedyne go miasta wspomnianego osobno w niegodziwości swego postępowania na równi z grzechami ludów otaczających naród wybrany. O tym że nie jest to wyrocznia fikcyjna, świadczy historyczna pewność, iż to bogate wyspiarskie miasto było w VIII wieku przed Chr. jednym z centrów handlu niewolnikami z racji swej dalekosiężnej floty, która zwoziła ich z różnych regionów Morza Śródziemnego. Proceder ów trwał kilka wieków, dzięki czemu miasto ogromnie się wzbogaciło, o czym świadczą zarówno wyrocznie Ezechiela (26–28, zwł. 27,13) jak i — znacznie później — Joela (3,6). Z kolei Edomici mogli służyć jako pośrednicy w rozprowadzaniu schwytanych mieszkańców różnych miast Izraela po regionie Bliskiego Wschodu, chociaż nie jest to pewne⁴³. Zagadkowy zwrot *ouk emnēsthēsan diathēkēn adelfōn* („nie pamiętali o przymierzu braci”) jest dosłowną kalką hebr. konstrukcji o tym samym sensie, przy czym czasownik *mimnēskomai* oznacza to samo, co hebr. *zākar* („pamiętać”, tu w sensie „honorować, przestrzegać”)⁴⁴. Dlatego zrozumienia zwrotu trzeba szukać w historii Izraela, w czasach funkcjonowania relacji najprawdopodobniej poddaństwa między Izraelem a Fenicjanami, co nastąpiło na skutek zwycięskich wojen wpraw Dawida (2 Sm 5,11), potem Salomona (1 Krl 5,1.11), następnie Achaba (1 Krl 16,31)⁴⁵.

Trudniejszy problem pojawia się w interpretacji przydawki *adelfōn* („braci”), w kontekście najazdów Dawida na sąsiednie państwa i podporządkowywania ich królów Izraela. Całego zwrotu *diathēkēn adelfōn* nie ma nigdzie indziej w tekstach natchnionych, dlatego najprawdopodobniej trzeba sięgnąć tu już nie do sfery polityki⁴⁶, lecz całościowej teologii Izraela jako nośnika prawdy o Bogu jedynym i prawdziwym. Ponieważ właśnie Izrael jest z jednej strony dziedzictwem Pana, z drugiej zaś zobowiązany jest rozgłaszać Jego imię pośród narodów, te, które weszły pod jego dominację mogą odnieść jedynie korzyści z tego stanu rzeczy, ponieważ mają możliwość poznać prawdę o Bogu i w ten sposób dołączyć do przymierza, w jakie naród wybrany wszedł z łaski

⁴³ Por. D. Stuart, *Hosea — Jonah*, WBC 31, Dallas 1987, s. 312–313. Egzegeci są zdania, że nie chodzi o Edomitów, lecz Aramejczyków, co byłoby prawdopodobniejsze z racji bliskości geograficznej obu regionów i zbytniego oddalenia Edomu od Tyru, por. S. Amsler, *Amos* [w:] E. Jacob, S. Amsler, C.A. Keller, *Osée, Joël, Abdias, Jonas, Amos*, CAT XIa, Genève 1982, s. 159–247, tu: s. 174. Podobnie imię Salomona pojawia się w Septuagincie jako błędne odczytanie hebr. przymiotnika *šēlēmā* („cały, pełen, kompletny”).

⁴⁴ Podobnie do np. Wj 2,24; 6,5; Kpł 26,42.45.

⁴⁵ Spojrzenie całościowe na problem, por. J. Nawrot, *Zagłada Asyrii w teofanicznej symbolice ognia: Analiza tekstu Iz 30, 27–33*, Poznań 2000, s. 109–111.

⁴⁶ Za tą opcją jednak B.K. Smith, F.S. Page, *Amos, Obadiah, Jonah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 19B, Nashville 1995, s. 53.

swego Boga. Innymi słowy: stają się beneficjentami dóbr, jakie Bóg przewidił dla swego ludu⁴⁷. Jest to podstawową treścią całej idei uniwersalistycznej Starego Testamentu⁴⁸.

b) wyrocznia Ezechiela przeciw poganom i Judejczykom

Omówię z kolei werset Ez 30,5, który relacjonuje smutny koniec ludów pogańskich:

*Persowie, Kreteńczycy, Lidowie i Libijczycy
oraz wszyscy mieszańcy, z synów mojego przymierza
padną w niej od miecza.*

Treść w. 1–9 wyznacza kontekst bliższy zapowiedzi prorockiej, skierowanej przeciw Egipcjom, przy czym w. 1–5 zwiastują nadejście dnia Pańskiego na ten kraj, w. 6–9 zaś przedstawiają jego tragiczne dla sprzymierzeńców Egiptu skutki. Po formule prorockiej wprowadzającej w wyrocznię (w. 1) oraz słowie wstępnym, wypowiedzianym bez wskazania konkretnego adresata (w. 2a) następuje okrzyk złowrogiego dla Egiptu przekazu (2b) i zapowiedź bliskiej katastrofy dnia Pańskiego wpiętej ogólnie wobec narodów (w. 3), potem ściśle wobec Egiptu (w. 4). Od tego ciosu zginą także dotychczasowi sprzymierzeńcy mocarstwa znad Nilu (w. 5)⁴⁹. Narody sojusznice są częściowo łatwe do identyfikacji jako Nubia, na południe od Egiptu, czyli Etiopia mylnie odczytana w Septuagincie jako Persja, następnie Libia, sąsiad zachodni, oraz Lidia w Azji Mniejszej, które historycznie zawiązały alianse z krajem faraonów. Trudne w interpretacji stwierdzenie *pantes hoi empiktoi* odnosić może do pochodzenia żołnierzy najemnych poszczególnych armii z rozlicznych krajów⁵⁰.

Najtrudniejszy jednak problem powstaje przy interpretacji zwrotu *tōn hyiōn tēs diathēkēs mou* („synów mojego przymierza”), stanowiący parafrazę hebr.

⁴⁷ W Nowym Testamencie myśl tę najwyraźniej ukazał Paweł w Rz 11,11–32. Por. także M. Bednarz, *Powszechność zbawienia w świetle Nowego Testamentu* [w:] *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii: materiały z sympozjum Tarnów–Kraków, 14–15 kwietnia 1999 r.*, red. S. Budzik, Z. Kijas, Tarnów 2000, s. 31–51.

⁴⁸ Por. m.in. Rdz 49,10; 1 Krl 8,43; 2 Krn 6,33; Ps 47,10; Iz 2,2–4; 11,10; 19,19–25; 25,6–8; 45,20–25; 60,4–5; 66,19–20; Mi 4,1–5 Syr 36,17. Znakomite opracowanie tematu por. m.in. S. Szymik, *Biblia o powszechności zbawienia*, FT 5 (2004), s. 7–21.

⁴⁹ Bardziej szczegółowy podział perykopy por. R.M. Hals, *Ezekiel*, FOTL 19, Grand Rapids 1989, s. 212. Autor widzi jednak początek mowy przeciw nim już w w. 4a¹byb.

⁵⁰ Jako grecki ekwiwalent hebr. *kol-hā'ereb*, „cała mieszanina ludów”. Analiza szczegółowa nazw poszczególnych krajów por. A.S. Jasiński, *Komentarz do Księgi proroka Ezechiela. Rozdziały 21–30*, OBT 130, Opole 2013, s. 316–317.

zwrotu *b^enē 'ereš habb^erīt 'ittām* (dosł. „synów kraju przymierza ich”)⁵¹. Od razu widać, że tłumacz grecki nie potrafił zdefiniować sensu pierwowzoru lub — co bardziej prawdopodobne — przypisał mu nową interpretację teologiczną. W Septuagincie zwrot ów występuje wyłącznie w omawianym wersecie, lecz wszędzie tam, gdzie tekst zawiera połączenie *diathēkē mou*, zaimek odnosi się do Boga Izraela⁵². Z kolei *hyios* oraz *diathēkē* nawiązują zawsze do Izraelitów, zobowiązanych do przestrzegania zasad przymierza z Bogiem⁵³. Paradoksalnie najlepsze wyjaśnienie złożoności tej konstrukcji oferuje tekst Dz 3,25, w którym Piotr nazywa swych rodaków *hyioi tōn profētōn kai tēs diathēkēs* („synami proroków i przymierza”). Słuchacze niewątpliwie rozumieli to jako dziedzice wielkiej tradycji przodków swego narodu, związanego przymierzem z Bogiem⁵⁴. Autor tekstu greckiego Ezechiela pragnie więc nawiązać do konieczności bycia wiernym przymierzu z Bogiem narodu, co uniemożliwia nawiązywanie przymierzy z imperiami pogańskimi w celu im służenia. Jest bowiem oczywiste, że niezależnie od wielkości swych zbrojnych kontyngentów Izraelici zawsze stanowili mniejszość w wielonarodowych siłach militarnych imperium znad Nilu i z tego względu łatwiej było im utracić wiarę w swego Boga i przyjąć religie bałwochwalcze. Wchodzili więc dobrowolnie w niebezpieczeństwo utraty własnej wiary⁵⁵. Z tej racji, łamiąc przymierze z Bogiem, Żydzi służący w wojsku faraona zostaną tak samo pobici jak ich pogańscy partnerzy⁵⁶.

⁵¹ Prawdopodobnie chodzi znów o najemników w armii egipskiej, pochodzących z różnych krajów, które zawiązywały pakiety polityczno-militarne z faraonami. Taki sens sugerują Targumy oraz Wulgata: „ludy kraju, z którym nawiązali przymierze”, jednak ze szczególnym wskazaniem na Żydów, których związki z Egiptem były w tym czasie bardzo ożywione, por. D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48*, NICOT, Grand Rapids–Cambridge 1998, s. 159–160.

⁵² Por. Rdz 6,18; 9,9.11.15; 17,2.4.7.9.13–14.19.21; 31,44; Wj 6,4; 19,5; 23,22; Kpł 26,9.11.15.44; Pwt 31,16.20; Sdz 2,1.20; Ps 49,16; 88,29.35; 131,12; Oz 8,1; Za 11,10; Ml 2,4–5; Iz 56,4.6; Jr 11,10; Ier 38,32; 41,18; Ez 16,59–60.62; 17,16.19; 44,7; Hbr 8,9.

⁵³ Por. Rdz 17,19; Wj 6,5; 23,22; 27,21; 31,16; Kpł 24,8; Lb 18,19; 25,13; Pwt 28,69; 29,20; 31,9; 33,9; Joz 3,17; 4,7; 9,2.7; Sdz 8,33; 1 Bas 7,1; 3 Bas 8,9; 19,14; 2 Par 5,2; 13,5; 21,7; 23,3; 25,4; Jdt 9,13; 1 Mch 2,20; Ps 131,12.

⁵⁴ Oba zwroty znane były ówczesnym rabinom na wyrażenie statutu Izraelity w odróżnieniu od pogan, por. D. Marguerat, *Les Actes des Apôtres*, CAT II, Va, Genève 2007, s. 136, przyp. 47.

⁵⁵ Por. Pwt 7,16; Joz 23,13; Sdz 2,3; Ps 106,35–36.

⁵⁶ Por. L.C. Allen, *Ezekiel 20–48*, WBC 29, Dallas 1990, s. 115. Kłóci się to z tezą o Judejczykach, którzy uciekając przed nawałą Nabuchodonozora do Egiptu, złamali słowo Boże objawione im przez Jeremiasza (2 Krl 25,23–26), co sugeruje L.E. Cooper, Sr., *Ezekiel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 17, Nashville 1994, s. 278–279. Ci bowiem nigdy nie stali się sprzymierzeńcami militarnymi faraona przynajmniej w takim stopniu, że Ezechiel wymieniałby ich obok wojsk najemnych innych krajów w armii króla Egiptu.

c) pakt z poganami w czasach machabejskich

W Pierwszej Księdze Machabejskiej wzmianka o pragnieniu części Żydów zamieszkujących swój kraj pojawia się w 1,11bα:

Pójdźmy i zawrzyjmy przymierze z narodami, które mieszkają wokół nas

Przytoczona część wersetu prezentuje propozycję niegodziwców pragnących związać się paktem z poganami (*diathōmetha diathēkēn*), by przejąć ich zwyczaje i w ten sposób wprowadzić Żydów w krąg kultury greckiej. Posiada on zatem mocny walor religijny⁵⁷.

Chęć zawarcia przymierza na własną rękę oznacza dobrowolne przyjęcie zwyczajów i warunków dyktowanych przez silniejszą stronę, której zasady życia niegodziwi Żydzi aprobują⁵⁸. Gdy dzieje się to z własnej woli, musi zostać ocenione jako wiele gorsze dla społeczności, ponieważ w narzucanych wcześniej przymierzach musiano godzić się na niekorzystne warunki, lecz akceptowano je w celu uratowania resztek niepodległości. Obecnie sami helleniści pragną przejąć zwyczaje obcych narodów, dobrowolnie odrzucając wartości najcenniejsze w dziedzictwie swego narodu. Teologia *diatithēmi diathēkēn* zawiera niechlubne wspomnienie przeszłości Izraela i Judy, gdy królowie obu państw szukali na własną rękę sprzymierzeńców⁵⁹. Polityka zdradzieckich adherentów oznacza faktyczne odrzucenie Boga, nieliczenie się z Jego prawem do Jego ludu i zastępowanie Jego opatrności siłą jedynie ludzką⁶⁰. Helleniści zatem dokonują faktycznego wyboru nowego króla Izraela, którym ma być pogański władca. Oznacza to również poddanie się w pełni zaprowadzanym przez niego zwyczajom⁶¹.

Okoliczne narody, ku którym pragną zwrócić się helleniści, to wpieryw Grecy mieszkańcy Palestyny, zaludniający tamtejsze miasta wspólnie z Żydami albo tworzący greckie kolonie na ziemi izraelskiej⁶². Mogą to być także narody pogań-

⁵⁷ Por. J. Nawrot, *Kryzys religijny w Judei za Antiocha IV Epifanesa. Teologia historii w 1 Mch 1,1–2,26*, Studia i Materiały 151, Poznań 2012, s. 67–71.

⁵⁸ Por. 1 Bas 11,1–2; 2 Bas 3,21; 4 Bas 16,8–18; 18,14; Ez 17,13.

⁵⁹ Por. wspomniane wyżej przykłady, a także Oz 10,4; 12,2 i Józef Flawiusz, *Ant.* 10, 30–31.

⁶⁰ Tak bardzo zawodną i nieprzydatną, nawet jeśli zewnętrznie wygląda ona imponująco, por. J. Blenkinsopp, *Isaiah 40–55. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 19A, New York 2000, s. 416.

⁶¹ W rzeczywistości równa się to odrzuceniu Boga przez nich samych oraz tych, którzy się z nimi sprzęgną, co doprowadzi ostatecznie do klęski, jak w wypadku działań opisywanych przez Iz 30,1–7, por. J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1–39*, NICOT, Grand Rapids 1986, s. 544–548.

⁶² Według 2 Mch 4,10 upoważnieni przez Antiocha IV arcykapłani mieli wprowadzać właśnie *Hellēnikōn charaktēra*, czyli tzw. „obyczaj grecki”, por. W. Fairweather, J. Sutherland Black, *The First Book of Maccabees. With Introduction and Notes*, Cambridge 1897, s. 59.

skie otaczające Palestynę, które w owym okresie same mocno się hellenizowały. Wejście z nimi w przymierze oznacza złamanie najbardziej fundamentalnych praw własnego narodu, tzn. tych, dzięki którym do tej pory był on sobą, łatwo identyfikowalny pośród innych wspólnot ludzkich, które wreszcie czyniły go tak wyjątkowym w świecie pogańskim⁶³, a także zamach na fundament religijnej i narodowej tożsamości Izraela. Nikczemność tych działań wynika z postawienia obyczajów obcych narodów wyżej nad własne tradycje i nakazy wynikające z Tory⁶⁴. W przekonaniu hagiografa zwolennicy wejścia w bliskie relacje z okolicznymi narodami muszą zostać ukarani, uświadamiając sobie, że owe ludy w myśl Ez 36,4 zakpią sobie z tych, którzy wcześniej uważali ich zwyczaje za lepsze od prawa Bożego. Niewątpliwie postępowanie żydowskich renegatów godzi wprost w zakaz zawiązywania przymierzy z poganami, jaki podany został w prawie Mojżeszowym i to zarówno co do zakresu (pośród kraju Izraela), jak i istoty (odrzućcie Boga i przyjęcie bałwochwalczych znamion życia osobistego i społecznego).

Podsumowanie

Próbując ustalić sens zakazu sprzymierzania się z poganami w przytoczonych wyżej tekstach Septuaginty, należy zauważyć następujące prawidłowości:

- zakaz zawierania przymierzy definiuje relację Izraelitów i pogan jako niemożność koegzystencji w sferze religijnej;
- zasadniczym celem zakazu jest uchronienie czystości wiary Izraela przed niebezpieczeństwem popadnięcia w bałwochwalstwo;
- zakaz nie porusza wprawdzie kwestii relacji politycznej lub militarnej między sąsiadującymi społecznościami, zostawia jednak możliwość interpretacji takowych jako potencjalnego zagrożenia dla czystości wiary Izraela;
- zakaz jest limitowany do narodowości zamieszkujących dotychczas ścisły teren wyznaczony na siedziby Izraelitów;
- poza obszarem zamieszkania członków narodu wybranego pod zakaz Mojżeszowy podpadają — choć już indywidualnie — wszyscy, którzy dobrowolnie narażają się na utratę wiary w Boga, angażując się w jakąkolwiek formę służby poganom.

⁶³ Jak w Pwt 4,6, por. D.L. Christensen, *Deuteronomy...*, s. 80.

⁶⁴ Odstępcy lekceważą tradycję historyczną supremacji mądrości Izraela nad pogańską, por. m.in. Rdz 40,8; 41,15–16.24; 3 Bas 10,6–7; Dn 1,20; 2,8–10.27–28.

W świetle powyższych uwag można obecnie przejść do części II niniejszego przedłożenia, w której zostaną omówione pakt i traktaty, jakie zawarli poszczególni bohaterowie biblijni w dziejach Izraela, wspomniane w tekstach natchnionych. Stanie się to tematem kolejnego artykułu.

Israel and its prohibition to ally with Gentiles in selected texts of the Septuagint, part I

Summary

This article analyses the problem of Israelites forming an alliance in different times chiefly described in the Pentateuch. Many existing exegetic commentaries lack a clear answer explaining the extent of the prohibition to ally with Gentiles described in Ex 23:32; 34:12; Deut 7:2 and Judg 2:2. The author wants to give a full answer to the question why the prohibition concerns only the nations neighboring Israel after the chosen people started to occupy the Promised Land; or perhaps it also concerns the Gentile nations that neighbored Israel. Should the prohibition be interpreted restrictively or extensively? One should also define the necessity of the prohibition, that is what it actually concerned — any sort of signing a pact with Gentiles or merely the realm of purity of faith so as to dodge the temptation of idolatry. An attempt to answer these questions will broaden the knowledge about these important times of the chosen people.

Keywords

Old Testament, Septuagint, Pentateuch, alliances, law

Słowa kluczowe

Stary Testament, Septuaginta, Pięcioksiąg, przymierze, prawo

Zestawienie zastosowanych skrótów

BZAW	—	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BETL	—	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
CAT	—	Commentaire de l'Ancien Testament
FOTL	—	Forms of the Old Testament Literature
FT	—	Forum Teologiczne
NAC	—	New Testament Commentary
NICOT	—	New International Commentary on the Old Testament
NKB.ST	—	Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament
OBT	—	Opolska Biblioteka Teologiczna
OTL	—	Old Testament Library

RB	—	Revue Biblique
SBO	—	Scripta Biblica et Orientalia
SKK	—	Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie
TDNT	—	Theological Dictionary of the New Testament
TDOT	—	Theological Dictionary of the Old Testament
WBC	—	Word Biblical Commentary

Bibliografia

- Allen L.C., *Ezekiel 20–48*, WBC 29, Dallas 1990.
- Amsler S., *Amos* [w:] E. Jacob, S. Amsler, C.A. Keller, *Osée, Joël, Abdias, Jonas, Amos*, CAT XIa, Genève 1982, s. 159–247.
- Ausloos H., *Deuteronomi(sti)c Elements in Ex 23,20–33? Some Methodological Remarks* [w:] M. Vervenne, *Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation*, BETL 126, Leuven 1996, s. 481–500.
- Auvray P., *Comment se pose le problème de l'inspiration des Septante*, RB 59/3 (1952), s. 321–336.
- Barnabae Epistula*: Barnabas. Kirsopp Lake. The Apostolic Fathers, Vol 1. William Heinemann; The Macmillan Co. London; New York. 1912, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=14&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0629> [dostęp 10.11.2019].
- Bednarz M., *Powszechność zbawienia w świetle Nowego Testamentu* [w:] *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii: materiały z sympozjum Tarnów–Kraków, 14–15 kwietnia 1999 r.*, red. S. Budzik, Z. Kijas, Tarnów 2000, s. 31–51.
- Behm J., διαθήκη, *diatithēmi*, TDNT II, s. 104–136.
- Bertram G., παιδέω, TDOT V, s. 596–625.
- Blenkinsopp J., *Isaiah 40–55. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 19A, New York 2000.
- Block D.I., *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48*, NICOT, Grand Rapids–Cambridge 1998.
- Briend J., *Israël et les Gabaonites* [w:] *La protohistoire d'Israël*, coll. s. la dir. de E.M. Laperrousaz, Paris 1990, s. 120–182.
- Butler T.C., *Joshua*, WBC 7, Waco 1983.
- Christensen D.L., *Deuteronomy 1:1–21:9*, WBC 6A, Dallas 2001.
- Cooper L.E., Sr., *Ezekiel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 17, Nashville 1994.
- Demosthenes, *Contra Stephanum II*: Demosthenes. Demosthenis. Orationes. ed. W. Renie. Oxonii.e Typographeo Clarendoniano. 1931, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Dem.+46+15&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0077> [dostęp 10.11.2019].

- Demostenes, *De corona*: Demosthenes. Demosthenis. Orationes. ed. S.H. Butcher. Oxonii.e Typographeo Clarendoniano. 1903, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0071%3Aspeech%3D18%3Asection%3D166> [dostęp 10.11.2019].
- Diodor Sycylijski, *Bibliotheca*: Diodorus Siculus. Diodorus of Sicily in Twelve Volumes with an English Translation by C.H. Oldfather. Vol. 4–8. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd. 1989, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Diod.+9.26.5&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0083> [dostęp 10.11.2019].
- Fairweather W., Sutherland Black J., *The First Book of Maccabees. With Introduction and Notes*, Cambridge 1897.
- Gibson D., *First-Century Truth for a Twenty-First Century World*, [bmw] 2011.
- Goldingay J., *Old Testament Theology*, vol 1: *Israel's Gospel*, Downers Grove 2003.
- Gowan D.E., *Theology in Exodus: Biblical Theology in the Form of a Commentary*, Louisville 1994.
- Hals R.M., *Ezekiel*, FOTL 19, Grand Rapids 1989.
- Hoffner H.A., *The Hittites and Hurrians* [w:] *Peoples of Old Testament Times*, ed. by D.J. Wiseman, Oxford 1973, s. 221–228.
- Howard D.M., Jr., *Joshua. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 5, Nashville 1998.
- Izajos, *Cleonymus*: Isaeus. Isaeus with an English translation by Edward Seymour Forster, M.A. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1962, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0141%3Aspeech%3D1%3Asection%3D15> [dostęp 10.11.2019].
- Jasiński A.S., *Komentarz do Księgi proroka Ezechiela. Rozdziały 21–30*, OBT 130, Opole 2013.
- Józef Flawiusz, *Antiquitates Ioudaicae*: Flavius Josephus. Flavii Iosephi opera. B. Niese. Berlin. Weidmann. 1892, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=J.+AJ+10.30&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0145> [dostęp 10.11.2019].
- Kulaczkowski J., *Specyfika wybranych zbiorów prawa w Pięcioksięgu*, SKK 10 (2005), s. 145–155.
- Kutsch E., *Verheissung und Gesetz*, BZAW 131, Berlin 1973.
- Langlamet F., *Israël et l'habitant du pays*, RB 76 (1969), s. 321–350.
- Lemański J., *Księga Wjścia. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*, NKB.ST, t. II, Częstochowa 2009.
- MacArthur J.F., *The MacArthur Bible Commentary*, Nashville–Dallas–Mexico City–Rio de Janeiro 2005.
- Majewski M., *Wyrocznia efodu oraz urim i tummim w Biblii hebrajskiej*, SBO 4 (2012), s. 91–107.
- Małecki Z., *Izrael i Kościół świętym ludem Jahwe* [w:] *Vobis Episcopus Vobiscum Christianus. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Damianowi Zimo-*

- niowi w dwudziestolecie posługi biskupiej w archidiecezji katowickiej oraz w siedemdziesiątą rocznicę urodzin, red. W. Myszor, A. Malina, Katowice 2004, s. 218–230.
- Marguerat D., *Les Actes des Apôtres*, CAT II, Va, Genève 2007.
- Maurer C., τῆθη *et al.*, *tithēmi*, TDNT VIII, s. 152–168.
- Merrill E.H., *Deuteronomy. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 5, Nashville 1994.
- Nawrot J., *Kryzys religijny w Judei za Antiocha IV Epifanesa. Teologia historii w 1 Mch 1,1–2,26*, Studia i Materiały 151, Poznań 2012.
- Nawrot J., *Pierwsza Księga Machabejska, rozdziały 1, 1–6,16. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*, NKB.ST, t. XIV, cz. I, Częstochowa 2016.
- Nawrot J., *Zagłada Asyrii w teofanicznej symbolice ognia: Analiza tekstu Iz 30,27–33*, Poznań 2000.
- Nelson R.D., *Joshua. A Commentary*, OTL, Louisville 1997.
- Oswalt J.N., *The Book of Isaiah. Chapters 1–39*, NICOT, Grand Rapids 1986.
- Otto E., *Das nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus* [w:] M. Vervenne, *Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation*, BETL 126, Leuven 1996, s. 61–112.
- Platon, *Leges: Plato. Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plat.+Laws+11.922&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0165> [dostęp 10.11.2019].
- Polibiusz, *Historiae: Historiae. Polybius. Theodorus Büttner-Wobst after L. Dindorf*. Leipzig. Teubner. 1893–, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plb.+1.49.4&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0233> [dostęp 10.11.2019].
- Propp W.H.C., *Exodus 19–40. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 2A, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 2006.
- Smith B.K., Page F.S., *Amos, Obadiah, Jonah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 19B, Nashville 1995.
- Stuart D., *Hosea — Jonah*, WBC 31, Dallas 1987.
- Stuart D.K., *Exodus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 2, Nashville 2006.
- Szymik S., *Biblia o powszechności zbawienia*, FT 5 (2004), s. 7–21.
- Westermann C., *La théologie de l'Ancien Testament*, Genève 1985.
- Woudstra M., *The Book of Joshua*, NICOT, Grand Rapids 1981.
- Wypych S., *Księga Jozuego*, NKB.ST 6, Częstochowa 2015.

Maciej Basiuk¹

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska
Wydział Teologiczny

Pogrzeb i grób w tradycjach o patriarchach zawartych w Księdze Rodzaju. Stan badań²

Bóg, stwarzając świat, obdarzył człowieka życiem. Jednak przez grzech będący wyrazem nieposłuszeństwa wobec Boga pojawiła się śmierć jako jego konsekwencja. Od tego momentu stała się nieuniknioną rzeczywistością, która prędzej czy później dosięga każdego człowieka. Stary Testament jedynie w przypadku dwóch osób wskazuje na pominięcie etapu śmierci fizycznej przy przechodzeniu do łączności z Bogiem (Henoch [Rdz 5,24] oraz Elias [2 Krl 2,11]). Nie jest więc niczym dziwnym, że temat końca życia człowieka pojawia się na kartach Biblii.

W pierwszych jedenastu rozdziałach Księgi Rodzaju informacja o śmierci ogranicza się do prostego stwierdzenia, że dana osoba umarła (genealogia Setytów [Rdz 5] oraz śmierć Noego [Rdz 9,26]). W wypadku genealogii ludzkości popotopowej informacja o śmierci ma charakter jedynie pośredni — wynika z podania liczby przeżytych lat. Dopiero w genealogii Teracha, w zakończeniu

¹ Ksiądz dr Maciej Basiuk — ur. w 1971 roku w Rudzie Śl., adiunkt w Katedrze Teologii Biblijnej Starego i Nowego Testamentu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Zainteresowania naukowe: Księga Rodzaju (zwłaszcza historia patriarchów). Najważniejsza publikacja: *Ofiara Izaaka (Rdz 22,1–14) w zachodniej tradycji patrystycznej*; e-mail: maciej.basiuk@us.edu.pl. ORCID: 0000-0001-5844-3259.

² Artykuł powstał wskutek realizacji działania 2017/01/X/HS1/00850 finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki. Fragmenty niniejszej publikacji zostały wykorzystane w artykule *Pogrzeb i grób w tradycjach o patriarchach zawartych w Księdze Rodzaju. Status quaestionis*, który ukaże się w nierecenzowanym periodyku „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich”, jako wersja drukowana referatu o tym samym tytule wygłoszonego 19 września 2018 roku w ramach 56. Sympozjum Biblistów Polskich, które odbyło się 18–19 września 2018 roku w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży.

jedenastego rozdziału, informacji o śmierci Harana i Teracha towarzyszy dodatkowo wskazanie miejsca, w którym do niej doszło (Rdz 11,28.32).

Sytuacja zmienia się w części poświęconej życiu patriarchów. Znajdują się tutaj co prawda również teksty jedynie informujące o śmierci konkretnej osoby (poszczególnych królów Edomu, synów i żony Judy, piekarza faraona), ale w odniesieniu do głównych bohaterów oraz osób z nimi związanych wiadomości o śmierci towarzyszą dodatkowe dane dotyczące m.in. pogrzebu i miejsca pochówku. W formie bezpośredniej przekazane są w odniesieniu do patriarchów: Abrahama (Rdz 25,9–10), Izaaka (Rdz 35,29), Jakuba (Rdz 50,1–13), Józefa (Rdz 50,26), a także Sary (Rdz 23,2–19) i Racheli (Rdz 35,19–20). Autor Księgi Rodzaju wspomina również o śmierci Izmaela (Rdz 25,17) i Debory — piastunki Rebeki (Rdz 35,8) — w tym wypadku jako miejsce pochówku zostaje wskazane Betel. Poza tym pośrednio pojawia się informacja o pochowaniu Rebeki i Lei w grobowcu rodzinnym na polu Makpela w Hebronie (Rdz 49,31).

Już samo zestawienie tych informacji jest sygnałem, że wzmianki dotyczące śmierci patriarchów rozbudowane o towarzyszące im dane na temat pogrzebu i miejsca pochówku wyróżniają się na tle innych podobnych tekstów w Księdze Rodzaju. Rodzi to oczywiste pytanie, w jakim stopniu dotyczące ich narracje pozostają ze sobą w zależności. Czy łączy je jedynie to, że mówią o śmierci protoplastów Izraela i towarzyszących im wydarzeniach? Czy mają znaczenie szersze, wnoszące nową wartość w teologię Księgi Rodzaju, a może nawet całej Biblii?

W niniejszym artykule poddano analizie istniejące już opracowania odnoszące się do problematyki mówiącej o śmierci patriarchów i towarzyszących jej wydarzeniach (pogrzeb, żałoba, grób), aby sprawdzić, jak dalece całościowo podchodzą do tej praktyki. Nie będzie jednak prowadzona szczegółowa egzegeza tych tekstów, ponieważ każdemu z nich poświęcono mniej lub więcej miejsca w komentarzach do Księgi Rodzaju, które objaśniają je, korzystając z różnych metod badawczych³. Wielu wskazanym wyżej perykopom poświęcono osobne artykuły czy monografie badające je w całości lub komentujące konkretny fragment⁴. Często brakuje w nich wskazania punktów stycznych z innymi narracjami

³ Można wśród nich odnaleźć komentarze bazujące raczej na analizie diachronicznej: J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh 1951; S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*, Poznań 1962; H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1964⁶; C. Westermann, *Genesis 12–50*, Neukirchen-Vluyn 1981; G.W. Coats, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, Grand Rapids 1983. Z kolei podejście synchroniczne do badanych tekstów prezentują m.in.: N.M. Sarna, *Genesis*, Philadelphia 1989; G.J. Wenham, *Genesis 16–50*, Dallas 1994; V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 18–50*, Grand Rapids 1995; K.A. Matthews, *Genesis 11:27–50:26*, Nashville 2005; J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27–36,43. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2014; tenże, *Księga Rodzaju. Rozdziały 37–50. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2015.

⁴ Wśród opracowań odnoszących się do całych perykop warto wskazać: J.S. Bray, *Genesis 23 — A Priestly Paradigm for Burial*, „Journal for the Study of the Old Testament” 60 (1993),

lub są one traktowane marginalnie, dlatego w tym przedłożeniu zostaną poddane analizie jedynie opracowania, które wskazują na istnienie powiązań lub zależności pomiędzy przynajmniej dwoma z wymienionych wyżej tekstów. Wydaje się jednak zasadne rozpoczęcie prowadzonych analiz od ukazania stanu badań odnoszących się do odkryć archeologicznych poświęconych terenowi związanemu ze śmiercią patriarchów. Taki zabieg pomoże w szerszym spojrzeniu na badaną problematykę, a jednocześnie wskaże, w jakim zakresie tekst biblijny jest zgodny z tym, co jest materialną pozostałością po przodkach.

Grobowiec patriarchów w Hebronie

Pierwszą kwestią, która nasuwa się osobom znającym Ziemię Świętą, gdy słyszą stwierdzenie „grób patriarchów”, jest istniejące do dziś sanktuarium w Hebronie ukazywane według tradycji jako miejsce pochówku Abrahama, Izaaka i Jakuba oraz ich żon: Sary, Rebeki i Lei. Monumentalna budowla, która wykazuje pewne podobieństwa do świątyni jerozolimskiej, pochodzi niezaprzeczalnie z czasów herodiańskich. Została ona gruntownie przebadana przez włoskiego archeologa Ermete Pierottiego w latach 1854–1861 oraz w roku 1919⁵ przez Louisa-Huguesa Vincenta oraz Ernesta J.H. Mackaya. Owocem prac jest monografia opisująca to miejsce, w której są zawarte nie tylko wyniki prowadzonych badań archeologicznych, ale jest przedstawiona historia tego miejsca⁶. Niestety żadna z tych ekspedycji badawczych nie otrzymała pozwolenia od sprawujących pieczę nad tym stanowiskiem wyznawców islamu na przebadanie grot znajdujących się pod sanktuarium. Najważniejsze więc miejsce, które mogłoby potwierdzić prawdzi-

s. 69–73; J. Berman, *Identity Politics and the Burial of Jacob (Genesis 50:1–14)*, „The Catholic Biblical Quarterly” 68 (2006) 1, s. 11–31; J. Lemański, *Grób jako znak prawa własności ziemi? Rdz 23 i jego przesłanie teologiczne*, „Roczniki biblijne” 1 (2009), s. 127–153; K.D. Lee, *The death of Jacob. Narrative conventions in Genesis 47.28–50.26*, Leiden 2016. Z kolei tematem poddanym szczegółowym badaniom była kwestia wskazania źródeł, z jakich mógł czerpać opis zakupu ziemi przez Abrahama, o czym piszą: M.R. Lehmann, *Abraham's Purchase of Machpelah and Hittite Law*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 129 (1953), s. 15–18; G.M. Tucker, *The Legal Background of Genesis 23*, „Journal of Biblical Literature” 85 (1966), s. 77–84; N. MacDonald, *Driving a Hard Bargain? Genesis 23 and Models of Economic Exchange* [w:] *Anthropology and Biblical Studies. Avenues of Approach*, ed. by L.J. Lawrence, M.I. Aguilar, Leiden 2004, s. 79–96; S.C. Russell, *Abraham's Purchase of Ephron's Land in Anthropological Perspective*, „Biblical Interpretation” 21 (2013) 2, s. 153–170.

⁵ Zdaniem Charlesa Fredericka Arden-Close'a w końcowych miesiącach 1919 roku zostało wydane pozwolenie, natomiast same prace badawcze trwały od 26 stycznia do 2 lutego 1920 roku. Zob. tenże, *The Cave of Machpelah*, „Palestine Exploration Quarterly” 82 (1950) 1, s. 69–77, tu: s. 73.

⁶ L.H. Vincent, E.J.H. Mackay, *Hebron — Le Haram el-Khalil — Sépulture des Patriarches*, Paris 1923.

wość relacji wydarzeń odnoszących się do śmierci patriarchów w Piśmie Świętym, wciąż oczekuje na przeprowadzenie badań archeologicznych.

Obecnie dostępne są jedynie zapiski średniowieczne opisujące te grotty, m.in. pochodzące od mnicha imieniem Arnold. W XX wieku podjęto dwie skuteczne próby dotarcia do grot. W roku 1967, podczas tzw. wojny sześciodniowej, izraelski minister obrony Mosze Dajan, który był archeologiem-amatorem, pod pozorem względów bezpieczeństwa kazał wszystkim opuścić sanktuarium i pod osłoną nocy przez otwór służący do opuszczania lamp do grotty pod sanktuarium opuścił dwunastoletnią dziewczynkę Michal Arbel. Powróciwszy na powierzchnię, opisała ona okrągłą pustą komnatę, w której się znalazła, a także 17-metrowy korytarz zakończony schodami prowadzącymi do góry, zablokowany głazem⁷. Z kolei w 1981 roku dr Seev Jevin pokonał zablokowane wejście, do którego doszła Michal. Korytarzem dotarł do okrągłej pustej komnaty i na jej posadzce zauważył przykrywającą coś pokrywę. Po jej usunięciu przez odkryty otwór dostał się do znajdującego się poniżej pomieszczenia, które było połączone z jeszcze jedną mniejszą jaskinią. Relacjonował znalezione w tym miejscu pozostałości pochodzące ze starożytności (miałyby być datowane nawet na czasy patriarchów) oraz średniowieczne dzbany, które miałyby potwierdzać informację podaną przez Arnolda, że kości patriarchów zostały poddane kąpieli w płynie mającym je oczyścić i zakonserwować⁸. Niestety wszystkie dostępne informacje pochodzą ze źródeł popularnonaukowych lub popularnych, natomiast nie powstało jak dotąd żadne opracowanie naukowe dotyczące tych dwóch wizyt w grotach pod sanktuarium w Hebronie⁹.

W związku z tym miejscem oraz z kwestią dokładnego ustalenia jego lokalizacji warto zwrócić uwagę na opracowanie Vincenta, które najpierw ukazało się jako artykuł¹⁰, a następnie zostało włączone, jako osobny rozdział, we wspomnianą już monografię poświęconą Hebronowi¹¹. Zadaniem opracowania Vincenta było potwierdzenie lokalizacji istniejącego sanktuarium na bazie danych, które można odnaleźć w tekście biblijnym, dlatego w początkowej części artykułu bardzo wyraźnie polemizuje on ze stanowiskiem szkoły historyczno-kry-

⁷ N. Miller, *Patriarchal Burial Site Explored for First Time in 700 Years*, „Biblical Archaeology Review” 11 (1995) 3, s. 26–30, 34–43, tu: s. 42–43; J.P. Free, H.F. Vos, *Archaeology and Bible History*, Grand Rapids 1992, s. 62.

⁸ News Agency NAI, *Hidden Until Now: Abraham's Burial Site*, [online] <http://www.khouse.org/articles/1997/13/> [12.09.2018].

⁹ Poza wykorzystanymi wyżej opracowaniami wiele cennych informacji można znaleźć na stronie internetowej poświęconej Hebronowi (<http://en.hebron.org.il/>), zwłaszcza w zakładce „History”.

¹⁰ L.H. Vincent, *La sepulture des Patriarches d'apres la Bible*, „Revue Biblique” 29 (1920) 4, s. 507–539.

¹¹ L.H. Vincent, E.J.H. Mackay, *Hebron...*, s. 117–144.

tycznej. Zdaniem Vincenta nie należy pozbawiać realnej wartości historycznej danych zawartych w Piśmie Świętym. Jako jeden z ważniejszych argumentów w dyskusji przytacza stwierdzenie jednego z głównych przedstawicieli nurtu egzegezy historyczno-krytycznej, Juliusa Wellhausena: „[j]eśli tylko tradycja izraelska jest możliwa, szaleństwem byłoby przedkładanie ponad nią jakiejś innej możliwości”¹².

Dalsza część tego artykułu zawiera egzegezę Rdz 23, która została przeprowadzona w sposób szczegółowy — mianowicie autor wyjaśnia jedynie te kwestie¹³, które będą przydatne w analizach najważniejszej części poświęconej kwestii położenia hipogeum oraz jego pierwotnego wyglądu¹⁴. Całość opracowania kończy omówienie nawiązań biblijnych do miejsca pochówku patriarchów, aż do epoki herodiańskiej¹⁵. Przeprowadzone analizy doprowadziły Vincenta do stanowczego stwierdzenia, że istniejące współcześnie sanktuarium znajduje się dokładnie w miejscu, gdzie był grób patriarchów¹⁶.

Znaczenie teologiczne zakupu pola z pieczarą Makpela

Warto zwrócić uwagę na pewne stwierdzenie Vincenta o charakterze teologicznym pojawiające się w prowadzonych przez niego rozważaniach. Mianowicie uważa on, że zakup ziemi na grób dla Sary miałby być pierwszą realizacją Bożej obietnicy odnoszącej się do ziemi danej Abrahamowi podczas jego powołania¹⁷. Jest to stanowisko przyjmowane przez wielu egzegetów¹⁸ i właśnie zbadaniu relacji istniejącej pomiędzy Rdz 23 a tematem ziemi obiecanej poświęcił swój artykuł Janusz Lemański¹⁹. Prowadzone przez niego badania polegające na szczegółowej egzezie Rdz 23 doprowadziły go do stwierdzenia, że pierwszorzędnym celem tej narracji „nie było bezpośrednie odniesienie do obietnicy ziemi, tak aby

¹² J. Wellhausen, *Komposition des Hexateuch*, s. 346, za: L.H. Vincent, *La sepulture...*, s. 511 (tłum. E. Krzywda).

¹³ Elementy, które zostają omówione, to po pierwsze uściślenia znaczenia Kariat-Arba i jego relacji z Mamre i Hebronem (L.H. Vincent, *La sepulture...*, s. 513–514), następnie ustalenie, kto się kryje pod określeniem „synowie Cheta” (tamże, s. 515–517) i po trzecie kwestia prowadzonych przez Abrahama negocjacji skutkujących zawarciem umowy oraz sprawa położenia jaskini będącej przedmiotem transakcji (tamże, s. 517–518).

¹⁴ Tamże, s. 525–533.

¹⁵ Tamże, s. 533–539.

¹⁶ Tamże, s. 539.

¹⁷ Tamże, s. 522.

¹⁸ Por. S. Lach, *Księga Rodzaju...*, s. 397; B.K. Waltke, *Genesis. A Commentary*, Grand Rapids 2001, s. 321–322; J. McKeown, *Genesis*, Grand Rapids 2008, s. 252.

¹⁹ J. Lemański, *Grób...*, s. 128.

uzasadnić późniejsze jej posiadanie, ale uwydatnienie sposobu obchodzenia się ze zmarłymi²⁰.

Z kolei zdaniem Jasona S. Braya narracja zawarta w Rdz 23 stanowi kapłański paradygmat odnoszący się do pogrzebów w Księdze Rodzaju. Jego argumentacja bazuje na dwóch faktach. Po pierwsze opowiadanie o pogrzebie Sary jest pierwszym, jakie pojawia się w Biblii. Po drugie struktura pozostałej części Księgi Rodzaju ma wspierać to stanowisko, ponieważ każdy pogrzeb (poza pochówkiem Racheli) odnosi się do tego pierwszego²¹. Niestety na tym kończy się jego wywód, gdyż resztę opracowania poświęca kwestii kultu zmarłych, a konkretnie wykazaniu, że nie był on praktykowany w Izraelu ani również nie wynika w żaden sposób z Rdz 23²².

Łukasz Niesiołowski-Spanò twierdzi, że opowiadanie o nabyciu groty Makpela ma charakter etiologiczny wskazujący na prawo Izraelitów do tego terytorium. Jednak pozostaje dla niego kwestią otwartą, kiedy powstała związana z tym wydarzeniem tradycja — czy w czasach Pierwszej Świątyni, czy może w czasie wygnania babilońskiego, a może po jego zakończeniu? Jego propozycje sięgają aż czasów hasmonejskich — jest to stanowisko, za którym sam się opowiada²³.

Struktura łącząca cykle opowiadań poświęconych Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi

Według komentatorów historia Abrahama zawiera się głównie między jego powołaniem przez Boga w Charanie (Rdz 12,1–5) a ofiarą Izaaka (Rdz 22)²⁴. Natomiast dalsza jego historia przedstawiona w kolejnych rozdziałach traktowana jest jako dodatek i właśnie w kontekście uzasadnienia umieszczenia opisu śmierci patriarchy w miejscu, w którym się on znajduje, Gordon J. Wenham wskazuje na następujące podobieństwa występujące w cyklach poświęconych Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi:

²⁰ Tamże, s. 151.

²¹ J.S. Bray, *Genesis 23...*, s. 70.

²² Tamże, s. 70–73.

²³ Ł. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, Warszawa 2003, s. 142–143.

²⁴ Por. G. von Rad, *Genesis. A Commentary (Revised edition)*, Philadelphia 1972, s. 246; W. Brueggemann, *Genesis*, Louisville 1982, s. 194–195; B.K. Waltke, *Genesis...*, s. 311; D.W. Cotter, *Genesis*, Collegeville 2003, s. 158–159. Inne zdanie w tej kwestii prezentuje Thomas L. Brodie, który twierdzi, że rozdziały 22 i 23 tworzą kompozycyjną strukturę mającą na celu ukazanie postawy Abrahama wobec śmierci (potencjalnej w przypadku Izaaka i rzeczywistej w odniesieniu do Sary); zob. tenże, *Genesis as Dialogue. A Literary, Historical, and Theological Commentary*, New York 2001, s. 265–277; por. V.P. Hamilton, *The Book of Genesis...*, s. 125.

„Śmierć i pogrzeb żony	23,1–20	35,18–20	48,7
Małżeństwo syna	24,1–67	35,21–22	49,3–4
Lista potomków	25,1–6	35,22–26	49,5–28
Śmierć i pogrzeb patriarchy	25,7–10	35,27–29	49,29–50,14
Lista potomków	25,12–17	36,1–42	
«Oto są dzieje potomków...»	25,19	37,2 ²⁵ .	

Jego zdaniem jest to wyraźny zabieg redaktora Księgi Rodzaju, jednak nie rozwija tego wątku w dalszym ciągu prowadzonej egzegezy.

Zauważone przez Wenhama podobieństwa zakończeń cykli poświęconych patriarchom przywołuje Bruce K. Waltke. Co ciekawe, służą mu one jako potwierdzenie przyjętego przez niego podziału treści we fragmencie Rdz 22,20–25,11, który różni się od podziału wskazanego przez powyższy schemat²⁶. Niestety jest to jedyny sposób, w jaki wykorzystuje tę informację.

Zostaje zatem wskazane zestawienie struktur zawierających okoliczności śmierci trzech wielkich patriarchów. Niestety nie zostało ono szczegółowo omówione przez żadnego z autorów. Nie wskazano również wniosków teologicznych płynących z tego zestawienia, poza uzasadnieniem podziału treści Księgi Rodzaju w odniesieniu do Abrahama.

Grób patriarchów a tzw. „hipoteza północna”

Opracowaniem, które próbuje objąć tematykę dotyczącą śmierci wszystkich patriarchów opisaną w Księdze Rodzaju, jest artykuł Samuela E. Loewenstamma. W początkowych rozważaniach ukazuje, że czynnikiem wyróżniającym opisy śmierci patriarchów jest kwestia podania liczby lat, które przeżyli, oraz fakt, że ich życie osiągnęło pełnię²⁷. W tym kontekście może trochę dziwić wykluczenie Rdz 23,1, gdzie mamy bardzo wyraźną informację o liczbie lat życia Sary, ale jego zdaniem opisy śmierci kobiet, jeśli pojawiają się w Księdze Rodzaju, odgrywają drugorzędną rolę jako element jakiegoś ważniejszego motywu:

Śmierć Sary służy jako wyjaśnienie wstępu do opowieści o nabyciu jaskini Makpela, natomiast w opowieści o śmierci Racheli istotne są dwa motywy etiolo-

²⁵ G.J. Wenham, *Genesis...*, s. 156 (tłum. M. Basiuk).

²⁶ B.K. Waltke, *Genesis...*, s. 312.

²⁷ S.E. Loewenstamm, *The Death of the Patriarchs in the Book of Genesis* [w:] tenże, *From Babylon to Canaan. Studies in the Bible and Its Oriental Background*, Jerusalem 1992, s. 78–108, tu: s. 78–79.

giczne: wyjaśnienie imienia Benjamina, które obejmuje system historiografii (por. 29,32–30,24) i wyjaśnienie nazwy steli postawionej nad jej grobem (35,20)²⁸.

Zdaniem Loewenstamma opis śmierci Abrahama (Rdz 25,8–11) stanowi wzór dla pozostałych opisów²⁹. Krótko zostają omówione podobieństwa, które można odnaleźć w opisach śmierci Izaaka, Izmaela i Sary³⁰. Autor natomiast koncentruje się na podobieństwach zawartych w perykopie dotyczącej śmierci Jakuba, co wynika z samej długości tego tekstu (opisowi śmierci Abrahama poświęcone są w Biblii cztery wersety, Izaaka dwa, natomiast opis śmierci Jakuba to tekst: Rdz 47,28–50,14) oraz jego złożoności (tradycyjnie różne fragmenty tej perykopy zaliczane są do źródeł J, E i P)³¹. W swoich rozważaniach badacz rozróżnia natomiast dwie tradycje dotyczące śmierci Jakuba: południową (zawiera głównie teksty pochodzące ze źródła P), lokującą grób patriarchy w pieczarze Makpela, i północną, która jego pochówek łączy z Sychem³². Jak Loewenstamm sam stwierdza, jego podział jest elastyczniejszy od klasycznego przyjętego w hipotezie źródeł, ponieważ pozwala na wprowadzenie jeszcze dodatkowych tradycji³³. Ostateczną konkluzją jest stwierdzenie, że miejscem pochówku Jakuba według tradycji judzkiej jest pieczara Makpela, według tradycji z Betel jest nim grób Racheli, a tradycja z Sychem ma wskazywać na grób Józefa. Zdaniem Loewenstamma z tradycji północnej na etapie prac redakcyjnych mających na celu scalenie jej z tradycją południową usunięto informacje o momencie śmierci i pogrzebie Jakuba³⁴. Pomimo różnic wszystkie te tradycje mają wspólny element, którym jest pochowanie Jakuba w ziemi Kanaan, a nie w Egipcie³⁵.

Opowieści na łożu śmierci

Kerry D. Lee w swojej monografii dotyczącej analizy narracji o śmierci Jakuba w Księdze Rodzaju definiuje w ramach założeń wstępnych występowanie tzw. standardowych hebrajskich opowieści na łożu śmierci (the conventional Hebrew

²⁸ Tamże, s. 78 (tłum. M. Basiuk). W dalszych rozważaniach pojawia się co prawda wzmianka o wyjątkowości informacji podającej wiek Sary w chwili śmierci, ale zostaje ona pozostawiona bez komentarza. Zob. tamże, s. 80.

²⁹ Tamże, s. 80–81.

³⁰ Tamże, s. 81–82.

³¹ Tamże, s. 83.

³² Za taką lokalizacją grobu Jakuba opowiada się również Elizabeth Bloch-Smith. Zob. też, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield 1992, s. 114.

³³ S.E. Loewenstamm, *The Death...*, s. 103–107.

³⁴ Tamże, s. 85.

³⁵ Tamże, s. 107.

deathbed story)³⁶. Jako takie przyjmuje narracje, które relacjonują ostatnie słowa i czyny postaci wyróżnionych przez narratora, a także wykonanie ostatnich pragnień tych postaci³⁷. W tekstach biblijnych i pozabiblijnych wskazuje na następujące narracje jako spełniające podane kryteria:

Rdz 24,1–25,11 (Abraham); Rdz 27,1–35,29, szczególnie 27,1–28,9 i 35,22b–29 (Izaak); Rdz 47,28–50,26 (Jakub); Rdz 50,22–26 (Józef); Pwt, szczególnie rozdziały 31–34 (Mojżesz); Joz 13,1–24,33, szczególnie 13,1–7 i 23,1–24,33 (Jozue); Sdz 8,22–32 (Gedeon); 1 Sm 8,1–31,13 (Samuel); 2 Sm 23,1–7 (Dawid); 1 Krl 1,1–2,46 (Dawid); 2 Krl 2,1–25 (Eliasz); 2 Krl 13,14–25 (Elizeusz); 2 Krl 20,1–11 (Ezechiasz); 1 Krn 23–29 (Dawid); 1 Mch 2,49–70 (Matatiasz); Tb 4,1–14,15, szczególnie 4,1–5,3 i 13–14 (Tobiasz); Jdt 15–16 (Judyta); *Testament Dwunastu Patriarchów* (dwunastu synów Jakuba)³⁸.

Każda opowieść na łożu śmierci według Lee musi zawierać co najmniej jeden cykl składający się z elementów pochodzących z kategorii: przygotowanie, testament, konkluzja. Ponadto w ramach pojedynczego cyklu mogą się pojawiać elementy z dodatkowych kategorii takich jak: wybór godnego następcy oraz motywy strukturalnie niezależne³⁹. Aby zobrazować swoje przemyślenia, Lee prezentuje krótki opis oraz strukturę wskazującą występowanie poszczególnych elementów standardowych opowieści na łożu śmierci odnoszącą się do narracji wymienionych wyżej⁴⁰. W dalszej części monografii przechodzi z kolei do szczegółowego omówienia dwóch z nich odnoszących się odpowiednio do osoby Jakuba i Józefa. Konkludując, należy podkreślić, że badania Lee, mimo że poświęcone są w głównej mierze jedynie dwóm patriarchom, wskazują na pewien element wspólny odnoszący się do wszystkich patriarchów w kontekście związanym z ich śmiercią.

Podsumowanie

Dzięki dużej liczbie komentarzy i szczegółowych opracowań dotyczących Księgi Rodzaju wiele tekstów w niej zawartych jest dobrze przebadanych. Często

³⁶ Badania Lee opierają się na pracach Vladimira Proppa, który opisał wspólną strukturę leżącą u podłoża około stu rosyjskich bajek. Zob. K.D. Lee, *The death of Jacob...*, s. 17–22.

³⁷ Tamże, s. 25.

³⁸ Tamże, s. 28 (tłum. M. Basiuk).

³⁹ Lee w każdej z wymienionych kategorii wyróżnia różne motywy, które mogą się w niej pojawić, a opatrując je odpowiednimi oznaczeniami, tworzy zestaw symboli pomocnych we właściwym kategoryzowaniu konkretnych fragmentów analizowanych tekstów. Zob. tamże, s. 29–37.

⁴⁰ Tamże, s. 37–63.

podkreśla się również relacje zachodzące pomiędzy występującymi w niej narracjami, które wskazują na pewne wątki istotne nie tylko dla teologii tej księgi, ale również dla nauczania zawartego w Starym Testamencie czy też w całym Piśmie Świętym. Przykładem takich tematów, które doczekały się wielu dobrych i często przekrojowych opracowań, może być dzieło stwórcze Boga czy też obietnice złożone Abrahamowi. Jednak jak ukazuje ten zwięzły przegląd stanu badań dotyczący pogrzebu i grobu w historii patriarchów, są w Księdze Rodzaju teksty, które nie zostały tak gruntownie przebadane i wciąż stanowią materiał oczekujący na poddanie go dogłębny analizom.

Temat wydarzeń towarzyszących śmierci patriarchów, takich jak pogrzeb, żałoba czy grób, poruszany jest zazwyczaj jedynie w kontekście końca życia konkretnego patriarchy. Jednak, jak można było zauważyć, niewiele jest opracowań starających się wskazać wspólne odniesienia dotyczące tych narracji. Co więcej, istniejące teksty pozostawiają pewien niedosyt, ponieważ nawet jeśli początkowo sugerują całościowe spojrzenie na problematykę śmierci patriarchów, to ostatecznie koncentrują się na wydarzeniach odnoszących się do jednego z nich. Taki stan rzeczy jest wyraźnym zaproszeniem do podjęcia dalszych badań w celu rozwinięcia zawartych w tych publikacjach intuicji.

The funeral and the grave in the traditions about patriarchs described in the Book of Genesis. The state of research

Summary

In the sanctuary dedicated to the patriarchs in Hebron, according to tradition, there are graves of Abraham, Isaac and Jacob and their wives, Sarah, Rebekah and Leah. The roots of this tradition go back to the Book of Genesis, however, today there are some people who call into question the credibility of this message. On the grounds of analysis of the text describing the circumstances of Jacob's death, some state that actually his grave has a different location. Others, in turn, will point out that the story of Abraham purchasing a field with the cave of Machpelah for the grave of Sarah (cf. Gen 23) is a very late tradition, which was attached to the pre-existing text. Therefore, in this article, we will analyze existing studies referring to the issue of the patriarchs' death and its accompanying events (funeral, mourning, grave) in order to check how they discuss it and to what extent they approach this practice globally.

Keywords

funeral, grave, death, patriarchs, Hebron

Słowa kluczowe

pogrzeb, grób, śmierć, patriarchowie, Hebron

Bibliografia

- Arden-Close Ch.F., *The Cave of Machpelah*, „Palestine Exploration Quarterly” 82 (1950) 1, s. 69–77.
- Berman J., *Identity Politics and the Burial of Jacob (Genesis 50:1–14)*, „The Catholic Biblical Quarterly” 68 (2006) 1, s. 11–31.
- Bloch-Smith E., *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield 1992.
- Bray J.S., *Genesis 23 — A Priestly Paradigm for Burial*, „Journal for the Study of the Old Testament” 60 (1993), s. 69–73.
- Brodie T.L., *Genesis as Dialogue. A Literary, Historical, and Theological Commentary*, New York 2001.
- Brueggemann W., *Genesis*, Louisville 1982.
- Coats G.W., *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, Grand Rapids 1983.
- Cotter D.W., *Genesis*, Collegeville 2003.
- Free J.P., Vos H.F., *Archaeology and Bible History*, Grand Rapids 1992.
- Gunkel H., *Genesis*, Göttingen 1964⁶.
- Hamilton V.P., *The Book of Genesis. Chapters 18–50*, Grand Rapids 1995.
- Łach S., *Księga Rodzaju. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*, Poznań 1962.
- Lee K.D., *The death of Jacob. Narrative conventions in Genesis 47.28–50.26*, Leiden 2016.
- Lehmann M.R., *Abraham’s Purchase of Machpelah and Hittite Law*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 129 (1953), s. 15–18.
- Lemański J., *Grób jako znak prawa własności ziemi? Rdz 23 i jego przesłanie teologiczne*, „Roczniki biblijne” 1 (2009), s. 127–153.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27–36,43. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2014.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 37–50. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2015.
- Loewenstamm S.E., *The Death of the Patriarchs in the Book of Genesis* [w:] tenże, *From Babylon to Canaan. Studies in the Bible and Its Oriental Background*, Jerusalem 1992, s. 78–108.
- MacDonald N., *Driving a Hard Bargain? Genesis 23 and Models of Economic Exchange* [w:] *Anthropology and Biblical Studies. Avenues of Approach*, ed. by L.J. Lawrence, M.I. Aguilar, Leiden 2004, s. 79–96.
- Mathews K.A., *Genesis 11:27–50:26*, Nashville 2005.
- McKeown J., *Genesis*, Grand Rapids 2008.

- Miller N., *Patriarchal Burial Site Explored for First Time in 700 Years*, „Biblical Archaeology Review” 11 (1995) 3, s. 26–30, 34–43.
- News Agency NAI, *Hidden Until Now: Abraham’s Burial Site*, <http://www.khouse.org/articles/1997/13/> [dostęp 12.09.2018].
- Niesiołowski-Spanò Ł., *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, Warszawa 2003.
- Rad G. von, *Genesis. A Commentary (Revised edition)*, Philadelphia 1972.
- Russell S.C., *Abraham’s Purchase of Ephron’s Land in Anthropological Perspective*, „Biblical Interpretation” 21 (2013) 2, s. 153–170.
- Sarna N.M., *Genesis*, Philadelphia 1989.
- Skinner J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh 1951.
- Tucker G.M., *The Legal Background of Genesis 23*, „Journal of Biblical Literature” 85 (1966), s. 77–84.
- Vincent L.H., *La sepulture des Patriarches d’apres la Bible*, „Revue Biblique” 29 (1920) 4, s. 507–539.
- Vincent L.H., Mackay E.J.H., *Hebron — Le Haram el-Khalil — Sépulture des Patriarches*, Paris 1923.
- Waltke B.K., *Genesis. A Commentary*, Grand Rapids 2001.
- Wenham G.J., *Genesis 16–50*, Dallas 1994.
- Westermann C., *Genesis 12–50*, Neukirchen-Vluyn 1981.

Grzegorz Kubski¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Wydział Pedagogiczno-Artystyczny w Kaliszu

Adiekcje we współczesnych polskich przekładach Listu do Filemona

Pojęcie „polszczyzna biblijna” skłania do namysłu, czy jest ono trafne tylko w odniesieniu do dawniejszych przekładów. Powód wątpliwości można dostrzec w nieodpartym przeświadczeniu, że współczesne tłumaczenia Pisma Świętego na nasz język zazwyczaj odznaczają się o wiele mniejszą liczbą rozpoznawalnych cech systemowych w stosunku do tych, które w naszej tradycji religijnej i literackiej wyróżniały styl biblijny (współczesne na przykład redukują użycie składni *kai* oraz postpozycji przymiotników dzierżawczych). Zwięźle charakterystykę owego stylu podał niegdyś Jan Godyń. Jako „jedną z najbardziej wyrazistych cech” wskazał „paraleliczno-prozodyczny tok składniowy” podkreślany powtarzaniem zdań². To istotne znamię brzmieniowego uporządkowania wypowiedzi przez biblijnych autorów. Wymaga zarazem uzupełnienia o informację, że w ich tekstach — a w konsekwencji także w przekładach — powtórzenia nie tylko ograniczają się do zakresu prozodycznych analogii. Także ponad porządkiem prozodycznych paralel następują ściśle lub rozluźnione powtórzenia takich samych wyrazów, całych wyrażen lub nawrót tego samego, choć wcześniej inaczej

¹ Dr hab. Grzegorz Kubski, prof. UAM, rocznik 1956, jest teologiem i badaczem literatury. Wykłada historię literatury XIX wieku oraz elementy lingwistyki tekstu na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym UAM. Naukowo zajmuje się polskim romantyzmem, historią i teorią interpretacji Nowego Testamentu, w tym sprawami przekładu biblijnego na język polski, retoryką literacką oraz komparatystyką. Jest autorem ponad 100 artykułów oraz pięciu książek (m.in. *Królestwo Boże w romantycznych interpretacjach. August Cieszkowski, Walerian Serwatowski*, Poznań 1995; *Po co polscy poeci pisali psalmy*, Poznań 2014). Należy do Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz do koła współpracowników Zespołu Języka Religijnego przy PAN; e-mail: grequ56@wp.pl. ORCID 0000-0003-3930-3001.

² J. Godyń, *Wstęp* [w:] tenże, *Od Adama i Ewy zaczynać. Mały słownik biblizmów języka polskiego*, Kraków–Warszawa 1995, s. 7–19, tu: s. 16.

wypowiedzianego sensu (zachodzi synonimia). Wszystkie te środki służą literackiej konstrukcji ukazywanego świata. Dawniejsza egzegeza mniej je doceniała, a dopiero właściwie rozpoznała tak zwana analiza retoryczna w biblistyce³.

Typów tak klasyfikowanych powtórzeń jest bardzo wiele, najzręczniejsz będzie zatem ogarnąć je, za Lausbergiem, wspólnym pojęciem adiekcji (figur *per adiectionem*)⁴. W niniejszym namyśle skupi się uwagę na powtórzeniach, a pominię nagromadzenia, które również należą do tej grupy figur słów. Zazwyczaj powtórzony element wypowiedzi przywołuje tę semantyczną wartość informatywną, którą wносиło już pierwsze użycie danego wyrazu lub wyrażenia w tekście⁵. Autorzy biblijni często stosowali paronomazje. Ten typ adiekcji jest szczególnie trudny do odtworzenia w języku przekładu. Zatem gdy nie znajduje odzwierciedlenia w tłumaczeniu, to nieraz bywa wskazany w przypisach, dzięki czemu zostają w jakiś sposób przybliżone czytelnikowi semantyczne i literackie mechanizmy działające w przekładanym źródle.

Pozostaje nierozstrzygnięta kwestia, w jaki sposób współcześni tłumacze ksiąg Pisma Świętego na język polski traktują adiekcje występujące w źródle. Czy uznają je za konstytutywny komponent literackiego wyrazu, istotną cechę stylu? Nie ma w tym zakresie dokładniejszego rozpoznania sprawy. Swego czasu analizowałem polskojęzyczne przekłady mowy Pana Jezusa podanej w 13 rozdziale Ewangelii według św. Marka⁶. Okazało się, że większość spośród tłumaczy tego tekstu nie respektowała wiernego odtworzenia powtórzeń werbalnych, bardzo ważnych w konstrukcji całej księgi, a przeważnie możliwych do oddania w polszczyźnie⁷.

Innym niż dopiero co wspomniany stosunkiem do figur adiekcji w źródle wykazała się większość spośród ośmiu tłumaczy na nasz język Listu do Filemona.

³ R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005, s. 76. Meynet określa retorykę grecką jako syntaktyczną, semicką zaś jako parataktyczną. Zaznaczę jednak, że gdy chodzi o współbrzmienia i powtórzenia, wyodrębnia je także na większym obszarze tekstu niż tylko w obrębie sąsiadujących wersetów — to więc miałem na myśli, gdy wspominałem o porządku ponad prozodycznymi paralelami. Zarazem pragnę podkreślić, że w moim artykule pojęcie ‘retoryczny’ jest podporządkowane pojęciu ‘literacki’, czyli inaczej niż w niesłusznie dominującym w polskim dyskursie biblistycznym przekonaniu, w którym zagadnienie retoryczności redukuje się do perswazji.

⁴ H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum., oprac. i wstęp A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 346–375 (§§ 607–664).

⁵ Tamże, s. 347 (§ 612).

⁶ G. Kubski, *Nawroty brzmieniowe w Ewangelii wg św. Marka w kilku nowszych przekładach wersetów 33–50 z rozdziału 9*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2017), s. 103–125, tu: s. 103–105.

⁷ Tenże, *O korzyściach sztuczności w tłumaczeniu (Na przykładzie figur słów w mowie Pana Jezusa o zbурzeniu Jerozolimy i końcu świata podanej w 13 rozdziale Ewangelii według św. Marka)* [w:] *Studia nad Ewangelią według św. Marka*, red. J. Kręciło, W. Linke, Zabki 2017, s. 404–424.

Teksty tych współczesnych translacji wraz z dołączonymi w edycjach objaśnieniami są właśnie przedmiotem niniejszych uwag na temat odtworzenia figur powtórzeń, które występują w przekładanym źródle. Chodzi o następujące tłumaczenia: w Biblii warszawskiej, w Biblii Tysiąclecia o. Augustyna Jankowskiego, w edycji ekumenicznej ks. Romana Lipińskiego, w Biblii poznańskiej ks. Jana Kantego Pytla, w Biblii paulistów i ks. Remigiusza Popowskiego, o. Hugolina Langkammera oraz ks. Bartosza Adamczewskiego⁸.

Do tych miejsc Listu św. Pawła do Filemona, które trudno w pełni adekwatnie odtworzyć w polszczyźnie, należy oparta na etymologii, synonimii oraz parechezie argumentacja w wersetach 10 i 11⁹. Apostoł pragnie osiągnąć przychylność dla niewolnika, który zbiegł od swego właściciela, a adresata korespondencji. Wykorzystuje znaczenie imienia zbiega. To imię, Ὀνήσιμος, wywodzi swój sens od rzeczownika ὄνησις (forma dorycka — ὀνᾱσις). Ὀνήσις oznacza ‘pożytek’, ‘korzyść’. Nadawca listu określa Onezyma jako tego, który dla właściciela był niegdyś ἄχρηστος — ‘nieprzydatny’, ‘niedogodny’ — teraz zaś jest εὐχρηστος — ‘bardzo przydatny’, ‘bardzo dogodny’. Wszystkie te omawiane tu edycje, które dają przypisy lub komentarz ciągły, dołączyły do przekładu informacje o znaczeniu imienia (BPo¹⁰, BT, Pop, LL, LA, BPa). Większość tłumaczy oddała przekładem współbrzmienie ἄχρηστος–εὐχρηστος. Wyraz o negatywnej wymowie najczęściej tłumaczono jako „nieużyteczny” (PE, BT, LL, BPa oraz BW — tu partykuła „nie” odsunięta w syntaksie od przymiotnika), rzadziej jako „bezużyteczny” (Pop, LA). Przymiotnik εὐχρηστος w czterech wypadkach wyrażono za pomocą stopnia wyższego („bardzo pożyteczny” PE, „bardzo użyteczny” BW, BT, LL), dwóch tłumaczy użyło tylko stopnia równego wyrazu „użyteczny” (LL, LA).

Ów werset 11 w dwóch spolszczeniach zatracił siłę wspomnianego współbrzmienia implikowanego synonimią wywiedzioną z etymologii imienia Onezym. Ks. Pytel przetłumaczył mianowicie tak: „[d]awniej nic on dla ciebie nie znaczył, a teraz znaczy wiele dla ciebie i dla mnie”. W ten sposób tłumacz odszedł od skojarzeń z instrumentalnym pojmowaniem osoby, jakie mogło ciążyć nad sensem wszystkich pozostałych przekładów. Zgodnie z wyraźną tendencją

⁸ Lista źródeł przekładów Listu do Filemona rozważanych w niniejszym artykule oraz odpowiadające im skróty: patrz zestawienie bibliograficzne na końcu artykułu.

⁹ Teksty biblijne greckie cytuję z następujących edycji: *The Greek New Testament*, ed. by K. Aland, M. Black et al., Stuttgart 1975; *Septuaginta*, id est *Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979. Warstwę leksykalną interpretuję, wykorzystując następujące konteksty: *A Concordance to the Greek Testament*, ed. by W.F. Moulton, A.S. Geden, Edinburgh 1967; *A Greek-English Lexicon*, ed. by H.G. Liddell, R. Scott, Oxford 1968; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.

¹⁰ Wprawdzie w cytowanej tu drugiej edycji Biblii poznańskiej do przypisu wdarł się błąd, gdyż przy wyjaśnieniu etymologii imienia dano w przypisie „bezużyteczny”, ale już wkrótce, w edycji popularnej samego Nowego Testamentu (Poznań 1984) zapisano właściwą informację.

swojego tłumaczenia epistoły poznański biblista wzmacniał, gdzie mógł, wydźwięk tonów osobistych i moralnych, odzwierciedlając tak zinterpretowane nastawienie adresata. Tu odtworzył zarazem geminację, ale pozbawioną oczywiście związku z sensami niesionymi przez podstawowe znaczenia słów użytych w źródle. U paulistów jest: „[p]rzedtem był on dla ciebie nieużyteczny, teraz jest pomocą zarówno dla ciebie, jak i dla mnie”. Nie ma więc brzmieniowo wydobytej silnej geminacji. Treść wyrażono w tym wypadku przez synonimie powiązane z etymologią imienia niewolnika. Zarazem podobnie jak w Biblii poznańskiej osłabiono — w porównaniu ze źródłem — skojarzenia z instrumentalnym traktowaniem osoby. Na podobnym osłabieniu pragmatycznych czy nawet ekonomicznych skojarzeń, skądinąd przecież naturalnych, gdy chodzi o temat niewolnika, zależało też o. Langkammerowi. Choć ἄχρηστος–εὐχρηστος przetłumaczył jako „nieużyteczny”–„użyteczny”, to w komentarzu do tych greckich wyrazów wspominał, że mogą dotyczyć „sfery religijnej”¹¹.

Ta odpowiedź znalazłaby mocne potwierdzenie przez wskazanie wymownej parechezy. Albowiem w źródle wyrazy ἄχρηστος i εὐχρηστος pozostają w paronomastycznym powiązaniu ze słowem Χριστός — w ośmiu wersetach na wszystkich dwadzieścia pięć jest ono użyte przez adresata. Współbrzmienie i jego semantyczne skutki wskazuje w swym komentarzu ks. Adamczewski, choć nie wymienia nazwy figury słów¹². Dodajmy, że centralną partię epistoły (ww. 8–20) o. Langkammer zatytułował „Człowiek «w Chrystusie»”¹³.

Rozmaitość tworzenia odpowiedniości wobec źródła naznaczyła spolszczenia wersetów 6 i 14. Oba fragmenty łączy semantycznie wyraz „dobro” (ἀγαθόν), lecz ten związek w tłumaczeniach zachodzi już ze zróżnicowanym nasileniem. W wersecie 6 nadawca, w ramach rozbudowanego werbalnie komplementowania adresata, pisze między innymi o jego wierze. Ta zaś ma umożliwić poznanie każdego „dobra”, które „w nas”, ἐν ἡμῖν, czyli w nadawcy i adresacie jest w odniesieniu „do Chrystusa”, εἰς Χριστόν. W wersecie 14, w kontekście prośby o pomyślne załatwienie sprawy Onezyma przez właściciela, czyli Filemona, św. Paweł apeluje o wyświadczenie „dobra” przez tegoż adresata (zarazem — ujawnienie się „jego dobra”) i aby było ono „dobrowolne” — κατὰ ἐκούσιον. Jak widać, tekst grecki nie ma współbrzmienia — ἀγαθόν i κατὰ ἐκούσιον, ale bardzo łatwo takie zajdzie w polszczyźnie.

Słowo ἀγαθόν użyte po raz pierwszy w epistole sześciu translatorów oddało jako „dobro” (PE, BPo, Pop, LL, LA, BPa). To pozwala między innymi na rozumienie go w taki sposób, który dzisiaj określilibyśmy jako ontologiczny. Dwóch spośród naszych tłumaczy zachowało werbalną ekwiwalencję powtórzenia za-

¹¹ LL, s. 28.

¹² LA, s. 85.

¹³ LL, s. 23.

chodzącą w wersecie 14 (PE, Pop), zatem ściśle kontynuowało możliwość odczytania wspomnianego sensu. Na kartach Biblii warszawskiej pierwsze wystąpienie wyrazu zyskało postać „dobrodziejstwo” — „jakie mamy w Chrystusie”. Nie blokuje to całkowicie owego znaczenia ontologicznego, ale zarazem otwiera możliwość odnajdywania znaczeń związanych z działaniem, z aktywnością, czyli etycznymi. Do tego ostatniego sensu zawęził swój przekład autor tłumaczenia w Biblii Tysiąclecia, który przetłumaczył pierwsze ἀγαθόν przez „dobry czyn”. Drugie użycie wyrazu ἀγαθόν jako zredukowane do treści etycznych zaistnienie aż w pięciu translacjach: „dobry uczynek” (BW), „dobry czyn” (BT — ściśle powtórzenie wyrażenia z wersetu 6; LA, BPa) oraz „wspaniałomyślny gest” (BPo). Ostatnie z przytoczonych tu wyrażen, z Biblii poznańskiej, w ogóle już nie współbrzmia z werbalnym ekwiwalentem ἀγαθόν z wersetu 6. Natomiast dalece odchodzące od werbalizmu tłumaczenie o. Jankowskiego jest bogatsze we współbrzmienia w stosunku do greckiego źródła:

(w. 6:) Oby twój udział w wierze okazał się twórczy w głębszym poznaniu wszelkiego **dobrego czynu** [jaki jest do spełnienia] wśród was dla Chrystusa.

(w. 14:) Jednak nie postanowiłem nie **czynić** niczego bez twojej zgody, aby **dobry** twój **czyn** nie był jakby z musu, ale z **dobrej** woli [podkr. G.K.].

Dopiero pierwsze użycie „czynić” z wersetu 14 jest odpowiednikiem ποιῆσαι źródła. Grecki tekst epistoły nie operuje współbrzmieniami z tym wyrazem. Z kolei o. Langkammer przetłumaczył drugi z powyższych wersetów w taki sposób: „[j]ednakże bez Twojej **zgody** nie chciałem nic uczynić, aby Twoja **zgoda** nie wypływała z przymusu, lecz z dobrej woli” (podkr. G.K.). Odpowiednikiem wyrazu ἀγαθόν oryginału stało się tutaj słowo „zgoda”, i to dodatkowo powiązane geminacją z pierwszym wybrzmieniem w tym wersecie. Tej geminacji nie ma w oryginale, a ona wzmacnia sensory wolicjonalno-etyczne tekstu przekładu. Translacja ks. Adamczewskiego już w 6 wersecie zawiera słowo „czynny” (jako odpowiednik ἐνεργής — „aby twój udział w wierze stał się czynny w...”), co znajduje oddźwięk w wersecie 14 w wyrazach „czynić” (jako odpowiednik ποιῆσαι) i „czyn” („dobry czyn” jako odpowiednik ἀγαθόν). Ta geminacja także wzmacnia sensory etyczne kosztem ontologicznych w stosunku do bardziej ogólnego ujęcia w źródle.

Jeśli chodzi o tłumaczenia, w których nie przekroczono liczby współbrzmień między wersetami 6 a 14 i dotyczą one ekwiwalencji zachodzącej w oryginale, to są takie dwa:

Oby twój udział w wierze doskonalił się przez poznawanie każdego **dobra**, które jest w nas i prowadzi do Chrystusa. Bez twojej decyzji nie chciałem tego uczynić, abys wyświadczył mi **dobro** nie pod przymusem, lecz z własnej woli (PE).

Niech wspólna wiara doprowadzi cię do poznania wszelkiego **dobra**, które jest w nas dzięki Chrystusowi. Nie chciałem jednak postanawiać niczego bez twojej zgody, aby twój **dobry** czyn nie brał się z przymusu, lecz z własnej woli (BPa) [podkr. G.K.].

Drugi cytat ma częściowo semantyczną ekwiwalencję — nastąpiło bowiem zawężenie sensu.

Wszyscy tłumacze — z wyjątkiem jednego — oddali współbrzmienie łączące wersety 18 i 19. Opiera się ono na użyciu wyrazów należących do jednego pola semantycznego, wskazującego na bycie dłużnym, a zawierających temat ὀφειλ- (jak w Modlitwie Pańskiej: ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα, „nasze winy” — Mt 6,12). Chodzi o to, że Apostoł zapewnia Filemona, iż sam wyrówna z nim długi Onezyma, jeśli ten jest ich „winien” — tak we wszystkich przekładach tłumaczono ὀφείλει. Zrazem nadawca epistoły sięga po argument, że i adresat jest „winien” Pawłowi siebie samego. I w tym wypadku we wszystkich tłumaczeniach — poza jednym wyjątkiem — powtórzono „winien” z poprzedzającego wersetu. Tylko ks. Pytel zamiast nawrotu brzmieniowego użył „[właściwie] do mnie należysz”. Zatem w wersji z Biblii poznańskiej nieco słabiej — w pozostałych dobitniej — nasuwa się w lekturze takie przypuszczenie, że w argumentacji Apostoła nastąpiło zestawienie długu niewolnika-zbiega wobec jego pana, Filemona, z jego długiem wobec nadawcy. Autor zrównuje obie te należności, co wyraża za pomocą metaforycznej peryfraz. Skoro Filemon jest winien Pawłowi samego siebie, to takie określenie statusu adresata wywołuje przerośnięty sens — jest jak gdyby niewolnikiem Apostoła.

W źródle w owej peryfrazie nie występuje jednak wcześniej użyty przez nadawcę wyraz ὀφείλω, lecz προσοφείλω — σεαυτὸν μοι προσοφείλεις, „siebie mi ponadto-winien-jesteś”. Ów człon προσ- powinien zatem być oddany przez jakąś semantyczną modyfikację sensu powtórzonego wyrazu „winien”. Takiego dookreślenia sensu „winien” brak w Biblii warszawskiej, u ks. Popowskiego i u paulistów. W przekładzie ekumenicznym oddano to jako „poza tym jesteś mi winien”, a o. Langkammer dał: „właściwie winien mi jesteś”. Oba te werbalne rozwiązania raczej uwydatniają mechanizm zachodzącej w owym zdaniu paren-tezy, niż modyfikują sens wyrazu „winien”. W Biblii Tysiąclecia przeczytamy „w większym stopniu winien mi jesteś samego siebie”, a to pozostawione bez komentarza nie wydaje się jasne.

Ksiądz Adamczewski przełożył: „Ty winien mi jeszcze jesteś samego siebie”. W objaśnieniu wskazał na takie specjalistyczne znaczenia ekonomiczno-prawne προσοφείλω, które dotyczyły długu niespłaconego — nawiązał przez to do używanych w epistole przerośniętych zaczerpniętych z określonych obszarów życia społecznego starożytnych. Ale też jedyny spośród tu reprezentowanych tłumaczy-egzegetów istotnie rozwiązał w komentarzu sens stosowanej w tym miejscu przez Apostoła metaforyki:

[Filemon] Jednakże nie powinien zapominać o tym, że człowiek wierzący winny jest Chrystusowi (reprezentowanemu tu przez Apostoła) nie tylko swą ofiarnością i zaangażowanie w służbie bliźnim, ale ostatecznie – siebie samego [...] we wszystkich wymiarach swego życia [...]. Skoro zatem Filemon ma prawo spodziewać się od Pawła pokrycia ewentualnych szkód materialnych [...], wyrządzonych mu przez Onezyma, to powinien równocześnie pamiętać, że działający *in persona Christi* Apostoł może od niego się domagać nieskończenie większej [...], bo osobowej ofiary z siebie samego¹⁴.

Święty Paweł misternie przenosi ciężar sprawy z powikłanych powiązań między Onezymem a Filemonem na powiązania siebie samego z tymże adresatem, a w konsekwencji — na więź adresata z Chrystusem. Cały wywód jest przez Apostoła wyrażenie rozwijany narastaniem argumentów aż do tego dopiero co wyżej wspomnianego, implikującego temat mistycznej przynależności. Wywód ten w greckim tekście listu podkreśla się za pomocą anafory. Najpierw — przy redefiniowaniu przez nadawcę statutu Onezyma. W tej części wypowiedzi wersety 11, 12 i 13 rozpoczynają się od zaimków: *τόν...*, *ὁν...*, *ὁν...* — rozluźnionych przez to, że pierwszy zaimek różni się jedną głoską od dwóch następnych. Żaden z omawianych przekładów nie oddał tego współbrzmienia, choć warte uwagi byłyby tu zyski w uwydatnieniu tematu wypowiedzi (mianowicie — byłyby wyrazistsze schematy nagromadzenia tez i wspólnego ich podporządkowania określaniu aktualnego statusu wspomnianego niewolnika). Dodam, że ks. Wujek uwzględnił owe anafory i wyszło to zrzęcznie¹⁵.

Kulminacją merytorycznego przenoszenia sprawy Onezyma na osobę nadawcy są stwierdzenia wyrażone w wersetach 17 i 18 — między innymi ujęte w deklaracji wzięcia na siebie tego, co niewolnik był „winien” Filemonowi. W pewnej symetrii do wersetów 11 i 13 (co jest charakterystycznym chwytem semickiej kompozycji koncentrycznej, zogniskowanej dośrodkowo) również 17 oraz 18 spaja anafora, także rozluźniona, tym razem w wyniku różnych wyrazów użytych jako drugie w kolejności syntaksy. Zatem jest *εἰ οὖν* na początku wersetu 17, *εἰ δέ* zaś na początku 18. Tę anaforyczność odtworzono we wszystkich przekładach. Tekst tłumaczenia o. Langkammera zawiera najradzykalniejsze rozluźnienie anafory przez wykorzystanie współnofunkcjonalności różnych spójników: „jeśli tedy...” inicjuje werset 17, „gdyby zaś...” — 18. W Biblii Tysiąclecia jest: „jeśli więc...”; „jeśli zaś”, w przekładzie ekumenicznym: „jeśli się więc...”;

¹⁴ LA, s. 104–105.

¹⁵ W przekładzie z roku 1593 tak to brzmi: „któregom zrodził w więzieniu moim, który tobie niekiedy był niepożytecznym, a teraz i mnie, i tobie barzo użytecznym. Któregom ci odesłał. A ty przyjmij go jako wnętrzności moje: któregom ja chciał przy sobie zatrzymać, aby mi za cię służył w więzieniu dla Ewangeliej” (zapis uwspółcześniłem): *Nowy Testament*, w przekładzie ks. dra Jakuba Wujka TJ z roku 1593, wstęp, uwagi W. Smereka, Kraków 1966.

„jeżeli zaś...”. W pozostałych wypadkach tłumacze wprowadzili inicjalny spójnik „a” w wersecie 18. Zarazem tylko w trzech powtórzyli „główny” spójnik — przekład Biblii warszawskiej ma: „jeżeli więc...”; „a jeżeli...”, tak samo ks. Adamczewskiego, paulistów zaś: „jeśli więc...”; „a jeśli...”. Dwaj tłumacze wybrali słabsze współbrzmienie, mianowicie ks. Pytel: „jeżeli zatem...”; a jeśli...”, ks. Popowski: „jeśli więc...”; „a jeżeli...”. Przytoczone tu rozwiązania oddają zróżnicowaną skłonność tłumaczy do użycia dokładnych powtórzeń, choć przeważa tendencja do urozmaiceń brzmienia. Ponieważ w nowych translacjach biblijnych na polszczyznę zazwyczaj odchodzono od odtwarzania składni *kai*, stąd wprowadzanie spójnika „a” zatraciło swój związek z oddawaniem owej składni, swoje stylistyczne nacechowanie.

List rozpoczyna samookreślenie się nadawcy jako Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ („Paweł, więzień Chrystusa Jezusa”), powtórzone jeszcze w wersecie 9. Inicjalne słowa w podanym tu polskim brzmieniu występują we wszystkich naszych tłumaczeniach z wyjątkiem wersji ks. Adamczewskiego, gdzie czytamy: „Paweł, więzień dla Chrystusa Jezusa”. Ale ten tłumacz w wersecie 9 zastosował właśnie wyrażenie „więzień Chrystusa Jezusa”, zatem osłabił efekt powtórzenia inicjalnych słów, respektowany w niemal wszystkich rozważanych tu przekładach. Jeszcze dalej posunął się ks. Pytel, dając zamiast nawrotu „teraz dźwigam kajdany dla Chrystusa Jezusa”.

Wyraz δέσμιος („więzień”) uruchamia kataforyczne powiązanie z wersetami 10 i 13, w których wystąpi w liczbie mnogiej słowo δεσμοί użyte w znaczeniu „więzy”, „pęta”. Najpierw, w wersecie 10, jako ἐν τοῖς δεσμοῖς św. Paweł określa miejsce, w którym „zrodził” Onezyma dla wiary w Chrystusa. Następnie, w wersecie 13 ἐν τοῖς δεσμοῖς zostaje werbalnie powtórzone i semantycznie zawężone — ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου — w celu charakterystyki okoliczności, w jakich ów niewolnik był pomocny Apostołowi, i to w zastępstwie swego pana, czyli Filemona, bo spełniając jego powinności wobec nadawcy. Mimo możliwej interpretacji metaforycznej peryfrazy w tym urywku tekstu (jak również wcześniej, w wersecie 9!), z intencji implikowanej przekładami oraz dołączonymi komentarzami wyłania się sens metonimicznego wyrażenia, w którym chodzi o to, że w tym czasie św. Paweł jest w więzieniu.

Pamiętając o tym, że w wersecie 9 był wyraz δέσμιος, poza ks. Pytlem przez wszystkich naszych tłumaczy oddany jako „więzień”, zobaczymy w poniższym zestawieniu, jak w przekładach współbrzmia z tym słowem odpowiednie odcinki wersetu 10 (pierwsza pozycja w linijce) oraz 13 (druga pozycja w linijce):

BW: w więzach / w więzieniu, które znoszę dla Ewangelii

BPo: w więzieniu / w więzieniu [w którym przebywam] dla ewangelii

BT: w kajdanach /w kajdanach, [które noszę dla] Ewangelii

Pop: uwięziony / w czasie mego uwięzienia z powodu głoszenia ewangelii

PE: w więzach / w więzach nałożonych z powodu Ewangelii

LL: w kajdanach / w kajdanach dla Ewangelii

LA: w kajdanach / w kajdanach dla Ewangelii

BPa: uwięziony / gdy noszę więzy dla Ewangelii

Sens wyrazu δεσμός został, jak widać, przetłumaczony przez rozwiązanie zakładanej metonimii. Tę przypisano do faktu, że nadawca jest w więzieniu (BPa, Pop, BPa). Taką interpretację silnie zaznaczają te tłumaczenia, w których użyto słowa „kajdany” (BT, LL, LA), ale w tych spolszczeniach zatracono współbrzmienie z poprzedzającym werselem 9 — z wyrazem „więzień”. W Biblii warszawskiej wprowadzono zrównanie sensu metonimii i zastępującego ją potem wyrazu w znaczeniu dosłownym. O. Langkammer wspomina w komentarzu do wersetu 10 i taką możliwość, że „kajdany” mogą być metaforą trudów, jakie były spożytkowane do „zrodzenia” Onezyma¹⁶. Ks. Adamczewski wskazuje — dla tego samego wersetu — ewentualność metaforycznego sensu „kajdan” jako rozmaitych ograniczeń przeżywanych przez nadawcę, lecz tę interpretację odrzuca¹⁷. A odczytania metaforyczne wpływałyby również na rozumienie samookreślenia się Apostoła w wersetach 1 i 9.

Charakterystycznym zjawiskiem językowym czasów hellenistycznych jest chętnie tworzenie i wykorzystywanie słów z przedrostkiem συν-, czyli „współ-”¹⁸. Również św. Paweł sięgnął po tę grupę wyrazów na początku swej epistoły oraz w jej końcowych pozdrowieniach. Przede wszystkim użył rzeczownika συνεργός w funkcji przydawki określającej Filemona w adresie — συνεργῷ ἡμῶν (w. 1). Wymienieni w końcowym pozdrowieniu Marek, Arystarch, Demas i Łukasz są scharakteryzowani za pomocą formy liczby mnogiej takiej samej przydawki — οἱ συνεργοί μου (w. 24). Wszystkie opisywane tu przekłady oddają to jednakowo jako „nasz współpracownik” oraz „moi współpracownicy” (Biblia warszawska zachowuje przy tym tradycyjną cechę polszczyzny biblijnej polegającą na postpozycji zaimków dzierżawczych, więc tam jest „współpracownicy moi”).

Blisko słowa συνεργός, bo już w wersecie 2, autor umieścił wyraz συστρατιώτης, określając Archipa, i także z zaimkiem dzierżawczym ἡμῶν. Oba wyrażenia znajdują się w paralelnych miejscach następujących po sobie zdań, mianowicie w kadencji. Zachodzi więc współbrzmienie zakończeń: συνεργῷ ἡμῶν — συστρατιώτῃ ἡμῶν. Συστρατιώτης — przez takie usytuowanie w porządku syntagmatycznym — działa modyfikująco na pojęcie wyznaczone wyrazem „współpracownik”. Jako polski odpowiednik wyrazu συστρατιώτης czterech naszych tłumaczy użyło słowa „współbojownik” (BW, Pop, LA, LL). Przez takie

¹⁶ LL, s. 27.

¹⁷ LA, s. 83.

¹⁸ Tę informację zawdzięczam ks. prof. drowi hab. Bogdanowi Ponizemu z UAM w Poznaniu.

właśnie spolszczenie uzyskali oni parechezę „współpracownik”–„współbojownik”, a więc dobitniejszą niż w źródle. Pozostałe przekłady zatraciły element eufonii, czyli unicestwiły semantyczne powiązanie z wyrazem „współpracownik”. Dwa z nich zachowały metaforyczność: „do walczącego razem z nami Archipa” (PE), „do naszego towarzysza broni” (BT). Dwa kolejne przekłady zniósły metaforyczność przez zastosowanie takich odpowiedników leksykalnych: „do Archipa, który trudzi się z nami” (BPo), „do Archipa, naszego towarzysza” (BPa). Prawdopodobnie dla tej ostatniej translacji nie było kontekstem staropolskie znaczenie wyrazu „towarzysz”, bo dziś rzadko pamiętane, a odnoszące się do wspólnego udziału w wojnie. Spośród tłumaczy, którzy zachowali metaforę związaną z wyobrażeniem wojownika, tylko trzech wskazało w komentarzu na przenośny sens (Pop, LL, LA). Ks. Adamczewski wprowadził ekskurs podkreślający związek sensów „współbojownik”–„współpracownik”¹⁹. Symbolika heroiczna (albo jej brak) implikuje odczytanie także statusu osoby Filemona. Odrzucenie w przekładzie przez niektórych spośród naszych komentatorów–tłumaczy konotacji heroicznych mogło wynikać ze specyficznej dla drugiej połowy XX wieku tendencji unikania w dyskursie eklezjalnym skojarzeń z dawnym pojęciem Kościoła wojującego.

Wyrażenie *οἱ συνεργοί μου* („współpracownicy moi”), występujące w pozdrowieniu zamykającym epistolę (w. 24), współdźwięczy z zastosowanym w poprzedzającym wersecie określeniem Epafrasa jako *ὁ συναϊχμάλωτος μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. A w końcowych słowach wersetu 25 znów brzmią wyrazy *Χριστός* oraz *Ἰησοῦς* — znów w kadencji członu, choć w przestawionym szyku. Zatem zachodzi geminacja, choć niezbyt mocna. *Συνεργοί* oraz *συναϊχμάλωτος* — w tej geminacji — zyskują więc pewne wspólne treści. *Συνεργοί* zostało bezwzględnie oddane przez naszych tłumaczy, jak już wspomniano, przez „współpracownicy”. Wyraz *συναϊχμάλωτος* w erze chrześcijańskiej jest udokumentowany wyłącznie w trzech tekstach św. Pawła (Rz 16,7; Kol 4,10; Flm 23) i nigdzie indziej w grece, wcześniej nie było go w Septuagincie²⁰. Stąd brakowało egzegetom obszernego komparatystycznego kontekstu przy odczytaniu treści. Nasi tłumacze w większości oddali *συναϊχμάλωτος* przez „współwięzień” (BW, BT, Pop, PE, LL), co zachowuje współbrzmienie z „współpracownicy”. Zachowuje je także użyty przez ks. Adamczewskiego wyraz „współjeniec” — wprowadza zarazem metaforyczność opartą na skojarzeniach z wojną. Współbrzmienie z tekstu źródłowego tracą dwa pozostałe przekłady: „który jest razem ze mną w więzieniu” (BPo), „który [...] ze mną przebywa w więzieniu” (BPa). Zarazem oba ostatnie

¹⁹ LA, s. 58.

²⁰ *A Concordance to the Greek Testament*, according to the text of Westcott and Hort, Tischendorf and the English revisers, ed. by W.F. Moulton, A.S. Geden, H.K. Moulton, Edinburgh 1967², s. 918.

osłabiają dramatyzm informacji w porównaniu z pozostałymi. Większościowa tendencja tłumaczy sugeruje czytelnikowi (słuchaczowi) wspólne treści pojęcia „więzienie” oraz „współpraca” — „w Chrystusie Jezusie”. Ks. Adamczewski, jak sądzę, najwierniej wobec źródła oddał istniejące tu nawiązanie do konwencji heroicznych, takie samo jak było już wnoszone do dyskursu przez metaforę „współbojownik” w wersecie 2. Albowiem jeńcy są skutkiem wojny. Komentarz o. Langkammera dopowiada — alternatywnie do sensu jego przekładu — treści związane z wyrazem „jeniec”. Wskazuje również na więź semantyczną ze „współbojownikiem”²¹.

Przedstawione powyżej obserwacje sprzyjają uznaniu, że jest zasadna teza o semantycznej doniosłości konstrukcji literackich (retorycznych) oddawanych w przekładach. Stosunek tłumaczy do tych konstrukcji modeluje wymowę świata przedstawionego tekstem — na przykład wzmacniając lub osłabiając treści nacechowane heroicznie. Jednak jak się wydaje, zazwyczaj współczesne rozważania na temat translatoryki biblijnej bardziej są przeniknięte entuzjazmem modernizacyjnym. Ten entuzjazm pozwala jego stronnikom życzliwie przyjmować odejścia od spetryfikowanych przez wieki schematów, szczególnie wprowadzane w zakresie daleko idącego uwspółcześniania leksyki²². Raczej myśli się o komunikatywności opracowania szczegółu na tle małego wycinka tekstu, a gubi czy neutralizuje rolę tego detalu jako wybrzmiewającego w całości wypowiedzi (i z nią współbrzmiącego). W ocenie przekładów mniej zwraca się uwagę na subtelności zamysłu literackiego hagiografów, a ten przecież profiluje przesłanie wypowiedzi. Być może jest tak dlatego, że kwestie współczesnych polskich tłumaczeń biblijnych dotąd najlepiej przebadali przede wszystkim uczeni wyspecjalizowani w nauce o języku.

Z przekładem Listu do Filemona jest nieco inaczej niż z dzisiejszymi spolszczeniami ksiąg Pisma Świętego w ogóle. Jak wynika z podanych wyżej przykładów, znajdujemy w nich świadectwa uwzględniania literackich subtelności tekstu źródłowego — choć w różnym stopniu. Jeśli jednak znajdujemy je aż tak licznie, to może także wynikać z krótkości tego listu, jaka pozwala łatwiej opłacać współgranie wszystkich poziomów i ogniów wypowiedzi, skoro jest tu ich niewiele.

²¹ LL, s. 38.

²² Najlapidarniejsze określenie dominujących (i obowiązujących) tendencji we współczesnej polskiej translatoryce biblijnej zob.: M. Makuchowska, *Styl religijny* [w:] *Przewodnik po stylistyce polskiej. Style współczesnej polszczyzny*, red. E. Malinowska, J. Nocoń, U. Żydek-Bednarczuk, Kraków 2013, s. 487–528, tu: s. 502–503.

Adjectives in contemporary Polish translations of the Letter to Philemon

Summary

A broadly understood concept of adjection used in rhetoric comprises various types of verbal and content references. This figure of speech plays an important role in the texts of the Holy Scripture as it shapes the literary construction of the world portrayed by the hagiographers and in consequence bears an impact on the message that they convey. New Bible translations into Polish usually focus on the communicative clarity of the vocabulary chosen, and are less frequently concerned with harmonizing the different levels of the text. The present paper compares eight contemporary Polish translations of the Letter to Philemon together with accompanying commentaries. Among other things, attention is drawn to such elements as the deployment of the etymology of the name Onesimus and its connection with the word *Christos*, the recurrence of the concept of “good”, emphasis on or omission of the connotations of the theme of fight. The interpretations of verses 1, 9, 10 and 14 are set apart since contain metaphors or metonymy. Respect for or reduction of the semantic function of the anaphora and epiphora is examined. The translators of the Letter to Philemon, compared to the translators of other books of the Bible, showed greater appreciation, though in varying degrees, of the meaning-formation value of adjection. Perhaps this is due to the shortness of this piece of writing by St. Paul, as fewer textual elements are easier to harmonize.

Keywords

Holy Scripture, Letter to Philemon, translation, rhetoric, literary studies

Słowa kluczowe

Pismo Święte, List do Filemona, przekład, retoryka, badania literackie

Bibliografia wraz zastosowanymi w artykule skrótami

Pismo Święte

BPa — *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* [Biblia paulistów] najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2008.

BPo — *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* [Biblia poznańska], w przekładzie z j. oryginalnych, oprac. zespół pod red. M. Petera i M. Wolniewicza, t. 3, Poznań 1987.

BT — *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* [Biblia Tysiąclecia], w przekładzie z j. oryginalnych, oprac. zespół polskich biblistów pod red. benedyktynów tyńskich, Poznań–Warszawa 2000⁵.

BW — *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* [Biblia warszawska], nowy przekład z j. hebrajskiego i greckiego oprac. przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Warszawa 1975.

- LA — *List do Filemona. List do Kolosan*, wstęp, przekład, komentarz B. Adamczewski, Częstochowa 2006.
- LL — *List do Filemona*, tłum., wstęp i komentarz H. Langkammer, Lublin 2003.
- Nowy Testament, w przekładzie ks. dra Jakuba Wujka TJ z roku 1593, wstęp, uwagi W. Smereka, Kraków 1966.
- PE — *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy* [przekład ekumeniczny], z j. oryginalnych, Warszawa 2001.
- Pop — *Nowy Testament*, przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000, tłum. R. Popowski, Warszawa 2000.
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.
- The Greek New Testament*, ed. by K. Aland, M. Black et al., Stuttgart 1975.

Literatura

- A Concordance to the Greek Testament*, ed. by W.F. Moulton, A.S. Geden, Edinburgh 1967.
- A Concordance to the Greek Testament*, according to the text of Westcott and Hort, Tischendorf and the English revisers, ed. by W.F. Moulton, A.S. Geden, H.K. Moulton, Edinburgh 1967².
- A Greek-English Lexicon*, ed. by H.G. Liddell, R. Scott, Oxford 1968.
- Godyń J., *Wstęp* [w:] tenże, *Od Adama i Ewy zaczynać. Mały słownik biblizmów języka polskiego*, Kraków–Warszawa 1995, s. 7–19.
- Kubski G., *Nawroty brzmieniowe w Ewangelii wg św. Marka w kilku nowszych przekładach wersetów 33–50 z rozdziału 9*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2017), s. 103–125.
- Kubski G., *O pożytkach sztuczności w tłumaczeniu (Na przykładzie figur słów w mowie Pana Jezusa o zburzeniu Jerozolimy i końcu świata podanej w 13 rozdziale Ewangelii według św. Marka)* [w:] *Studia nad Ewangelią według św. Marka*, red. J. Kręcidło, W. Linke, Ząbki 2017, s. 404–424.
- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum., oprac. i wstęp A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Makuchowska M., *Styl religijny* [w:] *Przewodnik po stylistyce polskiej. Style współczesnej polszczyzny*, red. E. Malinowska, J. Nocoń, U. Żydek-Bednarczuk, Kraków 2013, s. 487–528.
- Meynet R., *Język przypowieści biblijnych*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.

Andrzej Anderwald¹
Uniwersytet Opolski, Polska
Wydział Teologiczny

Zwischen Rom und Silicon Valley

Papst Franziskus angesichts des technischen Fortschritts

In den Prozesseinreden gegen die Häretiker (*De praescriptione haereticorum*) fragte Tertullian (†220): „Was hat also Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche, was die Häretiker mit den Christen?“ Diese Fragestellung hat die Wahl des Titels für die vorgeschlagenen Überlegungen inspiriert. Wenn man nämlich die Worte von Tertullian umschreibt, kann man fragen: Was hat Rom mit Silicon Valley zu tun? Das heißt: Was hat heute die Kirche mit der Wissenschaft und Technik zu tun? Hat sie überhaupt ein Interesse für eine Auseinandersetzung mit dem heutigen wissenschaftlich-technischen Fortschritt, für den Silicon Valley als Symbol gilt? Spielt die Kirche mit ihrem elaborierten Ausbildungssystem, mit ihren Werten und Traditionen eine Rolle für die Technik-Community? Welche Strategien schlägt die Kirche mit ihrem Ansatz für den technischen Fortschritt vor?

Die recht häufige Anerkennung der positiven Funktion des technologischen Fortschritts ist gleichzeitig eine Herausforderung für die humanistische Reflexion, die nicht nur über die Bedeutung der Produkte von Wissenschaft und Technik für die Menschheit, sondern auch über die eigentliche Idee des technologischen Fortschritts nachdenken soll. Diese Reflexion, die bereits auf philosophischer Ebene initiiert wurde, führte allmählich dazu, dass aus der allgemeinen philosophischen Reflexion eine neue spezifische Disziplin — die Philosophie der Technik — hervorging². Derzeit kommt auch eine weitere neue Forschungsperspektive — die theo-

¹ Kath. Priester, Dr. habil., ao. Univ.-Prof. Andrzej Anderwald — Lehrstuhlinhaber für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaften an der Theologischen Fakultät der Universität Opole; e-mail: anderw@uni.opole.pl ORCID 0000-0001-5932-9845.

² Siehe A. Nordmann, *Technikphilosophie zur Einführung*, Hamburg 2015; *Ethisierung der Technik — Technisierung der Ethik. Der Ethik-Boom im Lichte der Wissenschafts- und Technik-*

logische — immer deutlicher zum Vorschein³. Es ist nicht zu übersehen, dass die Debatte über die Technik und den Fortschritt der Wissenschaften auch in den kirchlichen Verlautbarungen, wie z.B. den Enzykliken: *Redemptor hominis* (1978) von Johannes Paul II. (1920–2005) und *Caritas in Veritate* (2010) von Benedikt XVI. (geb. 1927) vorkommt. Auch Papst Franziskus (geb. 1936) greift das Thema auf. „Die Kirche verlangt nicht — schreibt Franziskus — den bewundernswerten Fortschritt der Wissenschaft aufzuhalten. Im Gegenteil, sie freut sich und findet sogar Gefallen daran, dass der Mensch die enorme Leistungsfähigkeit erkennt, die Gott dem menschlichen Geist verliehen hat“⁴. Die ständige Debatte über die Botschaft seiner Enzyklika *Laudato si'* (2015) im öffentlichen Raum⁵ ist für mich die Inspiration, um das oben formulierte Thema aufzugreifen. Unter Rom verstehe ich das Engagement der Kirche, besonders von Papst Franziskus, der hier eine starke Präsenz im Bereich der neuen Medien zeigt (z.B. auf Twitter oder auf Instagram)⁶. Obwohl die Umwelt- und Sozialfragen in den Diskussionen um diese Enzyklika dominieren, gibt es auch in ihr einige direkte Impulse zu einer Metareflexion über den wissenschaftlich-technischen Fortschritt. Wenn man auch die anderen Aussagen des Papstes über diese Problematik berücksichtigt, kann man mit Vorsicht von einem Vorschlag einer Theologie der Technik aus der Sicht von Franziskus sprechen. Das Ziel meiner Untersuchungen besteht darin, nach einer neuen Idee des technischen Fortschritts zu suchen, die dem Aufbau einer ganzheitlichen Vision der Wirklichkeit unter Achtung des höchsten Wertes der menschlichen Person ermöglicht. Um mit den Worten des Papstes das Ziel zu formulieren, kann man sagen: „Zugleich wird die dringende Notwendigkeit des Humanismus aktuell, der von sich aus die

forschung, hrsg. v. A. Bogner, Baden-Baden 2013.

³ Siehe H.D. Mutschler, *Die Gottmaschine. Das Schicksal Gottes im Zeitalter der Technik*, Augsburg 1998, S. 243–248; S. Schleissing, *Laien, Experten, Propheten: Zur Rolle der Theologen in Technikdiskursen* [in:] *Technik und Lebenswirklichkeit: Philosophische und theologische Deutungen der Technik im Zeitalter der Moderne*, hrsg. v. A.M. Richter, Ch. Schwarke, Stuttgart 2014, S. 203–216.

⁴ Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* (2013), Nr. 243, [online] http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [15.01.2019].

⁵ Siehe z.B. die Internationale Konferenzen im Zusammenhang mit dem Klima Gipfel in Katowice COP24: *W trosce o wspólny dom. Chrześcijanin na drogach ekologii* (Katowice 30.11.2018); *Ekologiczne przebudzenie: Misja Laudato si'* — *Chrześcijaństwo z klimatem* (Katowice–Panewniki, 7–8.12.2019); *Joint Symposium on Climate Change: Safeguarding Our Climate, Advancing Our Society* (Katowice 10.12.2018); Siehe auch: O. Edenhofer, *Klima, Kohle, Kapital. Zum Stand der internationalen Klimapolitik*, „Stimmen der Zeit“ 143 (2018), H. 4, S. 263; A. Endras, *Die Welt brennt, der Gipfel streitet*, „Zeit Online“, [online] <https://www.zeit.de/wirtschaft/2018-12/un-klimakonferenz-welt-klimagipfel-klimaschutz-kattowitz> [5.01.2019].

⁶ Die Twitter-Accounts von Papst Franziskus, die in neun Sprachen geführt werden, folgen über 46 Millionen Nutzer, davon über eine Million auf Polnisch — siehe: [online] <https://misyjne.pl/franciszek-na-twitterze-drodzy-mlodzi-pomozcie-doroslym/> [12.01.2019].

verschiedenen Wissensgebiete [...] zusammenführt, um eine umfassendere wie integrierendere Perspektive zu erhalten⁴⁷.

Die Struktur der Überlegungen bezieht sich auf die Grundsätze der Soziallehre der sogenannten drei Schritte — die Grundsätze der Soziallehre, die in der Enzyklika *Mater et Magistra* (1961) von Papst Johannes XXIII. (1881–1963) beschrieben wurden:

Zunächst muß man den wahren Sachverhalt überhaupt richtig sehen; dann muß man diesen Sachverhalt anhand dieser Grundsätze gewissenhaft bewerten; schließlich muss man feststellen, was man tun kann und muß, um die überlieferten Formen nach Ort und Zeit anzuwenden. Diese drei Schritte lassen sich in den drei Worten ausdrücken: sehen, urteilen, handeln⁸.

Daher werden im Laufe der Überlegungen zunächst die Merkmale des technischen Fortschritts (1), dann dessen Bewertung (2) und schließlich ein ganzheitlicher Blick auf die Wirklichkeit (3) präsentiert.

Technischer Fortschritt bzw. das technologische Paradigma

Die Technologie und der damit verbundene wissenschaftlich-technischer Fortschritt sowie die wissenschaftlich-technische Zivilisation sind heutzutage die Größen, die alles oder fast alles in der umgebenden Wirklichkeit bestimmen. Die Produkte der Technik sind in allen Bereichen des menschlichen Lebens verbreitet. Es gibt keine Lebenssphäre (vom wirtschaftlichen Bereich bis zum Haushalt), die nicht unter ihrem Einfluss steht oder in der sie als überflüssig angesehen werden könnte. Das Konzept der modernen Technologie und des technischen Fortschritts wurde durch die wissenschaftlich-technische Revolution in der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert geprägt. In dieser Zeit wurde die Technik immer enger mit den mathematischen Naturwissenschaften verknüpft. Diese enge Verbindung führte zur Entstehung der qualitativ neuen Erfindungen, die die Verfügbarkeit von Reichtum deutlich erhöhten und damit einige Veränderungen in den sozialen Strukturen verursachten. Die moderne Technologie ist nicht nur ein Werkzeug oder eine Fähigkeit, wie die Etymologie des Wortes (Griechisch: *techné* — Kunst, Fähigkeit) zu suggerieren scheint, sondern sie ist durch eine gewisse Dynamik gekennzeichnet, die sich in einem kontinuierlichen, methodisch

⁷ Franziskus, Enzyklika *Laudato si'*, [online] <https://www.katholisch.at/laudatosi>, Nr. 141 [16.02.2019] (weiter wird mit „LS“ abgekürzt).

⁸ Johannes XXIII, Enzyklika *Mater et Magistra* (1961), [online] http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html, Nr. 236 [16.02.2019].

geplanten technischen Fortschritt ausdrückt. Man kann sagen, dass die moderne Technik nicht nur ihre Werke kennt und sie erschafft oder verarbeitet, sondern auch, wie Colin Miller feststellt, die Macht über sie hat und sie manipulieren kann⁹. Der gegenwärtige technologische Fortschritt zielt nicht nur darauf ab, die Zukunft zu entdecken oder zu beeinflussen, sondern sie auch mit der eigenen Methodik zu gestalten¹⁰.

Papst Franziskus verbindet noch deutlicher als seine zwei Vorgänger den technischen Fortschritt mit der Herrschaft des Menschen über die Natur bzw. die Herrschaft des Menschen über den Menschen oder einer Gesellschaft über eine andere. Eine solche Vorgehensweise führt zur Bildung eines spezifischen Paradigmas, nach dem „eine Auffassung des Subjekts hervortritt, das im Verlauf des logisch-rationalen Prozesses das außen liegende Objekt allmählich umfasst und es so besitzt. Dieses Subjekt entfaltet sich, indem es die wissenschaftliche Methode mit ihren Versuchen aufstellt, die schon explizit eine Technik des Besitzens, des Beherrschens und des Umgestaltens ist“¹¹. Diese Situation verhindert das Entstehen einer für die Vergangenheit noch charakteristischer Beziehung zwischen Mensch und Natur. Ein bestimmtes Objekt oder die Güter der Natur werden nur genutzt. Solcher Zustand ist auch nicht gleichgültig gegenüber der Entwicklung zwischenmenschlicher Beziehungen. Für die Technik Community steht meist der „User“ im Mittelpunkt¹². Der gegenwärtige technische Fortschritt zielt auf ein uneingeschränktes Wachstum ab, das aber „die Lüge bezüglich der unbegrenzten Verfügbarkeit der Güter des Planeten voraussetzt, die dazu führt, ihn bis zur Grenze und darüber hinaus auszupressen“¹³.

Die modernen Technologien mit ihren Methoden streben nach Kontrolle über die Wirklichkeit. „In der Tat neigt die Technik dazu — bemerkt der Papst — zu versuchen, dass nichts außerhalb ihrer harten Logik bleibt“¹⁴. Auf diese Weise beschreibt er das Ausmaß der Realität, die die Technik abdecken möchte und betont ihre Bestrebungen, die gesamte Wirklichkeit zu erfassen. In Bezug auf Romano Guardinis Gedanken sagt der Papst ausdrücklich, dass die Technologie heute eine Lebensform ist¹⁵. Die Technologie und der technische Fortschritt sind heute Bestandteile des technokratischen Paradigmas, das die ständige Verbesserung der Lebensbedingungen verkündet. Dies gibt die Möglichkeit, das Glück für immer mehr Menschen wahr werden zu lassen. Der so verstandene technologische Fort-

⁹ C. Miller, *Technocracy and Tradition*, „Communio. International Catholic Review“ 44 (2017), Nr. 4, S. 737.

¹⁰ Ebd., S. 743.

¹¹ LS, Nr. 106.

¹² Vgl. M. Hertl, *In der digitalen Subkultur*, „Herder Korrespondenz“ 71 (2017), H. 6, S. 38.

¹³ LS, Nr. 106.

¹⁴ Ebd., Nr. 108.

¹⁵ Ebd., Nr. 203.

schritt weckt wachsende Erwartungen und weckt quasi religiöse Hoffnungen, dass er alle Umweltprobleme überwinden und letztlich kontrollieren kann¹⁶. Eine solche Sichtweise führt oft zur Verherrlichung der Technik und zur Verabsolutierung ihrer Logik, oder, wie Hans Dieter Mutschler feststellt, sogar zu einer Form der Vergöttlichung der Technik¹⁷.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die päpstlichen Analysen des technischen Fortschritts deutlich auf seine Grenzen hinweisen, die durch die Ein-dimensionalität seiner Logik, sowie durch die reduktionistischen Annahmen der angewandten Methodik gekennzeichnet sind. Vor allem jedoch zeigt der Papst ziemlich eindeutig, dass das wissenschaftlich-technologische Paradigma nicht ausreicht, die gesamte Wirklichkeit abzudecken. Dieses einseitig technische Denken fordert das Christentum in ihrer Vision der Wirklichkeit, insbesondere in der Anthropologie heraus. Daraus ergibt sich auch seitens der Kirche das wachsende Interesse an der theologischen Reflexion über den technischen Fortschritt und seine Folgen.

Wissenschaft und Technik — sagt Franziskus — haben uns geholfen, die Grenzen der Kenntnis der Natur und insbesondere des Menschen zu vertiefen. Sie allein genügen jedoch nicht, um alle Antworten zu geben. Heute werden wir uns immer mehr bewusst, dass es notwendig ist, aus den Schätzen der Weisheit zu schöpfen, die in den religiösen Überlieferungen bewahrt werden, aus der Volksweisheit, aus der Literatur und aus den Künsten, die das Geheimnis des menschlichen Lebens in der Tiefe berühren, ohne jene zu vergessen, die in der Philosophie und in der Theologie enthalten sind. Im Gegenteil: Diese müssen neu entdeckt werden¹⁸.

Bewertung des technischen Fortschritts bzw. zwischen Gut und Böse

Die Technik selbst ist längst nicht mehr axiologisch, ethisch und sogar weltanschaulich neutral. In der bisherigen Tradition der Philosophie der Technik sind verschiedene Konzepte und Stellungnahmen zur Bewertung der Technik und Technologien entstanden. Die Bewertungen der technischen Tätigkeiten waren und sind unterschiedlich. Im Allgemeinen gibt es neben zwei extremen Haltungen, die in der Technik entweder nur das Gute oder das Böse sehen, auch eine

¹⁶ Ebd., Nr. 109.

¹⁷ Vgl. H.D. Mutschler, *Technik als Religionsersatz*, „Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken“ 28 (1999), S. 42–54.

¹⁸ Franziskus, *Ansprache von Papst Franziskus an der Vollversammlung des Päpstlichen Apostolischen Rates für die Kultur* (18.11.2017), [online] http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2017/november/documents/papa-francesco_20171118_plenaria-cultura.html [12.02.2019].

mittlere Haltung — eine ambivalente Einschätzung. Die Befürworter für die erste Einschätzung betonen den positiven Aspekt der technologischen Entwicklung und erkennen sie als Grundlage für das menschliche Wohlbefinden und als eine Quelle der maximalen Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse. Die Probleme mit negativen Auswirkungen der technologischen Entwicklung werden in dieser Hinsicht marginalisiert oder ganz ignoriert. Auf der anderen Seite betonen die Vertreter die entgegengesetzten Position nur die negativen Auswirkungen der technischen Entwicklung und weisen auf die Gefahr einer totalen Atom- oder Umweltkatastrophe hin, die zum Aussterben allen Lebens auf der Erde führen kann. Heutzutage beinhaltet die ethische Bewertung immer häufiger Meinungen, dass der Fortschritt zu guten und zu schlechten Ergebnissen führen kann. Eine solche Mehrdeutigkeit in der Bewertung zeigt sich zumindest in den unterschiedlichen Antworten auf die Frage: Ist alles, was technisch möglich ist, auch ethisch zulässig?¹⁹

Die Ambivalenz bei der Bewertung technologischer Leistungen zeigt sich auch bei Papst Franziskus. Angefangen mit einer Erinnerung an die positiven Bewertungen des technischen Fortschritts seiner Vorgänger, weist der Papst auf den Beitrag des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts insbesondere in den Bereichen der Medizin, Technik und Kommunikation zum Wohl der ganzen Menschheit hin²⁰. Er betont nicht nur messbare Vorteile, sondern auch einige metaphysische Funktionen des Fortschritts, die sich mit der Öffnung des Menschen für die Schönheit verbinden lassen. „Die gut ausgerichtete Technoscience — äußert sich der Papst — ist ebenso in der Lage, das Schöne hervorzubringen und den in die materielle Welt eingetauchten Menschen in die Sphäre der Schönheit «springen» zu lassen. [...] So vollzieht sich bei der Suche des technischen Erzeugers nach Schönheit und im Betrachter dieser Schönheit ein Sprung in eine gewisse echt menschliche Fülle²¹“. Trotz positiver Worte über den Beitrag des technischen Fortschritts zur Entwicklung der Menschheit, und das nicht nur in ihrer materiellen Hinsicht, betrachtet der Papst die Technologie nicht als bedingungslosen Segen. Neben vielen messbaren Vorteilen dank des Einsatzes neuer Technologien übersieht der Papst auch nicht einige Risiken, die mit ihrer Nutzung der neuen Technologien verbunden sind. Sie führen nicht selten zur Herrschaft einer Gesellschaft über eine andere oder sogar zur Vernichtung der Menschheit, wie dies beim Einsatz der Atombombe der Fall war²². Seine klare Kritik orientiert sich vor allem auf die besitzorientierte Technik, die sich nicht nur mit die Kont-

¹⁹ Vgl. A. Bogner, *Einführung: Zur Ethisierung der Technik* [in:] *Ethisierung der Technik...*, S. 9–10.

²⁰ Vgl. LS, Nr. 102.

²¹ Ebd., Nr. 103; Vgl. auch A. Ganowicz-Bącznyk, *Wątki ekoetyczne w encyklice Laudato si' papieża Franciszka* [in:] *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań*, red. J. Poznański, S. Jarczyński, Kraków 2016, S. 208–209.

²² Vgl. LS, Nr. 104.

rolle der Natur abgibt, sondern auch die Herrschaft über die sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Dimensionen zu gewinnen anstrebt²³. Was schließlich für die Technik zählt, ist der Gewinn, unabhängig von den Folgen der Zerstörung der Natur oder der Verarmung ganzer Gesellschaften durch ihre Ausgrenzung²⁴. Die technischen Produkte sind nicht neutral, „denn sie schaffen ein Netz, das schließlich die Lebensstile konditioniert und lenken die sozialen Möglichkeiten in die Richtung der Interessen bestimmter Machtgruppen“²⁵. Diese Produkte beeinflussen stark den Lebensstil und oft bestimmen sie in Übereinstimmung mit den Interessen bestimmter Machtgruppen die Entwicklungsrichtungen der einzelnen Gesellschaften²⁶. Deshalb ruft der Papst zum Widerstand gegen die Erweiterung des technokratischen Paradigmas auf²⁷.

Die ambivalente Bewertung des technischen Fortschritts ist nicht das letzte Wort der päpstlichen Reflexion über dieses gegenwärtige Zeichen der Zeit, nämlich das Phänomen des dynamischen technischen Fortschritts. Franziskus versucht auch einige konkrete Postulate über eine neue Idee des wissenschaftlich-technischen Fortschritts zu formulieren. Es sind Postulate, die für eine integrale Sicht der Wirklichkeit offen zu sein scheinen.

Zu integraler Sicht der Wirklichkeit bzw. zwischen Teil und Ganzem

Auf der Suche nach einem ganzheitlichen Zugang zur Wirklichkeit besteht nicht nur kein Widerspruch zwischen dem christlichen Glauben und dem technologischen Fortschritt, sondern es wird das immer positiver das größer werdende Bewusstsein über die klareren Verbindungen zwischen verschiedenen Aspekten der Wirklichkeit gesehen. „In der Welt — lesen wir in der Einführung zur *Laudato si'* — ist alles miteinander verbunden; die Kritik am neuen Machtmodell und den Formen der Macht, die aus der Technik abgeleitet sind; die Einladung, nach einem anderen Verständnis von Wirtschaft und Fortschritt zu suchen“²⁸. Die Anerkennung der in der Realität vorhandenen komplexen Zusammenhänge ist eine klare Herausforderung auf der Suche nach einer ganzheitlichen Sicht der Wirklichkeit, so wie auch eine Notwendigkeit, eine neue Lebensweise zu entwickeln. Nur eine solche Auffassung der Wirklichkeit gibt die Möglichkeit, ihre

²³ Ebd., Nr. 107, 109.

²⁴ Vgl. Th. Wieland, *Laudato si' praktisch*, „Herder Korrespondenz“ 70 (2016), Nr. 11, S. 49.

²⁵ LS, Nr. 107.

²⁶ Vgl. J. Bremer, *Encyklika Laudato si' — ekologia integralna podstawowym elementem katolickiej nauki społecznej* [in:] *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań*, red. J. Poznański, S. Jaromi, Kraków 2016, S. 41–42.

²⁷ LS, Nr. 111.

²⁸ Ebd., Nr. 16.

verschiedenen Dimensionen zu integrieren und die Krise, die mit dem Verlust der Bedeutung des Ganzen verbunden ist, zu überwinden.

Die der Technologie eigene Spezialisierung — schreibt der Papst — bringt eine große Schwierigkeit mit sich, das Ganze in den Blick zu nehmen. Die Aufspaltung des Wissens erfüllt ihre Funktion, wenn sie konkrete Anwendungen erzielt, führt aber gewöhnlich dazu, den Sinn für die Gesamtheit, für die zwischen den Dingen bestehenden Beziehungen, für den weiten Horizont zu verlieren, der irrelevant wird²⁹.

Die für den wissenschaftlich-technischen Fortschritt spezifische Spezialisierung führt dazu, dass das Wissen, das eine Person erreicht, fragmentarisch ist und „aus diesem Grund können die bruchstückhaften und isolierten Kenntnisse zu einer Art von Ignoranz werden, wenn sie sich nicht in eine umfassendere Sicht der Wirklichkeit einfügen lassen“³⁰. Diese Art von Wissen bietet keine Möglichkeit, die komplexen Probleme der Menschheit zu lösen, insbesondere solche, die sich auf ökologische oder soziale Fragen beziehen. Die Eindimensionalität des wissenschaftlich-technischen Fortschritts deckt nicht die gesamte Wirklichkeit ab. Deswegen plädiert der Papst für die Herausarbeitung einer neuen Idee der technologischen Fortschritts. Diese soll sich nicht nur an den Zahlen und den materiellen Maßstäben der Produktivität orientieren, sondern auch für eine Verbesserung der Lebensqualität und eine mehr integrierte Welt einen ganz entscheidenden Beitrag leisten. Es sei darauf hingewiesen, dass die vorgeschlagene Idee nicht nur die theoretischen Bemerkungen über die Wechselwirkung zwischen der technischen Vernunft und einer für die Transzendenz offenen Vernunft enthält, sondern sie bezieht sich auch auf einige praktische Handlungen, die von der christlichen Offenbarung inspiriert sind. In Grunde genommen geht es dem Papst um eine Harmonie zwischen dem technischen Fortschritt und anderen Dimensionen der Wirklichkeit.

Welche Haltungen sind mit der integralen Sicht der Wirklichkeit verbunden? Welche konkrete praktischen Handlungen schlägt der Papst vor? Es scheint, dass es in erster Linie um einen kritischen Aufsatz gegenüber den reduktionistischen Tendenzen des technischen Fortschritts geht. Der Papst zeigt die Gefahren einer Forschung, die sich nur auf quantifizierbare und formale Aspekte der Wirklichkeit beschränkt. Die Berücksichtigung der Wirklichkeit nur im Hinblick auf die technische Vernunft führt vor allem zur Entfremdung des Menschen von der Bedeutung der transzendentalen Qualitäten und zur Reduzierung der zwischenmenschlichen Beziehungen zu völlig formalisierten Verhältnissen. Eine kritische

²⁹ Ebd., Nr. 110.

³⁰ Ebd., Nr. 138.

Haltung drückt sich auch darin aus, die Gefahren, die mit der Verformung des Sinnes und der Perspektiven des menschlichen Lebens verbunden sind, aufzudecken. Die Einschränkung der Wirklichkeit auf das enge Verständnis der Wissenschaft ist der Grund dieser Reduzierung des Gesamtsinns des Lebens. Diese Kritik richtet sich gegen jedem Versuch der Verabsolutierung der wissenschaftlich-technischen Forschungsperspektive sowie gegen die Technisierung der gesamten Kultur. Die kritische Haltung des Papstes gegenüber der Eindimensionalität des technologischen Fortschritts bedeutet nicht eine Infragestellung als solche, sondern der Papst verlangt eine klare Anerkennung seiner Grenzen in Bezug auf die Breite der Kenntnis der Wirklichkeit und die Fähigkeit, die menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen³¹.

Die Gefahr einer „methodischen“ Verarmung der Wirklichkeit durch Beschränkung auf den technischen Fortschritt kann nur im Dialog mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen überwunden werden. Der Papst ruft dazu auf, „die tragische Spaltung zwischen den ‘zwei Kulturen’ der humanistisch-literarisch-theologischen und der naturwissenschaftlichen — die zu einer gegenseitigen Verarmung führt, zu überwinden und einen umfassenderen Dialog auch zwischen Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen und der Wissenschaftsgemeinschaft zu ermutigen“³². Daher ist die Suche nach dem integralen Zugang zur Wirklichkeit auch durch die Forderung nach einer Öffnung der Technologie für den Dialog mit Philosophie und Theologie gekennzeichnet³³. Ein solcher Dialog scheint ein wichtiger Faktor für die Verwirklichung einer neuen Idee des technologischen Fortschritts zu sein. Der Dialog ermöglicht interdisziplinäre Aktivitäten, die auf ein umfassenderes Verständnis der Wahrheit über den Menschen, der Welt um ihn herum und der Beziehungen zwischen ihnen abzielen. Dieser Dialog gibt außerdem mit den verschiedenen Bereichen der Geisteswissenschaften der Technologie die Möglichkeit, die ganzheitliche Sicht der Wirklichkeit nicht zu verlieren und die vielfältigen Beziehungen zwischen den verschiedenen Dimensionen zu harmonisieren³⁴. Ein solcher Dialog trägt zur Entwicklung eines neuen Denkens und globalen Handelns bei, wobei die Interessen künftiger Generationen berücksichtigt werden. Es geht um ein Denken, das alle menschlichen Bedürfnisse und Werte, einschließlich der ästhetischen, kulturellen und religiösen umfasst. Ein fruchtbarer Dialog kann sich positiv auf die Entstehung einer neuen Kultur im Umgang mit der Technik und ihrer Produkte auswirken. Diese Art des Denkens kann bei der Integration des technischen und religiösen Wissens helfen. Eine

³¹ Vgl. ebd., Nr. 107, 109.

³² Franziskus, *Ansprache...*

³³ LS, Nr. 60.

³⁴ Vgl. A. Ganowicz-Bączyk, *Wątki ekoetyczne...*, S. 207; J. Bremer, *Encyklika Laudato si'...*, S. 39–40.

Synthese der beiden unterschiedlichen Arten von Wissen ist für die Einzelperson von größter Bedeutung, die als VertreterInnen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation oder als aktive VertreterInnen der technischen Wissenschaften und Mitgestalter des technologischen Fortschritts gleichzeitig zur Erlösung berufen sind.

Der Weg zur ganzheitlichen Sicht der Wirklichkeit kann auch nicht einige praktische Haltungen als Ausdruck der christlichen Orthopraxie, wie z. B. Verantwortung, Solidarität, Selbstbeschränkung oder Askese überspringen. Die Verantwortung für den technischen Fortschritt ist nicht nur eine Domäne der Kirche und ihrer Theologie³⁵. Die Analyse der Umweltkrise zeigt, dass sie nicht nur eine natürliche und technische Dimension hat, sondern eng mit der moralischen Krise verbunden ist. „Die Verschlechterung der Umweltbedingungen und die Verschlechterung im menschlichen und ethischen Bereich sind — wie der Papst bemerkt — im menschlichen und ethischen Bereich eng miteinander verbunden“³⁶. Die unangemessene menschliche Aktivität in Bezug auf die natürliche oder soziale Umwelt ist oft auf philosophische, religiöse, ethische und wirtschaftliche Überzeugungen zurückzuführen. Die Krise der moralischen Werte des Menschen, denen die materiellen Werte vor den persönlichen Werten vorgezogen werden, führt zu einer unverantwortlichen Ausbeutung der natürlichen Welt. Die spezifischen negativen Auswirkungen menschlichen Handelns in einer von ethischen Kriterien befreiten Welt werden von Papst Franziskus am Beispiel der Analyse von Phänomenen wie Umweltverschmutzung und globaler Erwärmung, Wassermangel, Verlust der biologischen Vielfalt, Verschlechterung der Lebensqualität oder der sozialen Ungerechtigkeit ausführlich diskutiert³⁷. Deshalb verlangt der Papst die Übernahme und Vertiefung eines Gefühls der moralischen Verantwortung. Präzise spricht er von unterschiedlichen Formen der Verantwortlichkeit, für andere Menschen und die soziale Umwelt³⁸, für zukünftige Generationen³⁹, für Naturgüter⁴⁰, so wie für die moralische Entwicklung des Menschen im Verhältnis zur Entwicklung der Zivilisation.

Wir müssen wieder spüren — appelliert er — dass wir einander brauchen, dass wir eine Verantwortung für die anderen und für die Welt haben und dass es sich lohnt, gut und ehrlich zu sein. Wir haben schon sehr viel Zeit moralischen Verfalls verstreichen lassen, indem wir die Ethik, die Güte, den Glauben und die Ehrlichkeit

³⁵ Vgl. Ch. Hubig, *Technik* [in:] *Lexikon der Wirtschaftsethik*, hrsg. v. G. Enderle, Freiburg 1993, S. 1079–1081.

³⁶ LS, Nr. 56.

³⁷ Vgl. ebd., Nr. 17–59.

³⁸ Vgl. ebd., Nr. 25, 45, 90.

³⁹ Vgl. ebd., Nr. 109, 165.

⁴⁰ Vgl. ebd., Nr. 59, 68, 78, 211.

bespöttelt haben, und es ist der Moment gekommen zu merken, dass diese fröhliche Oberflächlichkeit uns wenig genützt hat⁴¹.

Diese Situation macht es notwendig, die entsprechenden Maßnahmen zu ergreifen, um die Folgen zu überwinden und eine Umweltkatastrophe zu vermeiden. Es ist wichtig, neben den bereits ergriffenen rechtlichen und politischen Initiativen zum Schutz der Natur vor weiteren Zerstörungen und zur Regeneration, alle Maßnahmen zu ergreifen, die den Schutz der Natur auch auf ethischer und moralischer Ebene fördern. Der Mensch als moralisches Wesen sollte sich der moralischen Verantwortung für die ihn umgebende Wirklichkeit bewusst sein. Es geht darum, das richtige Gleichgewicht zwischen der zivilisatorischen Entwicklung der Menschheit und der moralischen Entwicklung zu bewahren⁴². In der Verbindung dieser beiden Themen kann man den praktischen Beitrag der Theologie und der christlichen Kultur zur Humanisierung der Technik im Bereich der menschlichen Bildung sehen. Dieser Beitrag scheint, im Vergleich zur menschlichen Bildung, schwieriger umzusetzen zu sein, aber es ist ein wichtiges Element in der Sorge um die ganzheitliche Entwicklung des Menschen.

Der technologische Fortschritt betrifft nicht nur die Umwelt, sondern auch den sozialen Fortschritt. In dem letzteren werden Menschen und ganze Gesellschaften durch globale Ungerechtigkeiten degradiert. Daher kann das Postulat eines integralen Wirklichkeitszugangs die Werte, die ein Gegenmittel zum Problem der sozialen Ungerechtigkeit darstellen können, nicht ignorieren. Der Papst räumt hier der Haltung der Solidarität einen besonderen Platz ein. Er betont besonders die Solidarität zwischen den Generationen. Ohne diese Art von Solidarität

kann von nachhaltiger Entwicklung keine Rede mehr sein. Wenn wir an die Situation denken, in der der Planet den kommenden Generationen hinterlassen wird, treten wir in eine andere Logik ein, in die des freien Geschenks, das wir empfangen und weitergeben. Wenn die Erde uns geschenkt ist, dann können wir nicht mehr von einem utilitaristischen Kriterium der Effizienz und der Produktivität für den individuellen Nutzen her denken⁴³.

Die Beibehaltung solcher Haltung ist grundsätzlich unmöglich, ohne eine evangelische Haltung der Askese gegenüber der Gütern des technischen Fortschritts aufzubauen. Franziskus spricht hier über eine Ethik der Selbstbeschränkung und

⁴¹ Ebd., Nr. 127.

⁴² A. Dylus, *Integralna ekologia papieża Franciszka. Perspektywa etyki odpowiedzialności* [in:] *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice Laudato si'*, red. A. Wysocki, Warszawa 2016, S. 126.

⁴³ LS, Nr. 159; siehe auch Nr. 162, 172.

versucht zu zeigen, dass es hinter dem politischen Diskurs über die Macht der Technik einen anthropologischen gibt. Dieser führt direkt zum Kern der Gedanken des Papstes. „Es gibt keine Ökologie ohne angemessene Anthropologie“⁴⁴. Es ist gut und richtig, den Nutzen des technischen Fortschrittes für eine nachhaltige Entwicklung zu schätzen und anzuerkennen. Die Technologien „geben denen, welche die Kenntnis und vor allem die wirtschaftliche Macht besitzen, sie einzusetzen, eine beeindruckende Gewalt über die gesamte Menschheit und die ganze Welt“⁴⁵. Deswegen brauche die Menschheit eine solide Ethik, eine Kultur und eine Spiritualität, die Grenzen setzen und die Selbstbeschränkung lehren⁴⁶. Es geht um ein größeres Bewusstsein, besonders unter den Christen, für die Notwendigkeit, Mensch und Welt als Werk Gottes zu betrachten. Die Motivation des Menschen, sich um das Schöpfungswerk zum Wohl zukünftiger Generationen zu kümmern, sollte sich daher nicht nur auf humanistische Gründe beziehen, sondern auch auf die christliche Offenbarung. Der praktische Beitrag der Theologie, insbesondere der Theologie der Spiritualität, besteht darin, die Askese des Menschen in der Anwendung technischer Errungenschaften zu lehren. Eine solche Haltung kann immer als eine Antwort aus der Perspektive der christlichen Anthropologie auf die spezifischen negativen Auswirkungen der technischen Zivilisation, wie z.B.: übermäßiger Konsum, Abfall, Umweltverschmutzung, Rücksichtslosigkeit und Raub von Rohstoffen, verstanden werden. Um eine solche Haltung zu entwickeln, ist nach Franziskus eine ökologische Umkehr dringend nötig. Dank dieser Form der Bekehrung kann eine asketische Haltung gebildet werden. Sie drückt sich konkret in der Gewohnheit aus, zu sparen, der Selbstbeherrschung und bildet sie so eine wirksame Begrenzung der Auswirkungen von überschwänglichem Individualismus, Egoismus, Hedonismus oder Konsumismus⁴⁷.

Das Spektrum der Reaktionen auf den technischen Fortschritt erstreckt sich heute von radikal optimistischen Positionen bis zu skeptischen oder sogar extrem negativen aus. Zu diesen Bewertungen gehört auch die Stimme der Kirche, die sich in der päpstlichen Lehre ausdrückt, die den positiven Beitrag des wissenschaftlich-technischen Fortschritts zur Entwicklung der menschlichen Kultur, des würdigen Lebens und des sozialen Wachstums eindeutig anerkennt. Gleichzeitig blendet die kirchliche kritische Würdigung jedoch nicht die Bedrohungen seitens der Technologie aus, die sich insbesondere im Bereich der Umwelt- und Sozialfragen

⁴⁴ Ebd., Nr. 118.

⁴⁵ Ebd., Nr. 104.

⁴⁶ Ebd., Nr. 105.

⁴⁷ Vgl. A. Ganowicz-Bączyk, *Wątki ekoetyczne...*, S. 208; M. Tatar, *Ontyczna duchowość stworzenia w perspektywie Laudato si'* [in:] *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice Laudato si'*, red. A. Wysocki, Warszawa 2016, S. 75–77.

zeigen. Die Kirche unterstützt Technologien, die gute moralische Handlungen ermöglichen und lehnt diejenigen, die zu schlechten moralischen Handlungen führen, ab.

Worin drückt sich die Originalität des Papstes in seiner kritischen Würdigung des technischen Fortschritts aus? Was kennzeichnet seinen Vorschlag für eine neue Fortschrittsidee? Zusammenfassend kann man sagen, dass Franziskus eine klare Unterscheidung zwischen guten, neutralen und schlechten Technologien trifft. Der entscheidende Faktor für die ethische Bewertung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts ist, ob er gute oder schlechte moralische Handlungen ermöglicht. Seine Kritik richtet sich nicht gegen die Technologie als solche, sondern nur gegen alle unkontrollierten Formen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, die dem Schöpfungswerk und dem menschlichen Leben schaden. Diese Kritik ist besonders deutlich, wenn dieser Fortschritt mit einer Machterhöhung und einer Herrschaft über immer größere Bereiche der Wirklichkeit verbunden ist. Er kritisiert eindeutig den Fortschritt überall dort, wo nur seine Effizienz, unmittelbare wirtschaftliche Vorteile und seine Unabhängigkeit von irgendwelchen ethischen Bezügen berücksichtigt werden. Solches technokratische Paradigma verletzt zweifellos die katholische Tradition der Interaktion zwischen christlicher Ethik und Moral und wissenschaftlich-technischem Fortschritt. Daher verlangt der Papst, noch stärker als seine Vorgänger, die Reflexion über den wissenschaftlich-technischen Fortschritt im Kontext seiner Verknüpfungen mit den anderen Dimensionen der Wirklichkeit zu führen. Es scheint sein Verdienst zu sein, dass er eindeutig den Dialog zwischen den Vertretern der Technik und den Philosophen und Theologen befürwortet. Das Wesen der neuen Idee des technischen Fortschritts besteht darin, zu erkennen, dass in der Wirklichkeit alles miteinander verbunden ist. Solches Bewusstsein für die bestehenden Verbindungen fördert die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit zwischen *Homo faber*, *Homo sapiens* und *Homo religiosus*. Der Aufbau einer solchen Einheit fördert noch mehr eine Humanisierung des Fortschritts mit den Werten des Evangeliums Christi.

Die Evangelisierung — schreibt er — achtet auf die wissenschaftlichen Fortschritte, um sie mit dem Licht des Glaubens und des Naturrechts zu erleuchten, damit sie immer die Zentralität und den höchsten Wert des Menschen in allen Phasen seines Lebens respektieren. Die gesamte Gesellschaft kann bereichert werden dank diesem Dialog, der dem Denken neue Horizonte öffnet und die Möglichkeiten der Vernunft erweitert. Auch das ist ein Weg der Harmonie und der Befriedung⁴⁸.

⁴⁸ Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* (2013), Nr. 243.

Der Papst bemüht sich um den Aufbau einer ganzheitlichen Sicht der Wirklichkeit, in der der technische Fortschritt nicht der einzige Akteur ist. Das bedeutet aus theologischer Sicht, den wissenschaftlich-technischen Fortschritt mit der Ethik und der katholischen Soziallehre zu verbinden. Die neue Idee des Fortschritts kann die konkreten praktischen Auswirkungen, die der Papst mit dem Stichwort „ökologische Konversion“ bezeichnet, nicht ausweichen. Das heißt, es müssen konkrete Handlungen erfüllt werden, um ein integrales Konzept der Wirklichkeit zu realisieren. Darüber hinaus kann man in den vom Papst klar formulierten Vorschlägen eine Gründung systemischer Grundlagen sehen, die von der theologischen Perspektive inspiriert sind. Es geht um langfristige Maßnahmen, die auf eine ganzheitliche Sicht der Wirklichkeit abzielen und zwar nicht unverzüglich angesichts von Katastrophen, die durch die technologische Entwicklung verursacht werden.

Die päpstlichen Impulse für eine neue Idee des wissenschaftlich-technischen Fortschritts bilden einen wichtigen Beitrag zum Aufbau einer Theologie der Technik, die heute mehr als in der Vergangenheit ein Imperativ scheint, der von der Schöpfungstheologie und christlichen Anthropologie inspiriert ist. Der Klimawandel, die angesammelten Kernwaffen, eine unkontrollierte Entwicklung der Nanotechnologie und die künstliche Intelligenz können in Zukunft eine reale Bedrohung für die menschliche Existenz darstellen. Deswegen ist eine der wesentlichen Aufgaben der Kirche in der irdischen Ordnung die Sorge um das Schöpfungswerk und den Menschen selbst. Manchmal hat die Kirche sogar die Verteidigung der Menschheit gegen Bedrohungen des befreiten von externen Referenzen wissenschaftlich-technischem Fortschritts vorzunehmen. So scheint die Kooperation zwischen Rom und Silicon Valley mehr als eine Notwendigkeit zu sein, nicht nur, um unser gemeinsames Haus zu schützen, sondern es auch harmonisch miteinander aufzubauen.

Between Rome and Silicon Valley. Pope Francis in the face of technical progress

Summary

What has Rome to do with Silicon Valley? In other words, what has the Church today to do with science and technology? Does the Church have any interest in a debate with the present scientific and technical progress, of which Silicon Valley is a symbol? The aim of my research is to look for a new idea of technological progress that will allow to build an integral vision of reality. The teaching of Pope Francis, especially in the Encyclical '*Laudato sí*' (2015), provides the basis for the undertaken topic. The structure of the considerations refers to the principles of the social doctrine of the so-called three steps: look, judge, act. Therefore, in the course of the considerations firstly

the features of technical progress will be presented (1), then its evaluation (2), and finally elements of an integral vision of reality (3).

Keywords

Pope Francis, theology, technical progress, integral vision of reality

Pomiędzy Rzymem a Silicon Valley. Papież Franciszek wobec postępu technicznego

Streszczenie

Co Rzym ma wspólnego z Doliną Krzemową? Innymi słowy, co Kościół ma współcześnie wspólnego z nauką i technologią? Jak Kościół odnosi się do problematyki postępu naukowo-technicznego, którego symbolem jest Dolina Krzemowa? Celem podjętych rozważań jest poszukiwanie nowej koncepcji postępu technicznego, uwzględniającej całościową wizję rzeczywistości. Nauczanie papieża Franciszka, zwłaszcza z Encykliki *Laudato si'* (2015), stanowi podstawę realizacji wybranego tematu. Struktura rozważań nawiązuje do zasad nauki społecznej tzw. trzech kroków: zbadać, ocenić, działać. Dlatego w trakcie rozważań są prezentowane najpierw cechy postępu technicznego (1), dokonana jego ocena (2), a następnie elementy integralnej wizji rzeczywistości (3).

Słowa kluczowe

papież Franciszek, teologia, postęp techniczny, integralna wizja rzeczywistości

Literaturverzeichnis

- Bogner A., *Einführung: Zur Ethisierung der Technik* [in:] *Ethisierung der Technik — Technisierung der Ethik. Der Ethik-Boom im Lichte der Wissenschafts- und Technikforschung*, hrsg. v. A. Bogner, Baden-Baden 2013, s. 7–25.
- Bremer J., *Encyklika Laudato si' — ekologia integralna podstawowym elementem katolickiej nauki społecznej* [in:] *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań*, red. J. Poznański, S. Jaromi, Kraków 2016, S. 37–54.
- Dylus A., *Integralna ekologia papieża Franciszka. Perspektywa etyki odpowiedzialności* [in:] *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice Laudato si'*, red. A. Wysocki, Warszawa 2016, S. 109–129.
- Edenhofer O., *Klima, Kohle, Kapital. Zum Stand der internationalen Klimapolitik*, „*Stimmen der Zeit*“ 143 (2018) 4, S. 255–264.
- Endras A., *Die Welt brennt, der Gipfel streitet*, „*Zeit Online*“, <https://www.zeit.de/wirtschaft/2018-12/un-klimakonferenz-welt-klimagipfel-klimaschutz-kattowitz> [Abruf: 25.01.2019].

- Ethisierung der Technik — Technisierung der Ethik. Der Ethik-Boom im Lichte der Wissenschafts- und Technikforschung*, hrsg. v. A. Bogner, Baden-Baden 2013.
- Franziskus, *Ansprache von Papst Franziskus an der Vollversammlung des Päpstlichen Apostolischen Rates für die Kultur* (18.11.2017), http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2017/november/documents/papa-francesco_20171118_plenaria-cultura.html [Abruf: 12.02.2019].
- Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* (2013), http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [Abruf: 15.01.2019].
- Franziskus, Enzyklika *Laudato si'* (2015), <https://www.katholisch.at/laudatosi> [Abruf: 16.02.2019].
- Ganowicz-Bączyk A., *Wątki ekoetyczne w encyklice Laudato si' papieża Franciszka* [in:] *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań*, red. J. Poznański, S. Jaromi, Kraków 2016, S. 193–214.
- Hertl M., *In der digitalen Subkultur*, „Herder Korrespondenz“ 71 (2017) 6, S. 37–39.
- Hubig Ch., *Technik* [in:] *Lexikon der Wirtschaftsethik*, hrsg. v. G. Enderle, Freiburg 1993, S. 1079–1081.
- Johannes XXIII, Enzyklika *Mater et Magistra* (1961), http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html [Abruf: 16.02.2019].
- Miller C., *Technocracy and Tradition*, „Communio. International Catholic Review“ 44 (2017) 4, S. 718–746.
- Mutschler H.D., *Die Gottmaschine. Das Schicksal Gottes im Zeitalter der Technik*, Augsburg 1998.
- Mutschler H.D., *Technik als Religionsersatz*, „Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken“ 28 (1999), S. 42–54.
- Nordmann A., *Technikphilosophie zur Einführung*, Hamburg 2015.
- Schleissing S., *Laien, Experten, Propheten: Zur Rolle der Theologen in Technikdiskursen* [in:] *Technik und Lebenswirklichkeit: Philosophische und theologische Deutungen der Technik im Zeitalter der Moderne*, hrsg. v. A.M. Richter, Ch. Schwarke, Stuttgart 2014, S. 203–216.
- Tatar M., *Ontyczna duchowość stworzenia w perspektywie Laudato si'* [in:] *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice Laudato si'*, red. A. Wysocki, Warszawa 2016, S. 61–82.
- Wieland Th., *Laudato si' praktisch*, „Herder Korrespondenz“ 70 (2016), Nr. 11, S. 47–50.

Katarzyna Blakiewicz¹

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska
Wydział Teologii

Maksym Adam Kopiec²

Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia
Facoltà di Teologia

Conscience in *the light of the Truth* and *the light of the Good* in the context of the necessary correlation of religious studies and natural sciences

Introduction

The study of human conscience falls within the scope of the humanities. It focuses on the axiological plane of human activity and, in this sense, provides a common foundation for the natural sciences and the humanities.³ The study of

¹ Associate professor doctor of theology Katarzyna Blakiewicz — dogmatist, head of the department of Fundamental, Dogmatic and Moral Theology at the Faculty of Theology of the University of Warmia and Mazury in Olsztyn. Main research areas: theology of dialogue, historiological theology, hagiology, Mariology. More important publications: *Dialog jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II* (Olsztyn 2000); *Development of the Eve-Mary Antithesis since the Catechism of the Council of Trent until the Catechism of the Catholic Church (1566–1992)* (Olsztyn 2013); *Teologia historiozbawcza w dogmatyce polskiej XX wieku* (Olsztyn 2010); *Teologia dialogu* (Olsztyn 2016), *Teologia objawień Maryjnych w Gietrzwałdzie* (Olsztyn 2019); e-mail: kaparz@uwm.edu.pl. ORCID: 0000-0002-7965-9064.

² Associate professor of theology Maksym Adam Kopiec OFM — fundamental theologian, research and didactic employee of the Pontifical University *Antonianum* in Rome (2004–2019). Main research directions: theological and fundamental foundations of interdisciplinary research, credibility of Christian revelation in interdisciplinary dialogue and taking into account the issues of theology of religion, anthropological context of evangelization, religious humanism. More important publications: *Il Logos della fede. Tra ragione, rivelazione e linguaggio* (Roma 2014); *L'evangelizzazione nel recente magistero dei papi. Tra le sfide, il mandato e la carità* (Terni 2016); *Il cristianesimo e le religioni. Verso un inclusivismo cristologico-trinitario* (Roma 2016); *Umanesimi laici e il cristianesimo umanistico. La missione profetica, apologetica e dialogica della teologia* (Roma 2017); *Non abbiate paura della Verità! Giovanni Paolo II e la Veritatis splendor* (Hong Kong 2018); e-mail: maksymk@libero.it. ORCID: 0000-0002-1055-6251.

³ I.G. Barbour, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues. A Revised and Expanded Edition of Religion in an Age of Science*, London 1998.

human conscience concerns itself with the human action — activity taken by the human being in relation to their surrounding reality, evincing their sensibility to the system of values. Defining and delimiting the common scope of the humanities, natural sciences, economic sciences, and economy is important in the context of introducing innovations in undertakings aimed at multiplying and improving material goods, as well as their economic use, and simultaneously destined to strengthen and perfect the humanity of the individuals and communities they create.⁴ Economics and economy focus on the category of the action, whereas the humanities — on the category of the person. Both categories are closely inter-related, as demonstrated by Karol Wojtyła in his book *The Acting Person* (first edition: 1969),⁵ and then further discussed in the papal teachings of John Paul II, particularly in *Veritatis splendor* (1993).⁶ The action manifests itself as creative dynamism whereby the person expresses his relation to the Truth and the Good.⁷

In this paper, the authors explain the dependence of actions — including ventures taken to alleviate social and economic needs — on axiological factors determining subjective activity proper to a human person. In the course of this activity, there is a correlation between the action and the hierarchy of values in a single-person centre delimited by the theological notion of conscience. Humanistic explorations are conducted on the plane of anthropological research, following a method characteristic of fundamental theology, with consideration of philosophical and ethical aspects.⁸ Conclusions drawn upon analysing the subject matter and the sources, point to the value of ‘the human conscience’ as a single-person space, not only related to religious life but also essential for the quality of effects produced by the pragmatic activity involving various dimensions of social life: cultural, political and economic.

Conscience as a humanistic issue important for science, economy, and society

One should ask: what does, and what should, determine social and economic priorities in internal policies of different states and nations? The economic dynamics of most states are driven by the goal defined as multiplication of material

⁴ M.P. Gallagher, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, Milano 1999.

⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn* [in:] *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń et al., Lublin 1994³.

⁶ John Paul II, *Encyclical letter “Veritatis splendor”* (1993), Vatican 1993 [= VS].

⁷ The capitalisation of the words ‘Truth’ and ‘Good’ in the paper results from the necessity to indicate their sense, differing from the usual meaning of the words ‘truth’ and ‘good’ written in lowercase.

⁸ D. Lambert, *Scienze e teologia figure di un dialogo*, Roma 2006.

goods. This goal governs all political decisions made by the managing bodies. However, at the opposite pole of economic dynamism are the intentions of the subject who selects the goal and the methods leading to its achievement. The intention emerges in the single-person (individual) subject. It is the cause which initiates the dynamics of activity, or action. Theological language knows the notion of 'conscience' which signifies a place in the human person — the subject who manages the decision-inspiring motives and who creates the intentions based on the adopted hierarchy of values.⁹

The enduring, unbroken topicality of the 'human conscience' issue, not only in theology but also in every man's life, is beyond dispute. It seems unlikely, or impossible, to find a man who does not ponder over the fundamental questions about the beginning, the goal and the value of his own life, as well as the possibility of a new life after death. Some of those questions concern the adoption of a certain lifestyle, the manner of using one's freedom and a set of criteria for making fundamental decisions which lead to definite single-person actions. Priority actions include those involving morality, i.e. those subject to evaluation in terms of ethics. Such definite actions are more than an external sheath through which the person is perceived by others; they express and simultaneously determine the deepest layers of spirituality and being. Significantly, in doing so they remain coherent with the inner life, the self-awareness and the sense of identity of the person.

The ability to perform moral actions is unique to humans; performing them reveals the single-person nature of man as a free and responsible being.¹⁰ Therefore, ontologically, this ability is an inextricable part of the nature of human existence. Moral significance and value for every man are expressed in the Evangelical question: 'Good teacher, [...] what must I do to inherit eternal life?' (cf. Mark 10:17). The question does not refer to 'being' (*esse*) or the degree and quality of 'knowing' (*cognoscere*) but to 'acting' (*facere*). This perspective reveals the issue of acting which has consequences of eternal value, decisive for the final destiny of man: 'the relationship clearly indicated in the divine commandments, between the moral good of human acts and eternal life; Christian discipleship, which opens up before man the perspective of perfect love'.¹¹

⁹ *Catechism of the Catholic Church* (1992), No. 1777–1779, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1994.

¹⁰ See the Polish sources of the universalist personalism according to Czesław Stanisław Bartnik, *passim*.

¹¹ VS 28.

The light of the Truth and the truth of a message

The light of the Truth is a term which requires an understanding of the difference between ‘truth’ and ‘the Truth’.

The term ‘truth’, written in lowercase, signifies a property of the message, communicated from a sender to a recipient and referring to some aspect of intelligible reality perceptible to human senses. Communicated truth, referring to an excerpt of reality, points to the harmony — complementarity — between one’s current state of knowledge and one’s message to another. It is managed by the single-person subject acting out of his intention to share the cognitive content: thought, information. The effect of the communicated truth may be observed as a link established between the communicating and the receiving parties.

The capitalised ‘the Truth’ points to a single, absolute reality which has a supernatural dimension. The term is not tantamount to ‘truths’, or versions of information communicated through various signs, referring to excerpts of the surrounding reality which is relevant to human being himself and his interpersonal relations. Man may experience only the splendor/brightness — ‘light’ of the Truth and read the full truth about himself in its radiance.

In *the light of the Truth*, the subject becomes aware of the existence of the Absolute which provides foundation for all creation, every excerpt of reality. A human person may experience the Truth in the form of ‘light’, which is an instance of the Absolute imparting itself, revealing itself, ‘descending’. The single-person subject is incapable of managing the Truth for it is a person-related and not an object-related category. Object-related truth, understood as a message pointing to something specific, providing information, or as knowledge on a certain object acquired through the intellect or empirical experience, is always limited to the immanent dimension of reality. In contrast, subject-related truth is an interpersonal occurrence. It involves opening of the subject to another, who agrees to being studied as a gift — the gift of revealing of the truth about oneself. This kind of truth is open to the meta-empirical, meta-historical, or in other words: transcendental dimension of existence. Thus, it is a foregone conclusion that to speak of subject-related truth, it has to be accepted as a gift of revelation to another, of presenting oneself and one’s subjective identity. In the case of God, only in this manner human being may accept the Absolute Truth tantamount to the Person of God.

Man needs to differentiate between ‘the Truth’ and ‘truth’ in order to establish the right hierarchy of values — a system of ordered priorities necessary for the person to perform an action in the form of work, culture, civilisation, organised community of people. Lack of a clear distinction results in the mistake of objectifying a person. The consequences of this mistake are apparent in the organisation of economy, state, law, etc. as social gaps, unequal treatment of people, national,

ethnic, and professional groups and multifaceted chauvinism (e.g. in private, professional and social relationships in the national, regional and religious aspect).

The light of the Good in the acting person

Human behaviour is based not solely on the Truth but also on ‘the Good’, which should be understood as an absolute value, i.e. in the existential aspect. In the axiological category, ‘the Good’ should be considered also in the functional aspect, which signifies an exemplification of the intentions of the single-person subject in his activity. Correspondingly to the explanations referring to *the light of the Truth*, it may be said that a human person, as the author of the action, is in *the light of the Good* which provides human works with a new value. Human work may be considered ‘good’ only if it is connected with the Absolute Good as the source of multiplied quality of being.¹²

Karol Wojtyła, in his book *The Acting Person* explains the dependence of the action on the person and vice versa. According to Wojtyła, people’s choices point to their single-person activity which has two perspectives: object- and subject-related.¹³

Object-related perspective refers to the goal which human being intends and strives to achieve. It grants the status of a creator or an author to a human person. Therefore, its character is personalistic or, to give a more precise semantic meaning: *prosopoidal*.¹⁴

Subject-related perspective is the foundation on which the human person bases all practical steps to the chosen goal. This perspective is always axiological in character, built on the priorities constituting the hierarchy of values implemented in the person’s life. One should discern two hierarchies of values: theocentric and anthropocentric.¹⁵ The former rests on the priorities arising from the acknowledgment of God’s existence and His self-revelation. The latter focuses on man as

¹² A. Briguglia, G. Savagnone, *Scienza e fede. La pazienza del dialogo*, Torino 2010.

¹³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, I 4, p. 90.

¹⁴ The term *personalistic* (derived from the Latin word *persona*, which signifies a person), known to a wide group of researchers, is associated with an organised philosophical reflection, a philosophical system. In turn, the term *prosopoidal* (derived from the Greek word *prosopon*, which signifies a person) is less common in the literature. Prof. C.S. Bartnik — from the John Paul II Catholic University of Lublin in Poland — suggests using the latter term in reference to the existential sense of the person, of one’s growth and maturity in the axiological dimension (C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, vol. 1, Lublin 1999, p. 373).

¹⁵ K. Parzych-Blakiewicz, *Aksjologiczna zasada dialogu małżeńskiego wobec przemian koncepcji małżeństwa* [in:] *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Machinek, Olsztyn 2009, p. 128–129.

the final creator of the surrounding reality and the legislator, thus eliminating or downplaying the divine paradigm.¹⁶

In the light of Karol Wojtyła's thought on the model of single-person dynamics of a human subject, the growth and maturity of the person rest on the axiological property of his actions. The quality of the person's existence hinges on the actions performed.¹⁷ The action is an intentional manifestation of the hierarchy of values adopted by the person in his behaviour. Wojtyła points to the Good as the paramount value determining the durability and humanistic quality of the effects produced by human actions. The person refers to those paramount values and becomes 'fulfilled' in the single-person dimension. For only the person makes choices inspired by the intention recognised in the depths of one's own being. The intention of the acting person may reflect the Good or contradict those fundamental values. Correlation with the values of those two axiological categories of absolute value determines the quality of existential fulfilment of the human person as the action's author. In the light of the developed anthropological and personalistic thread in the thought of Karol Wojtyła / John Paul II, it may be asserted that a human person is capable of perceiving *the light of the Good* which manifests itself in the multiplied quality of actions. This process involves the fulfilment of the person's subjective activity aimed at the Good — in other words, at the absolute state of values exemplified by the action. Subjective activity of the human person in relation to his environment, leading to a transformation of this environment in accordance with *the light of the Good*, plays an intermediary role in the fulfilment of the absolute dimension of values in all excerpts of reality. This fulfilment manifests itself in the effects produced by human actions. The clearer the reference of the human author to the Good, the higher the existential quality of the actions. The dependence between the person and the action, explained by Karol Wojtyła, points to a pragmatic rule which stipulates that when the person, as the action's author, considers *the light of the Good*, the quality of effects produced by his actions in the category of goodness is multiplied.

Opposed to the fulfilment of *the light of the Good* in actions is the situation when the person refrains from making any reference to the Absolute dimension of those values. According to Wojtyła, this case also results in the immanent change in the quality of the human person, who is fulfilled but — in opposition to the only Good which ensures true fulfilment — in 'unfulfilment'.¹⁸ The actions of such a person cannot be classed as good; in practice, they turn out to be existentially erroneous and morally wrong. This situation is described by Joseph Ratzinger / Benedict XVI who points to the afflictions of political systems which involved an isolation from the Absolute Good.

¹⁶ P. Lakeland, *Postmodernity. Christian Identity in a Fragmented Age*, Minneapolis 1997.

¹⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, IV 2, p. 197.

¹⁸ Ibidem, IV 2, p. 197–198.

Threat indicated in *Veritatis splendor*

John Paul II, in the encyclical entitled *Veritatis splendor*, presents ethical activity as oriented at eternity — not in its abstract sense, but a definite, real sense of the Supreme and Absolute Good wherein man was formed and whereto he was summoned as to the ultimate goal. The Absolute Good implies an active consciousness based on the intellect, freedom and responsibility of the person as a being open to ethical instructions and values resulting from the Divine Revelation which is fulfilled throughout history by way of the laws of nature / the natural order.¹⁹ The Absolute Good leads to the Creator as the Father in whom a human person finds full happiness and ultimate fulfilment: ‘the One who «alone is good» and who, by giving himself to man in Christ, offers him the happiness of divine life’.²⁰ This indispensable openness is only possible if preceded by the grace and the gift of the Holy Spirit residing in the heart of man.

At first glance, from the viewpoint of ecclesiastical teachings based on the Scripture and the Holy Tradition in the whole life and history of the Church, the topic seems clear and straightforward to regular parishioners. However, philosophy and religion, together with an array of intellectual currents, based on strictly theoretical assumptions, or so-called pastoral experience, are more and more inclined to question or modify the so-called existent moral values, incontrovertible and safe from all negotiations or human conventions, as asserted by John Paul II: ‘At the same time, however [...] there have developed certain interpretations of Christian morality which are not consistent with «sound teaching» (2 Tim 4:3)’.²¹

Such tendencies in contemporary theological and moral thought are discussed in the encyclical which lists several most important trends. Nevertheless, their determinant and, at the same time, their common denominator is the relation between the freedom of man and the law of God, set forth by the Creator and thus providing the foundation of the natural law. This common denominator is such subjectivism and autonomy which would provide the human freedom — in ethical matters — with the prerogatives which do not appertain to it *de iure* and *de facto* prove harmful: ‘Despite their variety, these tendencies are at one in lessening or even denying the dependence of freedom on truth’.²² Those trends manifest an apotheosis of human autonomy and the human power to make decisions for oneself, which need affirmation and protection against the unconditional surrender to God and the acceptance of people’s dependence on Him: ‘Hence obedience to God is not, as some would believe, a heteronomy, as if the moral life were

¹⁹ *Catechism*..., No. 356.

²⁰ VS 29.

²¹ VS 29.

²² VS 34.

subject to the will of something all-powerful, absolute, extraneous to man and intolerant of his freedom'.²³

An extreme form of this style of thinking may be found in views typical for the existentialism of the first half of the 20th century. From the emergence of the Nietzschean thought onwards, this reflection could inform theology, imbuing it with a certain sensitivity, or perhaps also a trepidation in the face of the Divine Order pervading creation and conceivably jeopardising human autonomy. Such a concern is voiced by J.P. Sartre, who asserts that the very existence of God makes human autonomy impossible.²⁴

To invoke the teachings of the Second Vatican Council, recorded in the Constitution *Gaudium et spes*,²⁵ the relationship between destructive philosophical ideas and social realities has exerted manifest impact also in the field of theology, as exemplified by, among others, the false concept of autonomy stipulating that 'created things are not dependent on God and that man can use them without reference to their Creator'.²⁶ Such a concept, when adopted by man, causes gradual atheisation and finally results in definitive exclusion of God from the human space of existence and living. In contrast, basing on *Gaudium et spes*,²⁷ the Pope asserts that: 'Without its Creator the creature simply disappears... If God is ignored the creature itself is impoverished'.²⁸ Thus, he points to the threat of progressive self-alienation of man. In other words: without God, man profoundly downgrades the value of his own humanity, cuts the roots of his identity, loses his dignity, and draws away from his ultimate destiny. Paradoxically, by resolving to build himself using his own abilities and adhering to his own plans, he lapses into a new kind of heteronomy: addiction to illusions and passage into an unreal world of projections.²⁹ He falls into the abyss of nothingness, becoming the victim and the external manifestation of nihilism.

Despite the knowledge of the effects produced by disrupting the harmony between the person's world and the world of values, contemporary theology evinces a tendency to relativise the Truth, both in the doctrinal and the moral dimension. With regard to conscience, theology points to its deformation which prevents

²³ VS 41.

²⁴ J.P. Sartre, *La Nausea*, trad. B. Fonzi, Milano 1966, p. 178–184.

²⁵ Vatican Council II, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World* "*Gaudium et spes*" (1965), No. 36, [online] http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html [20.04.2018] [= GS].

²⁶ VS 39.

²⁷ GS 36.

²⁸ VS 39.

²⁹ Z. Kunicki, *Mocne nadzieje i płonne obietnice. Wokół krytyki iluzji politycznych* [in:] *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki „Spe salvi” Benedykta XVI*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2010, p. 25–33.

man from accessing its sacral nature. The sacredness of conscience is a prerequisite for human openness to *the light of the Truth* and acceptance of the Absolute Truth and the Revealed Law of God in salvation history and natural moral order arising from the divine act of creation.

Meanwhile, the response to the crisis in affirming the Truth and the crisis of conscience, provided in *Veritatis splendor*, remains as valid as ever:

But temptations can be overcome, sins can be avoided, because together with the commandments the Lord gives us the possibility of keeping them: ‘His eyes are on those who fear him, and he knows every deed of man. He has not commanded any one to be ungodly, and he has not given any one permission to sin’ (Sir 15:19–20). Keeping God’s law in particular situations can be difficult, extremely difficult, but it is never impossible.³⁰

The ability to know, accept as one’s own, and implement the Law of God — according to biblical sources and theological studies — is inscribed in the perpetual plan of creation and salvation of man and all existent beings. In this perspective, the invoked teachings of the Second Vatican Council gain special importance, stipulating as follows: ‘supreme rule of life is the divine law itself, the eternal, objective and universal law by which God out of his wisdom and love arranges, directs and governs the whole world and the paths of the human community’.³¹

The central figure in God’s plan is man, an active participant therein: ‘...and hence man is able under the gentle guidance of God’s providence increasingly to recognize the unchanging truth’.³² This fact illustrates the immense dignity granted to man when God made him co-responsible for the world, history, himself, and others. The measure of this dignity and the beauty of human existence are the gifts of intellect and freedom which, in man’s conscience, give him the ability of recognition in the area of the Truth and decision-making in the area of the Law.

The words of John Henry Newman, quoted in the encyclical: ‘*Conscience has its rights* because it has its duties’³³ should also be interpreted in this vein. This right and privilege retained only and exclusively by a human person should not be associated, let alone equated, with any attempt at defining what is true and what is false, or deciding what is morally right or wrong. Man is able to cheat his own

³⁰ VS 102.

³¹ Vatican Council II, *Declaration on Religious Freedom “Dignitatis humanae”*, (1965), No. 3, [online] http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html [20.04.2018] [= DH]; VS 43.

³² DH 3; VS 43.

³³ J.H. Newmann, *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk: Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, Uniform Edition: Longman, Green and Company, vol. 2, London 1868–1881, p. 250.

conscience but if he accepts — as his own — the words of Saint Paul: ‘the requirements of the law are written on their hearts, their consciences’ (Rom. 2:15), the Truth will reside in his conscience which will make his life, by the virtue of the Holy Spirit, a reflection of the unchangeable and universal Law of God.

The true freedom: autonomy in theonomy

As Joseph Ratzinger once observed, the term ‘autonomy’, used consistently and coherently by Immanuel Kant in opposition to ‘heteronomy’, was not accepted and assimilated into theological speculations and debates in the postconciliar period in the vein wherein the Council wanted to present it in the form of the relevant Magisterium. Those discussions lost the depth and the linearity of Kant’s thought, which either way could never be reconciled with the unfathomable Christological vision whose goal, in opposition to Kant’s, is not a norm but a living person of the Resurrected One in the Evangelical memory on the event of Jesus³⁴ — *memoria Jesu*.³⁵

In reference to the autonomy of conscience, discussed in *Veritatis splendor*, Ratzinger asks the following question: what is the correct concept of autonomy, fully harmonious with the Christian vision of man? The first thing to be emphasised is the certitude and the patency that man did not create himself and did not grant himself his existence: man is part of creation, a unique gift of the Divine Benefactor and the Maker of the existence of men and other beings which constitute the entire reality surrounding humans. By refusing to accept the truth of his creaturely nature, which sets him free, man radically reduces the understanding of himself, regarding himself only as a regular product of created nature which, as such, is devoid of freedom. Consequently, man treats himself as any other being of animalistic nature. Thus, such thinking transforms the fundamental rule of modern democratic culture which, metaphysically, used to stipulate the necessity to centre on the human being, on all people, and their freedom. In the context of illuminism and its emancipatory ideas, it is not God who determines man, the world and the axiological conditions of a person’s actions. Conversely, according to the Bible, man is a creature who exists and lives in dependence on God, who participates in the divine life thanks to God’s merciful love: this participation is a shared love in love. If love was to be defined as dependence, let us note that love is essentially superior to dependence. Love reveals that it is precisely this *relationality* that constitutes the true form of

³⁴ Benedetto XVI, *Fede, ragione, verità e amore*, Lindau–Torino 2009, p. 565–577.

³⁵ P. Sequeri, *Memoria fidei: il dinamismo dell’atto di fede (memoria, evento e profezia)* [in:] Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione, [online] <http://www.pcpne.va/content/nvev/it/Dicastero/convegniIncontri/congresso-internazionale-di-catechesi/relazioni-CIC2013/Sequeri-relazione3.pdf> [9.03.2018].

participation in the Absolute and the Trinitarian Being. Therefore, life in communion with God, discovering one's own story in His Light, recognising in Him the Way, the Truth, and the Life, is not perceived by man as isolation or alienation; it does not involve a heteronomy but a process of truly finding oneself in one's authentic identity as the gift of oneself received from the Divine Benefactor. Saint Augustine teaches that God is *intimior meo* and that — by obedience and remaining in full union with God in Christ — man does not renounce himself, abandon himself, lapse into any heteronomy, or fall into a servile dependence which could never be accepted. To the contrary, it is precisely in that way that man finds his own intimacy, his own single-person identity, thus confined in the sin of lonely self-reference, which is a manifestation of the spiritual state of hell:

If in fact a heteronomy of morality were to mean a denial of man's self-determination or the imposition of norms unrelated to his good, this would be in contradiction to the Revelation of the Covenant and of the redemptive Incarnation. Such a heteronomy would be nothing but a form of alienation, contrary to divine wisdom and to the dignity of the human person.³⁶

In accordance with the biblical concept of the human being, by joining with Christ, man finds himself and, by connecting with his inner self, finds God and finds his *theosis*, his true essence and true autonomy. Precisely by rejecting the individualistic self-determinism, man discovers the intimacy of his own existence as a gift received from God, by the agency of Christ and in communion with Him. In this manner, man becomes himself, and upon finding an authentic union with God, he achieves real freedom open to accepting love, to becoming both loved and capable of love. In this sense, also the notion of freedom, which occupies a central place in the Scripture and in the debate with modernity, must be placed within the Christological perspective of humanity. Man is free not when he guards himself against God or stands opposed to God but when he accepts Him and enters in the relation of union with Him by the agency of Jesus as the Messiah. Human freedom is always shared and only as such it may incessantly grow in man. Maintaining freedom is possible upon opening the human freedom to the Absolute Freedom of God which summons but never by force.³⁷

According to theological research, conscience enjoys full autonomy and freedom when it is rooted in God. Man, together with his conscience, is free and autonomous insofar as he is immersed in theonomy. True autonomy and

³⁶ VS 41.

³⁷ *Esistono verità morali assolute?*, *CulturaCattolica.it*, [online] <https://www.culturacattolica.it/cristianesimo/teologia/esistono-verita-morali-assolute> [28.04.2017]; Benedetto XVI, *Fede...*, p. 565–577.

true freedom become fulfilled in the absolute autonomy and freedom of God. By participating in the absolute freedom and infinite autonomy of God, human freedom — which delimits the dynamics of the autonomy of conscience — becomes fulfilled in its orientation at excellence, whereto the human person is invited by God.

Conclusions

The dependence of action on axiological factors determining subjective activity is focused on the existential/ontic dimension of a person. In this context, an action is understood as an effect produced by the involvement of values in the creative activity by the person. Hence, an action reveals the person's intentions formed in his conscience, which is the single-person centre where the person evaluates his actions in terms of their consistency with the adopted hierarchy of values. Anthropological research based on the personalistic anthropology of Karol Wojtyła / John Paul II has demonstrated that a person, as a subject engaging in creative activity, is dependent on the Absolute Truth and Good. Further exploration of the dependence of the action on the axiological dimension of reality has led to the conclusion that the Truth and the Good manifest themselves in actions, but only in the form of 'light' whereof the Absolute is the source.

It should be asserted that human action occurs in *the light of the Good* and *the light of the Truth*. This *light* is not tantamount to an emanation of being or energy, it is not an aspect of reality affected by the action. However, the *light* creates the category of ascribing ethical value to the action, which focuses largely on the phenomenon of man, as a person subject to the law of maturity in existential/ontic 'fulfilment'. *The light of the Good* and *the light of the Truth* manifest themselves in the action which is produced by a person and constitutes the elements and modules of the environment: household, culture, civilisation, economy, legislation, communities. In this context, *the light of the Good* and *the light of the Truth* are presented as a principle of forming intentions which precede all kinds of human actions. This principle, developed in the framework of theological and fundamental research, is beneficial for society as it implies a 'new' anthropology and the resulting 'new' humanism concerned with harmony between the common good and the individual good. This new humanism provides a foundation for establishing justice in social relationships, which leads to better effects of cooperation between citizens who engage in various private and professional relationships. Therefore, the creative activity of a human person, in all organisational spheres of social and economic life, should be perfected in the perspective of *the light of the Good* and *the light of the Truth*.

John Paul II indicated in *Veritatis splendor* the threats to the quality of individual and social life, caused by the lack of affirmation for the Absolute Truth. Indeed, a human person, as an autonomous subject, can create and can make moral decisions independently and arbitrarily, with no reference to the Truth. Adopting such an ethical principium inevitably leads to subjectivism and relativism which overturn the primacy of the objective, universal, and transcendental Truth. As discussed in this paper, radical moral individualism is closely related to the experience of existential void and to the lapse into nihilism. Indubitably, such foundations of single-person activity have negative and harmful repercussions for the creation of a healthy and just social order, as they lead to the disruption of harmony between the sphere of the person's life and the sphere of effects produced by the person's subjective activity. The proportions of the Truth and truth are upset, resulting in the dominance of the object over the subject. Relinquishing the principle of *the light of the Truth* impacts social and economic structures, which may be observed in the subjugation of a single-person being to things.

Employing *the light of the Good* and *the light of the Truth* in interpersonal relations requires freedom at the level of subjective autonomy. The required conditions are created by 'conscience' which involves the most intimate sphere of human persons, where the subject becomes confronted with the recognised system of values. Subjectivity of a person signifies the ability to autonomously make decisions concerning self-revelation to others. The activity of the person in the subjective sphere occurs in conscious reference to the system of values based on the Truth and the Good in the category of the Absolute — the Perfect Fullness.

Autonomia sumienia w *blasku Prawdy* i *blasku Dobra* w świetle potrzeby korelacji nauk ścisłych i humanistycznych

Streszczenie

Artykuł dotyczy zagadnienia korelacji prawdy i dobra w ludzkiej aktywności. Autorzy wskazują sumienie jako subiektywne centrum, w którym osoba ludzka weryfikuje swoją pozycję w relacji do Absolutu jako źródła wartości, włączając absolutną Prawdę i Dobro. Odróżniają prawdę od Prawdy i dobro od Dobra, wyjaśniając różnicę: dobro i prawda odnoszą się do fragmentu rzeczywistości ludzkiej, środowiska i ludzkiej aktywności twórczej; Dobro i Prawda odnoszą się do absolutnej kategorii wartości jako fundamentu etycznej weryfikacji działań osoby. Analiza jest oparta na personalistycznej antropologii Karola Wojtyły / Jana Pawła II — autora teorii zależności jakości bytu osobowego od moralnej jakości czynu osoby jako autonomicznego podmiotu, który działa w 'blasku'/jasności/świecie Dobra i Prawdy. Pokazują skutki zakłócenia harmonii między światem osoby i światem wartości, dotyczące jakości struktur społecznych i ekonomicznych.

Słowa kluczowe

Karol Wojtyła, *Veritatis splendor*, *Osoba i czyn*, ludzka aktywność, aksjologia, system wartości, religia dla nauki

Keywords

Karol Wojtyła, *Veritatis splendor*, *The Acting Person*, human activity, axiology, the system of values, religion for science

Bibliography

- Barbour I.G., *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues. A Revised and Expanded Edition of Religion in an Age of Science*, London 1998.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, vol. 1, Lublin 1999.
- Benedetto XVI, *Fede, ragione, verità e amore*, Lindau–Torino 2009.
- Briguglia A., Savagnone G., *Scienza e fede. La pazienza del dialogo*, Torino 2010.
- Catechism of the Catholic Church* (1992), New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1994.
- Esistono verità morali assolute?*, *CulturaCattolica.it*, [https://www.culturacattolica.it/cristianesimo/teologia/esistono-verit%C3%A0-morali-assolute](https://www.culturacattolica.it/cristianesimo/teologia/esistono-verita-morali-assolute) [access: 28.04.2017].
- Gallagher M.P., *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, Milano 1999.
- John Paul II, *Encyclical letter “Veritatis splendor”* (1993), Vatican 1993.
- Kunicki Z., *Mocne nadzieje i płonne obietnice. Wokół krytyki iluzji politycznych* [in:] *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki „Spe salvi” Benedykta XVI*, red. K. Parzych–Blakiewicz, Olsztyn 2010, p. 25–33.
- Lakeland P., *Postmodernity. Christian Identity in a Fragmented Age*, Minneapolis 1997.
- Lambert D., *Scienze e teologia figure di un dialogo*, Roma 2006.
- Newmann J., *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk: Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, Uniform Edition: Longman, Green and Company, vol. 2, London 1868–1881.
- Parzych–Blakiewicz K., *Aksjologiczna zasada dialogu małżeńskiego wobec przemian koncepcji małżeństwa* [in:] *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Machinek, Olsztyn 2009, p. 127–140.
- Sartre J.P., *La Nausea*, trad. B. Fonzi, Milano 1966.
- Sequeri P., *Memoria fidei: il dinamismo dell’atto di fede (memoria, evento e profezia)* [in:] Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione, <http://www.pcpne.va/content/nvev/it/Dicastero/convegniIncontri/congresso-internazionale-di-catechesi/relazioni-CIC2013/Sequeri-relazione3.pdf> [access: 9.03.2018].

Vatican Council II, *Declaration on Religious Freedom* “*Dignitatis humanae*” (1965), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html [access: 20.04.2018].

Vatican Council II, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World* “*Gaudium et spes*” (1965), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html [access: 20.04.2018].

Wojtyła K., *Osoba i czyn* [in:] *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gładkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1994³.

Maciej Małyga¹

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska

Wiara kształtowana przez Objawienie. Refleksja nad wiarą jako „adekwatną odpowiedzią”

Stwierdzenie, że wiara jest odpowiedzią na Boże Objawienie, należy do podstawowych zdań teologii akademickiej i formuł katechizmowych. Z racji swego fundamentalnego znaczenia to uznawane za oczywistość stwierdzenie samo w sobie domaga się rozumienia. Co więcej, w świecie rosnącego subiektywizmu, wedle którego więź z Bogiem może być kształtowana dowolnie, na indywidualną miarę danej jednostki, ta zasada swą oczywistość traci.

Niniejsza refleksja chce być krokiem w kierunku wyjaśnienia, uzasadnienia i pogłębienia stwierdzenia, że wiara jest odpowiedzią na Boże Objawienie. Drogą do tego celu jest jednak pytanie nie o wiarę, lecz najpierw o Objawienie — jeśli bowiem wiara jest odpowiedzią, to jakim wezwaniem, jakim zaproszeniem jest Objawienie i w jaki sposób wyznacza ono kształt wierze człowieka? Punktem wyjścia tych rozważań jest więc Objawienie, rozumiane jako dokonane w historii i mające osobowy charakter wydarzenie samodarowania się Boga². Rzeczywistość wiary z jej konkretnymi elementami, ukazanymi jako konsekwencje metody Boga, będzie punktem dojścia.

W toku refleksji najpierw zostanie przedstawiona treść zasady, wedle której wiara jest odpowiedzią na Boże Objawienie, następnie zaś problem jej negocjowania przez czysto arbitralne projekty więzi z Bogiem. W trzecim kroku przyjrzymy się wybranym konkretnym cechom Objawienia, wyciągając z nich konsekwencje dla kształtu wiary człowieka. Ukażę, że Objawienie jest warunkiem możliwości wiary, jako że inicjatywa Boga, sama w sobie zupełnie wolna, z punktu

¹ Ksiądz dr Maciej Małyga (ur. 11.06.1979) — prezbiter Archidiecezji Wrocławskiej, święcenia 2004, adiunkt przy Katedrze Teologii Fundamentalnej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu; maciej.malyga@gmail.com. ORCID: 0000-0002-6367-5959.

² Por. G.L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 2007, s. 48.

widzenia człowieka jawi się jako „konieczna”. Dalej podkreślę, że Objawienie transcendentnego Boga dokonywało się przez immanentne rzeczywistości świata i człowieczeństwa. Kolejny rys Objawienia to budujące szczególną dialektykę odsłanianie i zasłanianie się Boga. Następnie przedstawię najbardziej charakterystyczną cechę Objawienia, najistotniej wpływającą na kształt wiary, a mianowicie to, że w ostateczny sposób dokonało się ono przez Boską Osobę Logosu, który przyjął ludzką naturę; historycznie istniejący Jezus Chrystus, żyjący w konkretnych, bardzo ograniczonych wymiarach czasu i przestrzeni, jest „universale concretum”. W ostatnim kroku zobaczymy, jak więź z Jezusem realizuje się w Kościele, który jest Jego Ciałem. Każdy z tych elementów Objawienia w znaczący sposób określa relację człowieka do Boga, wykluczając arbitralność, ale nie odbierając jej osobistego, indywidualnego charakteru.

Wiara jako *responsio idonea*

Wiara, rozumiana tu jako *fides qua creditur*, zatem jako ludzka droga wierzenia Bogu, w swym zewnętrznym wymiarze jest przyjęciem orędzia chrześcijańskiego jako prawdy, patrząc zaś głębiej, jest otwarciem się na Słowo Boga, Jego przyjęciem, pełnym oddaniem się Jemu jako wszystko określającej i zbawczej mocy. Wiara nie jest nieokreśloną religijnością, lecz jej konkretnym ukształtowaniem³. W swej istocie najpierw jest charakteryzowana nie jako bezwarunkowa inicjatywa człowieka, lecz jako jego odpowiedź na już dokonane Objawienie Boga.

Katechizm Kościoła Katolickiego wiarę określa jako *responsio idonea*, „odpowiedź adekwatną”⁴. To określenie wiary jest tak fundamentalne, że zostaje podwójne, wzmocnione, „podniesione do potęgi” — wiara jest nie tylko odpowiedzią na Objawienie Boga, lecz odpowiedzią dokładnie odpowiadającą. Przyjmuje ona rzeczywistość samodarowania się Boga w sposób pozytywny, ścisły i wierny, z wszystkimi jego wymogami. Objawienie stanowi więc element konstytuujący ludzką więź z Bogiem. Odwołując się do językowej tradycji filozofii scholastycznej, możemy uznać Objawienie za swoistą formę („matrycę”) wobec wyjściowo nieokreślonego podłoża⁵, którym jest religijna zdolność człowieka jako *capax Dei*⁶. Kształtuje ono wiarę pojmowaną zarówno jako osobiste, pełne

³ Por. M. Seckler, *Glaube, IV. Systematisch-theologisch und theologiegeschichtlich* [w:] LThK³, Bd. 4, s. 672–685.

⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012² [= KKK], 142.

⁵ Por. M. Krapiec, J. Stryjecki, *Forma i materia* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, s. 392–394, tu: s. 392.

⁶ Por. KKK, 27–30.

zaufania oddanie się człowieka Bogu objawiającemu się jako Zbawiciel (*fides qua*), jak i wiarę w sensie treści (*fides quae*)⁷.

Podstawowym uzasadnieniem tak opisanej natury wiary jest to, że mogła być ona zapoczątkowana tylko i wyłącznie przez jedną, Boską stronę, choć z czasem staje się procesem dialogu. To właśnie osobowe samodarowanie się Boga w historii jest i na zawsze pozostanie dla wiary punktem wyjścia i najgłębszym fundamentem⁸. Człowiekowi przypada tu najpierw rola słuchającego (por. Rz 10,17), wezwanego, zagadniętego, zaproszonego w konkretne miejsce, czas i sposób Obecności Boga⁹. Wiara nie rodzi się więc z ludzkiej mocy projektowania; jej istotą jest to, że „nie jest wymyślaniem tego, co się da wymyśleć, czym w rezultacie mógłbym rozporządzać jako wynikiem mego myślenia. Charakteryzuję ją raczej to, że pochodzi ze słuchania, jest przyjęciem tego, czego sam nie wymyśliłem [...] przychodzi do człowieka z zewnątrz i jest to dla niej istotne”¹⁰. W rezultacie otrzymanym darem treści wiary człowiek nie może dobrowolnie dysponować¹¹. Wraz z będącą słuchaniem (*ob-audire*) wiarą (*in fide oboedire*) w życie człowieka wkracza wykluczające arbitralność wezwanie posłuszeństwa (*oboedientia fidei*)¹². Akt posłuszeństwa ściśle wynika z aktu wiary, jest jej ontycznie podporządkowany w taki sposób, że postawa nieposłuszeństwa Bogu staje się aktem niewiary; Objawienie, wiara i posłuszeństwo tworzą więc nierozzerwalną triadę¹³. Jasno wyraża to stwierdzenie II Soboru Watykańskiego w Konstytucji o Objawieniu *Dei Verbum*: „Bogu objawiającemu należy okazać ‘posłuszeństwo wiary’ (por. Rz 16,26; por. Rz 1,5; 2 Kor 10,5–6), przez które człowiek w wolnej chwili cały powierza się Bogu, okazując ‘pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego’ i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane”¹⁴.

Rodzi się zatem pytanie, jak rozumieć tę ogólną zasadę nadawania wierze kształtu przez Objawienie. Jest to tym bardziej aktualne w sytuacji, gdy człowiek zaczyna rościć wobec wiary pretensję jej arbitralnego kształtowania.

⁷ Por. G. Langevin, *Fede* [w:] *Dizionario della teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, s. 427–434, tu: s. 427.

⁸ Por. J. Schmitz, *Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis* [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, hrsg. v. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen–Basel 2000, Bd. 2: *Traktat Offenbarung*, s. 1–12, tu: s. 3, 8.

⁹ Por. B. Welte, *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*, tłum. W. Patyna, Warszawa 2000, s. 9–13.

¹⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1970, s. 51.

¹¹ Por. tamże, s. 52.

¹² Por. KKK, 144.

¹³ Por. E. Peterson, *Was ist Theologie?* [w:] *Theologische Traktate*, hrsg. v. B. Nichtweiss, Würzburg 1994, s. 1–22, tu: s. 5. Peterson zaznacza, że w ten potrójny sposób teologia odróżnia się od mitu — zastępując jego arbitralność posłuszeństwem wiary wobec Objawienia.

¹⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 5.

Roszczenie arbitralnego kształtowania relacji do Boga

Ludzkie możliwości nie są bez znaczenia dla kształtu wiary¹⁵. Odgrywają one istotną rolę, choć nie przyczynową; warunkują wiarę tak, jak materia umożliwia, a zarazem ogranicza, działanie kształtującej ją formy. Jednakże religijna postawa człowieka, rozumiejąca siebie inaczej niż *responsio idonea* — obok niej lub wbrew niej — staje się tylko ludzkim projektem, wymijającym inicjatywę Boga i możliwość pełnej z Nim relacji.

Pretensja do dowolnego kształtowania wiary wyraża się w przekonaniu, że wierzyć w Boga można tak, jak tylko się zechce. Roszczenie to dotyczy zarówno osobistego odniesienia do tego, co człowiek nazywa Bogiem (analogicznie do *fides qua*), jak i treści owego odniesienia (analogicznie do *fides quae*). Pośród ludzi ochrzczonych znajduje ono swój praktyczny wyraz w rezygnacji z udziału w liturgii Kościoła i selektywnym przyjmowaniu treści wiary. Postawa nazywająca się „wiarą” a ignorująca Objawienie w gruncie rzeczy jest roszczeniem pogańskim, czynieniem sobie bożka na własny obraz jak Izrael pod Górą Synaj, który nie potrafił cierpliwie czekać na kolejną Bożą inicjatywę: „[z]amiast wierzyć w Boga, człowiek woli czcić bożka, którego oblicze można utrwalić i którego pochodzenie jest znane, bo został przez nas uczyniony”¹⁶.

Charakterystyczny punkt owego pogańskiego rozumienia „wiary” na miarę oczekiwań człowieka widać choćby w starożytnym sporze między chrześcijaństwem a rzymsko-hellenistycznym politeizmem. Przy okazji dyskusji nad miejscem posągu bogini Wiktorii w rzymskim senacie, w ostatnim sporze starej religii rzymskiej z nową drogą chrześcijaństwa, senator Kwintus Aureliusz Symmachus w 384 roku bronił właściwej pogaństwu wielorakości dróg do Bóstwa, zgodnej z ludzką logiką, z zaakcentowaniem nie Objawienia, lecz ludzkiej inicjatywy: „[t]ym samym jest to, co wszyscy czczą, tym samym to, o czym myślimy, oglądamy te same gwiazdy, jedno jest niebo nad nami, otacza nas ta sama ziemia; co to oznacza, w jaki sposób każdy z nas szuka prawdy? Nie można dotrzeć do tak wielkiej tajemnicy jedną, jedyną drogą”¹⁷. W tej samej logice ludzkiego projektu poruszają się współczesne kultury pogańskie, na przykład tzw. Rodzimy Kościół

¹⁵ Por. G. Langevin, *Fede*, s. 428. O założeniach możliwości wiary od strony człowieka zob. B. Welte, *Czym jest wiara? ...*, s. 73–74. Zob. także KKK, 160; Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 10; M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung* [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, hrsg. v. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen–Basel 2000, Bd. 2: *Traktat Offenbarung*, s. 41–61, tu: s. 59.

¹⁶ Franciszek, *Lumen fidei*, 13.

¹⁷ Za: J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 140–141. Por. T. Margul, *Ostatnie koleje losu wiary starorzymskiej*, „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Nauki Filozoficzne i Humanistyczne*” 25 (1970), s. 1–25.

Polski, deklarujący odwołanie do przedchrześcijańskich religii Słowian. Przedstawiciele tej grupy stwierdzają, że „każdy człowiek z osobna ma pełne prawo wybrać najlepszy dla siebie sposób zbliżenia się do absolutu” i „każdy człowiek ma najwyższe prawo czcić Bogów wedle swej woli”¹⁸. Ewidentne jest tu odwrócenie chrześcijańskiego wektora, kiedy pomija się pierwszeństwo Boga, a za decydujące uznaje własne prawo wyboru drogi do „absolutu”. Wraz z wykluczeniem Objawienia znika postawa wiary jako adekwatnej odpowiedzi, posłuszeństwo zostaje zastąpione przez możliwość dobrowolnego manipulowania religią. Na miejsce chrześcijańskiej triady Objawienia, wiary i posłuszeństwa wkracza pogańska triada Własnego Projektu, ideologii i manipulacji. W rezultacie oznacza to tworzenie „absolutu” na własny obraz.

Tymczasem wiara ze swej natury nie może być kształtowana według wyobrażeń człowieka. W sytuacji manipulowania staje się ona maską niewiary:

Wiara jest reinterpretowana jako przedmiot, którym można dysponować, przez co staje się ukrytą niewiarą. Wygląda na to, że tajemnicę Boga przekształcamy właśnie w uchwytne i dysponowalny przedmiot. Robimy to — nie przyznając się wprawdzie do tego — by mieć ją w swoich rękach. Wydaje się, że nasza wiedza i nasze czyny na zawsze zabezpieczą nas przed prawdziwą nieskończonością Boga. W ten sposób wiara w Boga zupełnie niezauważalnie przekształca się w wiarę w nas samych i naszą własną siłę [...] Przez własną samowolę i zrozumiałość, chęć panowania nad tym, czym nie można władać, chcielibyśmy stworzyć przedmiot, nad którym mielibyśmy władzę¹⁹.

Niebezpieczeństwo manipulowania wiarą chrześcijan jest tym większe, im bardziej postępuje proces wyblaknięcia jej pierwotnego znaczenia. Chrześcijańskie znaczenie wiary rozmyło się bowiem w trakcie nowożytnego procesu sekularyzacji. Nie jest już ono używane wyłącznie w sferze religijnej, lecz przeniesione zostało na teren „świecki”, gdzie oznacza najczęściej pewną silną uczuciową relację do pewnych immanentnych wartości, ideałów, osobistości, które jednak traktuje się z religijnym „uczuciem” (wiara w siebie samego, wiara w ludzkość, wiara w przywódcę, wiara w drużynę sportową)²⁰. Proces ten sprawił, że wiara

¹⁸ Deklaracja przystąpienia do Rodzimego Kościoła Polskiego, [online] <https://rkp.org.pl/deklaracja> [24.07.2018].

¹⁹ Por. B. Welte, *Czym jest wiara?*..., s. 43.

²⁰ Por. J.U.W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch, Glaube* za: K. Lehmann, *Glaube* [w:] *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. v. H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild, München 1973, Bd. 3, s. 596–605, tu: s. 602. Zob. Paschazy Radbert, *De fide, spe et caritate* I,6 1 i 2 (PL 120, 1402–1404): „Nikt nie może powiedzieć słusznie: wierzę w mego bliźniego lub w anioła, lub w jakiegokolwiek stworzenie. Wszędzie w Pismach Świętych to wyznanie należne jest tylko Bogu... Mówimy, co prawda, wierzę temu człowiekowi, tak jak mówimy: wierzę Bogu, ale nie wierzymy

chrześcijańska straciła swą wyjątkowość, a są jej przypisywane cechy owych „wiar świeckich”, czyli subiektywnych przekonań, osobistych projektów, niezależnych od przedmiotu wiary²¹. Owe przekonania nie są odpowiedzią na jakąś nadchodzącą rzeczywistość, lecz stanowią raczej pytania, pragnienia, iście feuerbachowskie projekcje dotyczących ludzkość braków.

Objawienie i jego konsekwencje dla kształtu wiary

Po przedstawieniu kwestii wstępnych podejmę problem centralny — refleksję nad Objawieniem jako formą nadającą kształt wierze. Ponieważ wiara jest adekwatną odpowiedzią na Objawienie, więc jej kształt odbija w sobie metodę Objawienia, z niego wynika. Aby określić naturę wiary, należy zatem skierować pogłębione spojrzenie na Objawienie. W kilku krokach ukażę wybrane cechy Objawienia, podejmując przy tym próbę wyciągnięcia z nich konsekwencji dla metody wiary.

Transcendentalne znaczenie Objawienia — wiara jako dar Boga

Bez Boga nie jest możliwe poznanie Boga, jak lapidarnie stwierdził św. Ireneusz z Lyonu²². Ujmując te słowa inaczej, poznanie Boga jest możliwe tylko w sposób, jaki On tego chce, już z racji tego, że On jest Stwórcą, dającym istnienie rzeczywistości i ją określającym. Jeśli więc człowiek poznaje Boga, to dlatego, że Bóg chciał, by ten miał taką możliwość. Teologia przekonana jest o poznawalności Boga mocą samego tylko rozumu naturalnego, co stwierdza Pismo (Mdr 13,1–9; Rz 1,19–23), a Kościół podnosi do rangi dogmatu²³, zdając sobie przy tym sprawę, że „w konkretnych warunkach historycznych” sprawia to wiele trudności²⁴, a w praktyce to, „do czego człowiek może dojść własnymi siłami w odniesieniu do boskości, do sensu swojego losu i przeznaczenia, nie przestaje nigdy przypominać niepewnego bagnistego terenu, a nierzadko wzbudzającego niepokój grzęzawiska, w jakim jest on pogrążony”²⁵.

w tego człowieka ani w żadnego innego. Gdyż oni sami nie są ani prawdą, ani dobrem, ani światłem, ani życiem [...] Wierzmy jedynie w samego Boga i w Jego Majestat”, cyt. za: H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 32–33.

²¹ Stąd cała problematyka odrzucenia religii jako aktu ludzkiej samowoli, co zaakcentowała teologia dialektyczna XX wieku z Karlem Barthem na czele, por. K. Barth, *Der Römerbrief*, Zürich 1978, s. 100–101, 170, 173. Wedle Bartha religie są tylko iluzjami, obrazy Boga antropomorfizmami, dlatego chrześcijaństwo religią nie jest, por. tamże, s. 211–253.

²² Por. św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, tłum. J. Bryłowski, Pelplin 2018, II, 25,3.

²³ Por. Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej, *Dei Filius*, 20.

²⁴ KKK, 37.

²⁵ L. Giussani, *Chrześcijaństwo jako wyzwanie. U źródeł chrześcijańskiego roszczenia*, tłum. D. Chodyniecki, Poznań 2002, s. 17.

Jednak nawet właściwe poznawanie rozumu naturalnego nie jest w stanie zbudować podstaw do nawiązania z Nim tak ścisłej, osobistej i egzystencjalnie decydującej więzi, jaką niesie ze sobą wiara. Bez Objawienia Bóg pozostaje Tajemnicą o zakrytym obliczu, „nieznanym Bogiem” (por. Dz 17,23), bogiem filozofów i uczonych, ale nie Ogniem, nie Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, jak w swym „Mémorial” zapisał Błażej Pascal. Bóg wydedukowany z istnienia świata, pojmowany jedynie w metafizycznych kategoriach, to Bóg zbyt abstrakcyjny, przed którym „człowiek nie może ani się modlić, ani złożyć mu ofiary. Przed Causa sui człowiek nie może ani w bojaźni paść na kolana, ani przed nim grać i tańczyć”²⁶. Dlatego jedynym rozwiązaniem religijnej sytuacji człowieka — jego poszukiwania Absolutu — jest Objawienie, czyli przejęcie inicjatywy przez samą Tajemnicę²⁷. Pierwszeństwo więzi — a tym samym nadanie jej kształtu — należy do Boga, który się człowiekowi daje. Bóg pierwszy konstytuuje wiarę, ale może być tak jedynie dlatego, że sam Bóg w konkretny sposób człowiekowi się daje²⁸. W tym sensie wiara jest łaską, darem Bożym²⁹.

Słowo Boga w „słowie ludzkim” — wiara dzieje się poprzez przyjęcie tego, co światowe

Cechą Objawienia transcendentnego Boga jest to, że wydarzyło się ono w „ludzkim języku”, przez immanentne rzeczywistości, które są elementem immanentnego świata, dla człowieka dostępnego i zrozumiałego. Inaczej jednak stać się nie mogło, bowiem bez pośrednictwa owych rzeczywistości Objawienie nie byłoby objawianiem się, nic by człowiekowi nie odsłaniało; byłoby jakimś „boskim ultra-” bądź „infradźwiękiem”, obiektywnie istniejącym, ale niesłyszczanym przez człowieka. Dla „objawialności” Objawienia było konieczne, aby Słowo Boga zabrzmiało poprzez „słowo ludzkie”. Jest to widoczne w całych dziejach zbawienia, w których Bóg pociągał człowieka „ludzkimi więzami” (por. Oz 11,4), najbardziej ewidentne zaś stało się w ich centralnym momencie, gdy w „pełni czasów” (Ga 4,4) Ojciec przemówił przez Syna (por. Hbr 1,1), który przyjął ludzką naturą (por. J 1,14) i przez nią się uobecnił.

²⁶ M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* [w:] tenże, *Identität und Differenz*, Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 11, hrsg. v. F.W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 2006, s. 77 (tłum. M. Małyga).

²⁷ Por. L. Giussani, *Zmysł religijny*, tłum. K. Borowczyk, Poznań 2000, s. 223–224.

²⁸ Por. B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1996, s. 53. Potwierdza to refleksja nad wiarą międzyludzką, która jest możliwa dzięki inicjatywie drugiej osoby, jej wyjściu z siebie samej i wypowiedzeniu się, gdy z wypowiedzianym słowem rodzi się relacja, por. tenże, *Czym jest wiara? ...*, s. 58–59.

²⁹ Por. KKK, 153.

Bóg już objawiony pozostaje zatem ciągle spotykany pośrednio, sam w sobie będąc nadal innym i nieoczywistym, „Bogiem ukrytym” (Iz 45,15), którego prócz Syna nikt nie widział (por. J 1,18). Boskość, choć obecna, sama w sobie jest niewidziana, a metodą spotkania z nią jest wiara. Ta zaś w konsekwencji nie będzie bezpośrednim wglądem, lecz zawsze aktem ze swej istoty skierowanym ku Niewidzialnemu. W żaden sposób nie może się ona odnosić do tego, co człowiek widzi; to, co może zostać dowiedzione, nie należy do przedmiotu wiary, gdyż wiara jest „dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11,1b).

Żądanie bezpośredniego oglądania Boskości, wymaganie od Boga natychmiastowego zmanifestowania Jego Obecności, nierozumnie pomija fundamentalną cechę Objawienia i ludzkiej na nie odpowiedzi. Za prorokiem Izajaszem taką postawę można określić słowem „biada”: „[b]iada tym, którzy mówią: ‘Prędziej! Niech przyspieszy On swe dzieło, byśmy zobaczyli, niech się zbliży i urzeczywistnią zamiary Świętego Izraela, abyśmy je poznali!’” (Iz 5,19). „Błogosławieństwem” jest diametralnie odmienna postawa wytrwania w niewiedzeniu i wytrzymanie ciężaru „zakrytego oblicza Tajemnicy”³⁰: „[u]wierzyłeś dlatego, że Mnie ujrzałeś? Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20,29). Zestawienie, a właściwie przeciwstawienie wiary i widzenia jest szczególnie obecne w pismach św. Pawła Apostoła, który podkreśla, że chrześcijanin nie postępuje według widzenia, lecz według wiary (por. 2 Kor 5,7), że czas oglądania i poznania Boga twarzą w twarz jeszcze nie nastał (por. 1 Kor 13,12; 2 Kor 3,18), że teraz jest czas wpatrywania się w niewidzialne (por. 2 Kor 4,18).

W konsekwencji wiara, przeżywana jako adekwatna odpowiedź na Boże Objawienie, będzie wiernym podjęciem słowa ludzkiego, przez które komunikuje się Słowo Boga. By nawiązać więź z Innym, człowiek musi zgodzić się na Jego metodę sakramentu, czyli skutecznego pośredniczenia Jego Obecności przez to, co światowe — przez ludzkie słowa, ludzką wspólnotę, przez chleb, wino i natchnione teksty, przede wszystkim zaś przez samego Syna Bożego, który, istniejąc „w postaci Bożej”, stał się Człowiekiem (por. Flp 2,7), Pra-Sakramentem³¹.

Wiara nie może więc arbitralnie odrzucić pośrednictwa tego, co immanentne. W jaki bowiem sposób człowiek mógłby własnym wysiłkiem stać się świadkiem odwiecznej perychorezy Trójjedynego, owego boskiego „tańca w kole”, dokonującego się w „niedostępnej światłości” (por. 1 Tm 6,16)? Ponadto, ze swej strony człowiek nie jest w stanie uwolnić się ze świata, gdyż „bycie-w-świecie” należy do jego istoty. Arbitralne zadeklarowanie porzucenia tego, co światowe, na rzecz jakiejś czystej abstrakcji sprawi, że człowiek napotka tylko kosmiczną ciszę, nicłość, co w najlepszym wypadku będzie powrotem do Boga filozofów, z całą jego problematycznością.

³⁰ Por. Franciszek, *Lumen fidei*, 13.

³¹ Por. P. Walter, *Ursakrament* [w:] LThK³, Bd. 10, s. 481–482.

Adekwatna odpowiedź wiary oznacza jednak nie tylko, że będzie ona unikać drogi ikonoklazmu, czyli odrzucenia tego świata jako miejsca Objawienia Boga. Drugim skrajnym niebezpieczeństwem jest idolatria w sensie utożsamienia Tajemnicy nieskończonego Boga z jakimś elementem tego świata. Metoda Objawienia się Boga oznacza dla wiary życie w nieustannej krytyce religii, nieustanne oddzielanie tego, co jest tylko immanentnym znakiem, od tego, co jest transcendentną rzeczywistością³².

Dialektyka odsłaniania i zasłaniania się Boga — wiara nie poddaje się ludzkiej manipulacji

Kolejną cechą Objawienia, istotnie rzutującą na kształt „adekwatnej odpowiedzi” wiary, jest dialektyka równoczesnego odsłaniania i zasłaniania się Boga. Na jedno i to samo wydarzenie samodarowania się Boga w historii składają się dwa przeciwieństwa: odsłonięcie się Tajemnicy, które jest jednocześnie nałożeniem nowej zasłony³³. Najbardziej widoczne jest to w samym Wcieleniu Logosu, gdzie człowieczeństwo Jezusa Chrystusa w pewnym stopniu ukazuje Boskość, ale staje się zarazem kolejną zasłoną Niewidzialnego. Jezus Chrystus budził u ludzi religijny podziw, a jednocześnie powątpiewanie: „[c]zyż nie jest On synem cieśli?” (por. Mt 13,54–57).

Objawienie (*re-velatio*) dotknięte jest więc pewną dwuznacznością, dobrze oddawaną przez odmienne znaczenia łacińskiego przedrostka *re-*: z jednej strony oznacza cofnięcie, zdjęcie zasłony, ale z drugiej — jej ponowne nałożenie. Żadne „całkowite objawienie” Boga w historii nie nastąpi. Dopiero na końcu czasów dokona się Jego chwalebne *manifestatio*³⁴, które nie będzie wymagać wiary, bo będzie widzeniem, jednoznacznym uchwyceniem, „wzięciem w rękę” (*manifestus*) Jego Tajemnicy.

Bóg, choć w jakiś sposób znany i już obecny, pozostaje więc Oczekiwanym, który swego oblicza jeszcze nie ukazał całkowicie (por. Iz 8,17; Ps 24,6; 27,8–9a; 102,3; Oz 5,15). Wiara, poznanie tylko częściowe (por. 1 Kor 13,9–10; 2 Kor 5,6), staje się wspomnianą wyżej sztuką „znoszenia zakrytego oblicza Tajemnicy”³⁵. Ów ciężar Tajemnicy jest dla chrześcijaństwa największym wyzwaniem, o wiele poważniejszym niż jego „sytuacja zewnętrzna”, jak choćby procesy sekularyzacji, czy „sytuacja wewnętrzna”, jak spory o znaczenie poszczególnych prawd wiary. Człowiek nie zawsze potrafi ów ciężar Tajemnicy znieść, czego archety-

³² Por. R. Schaeffler, *Die Kritik der Religion* [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, hrsg. v. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen–Basel 2000, Bd. 1: *Traktat Religion*, s. 85–99, tu: s. 85–88.

³³ Por. Sobór..., *Dei Filius*, 4.

³⁴ Por. Sobór..., *Dei Verbum*, 4.

³⁵ Franciszek, *Lumen fidei*, 13.

pem jest zachowanie ludu Izraela podczas pobytu Mojżesza na Górze tworzącego sobie widzialne przedstawienie Boga (por. Wj 32,1–35):

Gdy Mojżesz rozmawia z Bogiem na Synaju, lud nie potrafi znieść tajemnicy ukrytego oblicza Bożego, nie potrafi wytrzymać czasu oczekiwania. Wiara ze swej natury wymaga wyrzeczenia się chęci natychmiastowego posiadania, jakie zdaje się ofiarować widzenie, jest zaproszeniem, by otworzyć się na źródło światła, szanując tajemnicę Oblicza, które zamierza objawić się osobiście i w odpowiednim czasie³⁶.

Jakakolwiek dowolność człowieka w stosunku do obrazu Boga jest tu wykluczona. Owszem, Objawienie pozostawia miejsce na nowe rysy oblicza Boga, nie zostawia jednak tej przestrzeni arbitralnemu projektowi człowieka, lecz samemu Bogu: „[p]ilnie się wystrzegajcie — skoroście nie widzieli żadnej postaci w dniu, w którym mówił do was Pan spośród ognia na Horebie — abyście nie postąpili niegodziwie i nie czynili sobie żadnej rzeźby” (Pwt 4,15–16).

Z racji istotnej dla Objawienia dialektyki wiara przeżywana jest nie tylko jako wielka pewność, lecz także jako wielka walka; w naturalny sposób należą do niej pytania i niepewność, aż po wątplenie. Głęboko przeżywa to i dobitnie wyraża Jeremiasz, skarżąc się na uwiedzenie przez Boga, palące jak ogień, którego nie potrafi stłumić (por. Jr 20,7–9); próśb o wiarę nie brakuje u wierzących w Ewangeliach (por. Mk 9,24; Łk 17,5). Trwa to przez wieki, dotykając uznanych świętych Kościoła³⁷. Jednak z tego samego powodu również niewiara wcale nie jest stanem absolutnej pewności i także ulega wątpleniu³⁸. „Wolne powietrze ateizmu” wcale nie niesie ze sobą upragnionej bez troski³⁹.

Dialektyka Objawienia nie stanowi elementu boskiej „strategii”; nie chodzi o to, że Bóg coś przed człowiekiem ukrywa. Wypływa ona z samej natury samodarowania się Boga, które „nie podlega zwykłemu doświadczeniu w ramach

³⁶ Tamże.

³⁷ Por. M. Novak, *Boga nikt nigdy nie widział. Noc ciemna ateistów i wierzących*, tłum. M. Paśicka, Kraków 2010, s. 19–50. Przykładem jest doświadczenie Matki Teresy z Kalkuty, przeżywającej ogromną ciemność wiary, straszliwie bolesne poczucie utraty Boga, który zdaje się nie istnieć: „Czuję w duszy po prostu ten straszliwy ból z powodu utraty — Boga, który mnie nie chce — Boga, który nie jest Bogiem — Boga, który naprawdę nie istnieje (proszę, Jezu, wybacz moje błuznierstwa — kazano mi pisać wszystko), zob. Matka Teresa, *„Pójdź, bądź moim światłem”*. *Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”*, tłum. M. Habura, red. B. Kolodiejchuk, Kraków 2008, s. 263, zob. także s. 232, 317, 338–339.

³⁸ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, s. 11.

³⁹ Por. K.L. Koniński, *Uwagi 1940–1942*, Poznań 1987, s. 83.

historii, nie da się eksperymentalnie, na każde żądanie sprawdzić, wymagając pełnego, osobowego zaangażowania się w spotkanie z Bogiem⁴⁰.

Ostateczny skutek dla wiary jest znamieny. Wiary nie można ostatecznie osiąść, nie można nią manipulować i stać się jej panem; można być tylko jej ciągłym słuchaczem, niestrudzenie żywić bosko-ludzki dialog. Wiara jest żywa, ciągle się człowiekowi wymyka, wymaga codziennego skupienia spojrzenia, a każde stracenie jej z oczu oznacza, że trzeba będzie na nowo podjąć jej poszukiwanie. Nie zdobyta raz na zawsze, lecz zawsze zdobywana, choć nigdy posiadana, zawiera w sobie możliwość ciągle nowego wezwania, jak to, które dotknęło podeszłego w latach Abrahama (por. Rdz 12,1).

Jezus Chrystus jest *universale concretum* — wiara jako ufne powierzenie się Jemu

Podstawową zasadą Objawienia, najbardziej fundamentalną z ukazanych do tej pory, jest *universale concretum*, czyli to, że cała zbawcza wola Boga wobec ludzi każdego czasu i miejsca uobecniła się w konkretnej osobie Jezusa Chrystusa⁴¹. Cieśla z Nazaretu (por. Mk 6,3), którego publiczna działalność ograniczała się według tradycji Janowej do kilku lat, a zgodnie z przekazem synoptyków do zaledwie kilku miesięcy działalności, na niewielkiej przestrzeni Palestyny, ma uniwersalne, absolutnie decydujące znaczenie dla zbawienia każdego z ludzi, dla radykalnej odmiany ich stanu, która sama w sobie leży poza zasięgiem ich możliwości.

„W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała” (Kol 2,9), co jest wydarzeniem jednorazowym, niepowtarzalnym w dziejach, ciągle aktualnym. Wbrew antycznej wizji, widocznej u Celsusa, a podjętej wieki później przez Fryderyka Nietzschego, bieg świata to nie powtarzający się w kolejnych pokoleniach cykl tego samego, wyrażanego potem przez człowieka w mitach, kultach misteryjnych czy w gnozie, lecz łańcuch jednorazowych, konkretnych wydarzeń, jak ukazuje to Biblia. Do tych wydarzeń należy Objawienie; nie dzieje się ono na nowo w każdym pokoleniu i w różnych miejscach, lecz jest konkretnie związane z jednym czasem, miejscem i Osobą, co nie sprzeciwia się jego uniwersalnemu znaczeniu.

We wprowadzanej tu problematyce *universale concretum* odnajdujemy ważne punkty całej dotychczasowej refleksji: Bóg zamieszkujący w „niedostępnej

⁴⁰ Por. M. Schmaus, *Wiara Kościoła. Objawienie — inicjatywa Boża oczekująca odpowiedzi człowieka: wiary*, t. I: *Dogmatyka podręczna*, tłum. J. Zaremba, Gdańsk-Oliwa 1989, s. 39–43.

⁴¹ Por. W. Löser, „*Universale concretum*” als Grundgesetz der oeconomia revelationis [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, hrsg. v. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen–Basel 2000, Bd. 2: *Traktat Offenbarung*, s. 83–93, tu: s. 83–84.

światłości”, subiektywna „konieczność” Objawienia jako Jego inicjatywy, pośrednictwo ludzkich rzeczywistości, dialektyka Jego odsłaniania i zasłaniania się. Wszystko to jasno prowadzi do uznania tej ostatecznej metody samodarowania się Boga w historii, jaką jest Wcielenie:

Człowiek koniecznie potrzebuje czegoś konkretnego, czegoś, na czym mógłby się konkretnie oprzeć. A Bóg w tym sensie nie jest konkretny, gdyż nie jest pojmowalny ani stwierdzalny empirycznie. Z drugiej strony to, co konkretne na tym świecie, jest wprawdzie pojmowalne, ale wciąż niewystarczające dla ludzkiej potrzeby sensu i spełnienia [...] czy niepojmowalna tajemnica, która jest zarazem daleka i bliska, nie może gdzieś pojawić się lub zostać objawiona w pojmowalnej postaci? Czy kiedykolwiek w naszej historii nie mógłby pojawić się zrozumiały dla nas świadek, który by nam pomógł zaufać temu, co niepojęte i dał nam odwagę do skoku w jego otchłań?⁴².

Przyjmując w wierze wydarzenie Wcielenia, spotykamy prawdziwego Świadka Boga — i więcej niż świadka. Wiara jest bowiem poznaniem nie bezpośrednim, lecz umożliwiającym przez zaufanie komuś, kto sam miał możliwość naocznego uczestniczenia w Tajemnicy. O Bogu, którego „nikt nigdy nie widział”, świadczy tylko i wyłącznie Wcielony Syn Boży, Jezus Chrystus, „Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca” (J 1,18; por. 6,46). To On jest świadkiem, który jedyny „widział”: „[z]aprawdę, zaprawdę powiadam ci, że to mówimy, co wiemy, i o tym świadczymy, cośmy widzieli, a świadectwa naszego nie przyjmujecie” (J 3,11). Wcielone Słowo Boga to jedyny „świadek wierny” (Ap 1,5); wszyscy inni uczniowie Jezusa, począwszy od Jana i Andrzeja, skończywszy na ludziach współczesnych, są świadkami Świadka (por. 1 J 1,1–4).

Jednakże Jezus Chrystus jest więcej niż świadkiem. Świadek bowiem to osobowy znak pozwalający nawiązać relację z odrębną od siebie rzeczywistością, Jezus Chrystus zaś nie tylko Boga wskazuje, lecz Go w sobie „zawiera”⁴³ — nie jest od Boga „odrębny”, gdyż Jego ludzka natura jest przez boską hipostazę nierozzerwalnie zjednoczona z naturą boską. Świadczący jest więc w pewnym sensie Poświadczanym, Objawienie we Wcieleniu zaś darowaniem samego siebie, zgodnie z intuicją — obecną w paru miejscach listów Nowego Testamentu, a o częściowo platońskiej konwencji — że poznanie jest możliwe przez podobieństwo poznającego do poznawanego⁴⁴.

⁴² B. Welte, *Czym jest wiara? ...*, s. 73–74.

⁴³ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie ...*, s. 41.

⁴⁴ „Z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Duścha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3,18); „Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3,2b).

Poznanie „wiernego Świadka” Boga i więź z Nim w sytuacji braku „naoczności” Boga jest dla człowieka drogą do niezafałszowanej relacji z Niewidzialnym. Samo codzienne doświadczenie uczy, że pośrednictwo świadka niesie ze sobą możliwość spotkania z prawdą. Brak naoczności jest bowiem nie tylko religijną, lecz naturalną sytuacją człowieka, stąd oparcie się na świadectwie należy do zasadniczych i powszechnych sposobów poznawania świata. Już platoński Sokrates rozróżniał między wiedzą naoczną (gr. *episteme*, por. niem. *wissen*, „wiedzieć”) a opinią, czyli wiedzą zapośredniczoną (gr. *doksa*, por. niem. *meinen*, „uważać”)⁴⁵. Dana opinia, będąc prawdziwą, ciągle pozostaje opinią, dopóki nie zostanie osobiście zweryfikowana (przez obserwację czy eksperyment, czyli samodzielne powtórzenie zjawiska). W tym sensie powiedzieć: „wiem, że żelazo topi się w wyższej temperaturze niż miedź” może tylko ten, kto widział to na własne oczy i sam ów proces powtórzył, stwierdzić zaś: „wierzę, że żelazo topi się w wyższej temperaturze niż miedź” musi ten, kto opiera się na świadectwie podręcznika chemii⁴⁶. Jednakże *doksa*, mimo braku „naoczności”, charakteryzuje się pewnością. Owa pewność jest możliwa dzięki krytycznemu przyjęciu świadectwa; świadectwo zaś jest wiarygodne, jeśli świadek miał bezpośredni wgląd w daną rzeczywistość, jeśli jego wiedza jest naoczna i stanowi *episteme*; on jest tym elementem łańcucha poznawania, do którego usiłuje dotrzeć rozum.

Chrześcijańska *pistis*, choć w pewnym sensie z ową *doksa* się wiąże, jest czymś jeszcze więcej, stanowiąc w greckim świecie nową jakość. To, co Platon i inni Grecy nazywali *doksa* (opinią, wiedzą zapośredniczoną), chrześcijanie rozszerzą i określą jako *pistis*, czyli nie jako samą tylko zdobytą za czymś pośrednictwem wiedzę, lecz zawierającą ją postawą zaufania⁴⁷: „wiara chrześcijańska, *pistis*, jest niewzruszonym przeświadczeniem i bezwarunkową ufnością pokładaną w tym, co niewidzialne, a więc niedające się dowieść”⁴⁸. Wiara chrześcijan to spotkanie, związek, naprzemienne otwarcie i wzajemne poruszenie⁴⁹. Dlatego wiara w Boga jest jedyna i nieporównywalna z żadnym innym odniesieniem; jak pisał św. Augustyn, to ruch duszy, osobisty poryw, aż po zjednoczenie, jakie nie jest możliwe w relacji do żadnego ze stworzeń⁵⁰. Chrześcijańskie „wierzyć w”, niewystępujące w klasycznej grece, a pojawiające się w Ewangelii według

⁴⁵ Por. C.G. Gethmann, *Erkennen. I. Philosophisch* [w:] LThK³, Bd. 3, s. 770–775, tu: s. 771–772.

⁴⁶ Por. A. Kulenkampff, *Erkennen* [w:] *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. v. H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild, München 1973, Bd. 2, s. 397–408, tu: s. 398.

⁴⁷ Por. A. Górnisiewicz, *Nowoczesność, nihilizm, polityka. Wokół myśli Karla Löwitha*, Kęty 2014, s. 111.

⁴⁸ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 155.

⁴⁹ Por. B. Welte, *Czym jest wiara?*..., s. 47–54.

⁵⁰ Por. św. Augustyn, *JHom* 29,6; 48,3, za: H. de Lubac, *Medytacje*..., s. 35.

św. Jana, oznacza więcej niż „wierzenie” w sensie uznania treści; opisuje ono, co potwierdza główną myśl niniejszej refleksji, „objawienie Boga o nim samym, mające kulminację w Chrystusie, z drugiej natomiast [strony] sugeruje odpowiednią dla tego objawienia postawę duchową — co w obu przypadkach było obce antycznemu światu”⁵¹.

W tak zarysowanym kontekście podejmijmy jeszcze raz główną myśl tej refleksji. Jeśli Objawienie jest podstawową zasadą ekonomii zbawienia i w sposób decydujący określa kształt wiary, to wiara chrześcijańska w swym najgłębszym fundamencie jest wiarą w Boga przez Jezusa; chodzi w niej o to, „żeby uwierzyć w Boga na podstawie ostatecznego pośrednictwa owej wiary przez Jezusa”⁵². Wiadocznym jest to w doświadczeniu św. Augustyna, który, gdy doświadczył spotkania z Bogiem, „wieczną Prawdą i prawdziwą Miłością, i umiłowaną Wiecznością”⁵³, nadal szukał drogi, jak tą więzią konkretnie żyć i nią się „rozkoszować”, aby nie pozostała tylko elementem świadomości, częścią zbioru informacji: „[s]zukałem drogi, dzięki której mógłbym trwać w zjednoczeniu z Tobą, i nie znajdowałem, dopóki nie przygnałem do ‘Pośrednika między Bogiem a ludźmi, Człowieka Jezusa Chrystusa, który jest ponad wszystko, Bóg błogosławiony na wieki’. On zawołał mnie i powiedział: ‘Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem’”⁵⁴.

Dzięki więzi z Jezusem Chrystusem ów nieskończony dystans, dzielący człowieka od Boga, staje się możliwy do pokonania. Wcześniej musi jednak zaistnieć pokonanie historycznego dystansu między człowiekiem danego czasu a Jezusem, którego ziemską egzystencja została ostatecznie zakończona. Pokonanie tego dystansu dokonuje się najpierw przez szczególną relację do przeszłości, nie historyczno-naukową, lecz dziejowo-egzystencjalną, w której pojmowana jest ona przez żywą pamięć i staje się aktualnie ważna⁵⁵. Wówczas duch ludzki otwiera się na tajemnicę Boga, która wychodzi mu naprzeciw w świadku Jezusie i Jego świadectwie. Człowiek zaczyna polegać na owym „historycznym Ty, być może nawet Mu się ofiaruje i w ten sposób da Mu wiarę. Tak powstaje konkretna wiara, wiara w Boga oparta na wierze w konkretnego pośrednika, jakim jest Jezus”⁵⁶. W dalszym procesie wiary „boskiego rysu” nabiera sama postać Jezusa: staje się On dla człowieka „decydującym świadkiem zbawienia dokonywanego przez żywego Boga. A zatem w słowie, w życiu, w losach i w śmierci Jezusa wierzącego spotyka sam żywy Bóg. Bóg, który zaczyna przemawiać w obliczu Jezusa”⁵⁷. Wymownie uczy tego liturgia Kościoła, mówiąca o zwracaniu się do Ojca przez Syna w Duchu Świętym.

⁵¹ Tamże, s. 32, por. s. 32–36.

⁵² B. Welte, *Czym jest wiara?*..., s. 71.

⁵³ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2018, 7,10.

⁵⁴ Tamże, 7,24.

⁵⁵ Por. B. Welte, *Czym jest wiara?*..., s. 75–77.

⁵⁶ Tamże, s. 81.

⁵⁷ Tamże, s. 83.

Eklezyjalne konsekwencje Objawienia

O ile na poziomie dyskusji o Bogu w ogóle jakaś arbitralność, w sensie możliwości dowolnego kształtowania wiary, może jawić się jeszcze jako dopuszczalna („można dowolnie, bo nie wiadomo jak”), to już nie w obliczu konkretności Objawienia w Jezusie Chrystusie („nie można dowolnie, bo wiadomo jak”). Dopóki Bóg pozostaje ukrytym Bogiem myślicieli i religijnych osobowości, dopóty kształt więzi z Nim pozostaje w dużej mierze zależny od człowieka. Wiąż z tak ukrywającym się Bogiem nie jest odpowiedzią, lecz raczej pytaniem, poszukiwaniem, wołaniem, choć nieraz naznaczonym obficie rozlaną łaską. Gdy jednak Bóg ze swej „niedostępnej światłości” sam do człowieka kieruje konkretne, słyszalne i zrozumiałe Słowo, komunikujące się w ludzkim języku, wówczas ten, kto Je usłyszy, postawiony jest przed koniecznością odpowiedzi. Ma w ostateczności do wyboru albo słuchanie, a wraz z nim posłuszeństwo wiary, albo przybierające różne formy niesłuchanie, nieposłuszeństwo i niewiarę, zgodnie z kategorycznym stwierdzeniem Jezusa, że kto nie jest z Nim, ten jest przeciw Niemu (por. Łk 11,23). Cała Ewangelia to zapis owej konkretnej uniwersalności, dotyczącej ostatecznego przeznaczenia każdego człowieka, wobec której spotykający Jezusa musieli się określić, stając wokół Jezusa albo poza Nim, a więc wokół własnego projektu (por. Mk 3,31–35).

Jak Jezus Chrystus jest Pra-Sakramentem, tak analogicznie Kościół jest w Nim „niejako sakramentem, czyli znakiem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”⁵⁸. Konkretna uniwersalność Objawienia ma więc dziś swą eklezyjalną kontynuację, ukazaną jasno już w Nowym Testamencie:

bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione — oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i Jego Synem Jezusem Chrystusem (1 J 1,2–3).

Koinonia z naocznymi świadkami Jezusa Chrystusa to warunek *koinonia* z Nim samym. Chciany przez Niego Kościół jest kontynuacją sakramentalnej metody Objawienia; „na zasadzie bliskiej analogii”⁵⁹ Kościół podejmuje misję uobecniania Tajemnicy Boga, jak czynił to Jezus Chrystus w czasie swej publicznej działalności.

⁵⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1.

⁵⁹ Tamże, 8.

Podsumowanie

Celem zaprezentowanej refleksji było pogłębienie rozumienia fundamentalnego stwierdzenia, że wiara jest adekwatną odpowiedzią na Objawienie Boga. Aktualności temu problemowi nadaje sytuacja roszczenia, w gruncie rzeczy pogańskiego, do prawa budowania drogi do Boga według własnego projektu.

Boże Objawienie stanowi wezwanie i zaproszenie, które wiarę poprzedza i nadaje kształt religijnemu ukierunkowaniu człowieka. Z tej racji metodą niniejszej refleksji było wyjście od faktu Objawienia przez przemyślenie jego wybranych elementów i określenie wpływających z tego konsekwencji dla wiary.

Objawienie jest warunkiem możliwości wiary, jako że inicjatywa Boga, sama w sobie zupełnie wolna, z punktu widzenia człowieka jawi się jako „konieczna” do poznania Go i nawiązania z Nim zbawczej więzi. Wiara, zanim zrealizuje się jako wolny akt człowieka, jest najpierw darem, łaską Boga. Objawienie transcendentnego Boga dokonało się przez immanentne rzeczywistości świata i człowieczeństwa, w czego konsekwencji wiara nie będzie bezpośrednim oglądaniem Boskości, lecz dokona się w przyjęciu tego, co jest związane ze światem i człowiekiem. Objawienie jest naznaczone szczególną dialektyką odsłaniania i zasłaniania się Boga, wskutek czego wiara w naturalny sposób będzie dotykana pytaniami — dlatego nie można nad nią w ostateczny sposób zapanować i manipulować nią wedle swej woli. Najbardziej charakterystyczną cechą Objawienia, najistotniej wpływającą na kształt wiary, stanowi to, że w ostateczny sposób dokonało się ono przez Boską Osobę Logosu, który przyjął naturę ludzką; historycznie istniejący Jezus Chrystus, żyjący w konkretnych, bardzo ograniczonych wymiarach czasu i przestrzeni, jest „universale concretum”. Dlatego też wiara będzie dokonywała się przez więź z Jego Osobą, co dziś dokonuje się w Jego mistycznym Ciele, a co nadaje wierze istotny dla niej eklezjalny charakter.

W ten sposób Objawienie staje się formą, „matrycą” wiary, nadaje jej określony kształt, co wyklucza jej arbitralność, choć nie odbiera indywidualnego, osobistego przeżywania. Racją dla tego jest sam ukryty i w określony sposób objawiający się człowiekowi Bóg. W swej istocie wiara nie jest więc ani „postawionym przez człowieka pytaniem”, ani własną odpowiedzią na własne pytanie, lecz „odpowiedzią adekwatną” na inicjatywę Boga, nie wytyczaniem własnej drogi do Innego, lecz Jego ewangelijnym „naśladowaniem”⁶⁰.

⁶⁰ Por. M. Seckler, *Der Begriff...*, s. 52.

Faith shaped by Revelation. Reflection on faith as “adequate response”

Summary

Faith is not man's own project, but his adequate response to Revelation, the personal self-giving of God in history. Because the initiative of Revelation is an absolute condition for the possibility of faith, it gives faith a concrete shape — the specific features of Revelation shape the way faith is formed. The first feature of Revelation is the fact that the Word of God spoke in the human word, that is why faith is not a direct view of the Divine, but it is carried out by reception of what is immanent. The next feature of Revelation is the dialectic of the self-revealing and self-veiling of God. Faith in a natural way is thus stirred with questions, it cannot be manipulated and possessed. The third feature of Revelation, the one that most affects the specific shape of faith, is the fact that it was ultimately accomplished by the Divine Person of the Logos who accepted human nature. Historically becoming the person of Jesus Christ, who is the “universale concretum”, and living in a specific time and space, he embodies in himself the ultimate saving will of God for every human being. The bond with the saving God is accomplished through a bond with Jesus Christ, present today in his Body, which is the Church.

Keywords

Revelation, faith as the adequate response, the obedience of faith, *universale concretum*

Słowa kluczowe

Objawienie, wiara jako adekwatna odpowiedź, posłuszeństwo wiary, *universale concretum*

Zastosowany skrót

LThK³ — *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. v. W. Kasper, dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 1–11, Freiburg 1993–2001.

Bibliografia

- Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2018.
- Barth K., *Der Römerbrief*, Zürich 1978.
- Deklaracja przystąpienia do Rodzimego Kościoła Polskiego*, <https://rkp.org.pl/deklaracja>, [dostęp 24.07.2018].
- Franciszek, encyklika *Lumen fidei*, 2013.
- Gethmann C.F., *Erkennen. I. Philosophisch* [w:] LThK³, Bd. 3, s. 770–775.
- Giussani L., *Chrześcijaństwo jako wyzwanie. U źródeł chrześcijańskiego roszczenia*, tłum. D. Chodyniecki, Poznań 2002.
- Giussani L., *Zmysł religijny*, tłum. K. Borowczyk, Poznań 2000.

- Górnisiewicz A., *Nowoczesność, nihilizm, polityka. Wokół myśli Karla Löwitha*, Kęty 2014.
- Heidegger M., *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* [w:] tenże, *Identität und Differenz, Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 11, hrsg. v. F.W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 2006.
- Ireneusz z Lyonu św., *Adversus Haereses*, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012².
- Koniński K.L., *Uwagi 1940–1942*, Poznań 1987.
- Krąpiec M., Stryjecki J., *Forma i materia* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, s. 392–394.
- Kulenkampff A., *Erkennen* [w:] *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. v. H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild, München 1973, Bd. 2, s. 397–408.
- Langevin G., *Fede* [w:] *Dizionario della teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, s. 427–434.
- Lehmann K., *Glaube* [w:] *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. v. H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild, München 1973, Bd. 3, s. 596–605.
- Löser W., „*Universale concretum*” als Grundgesetz der oeconomia revelationis [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, hrsg. v. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen–Basel 2000, Bd. 2: *Traktat Offenbarung*, s. 83–93.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Lubac H. de, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997.
- Margul T., *Ostatnie koleje losu wiary starorzymskiej*, „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F, Nauki Filozoficzne i Humanistyczne*” 25 (1970), s. 1–25.
- Matka Teresa, „*Pójdź, bądź moim światłem*”. *Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty*”, tłum. M. Habura, red. B. Kolodiejchuk, Kraków 2008.
- Müller G.L., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 2007.
- Novak M., *Boga nikt nigdy nie widział. Noc ciemna ateistów i wierzących*, tłum. M. Paśicka, Kraków 2010.
- Peterson E., *Was ist Theologie?* [w:] *Theologische Traktate*, hrsg. v. B. Nichtweiss, Würzburg 1994, s. 1–22.
- Ratzinger J., *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 1970.
- Schaeffler R., *Die Kritik der Religion* [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, hrsg. v. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen–Basel 2000, Bd. 1: *Traktat Religion*, s. 85–99.
- Schmaus M., *Wiara Kościoła. Objawienie — inicjatywa Boża oczekująca odpowiedzi człowieka: wiary*, t. I: *Dogmatyka podręczna*, tłum. J. Zaremba, Gdańsk-Oliwa 1989.

- Schmitz J., *Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis* [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, hrsg. v. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen–Basel 2000, Bd. 2: *Traktat Offenbarung*, s. 1–12.
- Seckler M., *Der Begriff der Offenbarung* [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie*, hrsg. v. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen–Basel 2000, Bd. 2: *Traktat Offenbarung*, s. 41–61.
- Seckler M., *Glaube. IV. Systematisch-theologisch und theologiegeschichtlich* [w:] *LThK³*, Bd. 4, s. 672–685.
- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*.
- Walter P., *Ursakrament* [w:] *LThK³*, Bd. 10, s. 481–482.
- Welte B., *Filozofia religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1996.
- Welte B., *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*, tłum. W. Patyna, Warszawa 2000.

Dariusz Gardocki¹

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Polska
Collegium Bobolanum

Misja Kościoła — niezwykła zwykłość nauczania papieża Franciszka

Minęło już ponad pięć lat od momentu, kiedy to kardynał Jorge Bergoglio został wybrany na następcę św. Piotra i przyjął imię Franciszek, które — można powiedzieć — stało się programem jego pontyfikatu. Zasiada on na urzędzie Piotrowym po wielkich papieżach takich, jak Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II i Benedykt XVI. Pierwszy z wymienionych papieży zwołał II Sobór Watykański. Paweł VI podjął się kontynuowania dzieła rozpoczętego przez swojego poprzednika po jego śmierci, by następnie zaangażować się we wprowadzanie w życie postanowień soborowych. Jan Paweł II z kolei wraz z Benedyktem XVI byli tymi, którzy — pierwszy jako arcybiskup, drugi jako teolog — uczestniczyli w obradach i pracach soborowych oraz mieli wpływ na ostateczny kształt i treść przynajmniej niektórych z dokumentów opracowanych przez sobór. Obaj poza tym już jako papieże „próbowali ustanowić autorytatywną interpretację soboru”². Franciszek natomiast jest pierwszym papieżem, który nie tylko nie pochodzi z Europy, ale także nie był w żaden sposób osobiście związany z soborem, jak było to w wypadku poprzednich papieży. Można zatem powiedzieć, że jest on pierwszym papieżem posoborowym. Rozpoczął bowiem studia teologiczne w 1967 roku, a więc dwa lata po zamknięciu soboru. Niemniej jest kontynuatorem zarówno nauczania soborowego, jak i swoich poprzedników na urzędzie Piotrowym. Z drugiej zaś strony jest nie tylko spadkobiercą i kontynuatorem wcześniejszej tradycji, lecz także jej „innovatorem, tzn. osobą, która przyjmuje krytycznie to, co otrzymała”³. Wskazuje jednocześnie na nowe perspektywy,

¹ Ksiądz dr hab. Dariusz Gardocki SJ, prof. PWTW — wykładowca teologii dogmatycznej; e-mail: darekg01@op.pl. ORCID: 0000-0002-5541-9154.

² R.R. Reno, *Dlaczego mam kłopot z Franciszkiem*, „Znak” 754 (2018), s. 12–17, tu: s. 17.

³ J. Corkery, *Francesco, erede e innovatore: un Papa Argentino e gesuita nella tradizione post-conciliare* [w:] *Dal chiodo alla chiave. La Teologia Fondamentale di Papa Francesco*, a cura

jakie pojawiają się przed Kościołem dzisiaj oraz na to, co może i powinien on zrobić⁴. Jest papieżem, któremu „powierzono wymagające zadanie wprowadzenia Kościoła w nowe duchowe rejony, w epokę radykalnego pluralizmu, globalnego połączenia się cywilizacji, kiedy jeszcze nie jest jasne, czy to połączenie doprowadzi ostatecznie do pokojowego i kompatybilnego współżycia czy do apokaliptycznego zderzenia cywilizacji”⁵. Jest ponadto papieżem zobligowanym do stawienia czoła obecnej sytuacji Kościoła charakteryzującej się poważnymi problemami, wręcz stanem kryzysu, u podstaw którego leży nie tylko wypaczanie i odchodzenie od istoty wiary chrześcijańskiej, lecz także brak samej wiary⁶.

Celem artykułu jest wyjaśnienie, na czym polega i w czym wyraża się oryginalność Franciszka i jego nauczania. W pierwszym punkcie zostanie omówiona nauka II Soboru Watykańskiego na temat misji i natury Kościoła. W drugim zaś zostanie przedstawiona recepcja nauczania soborowego i jego twórcze rozwinięcie przez Franciszka. W trzecim natomiast punkcie zostanie ukazana nowość nauczania papieża Franciszka.

Nauka II Soboru Watykańskiego na temat misji i natury Kościoła

II Sobór Watykański jest określany jako sobór duszpasterski a zarazem jako sobór Kościoła o Kościele⁷. Sobór ten chciał bowiem „Kościoła odnowionego duchowo z ducha Ewangelii, znajdującego się na drodze osobistego uświęcenia i reformy”⁸. Niewątpliwą zasługą soboru było to, że po pierwsze, dokonał otwarcia Kościoła na świat, zainicjował dialog z ludzkością i z innymi wyznaniem. Po drugie, zapoczątkował reformę Kościoła oraz odnowił rozumienie natury i misji Kościoła. Po trzecie, wskazał na potrzebę „badania znaków czasu i wyjaśnienia ich w świetle Ewangelii, tak aby Kościół mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania”⁹. Po czwarte, zwrócił uwagę na potrzebę poszukiwania odpowiedniejszych spo-

di M. Tenace, Città del Vaticano 2017, s. 135–150, tu: s. 136. Tłumaczenie tu i w przypadku pozostałych cytowanych tekstów obcojęzycznych — D. Gardocki.

⁴ Por. G. Whelan, *Il metodo teologico di papa Francesco* [w:] *Dal chiodo alla chiave. La Teologia Fondamentale di Papa Francesco*, a cura di M. Tenace, Città del Vaticano 2017, s. 113–133, tu: s. 113.

⁵ T. Halik, *Pięć lat z Franciszkiem*, tłum. K. Ćwiek-Rogalska, „Znak” 754 (2018), s. 6–11, tu: s. 8.

⁶ Por. B. Łoziński, *Zrozumieć Franciszka*, „Gość Niedzielny” 39 (2018), s. 34–36, tu: s. 35.

⁷ Por. W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 28–29.

⁸ Tamże, s. 36.

⁹ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* *Gaudium et spes*, 4.

sobów przedstawiania nauki Kościoła i głębszego poznania prawdy objawionej na drodze konfrontowania jej z aktualnymi wyzwaniami i problemami, jakimi żyje dzisiaj ludzkość¹⁰. Po piąte, mówił o konieczności zaspokojenia nie tylko potrzeb duchowych, lecz także społecznych i ekonomicznych, oraz podkreślał odpowiedzialność wszystkich ludzi za budowanie lepszego świata i nowego humanizmu¹¹. Po szóste, pokazał, że postęp ludzkości i to wszystko, co jest z nim związane i co służy budowaniu społeczności ludzkiej, nie jest czymś całkowicie obcym i obojętnym rzeczywistości królestwa Bożego¹². Po siódme, przypomniał prawdę na temat tego, że Kościół w ludzkich ubogich i cierpiących „odnajduje wizerunek swego ubogiego i cierpiącego Zbawiciela”¹³ oraz określił zaangażowanie na ich rzecz jako służbę Chrystusowi. Po siódme, wskazał na Pismo Święte i jego studium jako na „duszę całej teologii”¹⁴. Po ósme, dowartościował człowieka, historię, kulturę i świat stworzony, pokazując, że wymienione rzeczywistości mają ścisły i wewnętrzny związek z wydarzeniem wcielenia Syna Bożego, ponieważ Ten, stając się człowiekiem, „zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem [...] i stał się prawdziwie jednym z nas”¹⁵. Po dziewiąte wreszcie, ukazał istnienie jednego powołania całej ludzkości, które jest skutkiem i owocem zarówno wcielenia Syna Bożego, jak i śmierci Chrystusa za wszystkich ludzi¹⁶.

Obok zasygnalizowanych kwestii, które zostały zarysowane przez II Sobór Watykański i które zostają podjęte i wykorzystane także przez papieża Franciszka w jego nauczaniu, należy wymienić jeszcze problematykę dotyczącą rozumienia samego Kościoła i przede wszystkim jego misji w dzisiejszym świecie. Temat ten jest ważny, ponieważ pozwala dostrzec i zrozumieć rzeczywistą zmianę, jaka dokonała się za sprawą soboru w kwestii rozumienia Kościoła i jego misji, której kontynuatorem jest papież Franciszek. By móc dostrzec tę zmianę, potrzeba uwzględnić nie tyle poszczególne wypowiedzi soborowe, ile przede wszystkim „nowe kategorie przyjęte przez sobór dla wyrażenia źródła i misji Kościoła we współczesnym świecie”¹⁷. Jedną z takich zasadniczych kategorii jest zaproponowane przez sobór rozumienie Objawienia Bożego jako samoobjawienia i samoofiarowania się Boga Trynitarnego człowiekowi, które dokonuje się za pośrednictwem wcielenia Syna Bożego i zesłania Ducha Świętego po to, by Bóg mógł

¹⁰ Por. tamże, 62.

¹¹ Por. tamże, 55.

¹² Por. tamże, 39.

¹³ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* Lumen gentium, 8.

¹⁴ Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej* Optatum totius, 16.

¹⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele...*, 22.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ G.L. Müller, *Un'esperienza liberante: impulsi per la teologia della liberazione* [w:] *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della chiesa*, a cura di G.L. Müller, G. Gutierrez, trad. M. Castagnaro, G. Mazzillo, Padova 2013, s. 19–44, tu: s. 20.

zostać poznany i przyjęty przez ludzi jako prawda, życie i właściwy cel historii ludzkiej, jak również po to, by On sam mógł przyjąć ludzi do wspólnoty ze sobą i uczynić z nich współuczestników swojej Boskiej natury¹⁸.

Drugą ważną kategorią jest to, że Objawienie Boże ma, według soboru, charakter osobowy, ponieważ Bóg osobowy objawia się osobom i przemawia do osób, co zakłada dialog i komunikację. Oznacza to, że Bóg zwraca się do osób, które jako istoty duchowo-cielne są także materialnie w obszar historii, kultury i społeczeństwa. Nauczanie soborowe wskazuje jednocześnie na to, że Kościół powinien czuć się odpowiedzialny za społeczność ludzką i powinien angażować się także w obszar świata pracy, ekonomii międzynarodowej, sprawiedliwości społecznej i pokoju w świecie¹⁹.

Przedstawione rozumienie Objawienia Bożego jest ważne z tego względu, że odzyskuje ono historyczny sens i wymiar Objawienia Bożego związany z wcieleniem Syna Bożego i z działaniem Ducha Świętego zarówno w Kościele, jak i w świecie. Wpływa ono poza tym na sposób, w jaki sobór definiuje naturę i misję Kościoła. Do natury bowiem Kościoła, która jednocześnie określa jego powszechne posłannictwo, należy bycie w Chrystusie „jakby znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego”²⁰. W słowach tych sobór pokazał, że zadaniem Kościoła jest pozostawanie na służbie zbawienia, które Bóg ustanowił historycznie w Jezusie Chrystusie i że zbawienie to z woli Bożej przez działanie Ducha Świętego stanowi „stałą zasadę historii ludzkiej i budowania społeczeństwa godnego człowieka”²¹. Zdefiniował jednocześnie w nowy sposób misję Kościoła jako bycie sakramentem zbawienia świata, przez co nadał katolicyzmowi Kościoła bardziej doświadczalny i oczywisty wymiar. Odtąd bowiem „my” Kościoła nie może już być określane i rozumiane na poziomie wyłącznie regionalnym lub kulturowym, lecz w kontekście świadomości wszystkich wierzących w świecie w Chrystusa jako stanowiących jedno „my”, jedno ciało i jeden Kościół. Konkretnie mówiąc, owo „my” Kościoła powinno być rozumiane jako realizowanie się Kościoła powszechnego we wspólnocie i w jedności z Kościołami lokalnymi i odwrotnie²². Takie rozumienie Kościoła jest tym, co umożliwia Kościołowi konfrontowanie się z wielkimi wyzwaniami współczesnego świata i pozwala na jego udział a zarazem na wnoszenie przez niego wkładu w budowanie społeczeństwa globalnego.

Ze zdefiniowanej przez sobór natury Kościoła wynika wreszcie relacja Kościoła do świata, która zostaje określona przez sobór jako ścisła łączność Kościoła

¹⁸ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym Dei verbum*, 2–6.

¹⁹ Por. G.L. Müller, *Un'esperienza liberante...*, s. 21.

²⁰ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele...*, 1.

²¹ G.L. Müller, *Un'esperienza liberante...*, s. 23.

²² Por. tamże, s. 40–41.

z całą rodziną ludzką. Łączność ta wynika — zdaniem soboru — po pierwsze z tego, że wszystko, co przeżywają ludzie, przeżywają także uczniowie Chrystusa, a po drugie z tego, że zadaniem chrześcijan, którzy pielgrzymują do królestwa Ojca i są zjednoczeni w Chrystusie oraz kierowani przez Ducha Świętego, jest niesienie orędzia zbawienia wszystkim ludziom²³. Konkretnym wyrazem tego niesienia zbawienia wszystkim ludziom przez Kościół jako wspólnotę wierzących w Chrystusa jest służba ludzkości przez głoszenie słowa Bożego, sprawowanie sakramentów, bycie dla innych i służbę na rzecz ubogich oraz tych wszystkich, których godność i prawa są łamane w dzisiejszym świecie²⁴.

Ważne w nauczaniu II Soboru Watykańskiego jako soboru Kościoła o Kościele i następnie podjęte przez Franciszka jest wreszcie to, że sobór po pierwsze „odkrył na nowo Kościół jako lud Boży i jako *communio* i ukazał w nowy sposób współodpowiedzialność ludzi świeckich”²⁵. Przy tym wspomniana eklezjologia *communio*, która znajduje się faktycznie w tle wszystkich obrazów, za pomocą których sobór opisuje istotę Kościoła, domaga się jeszcze ukonkretnienia w życiu i praktyce Kościoła, ponieważ „cierpi on obecnie na deficyt komunikacji wewnętrznej i zewnętrznej”²⁶. Dlatego „pilnym dezyderatem okazuje się stworzenie pewnej kultury komunikowania się, stylu dialogalnego i struktur komunikowania się, szczególnie struktur synodalnych”²⁷. Postulat ten dotyczy także wprowadzenia w życie Kościoła zakładanej przez sobór kolegialności episkopalnej, tj. dopuszczenia biskupów do uczestnictwa w najwyższej władzy w Kościele czy to na poziomie synodalnym, czy też poziomie lokalnych Episkopatów, a także realizacji w praktyce nowego wymiaru komunii pomiędzy Kościołami partykularnymi²⁸. Po drugie ważne jest to, że sobór „zrezygnował z doczesnych przywilejów (por. KDK 76) i w jednym z akapitów przedstawił ideał Kościoła ubogiego dla ubogich i z ubogimi (por. KK 8, 3). Niestety, ustępowi temu poświęca się o wiele za mało uwagi i cytuje go uderzająco rzadko”²⁹.

²³ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele...*, 1.

²⁴ Por. G.L. Müller, *Un'esperienza liberante...*, s. 20.

²⁵ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, s. 585.

²⁶ Tamże, s. 50. W tym miejscu wypada zauważyć, że wspomniany deficyt komunikacji nie dotyczy w sposób bezpośredni okresu pontyfikatu papieża Franciszka, lecz wcześniejszego okresu, ponieważ autor przytoczonego cytatu opublikował swoją książkę w 2012 roku.

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. A.A. Kasprzak, *Kościół a nowoczesność. Rozeznanie pastoralne przemian społeczno-kulturowych we Francji po Soborze Watykańskim II*, Kraków 2018, s. 55, 445–446.

²⁹ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, s. 585.

Recepcja II Soboru Watykańskiego w nauczaniu papieża Franciszka

Papież Franciszek, podobnie do wcześniejszych papieży, odważnie wprowadza w życie Kościoła powszechnego naukę i postanowienia II Soboru Watykańskiego, którego celem i zamiarem było, jak zostało to powiedziane, odnowienie Kościoła, ukazanie jego istoty i określenie jego misji we współczesnym świecie. Wymienione kwestie są podejmowane przez papieża Franciszka, który chce „pozostać wierny duchowi soboru i wskazać Kościołowi drogi na przyszłość”³⁰. Chce, jak pisze o tym w Adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*, „nakreślić drogę duszpasterskiego i misyjnego nawrócenia Kościoła, który nie może pozostawić rzeczy w takim stanie, w jakim są”³¹. Chce Kościoła, który jest w „permanentnym stanie misji”³², tzn. Kościoła, w którym wszystko podporządkowane jest misyjności Kościoła i poszukiwaniu przez niego jak najlepszych i najodpowiedniejszych dróg do ewangelizowania współczesnego świata³³. Przytoczone wypowiedzi pokazują, że główną troską Franciszka jest ukierunkowanie duszpasterskie Kościoła i że w ukierunkowaniu tym widzi on możliwość odnowy Kościoła. Zasadniczym przy tym motywem odnowy Kościoła podejmowanej przez Franciszka, jest — jak przypomina on to za II Soborem Watykańskim i za papieżem Pawłem VI — wierność Jezusowi Chrystusowi i Jego nauczaniu oraz obrazowi Kościoła, jakiego pragnął i jakiego chciał Chrystus³⁴.

Wspomniane ukierunkowanie duszpasterskie Kościoła dobrze oddaje określanie przez papieża Franciszka Kościoła jako wspólnoty będącej w drodze i wyruszającej w drogę, do czego pobudza Kościół Słowo Boże, w którym obecny jest dynamizm „wyjścia” i które wzywa wszystkich ochrzczonych do bycia uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa oraz do wychodzenia na peryferie, ku nowym środowiskom społeczno-kulturalnym³⁵. Tym, co przemawia za ujmowaniem Kościoła w perspektywie misyjnej, jest nie tyle racja o charakterze pastoralnym, ile przede wszystkim racja o charakterze teologicznym, ponieważ — jak wyjaśnia to papież Franciszek za Janem Pawłem II — „zażyłość Kościoła z Jezusem jest zażyłością w «drodze», a komunია przyjmuje kształt komunii misyjnej”³⁶. Przemawia za tym także przykład samego Jezusa Chrystusa, który głosił Ewangelię wszystkim ludziom, w czym Kościół musi naśladować swojego Mistrza, jeśli chce pozostać Mu wierny. Papież, mówiąc o Kościele jako wspólnocie w dro-

³⁰ G. Whelan, *Il metodo teologico...*, s. 133.

³¹ Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii Gaudium*, 25.

³² Tamże, 25.

³³ Por. tamże, 27.

³⁴ Por. tamże, 26.

³⁵ Więcej na temat Słowa Bożego jako wzywającego do wyjścia i otwarcia się na nowe życie zob. Franciszek, *Encyklika Lumen fidei*, 9.

³⁶ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 23.

dze, nawiązuje wreszcie do idei Kościoła jako Kościoła pielgrzymującego, który jest — jak podkreśla to II Sobór Watykański — z natury swej misyjny. Misyjność ta, jak wyjaśnia to sobór, bierze swój początek „z misji Syna i misji Ducha, zgodnie z zamysłem Boga Ojca”³⁷. Ma także na myśli Lud Boży, który jest ludem pielgrzymującym, a więc ludem w drodze, zmierzającym do swojego ostatecznego celu, jakim jest Bóg. Pielgrzymowanie Kościoła jest w końcu — zdaniem Franciszka — znakiem i wyrazem wspólnotowego charakteru zarówno wiary, jak i życia Kościoła, który jako wspólnota wierzących w Chrystusa pokornie kroczy w obecności Boga, pozwala się Mu prowadzić i jest stale otwarta na przemianę, jakiej wymaga od niej i do jakiej zaprasza ją nieustannie Słowo Boże³⁸.

Wspomniany misyjny charakter Kościoła — jak i to, że jest on wspólnotą w drodze, która zmierza do Boga i jest powołana do tego, by wprowadzać innych ludzi na tę drogę i towarzyszyć im w ich codziennym życiu i w ich doświadczeniach — wymaga od Kościoła, zdaniem Franciszka, wychodzenia na peryferie i „bycia obecnym tam, gdzie najbardziej brakuje światła i życia Zmartwychwstałego [...] oraz wejścia w proces rozeznania”³⁹. Rozeznanie to na pierwszym miejscu dotyczy poznania aktualnej sytuacji świata i wyzwań, jakie niesie ona ze sobą, na które Kościół powinien odpowiedzieć. Stąd jednym z istotnych zadań stojących przed Kościołem dzisiaj jest — według Franciszka — poznanie kontekstu, w jakim przychodzi żyć i działać Kościołowi. Innymi słowy, chodzi o badanie znaków czasu, po to aby — jak określił to II Sobór Watykański — odpowiedzieć na nie w świetle Objawienia w sposób zrozumiały i dostosowany do każdego pokolenia⁴⁰. To badanie znaków czasu dotyczy także poznania aktualnej sytuacji Kościoła, by ten nie pozostawiał, jak zostało to powiedziane, rzeczy w takim stanie, w jakim są i stale na nowo podejmował wysiłek zmierzający do wewnętrznej odnowy oraz duszpasterskiego i misyjnego nawrócenia. Dlatego Franciszek korzysta w swojej refleksji teologicznej z metodologii zaproponowanej przez Jana XXIII a następnie zastosowanej przez II Sobór Watykański, zwłaszcza w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, która mówi o badaniu, ocenie i działaniu jako trzech głównych zasadach, na których opiera się i którymi kieruje się nauka społeczna Kościoła. Stosowanie tej metodologii przez Franciszka sprawia, że w swoim nauczaniu podkreśla on i zwraca uwagę na historyczny wymiar wiary i życia chrześcijańskiego. Postrzega ponadto i ujmuje powołanie chrześcijańskie jako budowanie królestwa Bożego, co zakłada współpracę z Bogiem i ściśle łączy się z nadzieją chrześcijańską, która jest otwarta na przyszłość i jej definitywne spełnienie. W związku

³⁷ Sobór Watykański II, *Dekret o misyjnej działalności Kościoła* *Ad gentes* divinitus, 2.

³⁸ Por. Franciszek, *Lumen fidei*, 13.

³⁹ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 30.

⁴⁰ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele*..., 4, 11.

z tym wiara chrześcijańska, w której centrum znajduje się osobiste spotkanie z Bogiem i osobą Jezusa Chrystusa, jest — według Franciszka — rzeczywistością ściśle związaną z historią i z nadzieją. Wiara jest bowiem „rzeczywistością doświadczaną i przeżywaną w teraźniejszości, chociaż jej forma została nadana i określona przez doświadczenia z przeszłości, jest także rzeczywistością, która jest ukierunkowana na swoje ostateczne spełnienie”⁴¹. Wymaga ona wreszcie od wierzących podjęcia procesu rozeznawania, który pomaga w ukonkretnieniu wiary i sprawia, że działa ona przez miłość⁴².

Inną jeszcze ideą, którą Franciszek podejmuje i rozwija za II Soborem Watykańskim, która ma jednocześnie swoje zakorzenienie w praktyce Kościoła latynoamerykańskiego, jest idea Kościoła jako Ludu Bożego, przypominająca prawdę o tym, że wszyscy wierzący tworzą święty Lud Boży, tj. Kościół. Idea ta służy w nauczaniu papieża Franciszka przywróceniu i postawieniu w centrum podmiotowości wszystkich wierzących, na co zwrócił uwagę II Sobór Watykański, który posługuje się tym pojęciem, aby powiedzieć, że wszyscy ochrzczeni mają udział w kapłańskiej, prorockiej i królewskiej godności ludu Bożego⁴³. Idea ta wskazuje jednocześnie na przyjęty przez Franciszka punkt widzenia, z którego perspektywy myśli on o Kościele i interpretuje jego doświadczenia. Papież Franciszek rozwija przy tym soborowe rozumienie Kościoła jako Ludu Bożego na podstawie tzw. teologii ludu, która jest jednym z kierunków latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia opracowanym w Argentynie przez teologów Lucio Gerę i Rafaela Tello. Jej korzenie sięgają 1966 roku, kiedy to Komisja Episkopatu Argentynskiego ds. Duszpasterskich wprowadziła pojęcie „lud”, które zakłada posiadanie wspólnej kultury, zakorzenienie we wspólnej historii i angażowanie się na rzecz dobra wspólnego⁴⁴. Ponadto teologia ludu po pierwsze wskazuje na lud jako na „podmiot praktyki historycznej i mówi o tym, że proces inkulturacji kończy się w ludzie, a nie tylko w politycznej awangardzie”⁴⁵. Po drugie, uważa lud wierny, a nie tylko elitę chrześcijańską, za podmiot rozumienia wiary, przez co dowartościowuje katolicyzm ludowy. Po trzecie, przyjmuje jako jedno z głównych zadań praktyki pastoralnej Kościoła to, że jest ona skierowana do ludów, a nie tylko do

⁴¹ A. Downing, *La storia e l'orizzonte aperto del futuro* [w:] *Dal chiodo alla chiave. La Teologia Fondamentale di Papa Francesco*, a cura di M. Tenace, Città del Vaticano 2017, s. 87–100, tu: s. 88.

⁴² Por. J. Xavier, *Dinamiche di fede nel pensiero di papa Francesco* [w:] *Dal chiodo alla chiave. La Teologia Fondamentale di Papa Francesco*, a cura di M. Tenace, Città del Vaticano 2017, s. 15–32, tu: s. 32.

⁴³ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele...*, 9–17.

⁴⁴ Por. R. Luciani, *La opción teológico-pastoral del pontificado de Francisco*, „Razón y Fe” 1411–1412 (2016), s. 459–471, tu: s. 459–460.

⁴⁵ P. de Charentenay, *Teologia ludu. Latynoamerykańskie źródło myślenia papieża Franciszka*, tłum. P. Napiwodzki, „Znak” 754 (2018), s. 20–27, tu: s. 22.

pojedynczych osób oraz to, że jest ona „promocją inkulturacji i ewangelizacją kultury i kultur ludowych”⁴⁶.

Dlatego Franciszek dowartościowuje lud jako taki, zwłaszcza zaś lud ubogi i religię ludową, ponieważ stanowi ona część spoiwa jednoczącego lud i nadającego mu witalności⁴⁷. Daje mu sens, nadzieję i odwagę do podjęcia walki kontrkulturowej i wysiłku na rzecz zmiany aktualnej sytuacji, ponieważ lud ten tworzą w większości ludzie ubodzy, którzy są marginalizowani, wykluczeni i pozbawieni uczestnictwa w dobrach społeczno-politycznych i ekonomicznych. Lud ubogi to lud najbardziej dotknięty przez aktualny system rozwoju globalnego, którego konsekwencją są pogłębiające się różnice społeczne i coraz większy podział między bogatymi i biednymi krajami, między elitami a pozostałą częścią społeczeństwa. Stąd jedną z istotnych cech Kościoła jako Ludu Bożego jest, zdaniem Franciszka, jego postawa w stosunku do ubogich. Papież dowartościowuje wreszcie religię i pobożność ludową, ponieważ widzi w niej „autentyczny wyraz spontanicznej działalności misyjnej Ludu Bożego”⁴⁸ i uważa ją za „miejsce, w którym można znaleźć Boga”⁴⁹.

Innym ważnym elementem, który tworzy lud i który jest podkreślany przez Franciszka, jest kultura, ponieważ „konstytuuje ona «ciało» ludu, który się rozpoznaje i czyni z niego miejsce spotkania z innymi ludźmi”⁵⁰. Łączy się ona poza tym z naturą i jest miejscem działania łaski, która zakłada nie tylko naturę, lecz także kulturę, co oznacza, że „Boży dar wciela się w kulturę przyjmujących go ludzi”⁵¹. Stąd stawanie się i bycie ludem Bożym w historii nie oznacza wcale — zdaniem Franciszka — „alternatywy w stosunku do bycia częścią jakiegoś konkretnego ludu, lecz [...] bycie ludem, który ma podwójne «my», który czyni widzialnym i doświadczalnym to, że każda kultura może być zamieszкана przez Boga i jest przez Niego kochana”⁵². Lud Boży przybiera zatem — zdaniem Franciszka — „realny kształt w ludach zamieszkujących ziemię, z których każdy ma swoją kulturę”⁵³. Papież Franciszek, mówiąc o Ludzie Bożym, przypomina w końcu, że każdy jego członek na mocy otrzymanego chrztu „stał się uczniem i misjonarzem”⁵⁴, że we wszystkich ochrzczonych „działa uświęcająca moc Du-

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ W tym miejscu warto zauważyć, że papież Franciszek używa pojęcia „lud” w trzech znaczeniach: lud jako ubogi, lud, czyli naród, lud — wierny. R. Luciani, *La opción...*, s. 465.

⁴⁸ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 122.

⁴⁹ Tamże, 126.

⁵⁰ S. Morra, *Un popolo fedele tra i popoli: elementi di ecclesiologia fondamentale* [w:] *Dal chiodo alla chiave. La Teologia Fondamentale di Papa Francesco*, red. M. Tenace, Città del Vaticano 2017, s. 73–86, tu: s. 82.

⁵¹ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 115.

⁵² S. Morra, *Un popolo fedele...*, s. 82–83.

⁵³ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 115.

⁵⁴ Tamże, 120.

cha Świętego, pobudzająca do ewangelizowania”⁵⁵, jak również to, że „lud cały czas ewangelizuje siebie”⁵⁶.

W świetle tego, co zostało powiedziane, widzimy, że w eklezjologii papieża Franciszka ważną rolę odgrywa kategoria Ludu Bożego, obecna także w nauczaniu II Soboru Watykańskiego, która służy papieżowi w dowartościowaniu podmiotowości wszystkich wierzących i przypomnieniu prawdy o tym, że wszyscy wierzący tworzą Kościół, są powołani do misji ewangelizacyjnej i uczestniczą w misji prorockiej gwarantowanej obecnością Ducha Świętego⁵⁷. W ten sposób papież Franciszek przewycięża także dominującą przez wieki jednostronność nauczania Kościoła, która „szła drogą od Kościoła nauczającego do Kościoła słuchającego”⁵⁸. Pokazuje również, że opowiada się za koniecznością ustanowienia wzajemnej relacji pomiędzy dwoma wspomnianymi typami Kościoła, która powinna opierać się na słuchaniu siebie nawzajem, owocnej wymianie i współpracy⁵⁹. Z tego też powodu papież Franciszek, jak zostało to powiedziane, preferuje model Kościoła jako Ludu Bożego, podobnie jak czynił to II Sobór Watykański, który to model został następnie przesunięty jakby na drugi plan, na korzyść modelu Kościoła-komunii. Papież Franciszek dąży także do przesunięcia akcentu z centrum w Kościele na większe dowartościowanie peryferii Kościoła, co zostało zainicjowane przez II Sobór Watykański. Wspomniane przesunięcie akcentu stawia pytanie o strukturę sprawowania autorytetu w Kościele. Konkretnie zaś mówiąc, o to, czy powinno się preferować wyłącznie model komunii, w którym ruch inicjatywy miałyby zawsze wypływać z centrum, co odpowiada tradycyjnemu modelowi sprawowania władzy przez papieży, czy może należałoby spojrzeć na Kościół jako komunię, w której ruch dynamiki mógłby zaczynać się w odwrotnym kierunku, tj. od peryferii do centrum Kościoła. Pytanie to dotyczy również tego, jak w praktyce można i należy realizować kolegialny wymiar w Kościele.

Pontyfikat papieża Franciszka pokazuje, że po pierwsze powraca on do kolegialności biskupów zakładanej przez sobór i czyni ją realną⁶⁰. Po drugie dąży do powrotu do jeszcze większego uczestnictwa biskupów w najwyższej władzy w Kościele i jeszcze większej w swoim zakresie synodalnej praktyki Kościoła, tzn. takiej, która funkcjonowała w Kościele zwłaszcza w pierwszym tysiącleciu jego istnienia. Przykładem tego jest to, że papież Franciszek włącza w swoje rządzenie Kościołem i w swoje nauczanie swoich braci w biskupstwie oraz to,

⁵⁵ Tamże, 119.

⁵⁶ Tamże, 122.

⁵⁷ D.I.E. Molina, *Francisco el papa del fin de la era Constantiniana?*, „Cuestiones Teológicas/ Medellín-Colombia” 102 (2017), s. 347–370, tu: s. 360.

⁵⁸ S. Morra, *Un popolo fedele...*, s. 84–85.

⁵⁹ Por. tamże, s. 85.

⁶⁰ Por. D.I.E. Molina, *Francisco...*, s. 360.

że cytuje w swoim nauczaniu dokumenty opracowane przez różne konferencje episkopatów. Świadczy o tym również to, że pozostawia w gestii lokalnych episkopatów kwestię dotyczącą rozeznania i rozwiązywania problemów, jakie pojawiają się na ich terytoriach⁶¹. W ten sposób dokonuje decentralizacji Kościoła. Dąży także do przewyciężenia klerykalizacji Kościoła, który to proces został zainicjowany przez II Sobór Watykański⁶². Tym zaś, co pomaga w przewyciężeniu wspomnianej klerykalizacji Kościoła, jest rozumienie Kościoła jako Ludu Bożego, do którego przynależą nie tylko biskupi i księża, lecz także wszyscy ochrzczeni⁶³. Stąd wszyscy wierzący w Chrystusa są powołani do uczestnictwa w misji Kościoła i są za nią odpowiedzialni. Kościół jest bowiem dla Franciszka nie tylko instytucją organiczną i hierarchiczną. Jest on „przede wszystkim ludem, będącym w drodze do Boga, ludem pielgrzymującym i ewangelizującym, przekraczającym każdy wymiar instytucjonalny, choć takowy jest oczywiście niezbędny”⁶⁴.

Papież Franciszek podejmuje w końcu i rozwija w swoim nauczaniu ideał Kościoła jako Kościoła ubogiego dla ubogich i z ubogimi, o którym wspomniał II Sobór Watykański. Co więcej, stawia go w centrum swojego pontyfikatu wraz z opcją preferencyjną na rzecz ubogich, która powinna charakteryzować — zdaniem Franciszka — życie chrześcijańskie, styl eklesjalny i treść programów duszpasterskich Kościoła. Opcja ta jest bowiem drogą, która prowadzi do komunii z Bogiem i z innymi ludźmi, ponieważ jej podstawą i fundamentem jest wiara w Boga Jezusa Chrystusa, z której wypływa przekonanie o tym, że cierpiące oblicza ubogich są cierpiącymi obliczami Chrystusa. Przyjęcie tej opcji sprawia, że Kościół uznaje ubogich za pierwszy i uprzywilejowany podmiot swojej działalności. Kocha ich, uważa ich za swój cenny skarb i im towarzyszy. Jest otwarty na nowe formy ubóstwa i wykluczenia pojawiające się w świecie oraz próbuje im zaradzić i odpowiedzieć na nie w świetle Ewangelii. Staje się Kościołem misyjnym, który wychodzi na drogi, gdzie znajdują się ludzie ubodzy, wykluczeni i poranieni w różny sposób, by z odwagą głosić im wiarę⁶⁵. Przy czym omawiana opcja preferencyjna Kościoła na rzecz ubogich musi głównie przyjać, jak podkreśla to Franciszek, „formę uprzywilejowanej i priorytetowej opieki duchowej”⁶⁶, ponieważ większość z nich „potrzebuje Boga, [...] Jego przyjaźni, Jego błogo-

⁶¹ Por. Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 16.

⁶² Por. D.I.E. Molina, *Francisco...*, s. 360.

⁶³ Por. Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 271.

⁶⁴ J. Poniewierski, *Subiektywne kalendarium pontyfikatu*, „Znak” 754 (2018), s. 28–35, tu: s. 30.

⁶⁵ Por. V. Codina, *Kościół wykluczonych. Teologia z perspektywy Nazaretu*, tłum. K.M. Kaproń, Kraków 2018, s. 8–9.

⁶⁶ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 200.

sławieństwa, Jego Słowa”⁶⁷. Dlatego Kościół nie może nie ofiarować im „sprawowania sakramentów oraz propozycji drogi rozwoju i dojrzewania w wierze”⁶⁸. Z drugiej zaś strony, ubodzy są widziani i traktowani przez papieża jako miejsce teologiczne, źródło i inspiracja dla teologii⁶⁹. Związane jest to głównie z tym, że „dzięki własnym cierpieniom znają Chrystusa cierpiącego”⁷⁰. Stąd Kościół może wiele nauczyć się, zdaniem Franciszka, także od ubogich. Powinien również pozwolić na to, aby był przez nich ewangelizowany, oraz uznać zbawczą moc ich egzystencji i postawić ją w centrum w swojej drogi⁷¹.

Oryginalność nauczania papieża Franciszka

Wraz z papieżem Franciszkiem rozpoczął się nowy rozdział w dziejach chrześcijaństwa. Nowość ta jest związana m.in. z nową sytuacją wewnątrz samego Kościoła i z pojawianiem się nowych znaków czasu, a co za tym idzie nowych wyzwań, jakie stoją przed Kościołem dzisiaj, na które papież Franciszek jako następca św. Piotra stara się odpowiedzieć w duchu Ewangelii, co czyni przez „symboliczne gesty swojej duszpasterskiej praktyki i myślowe impulsy zawarte w jego kazaniach i encyklikach”⁷². Jest ona także wynikiem tego, że świat, w którym żyjemy, zmienia się i wchodzi w nową erę, którą papież Franciszek określa mianem ery postindustrialnej. Zmiana ta dotyczy dokonujących się w świecie zmian o charakterze społecznym i kulturowym, co stanowi nie tylko wyzwanie dla Kościoła, lecz także określa kontekst, w jakim on żyje i działa. Nowość ta dotyczy w końcu samego stylu i sposobu, w jaki Franciszek sprawuje swój urząd, który wydaje się całkowicie odmienny od stylu poprzedników⁷³. Ujawniło się to już podczas pierwszego wystąpienia Franciszka tuż po zakończeniu konklawe, kiedy to po wyborze go na papieża poprosił najpierw wiernych zebranych na placu św. Piotra o modlitwę, następnie zaś pochylił głowę i trwał w takiej pozycji przez dłuższą chwilę w milczeniu. W ten sposób zademonstrował swoją wizję papieństwa. „Zaprezentował się nie tyle jako «namiestnik Jezusa Chrystusa», lecz także jako «sługa sług Bożych», który w tej samej mierze co cały Kościół

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Por. D.I.E. Molina, *Francisco...*, s. 367.

⁷⁰ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 198.

⁷¹ Tamże. Więcej na temat rozumienia Kościoła jako Kościoła ubogiego i dla ubogich zob. D. Gardocki, *Kościół ubogi i dla ubogich jako wyzwanie i zadanie stojące przed Kościołem dzisiaj*, „Studia Bobolanum” 3 (2015), s. 5–21, tu: s. 9–19.

⁷² T. Halik, *Pięć lat...*, s. 11.

⁷³ D. Kozłowska, *Zmysł Franciszka*, „Znak” 754 (2018), s. 1.

potrzebuje błogosławieństwa Bożego”⁷⁴. Pokazał także, że potrzebuje wspólnoty Kościoła, żeby móc trwać przed Bogiem i że nie traktuje jej jedynie jako „przedmiotu” ewangelizacji. Mówił poza tym o sobie jako o „biskupie Rzymu”, co wcale nie oznacza, że nie uważa siebie za papieża, lecz to, że papież „nie jest sam ponad Kościołem, ale jest w nim jako ochrzczony wśród ochrzczonych, a w kolegium biskupów jako biskup wśród biskupów, powołany jednocześnie jako następca Piotra do kierowania Kościołem rzymskim, który przewodniczy w miłości wszystkim Kościołom”⁷⁵.

Wspomniana nowa wizja papiestwa, jaką proponuje Franciszek, jest związana niewątpliwie także z imieniem, jakie przyjął on po wyborze na następcę św. Piotra. Określa ono w pewnym sensie program jego pontyfikatu, w którego centrum znajduje się troska zarówno o powierzony mu Kościół, jak i o wszystkich ludzi, zwłaszcza zaś o ludzi ubogich, chorych, wykluczonych, którzy są ofiarami procesu globalizacji i dominującego w świecie systemu neoliberalnego. Świadectwem tej szczególnej troski papieża o ubogich była odbyta przez niego pierwsza podróż apostolska na Lampedusę, gdzie spotkał się z uchodźcami z Afryki i „prosił Boga o wybaczenie «dla tych, którzy zamknęli się w dobrobycie, który znieczuli serce, [oraz] dla tych, którzy przez swoje decyzje na poziomie światowym stworzyli sytuacje, prowadzące do takich dramatów»”⁷⁶. Jest nim także ustanowienie przez Franciszka Światowego Dnia Ubogich, który traktuje on jako „okazję do uruchomienia wyobraźni miłosierdzia, przeciwstawienia się kulturze odrzucenia i budowania w sobie postawy solidarności”⁷⁷. Jest nim wreszcie to, że papież chce Kościoła ubogiego i dla ubogich oraz to, że podkreśla ważność dla Kościoła opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, która widziana jest przez Franciszka jako próba a zarazem istotny element wiarygodności Kościoła. Opcja ta jest bowiem opcją ewangeliczną, gdyż znajduje się w Ewangeliach, które mówią o tym, że to sam Jezus uczynił z ubogich uprzywilejowanych adresatów swojego przepowiadania. Co więcej, Ewangelie przedstawiają Jezusa jako człowieka ubogiego, w czym Kościół, jeśli chce pozostać wierny Jezusowi, powinien Go także naśladować. Dlatego realizacja tej opcji przez Kościół jest znakiem i potwierdzeniem obecności królestwa Bożego, które Jezus przyszedł przynieść⁷⁸. Opcja ta wymaga w końcu od Kościoła tego, by był „Kościółem «wyruszającym w drogę», [...] Kościołem otwartych drzwi. Wychodzącym ku innym, aby dotrzeć do ludzkich peryferii [...] i towarzyszyć człowiekowi, który pozostał na skraju drogi”⁷⁹.

⁷⁴ J. Poniewierski, *Subiektywne kalendarium...*, s. 29.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże, s. 33.

⁷⁷ Tamże, s. 35.

⁷⁸ Por. Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 48.

⁷⁹ Tamże, 46,

By był zawsze „otwartym domem Ojca”⁸⁰. Jedną z konsekwencji przyjęcia omawianej opcji przez Kościół jest to — zdaniem Franciszka — że wszelkie decyzje podejmowane przez Kościół, co dotyczy w sposób szczególny decyzji o charakterze pastoralnym, muszą mieć na uwadze ubogich. Inną jeszcze konsekwencją jest to, że przynagła ona Kościół do bycia i stawania się Kościołem misyjnym, tj. Kościołem wychodzącym poza siebie i wchodzącym na drogi, gdzie znajdują się dzisiaj ludzie ubodzy, wykluczeni i poranieni w różny sposób⁸¹.

Omówiona opcja preferencyjna na rzecz ubogich, podkreślana przez Franciszka, ściśle łączy się z tematem miłosierdzia, który przenika całość papieskiego nauczania i stanowi klucz do odczytania tego pontyfikatu. Franciszek uważa bowiem miłosierdzie nie tylko za jeden z przymiotów Boga, lecz także za imię Boga i traktuje miłosierdzie jako „zasadę hermeneutyczną w odniesieniu do hierarchii wartości nie po to, aby zmieniać lub kwestionować nauczanie Kościoła czy przykazania, lecz aby rozumieć je i wypełniać właściwie, to jest w duchu Ewangelii”⁸². Wyrazem tego jest określanie przez Franciszka Kościoła jako „szpitala polowego”. Metaforę tę można traktować jako nowy model Kościoła proponowany przez papieża⁸³. W tym nowym modelu akcent zostaje położony na miłosierdzie jako na istotną cechę a zarazem postawę, jaką powinien kierować się Kościół i wcielać ją w życie. Kościół jest bowiem powołany do tego — zdaniem Franciszka — by być „miejscem bezinteresownego miłosierdzia, [...] w którym wszyscy mogą doświadczyć przebaczenia”⁸⁴. Miejscem, gdzie opatruje się rany i leczy choroby, do czego zachęca Kościół sam Jezus w przypowieści o dobrym Samarytaninie, w której jest zawarty i opisany wzorzec drogi Kościoła. Przykład dobrego Samarytanina uczy Kościół myślenia o sobie samym z perspektywy ludzi znajdujących się i leżących przy drodze. Zachęca i jednocześnie przynagla Kościół do troski o każdego człowieka, w szczególności zaś tego, który znajduje się w jakiegokolwiek potrzebie, jak również tego, który przeżywa dramat braku sensu, będący konsekwencją odrzucenia wiary. Namawia także do tego, by całą działalność Kościoła przenikała i kształtowała postawa miłosierdzia i by postawę tę traktował on jako podstawową zasadę i normę swojej działalności. Papież Franciszek, mówiąc i wskazując na miłosierdzie jako najważniejszą zasadę i normę działalności Kościoła, powraca do tego, co zdaniem Pawła VI inspirowało duchowość II Soboru Watykańskiego. Inspiracja ta pochodziła z przypowieści o dobrym Samarytaninie, która mówi o miłosierdziu i bezinteresownej miłości. Wskazuje jednocześnie na służbę, jako na właściwą drogę Kościoła, a co za tym

⁸⁰ Tamże, 47.

⁸¹ Por. tamże, 46, 97.

⁸² J. Poniewierski, *Subiektywne kalendarium...*, s. 32.

⁸³ Por. D.I.E. Molina, *Francisco...*, s. 363. Zob. także, Jan Paweł II, *Encyklika Dives in misericordia*, Watykan 1996, rozdz. VII.

⁸⁴ Franciszek, *Evangeli Gaudium*, 114.

idzie na dyspozycyjność w praktykowaniu miłosierdzia i solidarności w stosunku do każdego człowieka, w sposób szczególny zaś w stosunku do osób najbardziej potrzebujących⁸⁵. Użyta w końcu przez papieża Franciszka metafora Kościoła jako „szpitala polowego” służy mu do „wyjaśnienia stylu i ducha, który powinien ożywiać ewangelizację Nowego Ludu Bożego”⁸⁶.

Z drugiej zaś strony metafora ta odsłania w pewnym sensie nowość nauczania papieża Franciszka na temat Kościoła, ponieważ woli on mówić o misji Kościoła i o tym, co powinien on czynić, aniżeli zajmować się kwestiami teoretycznymi na temat tego, czym jest Kościół. W ten sposób papież Franciszek dokonuje w pewnym sensie zmiany w eklezjologii, której istota polega na „przejściu od tego, jak należy rozumieć Kościół (teologia) do tego, jak powinien on działać (praktyka pastoralna)”⁸⁷. Zmiana ta związana jest z tym, że Franciszka interesuje przede wszystkim Kościół *ad extra* i jego misyjność. Pragnie, by cały Kościół był misyjny i wszystko było w nim podporządkowane misji, co wymaga od Kościoła podjęcia nawrócenia, bez którego nie ma mowy o prawdziwej reformie i odnowie Kościoła. Wymaga także powrotu do radykalizmu Ewangelii i wcielania go w życie. Nie chce natomiast Kościoła, który zajmuje się tylko sobą i „zamyka się w gąszczu obsesji i procedur”⁸⁸ czy „koncentruje się jedynie na tym, co było w przeszłości i z nostalgią wspomina epoki dawnego blasku i świetności”⁸⁹. Co więcej, woli od takiego Kościoła „Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice”⁹⁰. Kościół, który jest w stanie permanentnej misji. Celem wspomnianej zmiany w eklezjologii, jakiej dokonuje papież Franciszek, nie jest przeobrażenie dotychczasowej nauki o Kościele, lecz jedynie pogłębienie i zastosowanie nauki o Kościele w odnowiony sposób, by służyła ona działalności pastoralnej Kościoła i ją ożywiała⁹¹. Nowość nauczania papieża Franciszka na temat Kościoła polega zatem na patrzeniu na Kościół z perspektywy misji i misyjności Kościoła, ponieważ Kościół nie istnieje dla siebie, lecz jest Kościołem dla ludzi.

Z tego też względu papież Franciszek dąży do przywrócenia równowagi między tym, co o Kościele mówi *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* II Soboru Watykańskiego, a tym, co mówi o nim *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*. W tym dążeniu ujawnia się jednocześnie nowość nauczania Franciszka, ponieważ interesuje go przede wszystkim relacja Kościoła ze światem, co zostało zainicjowane przez soborową *Konstytucję duszpasterską o Koś-*

⁸⁵ G. Gutiérrez, *La spiritualità dell'evento conciliare* [w:] *Povera per i poveri. La missione della Chiesa*, a cura di G.L. Müller, Città del Vaticano 2014, s. 237–274, tu: s. 263, 273–274.

⁸⁶ D.I.E. Molina, *Francisco...*, s. 370.

⁸⁷ J. Corkery, *Francesco...*, s. 143.

⁸⁸ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 49.

⁸⁹ V. Codina, *Kościół wykluczonych...*, s. 9.

⁹⁰ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 49.

⁹¹ J. Corkery, *Francesco...*, s. 145.

ciele w świecie współczesnym, w czym różni się od swoich poprzedników, których zasadniczy kierunek myślenia o Kościele wyznaczała koncepcja komunii. Dokonana przez Franciszka zmiana perspektyw nie oznacza wcale tego, że ignoruje on eklezjologię zawartą w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, lecz jedynie to, że chce zwrócić przede wszystkim uwagę na misyjny wymiar Kościoła⁹². Bowiem Kościół opisany przez *Konstytucję dogmatyczną o Kościele*, tj. Kościół *ad intra*, jest równocześnie Kościołem *ad extra*, o którym mówią zarówno *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, jak i papież Franciszek.

Tym, co dodatkowo wskazuje na zakorzenienie i rozwijanie myślenia i nauczania papieża Franciszka w duchu *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, jest posługiwanie się przez niego metodą indukcyjną i egzystencjalną. Chociaż była ona stosowana przez II Sobór Watykański, zwłaszcza w wymienionej konstytucji, to jednak nie była zasadniczo używana przez wcześniejszych papieży, którzy preferowali posługiwanie się metodą dedukcyjną⁹³. Dlatego papież Franciszek za punkt wyjścia swojej refleksji teologicznej przyjmuje konkretną sytuację historyczną Kościoła i świata i zmierza do określenia znaków czasu, by udzielić na nie odpowiedzi w świetle Objawienia i Tradycji Kościoła. W tym celu posiłkuje się wspomnianą metodą, która dowartościowuje dialog i rozeznanie, co wywołuje nierzadko sprzeciw wśród osób oczekujących od nauczania papieskiego „jasnych i abstrakcyjnych stwierdzeń na tematy dotyczące zwłaszcza kwestii natury moralnej”⁹⁴. Służy ona także papieżowi do podkreślenia historycznego wymiaru wiary i życia chrześcijańskiego, jak również wskazania na kontekstualny charakter Objawienia i nauczania Kościoła. Objawienie bowiem — jak wyjaśnia to papież — chociaż zawiera prawdy i mówi o prawdach, które są niezmiennie, to równocześnie trzeba pamiętać o tym, że prawdy te zostały wyrażone za pomocą języka danego czasu, ponieważ Objawienie wydarzyło się w konkretnym kontekście historyczno-społecznym. Stąd papież zwraca uwagę na to, że „prawdy teologiczne nie istnieją w sposób abstrakcyjny w sobie i dla siebie, lecz [...] są włączone w konkretny kontekst historyczny, «wcielone w niego»”⁹⁵, jak również na to, że prawdy te podlegają uwarunkowaniom historycznym⁹⁶. Nie traktuje poza tym doktryny chrześcijańskiej, lub „lepiej naszego jej rozumienia i wyrażania jako systemu zamkniętego, pozbawionego zdolności do rodzenia pytań, dyskusji”⁹⁷, lecz jako „rzeczywistość żywą, która umie niepokoić i ożywiać, ma czułe ciało: doktryna chrześcijańska

⁹² Por. tamże, s. 146.

⁹³ Por. F. Patsch, *Rivelazione, contesto, verità. Il Magistero di Papa Francesco in tempo di transizione* [w:] *Dal chiodo alla chiave. La Teologia Fondamentale di Papa Francesco*, a cura di M. Tenace, Città del Vaticano 2017, s. 45–72, tu: s. 57.

⁹⁴ G. Whelan, *Il metodo teologico...*, s. 129.

⁹⁵ F. Patsch, *Rivelazione...*, s. 50.

⁹⁶ Por. tamże, s. 51.

⁹⁷ Franciszek, *Adhortacja apostołska Gaudete et exsultate*, 44.

nosi bowiem imię Jezus Chrystus”⁹⁸. Jest to związane także z tym, że po pierwsze, „Bóg nas nieskończenie przerasta, zawsze jest zaskoczeniem i nie my decydujemy o tym, w jakich okolicznościach historycznych możemy Go spotkać”⁹⁹. Po drugie, że „prawdę, którą otrzymujemy od Pana, możemy pojąć jedynie w sposób niedoskonały. Z jeszcze większą trudnością udaje się nam ją wyrazić”¹⁰⁰.

Przytoczone wypowiedzi odsłaniają różnicę, jaka istnieje w podejściu do teologii i w sposobie jej traktowania przez Franciszka i jego poprzednika Benedykta XVI. Różnica ta jest dostrzegalna w tym, że podczas gdy

Benedykt XVI rozwijał swoje teksty z precyzją naukową i zwracał uwagę na szczegóły, to Franciszek jest mniej wymagający z punktu widzenia akademickiego, ponieważ uważa, że nasze myśli muszą być zawsze czymś niepełnym, co trzeba coraz bardziej doskonalić; że system zamknięty, który nie pozostawia przestrzeni na kreatywność, jest karykaturą tego, czym jest teologia¹⁰¹.

Jest ona dostrzegalna także w tym, że „choć papież Franciszek nie jest profesjonalnym teologiem, tylko duszpasterzem, to jednak przyjęty przez niego styl pomaga przeformułować teologię, promuje styl teologiczny, który jest mistagogiczny, symboliczny, narracyjny i duszpasterski”¹⁰². Dlatego papież Franciszek nie używa języka koncepcyjnego, lecz „języka, który odwołuje się do kategorii osobistych i relacyjnych, wciąga i inspiruje słuchacza. Jest językiem pasterza”¹⁰³. I chociaż język ten niekiedy szokuje i wprawia w zakłopotanie, to jednak słowa, które on wypowiada są słowami Ewangelii i podobnie jak sama Ewangelia mogą stać się przedmiotem zgorszenia¹⁰⁴. Słowa te

docierają jednak do ludzi od razu, skracają dystans, przywołując — tak jak czynił Jezus w swoich przypowieściach — obrazy i sytuacje życia codziennego. Towarzystwem im gesty będące ich interpretacją albo zajmujące ich miejsce: gesty czułości, solidarności, które lepiej niż mowa mogą wyrazić uczucie bliskości, zrozumienia¹⁰⁵.

Język, który preferuje papież Franciszek jest w końcu językiem konkretnym, realistycznym, bogatym w obrazy.

⁹⁸ F. Patsch, *Rivelazione...*, s. 70.

⁹⁹ Franciszek, *Gaudete et exsultate*, 41.

¹⁰⁰ Tamże, 43.

¹⁰¹ J. Corkery, *Francesco...*, s. 148.

¹⁰² V. Codina, *Kościół wykluczonych...*, s. 10.

¹⁰³ Tamże, s. 149.

¹⁰⁴ Więcej na temat zarzutów, jakie są kierowane pod adresem Franciszka i jego nauczania zob. R.R. Reno, *Dlaczego...*

¹⁰⁵ J. Poniewierski, *Subiektywne kalendarium...*, s. 35.

Przykładem są rozważania papieskie poświęcone wyjaśnieniu tego, czym jest wiara chrześcijańska, zawarte w Encyklice *Lumen fidei*, gdzie papież opisuje istotę wiary chrześcijańskiej dzięki odwołaniu się do różnych obrazów, takich jak: „droga”, „wędrówka”, „projekt współpracy z Bogiem”, „budowanie i przygotowanie nowego miasta”, „nowe Jeruzalem”. Dostrzegalne jest to również w homiliach głoszonych przez Franciszka zwłaszcza w domu św. Marty i w udzielanych przez niego wywiadach. Tym, co charakteryzuje całość nauczania papieskiego a zarazem ukazuje jego nowość, jest posługiwanie się przez Franciszka nie tylko obrazami, lecz także metaforami. Jedną z takich metafor jest wspominane już opisanie Kościoła jako „szpitala polowego”. Inną metaforą jest porównanie Kościoła do „zamku z piasku”, za pomocą którego papież mówi o grożącym Kościołowi niebezpieczeństwie wówczas, gdy ten zamknie się w sobie i nie będzie wychodzić poza siebie, by głosić Ewangelię i szukać dobra wszystkich ludzi¹⁰⁶. Kolejnymi metaforami, jakimi posługuje się Franciszek, są „zapach owiec”¹⁰⁷ czy też „zapach Ewangelii”¹⁰⁸. Pierwsza służy papieżowi do ukazania prawdy na temat ewangelizatorów jako tych, którzy powinni być blisko ludzi, towarzyszyć im i uczestniczyć w ich życiu i doświadczeniach. Druga z kolei służy wskazaniu na ducha i sposób podejmowanej przez chrześcijan ewangelizacji oraz treści przez nich przekazywanej, która powinna być z jednej strony wolna od wszelkich ideologii i zniekształceń, z drugiej zaś przekazywać samą istotę Ewangelii.

Omawiana oryginalność nauczania papieża Franciszka przejawia się także w tym, że posiada on dar formułowania uderzających i lotnych fraz takich jak na przykład: „konfesonale nie powinien być salą tortur”¹⁰⁹ czy „Kościół nie jest urzędem celnym”¹¹⁰. Oryginalność ta przejawia się również w tym, że papież w swoim nauczaniu odwołuje się do i podkreśla rolę i znaczenie wyobraźni w życiu chrześcijańskim, ponieważ pozwala ona, jego zdaniem, w sposób twórczy naśladować Chrystusa i „pojednać to, co wydaje się niemożliwe do pogodzenia ze sobą, jak Bóg i człowiek, czas i wieczność, principia i rzeczywistość”¹¹¹. Stanowi ona poza tym „nieodzowny środek, który prowadzi wierzących do prawdziwego pocieszenia duchowego”¹¹². Przy czym posługiwanie się wyobraźnią musi być połączone, zdaniem Franciszka, z koniecznością rozeznawania, ponieważ także zło zwodzi ludzi za pośrednictwem wyobraźni, która tworzy wówczas rzeczywistość nieprawdziwą lub całkowicie ją zaciemnia.

¹⁰⁶ Por. Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 39.

¹⁰⁷ Tamże, 24.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ Tamże, 44.

¹¹⁰ Tamże, 47.

¹¹¹ N. Steeves, *A papa immaginifico, teologia immaginativa!* [w:] *Dal chiodo alla chiave. La Teologia Fondamentale di Papa Francesco*, a cura di M. Tenace, Città del Vaticano 2017, s. 101–112, tu: s. 105.

¹¹² Tamże, s. 107.

Wspomniana potrzeba rozeznawania jest kolejnym elementem, który odsłania nowość nauczania Franciszka. Celem rozeznawania, które jest bliskie papieżowi i które jak sam o nim mówi, odgrywało i stale odgrywa istotną rolę w jego życiu, najpierw jako jezuita, następnie zaś biskupa a obecnie następcy św. Piotra, jest ostatecznie odkrycie woli Bożej w konkretnym życiu. Pomaga ono bowiem nie tylko w poznawaniu siebie i dojrzewaniu duchowym, lecz także w ukierunkowaniu swojego życia, by stało się ono „kontemplacyjne w działaniu”. Jest „narzędziem walki do lepszego podążania za Panem”¹¹³ i tym, co „prowadzi do samego źródła życia”¹¹⁴. Jest „prawdziwym wyjściem ku tajemnicy Boga [...], pomaga nam żyć misją, do jakiej nas powołał dla dobra braci”¹¹⁵. Wymaga wreszcie postawy słuchania i otwierania się na natchnienia i światło pochodzące od Ducha Świętego, by umieć rozeznąć, czy rozwiązania z przeszłości są właściwe i przydatne także dzisiaj. Duch Święty bowiem i tylko On „potrafi przeniknąć najciemniejsze zakamarki rzeczywistości i uwzględnić wszystkie jej niuanse, aby nowość Ewangelii objawiła się w innym świetle”¹¹⁶.

Dlatego papież Franciszek preferuje dialog i rozeznanie, co jest dostrzegalne w tym, że po pierwsze, swoje rozumienie na temat rządzenia Kościołem opiera w dużej mierze na koncepcji kolegalności zawartej w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*. Po drugie, przyznaje większą władzę konferencjom poszczególnych episkopatów. Po trzecie, zaleca podjęcie dialogu pomiędzy małżonkami katolikami i pasterzami, jak i towarzyszenie oraz podjęcie procesu rozeznania z tymi, którzy żyją w powtórnych związkach¹¹⁷. Po czwarte, „nie przyjmuje «jednolitego» podejścia w nauczaniu moralnym i społecznym, co stanowi problem dla tych, którzy oczekują na ten temat jasności wypowiedzi w stylu Jana Pawła II”¹¹⁸. Po piąte, nie zamierza dawać szczegółowych rozwiązań dotyczących konkretnych problemów współczesnego świata, lecz proponuje dialog, którego celem jest wspólne poszukiwanie dróg, na których problemy te mogą zostać rozwiązane.

Podsumowanie

Tym, co charakteryzuje całość pontyfikatu papieża Franciszka, jest „pragnienie pokazania światu nowości i świeżości Ewangelii”¹¹⁹ oraz uświadomienie i przypomnienie tego, co jest w niej najistotniejsze. Papieżowi chodzi zatem o powrót

¹¹³ Franciszek, *Gaudete et exsultate*, 169.

¹¹⁴ Tamże, 170.

¹¹⁵ Tamże, 175.

¹¹⁶ Tamże, 173.

¹¹⁷ Por. G. Whelan, *Il metodo teologico...*, s. 126–130.

¹¹⁸ J. Corkery, *Francesco...*, s. 149.

¹¹⁹ J. Poniewierski, *Subiektywne kalendarium...*, s. 35.

do samego źródła, ponieważ w nim upatruje możliwość odnowienia Kościoła jako wspólnoty wierzących w Chrystusa, która została powołana przez Niego po to, aby przepowiadać Dobrą Nowinę i być w Chrystusie „niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”¹²⁰. Powrót ten oznacza także konieczność podjęcia przez Kościół rozeznania pomiędzy tym, co stanowi centrum i istotę przepowiadania chrześcijańskiego a tym, co jest w nim drugorzędne, jak i tym, co w przeciągu historii uległo deformacji i oddaliło się od prostoty przepowiadania Jezusa¹²¹. Wskazuje on ponadto na potrzebę misyjnego i pastoralnego nawrócenia Kościoła, a także na konieczność przyjęcia przez Kościół „opcji misyjnej” i „dynamizmu misyjnego”, który sprawia, że Kościół nie będzie koncentrować się na sobie i zajmować tylko sobą, lecz będzie stawał się Kościołem w drodze, Kościołem otwartych drzwi, Kościołem wychodzącym na peryferie i poszukującym odpowiednich dróg do ewangelizowania współczesnego świata.

Papież Franciszek przypomina zatem w swoim nauczaniu to, co od zawsze charakteryzowało Kościół i chrześcijaństwo. Czyni to w nowy sposób i za pomocą nowego języka, gestów i sposobu życia. Chce, podobnie do swoich poprzedników na stolicy Piotrowej, służyć wierze i ją umacniać. Dlatego nie zmienia ani też nie chce zmieniać tego, co stanowi samą istotę wiary chrześcijańskiej¹²². Chce natomiast Kościoła, który będzie „wzrastał w rozumieniu Ewangelii i w rozeznawaniu dróg Ducha”¹²³. Stąd podkreśla wagę i potrzebę stałej postawy rozeznawania — dotyczy to zarówno Kościoła jako całości, jak i poszczególnych jego członków, w czym ujawnia się duchowość jezuicka Franciszka, jego „doświadczenie wynikające z praktyki «rozeznawania duchów» i odwaga do rzetelnej konfrontacji z rzeczywistością oraz do kreatywnego szukania nowych dróg”¹²⁴.

Wspomniane bycie jezuitą — zakonnikiem — jest także tym, co odróżnia Franciszka od jego poprzedników, którzy byli księżmi diecezjalnymi. Dlatego w swoim rządzeniu Kościołem papież stosuje praktyki typowo jezuickie jak na przykład powołanie ścisłej grupy kardynałów konsultorów, którzy pochodzą z różnych odległych miejsc świata a nie z Kurii Rzymskiej, w czym przejawia się także pewna forma decentralizacji rządzenia Kościołem. Mianuje kardynałami biskupów, którzy mają doświadczenie w służbie ubogim. Jest wreszcie wierny jako jezuita przyjętej przez XXXII Kongregację Jezuitów opcji na rzecz wiary i sprawiedliwości¹²⁵. Stąd kładzie akcent w swoim nauczaniu na: 1) sprawiedli-

¹²⁰ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele...*, 1.

¹²¹ Por. D.I.E. Molina, *Francisco...*, s. 366.

¹²² Por. O.G. de Cardedal, *Los vuelcos en la Iglesia. De Ratzinger a Bergolio*, „Veritas” 30 (2014), s. 129–161, tu: s. 156.

¹²³ Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 45.

¹²⁴ T. Halik, *Pięć lat...*, s. 10.

¹²⁵ J. Corkery, *Francesco...*, s. 146–148.

wość jako na prymat życia społecznego i politycznego; 2) prymat życia; 3) miłosierdzie chrześcijańskie; 4) ubóstwo i troskę o ubogich; 5) obecność w miejscach, gdzie brakuje miłości i panuje dehumanizacja i przemoc. Tym zatem, co wpływa na nauczanie Franciszka i jednocześnie pozwala poznać źródło jego nowości, jest także historia jego życia i to skąd pochodzi¹²⁶.

Papież Franciszek łączy w swojej osobie „radosną franciszkańską duchowość biedy i wolności z jezuicką odwagą, by podążać za najbardziej złożonymi problemami i wciąż kultywować kulturę «rozeznawania duchów»”¹²⁷.

The mission of the Church — the extraordinary ordinarieness of the teaching of Pope Francis

Summary

With Pope Francis a new chapter has begun in the history of the Church. This newness refers to the new internal situation of the Church, new “signs of time”, and new challenges which the Church has to face. Through the symbolic gestures of his pastoral practice and the directions indicated in his homilies and encyclical letters Francis responds to these challenges in the spirit of the Gospel.

His whole pontificate is characterized by the profound desire to impart the newness and freshness of the Gospel as well as what constitutes the core of its teaching. In this endeavor of returning to the sources, he sees the possibility of renewal of the Church. This entails a discernment of what constitutes the center and core of the Christian proclamation versus what is secondary, as well as how Jesus’ teaching has been distorted and deformed over the centuries. Francis speaks about the necessity of the apostolic and pastoral conversion of the Church. The Church has to undertake the “option for mission” and “apostolic dynamism”. She must go to the peripheries.

In his teaching Pope Francis imparts the traditional doctrine of the Church. But he does it in a new way, using new language, new gestures and a new way of life. Like his predecessors, he wants to serve the faith. He does not wish to change what constitutes the core of the Christian faith. But he wants the Church to grow in the understanding of the Gospel as well as in the discernment of the ways of the Spirit. Therefore, he emphasizes the constant need for the attitude of discernment. This is what he has learned above all from Ignatian spirituality and his pastoral experience: “the discernment of the spirits”.

Keywords

Church of the poor, preferential option for the poor, mercy, renewal, mission, discernment, dialogue

¹²⁶ Por. O.G. de Cardedal, *Los vuelcos en la Iglesia...*, s. 157.

¹²⁷ T. Halik, *Pięć lat...*, s. 9.

Słowa kluczowe

Kościół ubogi, opcja preferencyjna na rzecz ubogich, miłosierdzie, odnowa, misyjność, rozeznanie, dialog

Bibliografia

- Cardedal G.O. de, *Los vuelcos en la Iglesia. De Ratzinger a Bergolio*, „Veritas” 30 (2014), s. 129–161.
- Charentenay P. de, *Teologia ludu. Latynoamerykańskie źródło myślenia papieża Franciszka*, tłum. P. Napiwodzki, „Znak” 754 (2018), s. 20–27.
- Codina V., *Kościół wykluczonych. Teologia z perspektywy Nazaretu*, tłum. K.M. Kaproń, Kraków 2018.
- Corkery J., *Francesco, erede e innovatore: un Papa Argentino e gesuita nella tradizione post-conciliare* [w:] *Dal chiodo alla chiave. La Teologia Fondamentale di Papa Francesco*, a cura di M. Tenace, Città del Vaticano 2017, s. 135–150.
- Downing A., *La storia e l'orizzonte aperto del futuro* [w:] *Dal chiodo alla chiave. La Teologia Fondamentale di Papa Francesco*, a cura di M. Tenace, Città del Vaticano 2017, s. 87–100.
- Draguła A., *Kościół Franciszka, Kościół Benedykta*, „Więź” 2 (2013), s. 15–25.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii Gaudium*, Watykan 2013.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Gaudete et exsultate*, Watykan 2018.
- Franciszek, *Encyklika Lumen fidei*, Watykan 2013.
- Gardocki D., *Kościół ubogi i dla ubogich jako wyzwanie i zadanie dla Kościoła dzisiaj*, „Studia Bobolanum” 3 (2015), s. 5–21.
- Gutiérrez G., *La spiritualità dell'evento conciliare* [w:] *Povera per i poveri. La missione della Chiesa*, a cura di G.L. Müller, Città del Vaticano 2014, s. 237–274.
- Halik T., *Pięć lat z Franciszkiem*, tłum. K. Ćwiek-Rogalska, „Znak” 754 (2018), s. 6–11.
- Jan Paweł II, *Encyklika Dives in misericordia*, Watykan 1996.
- Kasper W., *Kościół Katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014.
- Kasprzak A.A., *Kościół a nowoczesność. Rozeznanie pastoralne przemian społeczno-kulturowych we Francji po Soborze Watykańskim II*, Kraków 2018.
- Kozłowska D., *Zmysł Franciszka*, „Znak” 754 (2018), s. 1.
- Luciani R., *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, Madrid 2016.
- Luciani R., *La opción por los pobres desde una Iglesia pobre y para los pobres*, „Medellin” 168 (2017), s. 347–373.
- Luciani R., *La opción teológico-pastoral del pontificado de Francisco*, „Razón y Fe” 1411–1412 (2016), s. 459–471.
- Łoziński B., *Zrozumieć Franciszka*, „Gość Niedzielny” 39 (2018), s. 34–36.

- Matwiejuk K., *Papieże przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia*, Siedlce 2018.
- Molina D.I.E., *Francisco el papa del fin de la era Constantiniana?*, „Cuestiones Teológicas/Medellín-Colombia” 102 (2017), s. 347–370.
- Morra S., *Un popolo fedele tra i popoli: elementi di ecclesiologia fondamentale* [w:] *Dal chiodo alla chiave. La Teologia Fondamentale di Papa Francesco*, a cura di M. Tenace, Città del Vaticano 2017, s. 73–86.
- Müller G.L., *Un’esperienza liberante: impulsi per la teologia Europea* [w:] *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della chiesa*, a cura di G.L. Müller, G. Gutiérrez, trad. M. Castagnaro, G. Mazzillo, Padova 2013, s. 19–44.
- Patsch F., *Rivelazione, contesto, verità. Il Magistero di Papa Francesco in tempo di transizione* [w:] *Dal chiodo alla chiave. La Teologia Fondamentale di Papa Francesco*, a cura di M. Tenace, Città del Vaticano 2017, s. 45–72.
- Pawlina K., *Eklezjologia papieża Franciszka*, „Studia Bobolanum” 1 (2014), s. 13–20.
- Poniewierski J., *Subiektywne kalendarium pontyfikatu*, „Znak” 754 (2018), s. 28–35.
- Reno R.R., *Dlaczego mam kłopot z Franciszkiem*, wywiad przeprowadzony w rozmowie z M. Burzykiem i M. Jędrzejkiem, „Znak” 754 (2018), s. 12–17.
- Seweryniak H., *Franciszkowe marzenie o Kościele „w drodze”*, „Homo Dei” 2 (2014), s. 58–73.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.
- Steeves N., *A papa immaginifico, teologia immaginativa!* [w:] *Dal chiodo alla chiave. La Teologia Fondamentale di Papa Francesco*, a cura di M. Tenace, Città del Vaticano 2017, s. 101–112.
- Xavier J., *Dinamiche di fede nel pensiero di papa Francesco* [w:] *Dal chiodo alla chiave. La Teologia Fondamentale di Papa Francesco*, a cura di M. Tenace, Città del Vaticano 2017, s. 15–32.
- Whelan G., *Il metodo teologico di papa Francesco* [w:] *Dal chiodo alla chiave. La Teologia Fondamentale di Papa Francesco*, a cura di M. Tenace, Città del Vaticano 2017, s. 113–133.

Bogusław Kochaniewicz¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Wydział Teologiczny

Demonologia w *Sermones* św. Piotra Chryzologa

Wstęp

Święty Piotr, biskup Rawenny (380–450), nazwany przez potomnych Złotosłowym (*Chrysologus*), jest autorem 183 kazań w języku łacińskim, opublikowanych współcześnie w edycji *Corpus Christianorum*². To ostatnie wydanie krytyczne stało się podstawą do przekładów na języki nowożytne³. Niektóre z homilii Złotosłowego kaznodziei zostały przetłumaczone na język polski⁴.

¹ Prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz — dominikanin, pracownik Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Więcej informacji: www.teologia.amu.edu.pl.

² Petrus Chrysologus, *Sancti Petri Chrysologi Collectio sermonum a Felice Episcopo parata, sermonibus extravagantibus adiectis*, ed. A. Olivar [w:] *Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. XXIV, XXIVA, XXIVB, Tournhout 1975, 1981, 1982.

³ San Pietro Crisologo, *Sermoni*, ed. A. Olivar, G. Banterle, R. Benericetti, G. Biffi, G. Scime, C. Truzzi (= Opere di San Pietro Crisologo. Scrittori dell'Area Sant'ambrosiana), vol. I–III, Biblioteca Ambrosiana–Città Nuova Editrice, Milano–Roma 1996–1997; Pére Crisológ, *Sermons*, ed. A. Olivar, J. Fabregas, I. Baque (= Escriptors Cristians), vol. I–IV (sermons 1–124); Barcelona 1985, 1987, 1990, 1994.

⁴ Św. Piotra Chryzologa homilia o poście czterdziestodniowym, tłum. T. Karyłowski, „Wiara i Życie” 5 (1925), s. 88–90; Piotr Chryzolog, *Homilia na Objawienie Pańskie*, tłum. W. Kania [w:] *Źródło wody żywej*, (Głos Tradycji 8), Tarnów 1983, s. 8–13; tenże, *Homilia na VIII niedzielę po Zielonych Świątkach*, tłum. S.K., „Homiletyka” 16 (1913) 30, s. 334–339; tenże, *Homilia na III niedzielę po Zielonych Świątkach*, tłum. S.K., „Homiletyka” 16 (1913) 30, s. 254–256; tenże, *Homilia na Zmartwychwstanie Pańskie*, tłum. W. Kania [w:] *Źródło wody żywej*, (Głos Tradycji 8), Tarnów 1983, s. 24–29; tenże, *Homilia o Apostolskim Symbolu wiary* (VII), tłum. W. Kania [w:] *Źródło wody żywej*, (Głos Tradycji 8), Tarnów 1983, s. 30–40; tenże, *Homilia o bogaczu i Łazarzu*, tłum. J.R., „Homiletyka” 4 (1901) 6, s. 206–210; tenże, *Homilia o uciszeniu burzy na morzu*, tłum. W. Kania [w:] *Źródło wody żywej*, (Głos Tradycji 8), Tarnów 1983, s. 13–17; tenże, *Katecheza o Modlitwie Pańskiej*, tłum. W. Kania [w:] *Źródło wody żywej*, (Głos Tradycji 8), Tarnów 1983, s. 18–23; tenże, *Homilia o Narodzeniu Chrystusa, o świętym Józefie oblubieńcu i o Maryi Oblubienicy*, tłum. W. Kania [w:] *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, t. 2, red. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1981, s. 145–148; tenże, *Homilia z okazji konsekracji biskupiej*, tłum. W. Kania [w:] *Źródło wody żywej*, (Głos Tradycji 8), Tarnów 1983, s. 29–30; tenże, *Mowa I o Mod-*

Edycja dzieł biskupa Rawenny spowodowała wzrost zainteresowania jego nauką, co przełożyło się na opracowanie wielu zagadnień dotyczących licznych aspektów jego nauczania. Obok studiów z zakresu egzegezy biblijnej⁵, liturgiki⁶, chrystologii⁷, mariologii⁸, teologii pastoralnej⁹ ukazano również naukę o aniołach biskupa Piotra¹⁰. Artykuł ograniczał się do ukazania i scharakteryzowania roli w historii zbawienia, pomijając świadomie demonologię, dlatego celem niniejszego opracowania jest przybliżenie nauki o złych duchach obecnej w kazaniach św. Piotra Chryzologa.

Demonologia Ojców Kościoła jest tematem wciąż niewystarczająco opracowanym¹¹, a nauka biskupa Rawenny o upadłych aniołach nie doczekała się do tej

litwie Pańskiej, tłum. M. Starowieyski, „W drodze” 11 (1984), s. 101–103; tenże, *Na Zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny homilie 1–4*, tłum. W. Kania [w:] *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, t. 2, red. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1981, s. 129–142; tenże, *Nauka na IV niedzielę Adwentu o kazaniu pokutnym Jana Chrzciciela*, „Homiletyka” 16 (1913) 31, s. 289–293; tenże, *Nauka na ostatnią niedzielę po Zielonych Świątach o śmierci i ciała zmartwychwstaniu*, „Homiletyka” 16 (1913) 31, s. 195–199; tenże, *O Symbolu kazania 1–7*, tłum. W. Gładyszewski [w:] *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców Kościoła*. Kraków 2010, s. 126–177; tenże, *O Wcieleniu Chrystusa*, tłum. W. Kania [w:] *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, t. 2, red. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1981, s. 143–144.

⁵ G. Scime, *L'esegesi di san Pietro Crisologo*, Dissertatio ad Lauream Univ. Lateranense, Roma 1992.

⁶ F. Sottocornola, *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo. Ricerca storico-critica sulla liturgia di Ravenna antica*, Cesena 1973.

⁷ R. Benericetti, *La cristologia di s. Pier Crisologo*, Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Pontificiae Universitatis Gregorianae. Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1995.

⁸ B. Kochaniewicz, *La Vergine Maria nei sermoni di san Pietro Crisologo*, Roma 1998.

⁹ D. Kasprzak, *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii*, Kraków 2008; E. Paganotto, *L'apporto dei sermoni di san Pier Crisologo alla storia della cura pastorale di Ravenna nel secolo V*, Dissertatio ad Lauream. Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas Historiae Ecclesiasticae, Roma 1969; S.M. Paczkowski, *Dobry Pasterz i jego owce w przepowiadaniu Piotra Chryzologa*, „Quaestiones Selectae” 13 (2006), s. 117–139.

¹⁰ B. Kochaniewicz, *Rola aniołów w historii zbawienia w ujęciu św. Piotra Chryzologa*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 24 (2017), s. 115–126.

¹¹ Należy podkreślić cenny i godny uwagi artykuł ks. Krzysztofa Witko, który prezentuje główne publikacje obcojęzyczne poświęcone tej tematyce oraz ukazuje najważniejsze aspekty podkreślane w nauce o złych duchach Ojców Kościoła. Zob. K. Witko, *Demonologia w nauce Ojców Kościoła: ogólny zarys stanu badań problematyki i jej główne kierunki* [w:] *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, red. H. Pietras, ŻMT 17, Kraków 2000, s. 9–22. Ponadto Zob. E. Ferguson, *Demonology of the Early Christian World*, New York 1984; A. Nocoń, *Władza złych duchów nad człowiekiem według Jana Kasjana*, „Vox Patrum” 33 (2013) 59, s. 197–208; J.B. Russel, *Satan. The Early Christian Tradition*, New York 1981; M. Terka, *Opętanie i egzorcyzmy w apologetyce wczesnochrześcijańskiej II i III wieku*, „Vox Patrum” 33 (2013) 59, s. 87–111; L. Misiarczyk, *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym od I do III wieku*, Warszawa 2015; J. Pałucki, *Doświadczenie kuszenia Jezusa na pustyni szkołą chrześcijańskiego doskonalenia na podstawie komentarza św. Ambrożego do Ewangelii według św. Łukasza*, „Vox Patrum” 33 (2013) 59, s. 179–196; A. Nola, *Il diavolo*.

pory analizy. Należy ufać, że niniejsze studium będzie przyczynkiem ubogacającym jeden z aspektów doktryny autorów chrześcijańskiego antyku.

Aniołowie i ich upadek

Upadek aniołów

Refleksja o naturze złych duchów pojawia się już w pismach pierwszych świadków chrześcijańskiej Tradycji. Autorzy ci twierdzą, że zostały one stworzone przez Boga jako byty dobre. Upadek i degradacja były konsekwencją sprzeciwienia się ich wolnej woli Bogu¹². Tertulian, na przykład, stwierdza, „tym, kim się stał, jest dzięki Bogu, czyli aniołem i będzie własnością Tego, który go stworzył, tym zaś, kim się stał, czyli diabłem, nie stał się przez Boga”¹³. Podobną opinię wyrazili również: św. Ambroży, św. Atanazy, św. Bazyli Wielki, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Jan Chryzostom¹⁴.

Powyższe stanowisko pozwalało przeciwstawić się tendencjom dualistycznognostyckim, podkreślając tym samym, że wszystkie stworzenia wyszły z ręki Boga jako dobre, zło zaś, które spowodowało upadek duchów niebiańskich, pojawiło się na skutek ich pychy¹⁵.

Zdaniem Ojców Kościoła upadłe anioły posiadały naturę duchową. W wypadku niektórych z nich była ona postrzegana bardziej w sensie materialnym¹⁶.

Chociaż św. Piotr Chryzolog niewiele miejsca poświęcił w kazaniach tematyce aniołów służących Bogu, to znacznie częściej zwracał uwagę na aktywność

Le forme, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli, dall'antichità ai nostri giorni, Roma 1987; K. Witko, *Demonologia...*; R. Wiśniewski, *Szatan i jego służby. Rola diabła i demonów w łacińskiej literaturze hagiograficznej IV–V w.*, Kraków 2003; A. Żmuda, *Sposoby przeciwstawiania się złemu duchowi w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 33 (2013) 59, s. 151–178; tenże, *Działanie złego ducha i walka z nim w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, Poznań 2012; J. Pochwat, *Złe duchy — diabeł i demony na podstawie „Homilii o Księdze Psalmów” Orygenes-Hieronima*, „Vox Patrum” 33 (2013) 59, s. 129–150; N. Adkin, „Pride or Envy? Some notes on the reason the Fathers give for the devil's fall”, „Augustiniana” 34 (1984), s. 349–351. Według R. Wiśniewskiego, Ojcowie Kościoła „w zawiści diabła [widzieli] często zasadniczą przyczynę zarówno jego upadku, jak i wrogości, jaką żywi wobec ludzi”; R. Wiśniewski, *Szatan...*, s. 61. M. McHugh, *The Demonology of Saint Ambrose in Light of the Tradition*, „Wiener Studien” 91 (1978), s. 205–231.

¹² Orygenes, *Przeciw Celsusowi* VII, 69, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 381.

¹³ Tertulian, *Przeciw Marcyonowi* II.10, tłum. S. Ryzner, Warszawa 1994, s. 80.

¹⁴ E. Mangelot, *Demon d'après les Peres*, w: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, vol. IV/1, Paris 1924, koll. 339–384.

¹⁵ B. Studer, *Demone*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, a cura di A. Di Berardino, vol. I, Casale Monferrato 1983, kol. 913.

¹⁶ E. Fergusson, *Demonology...*, s. 110.

złych duchów. Podejmując zagadnienie ich stworzenia i upadku, podkreślił, że grzech zazdrości był przyczyną ich buntu¹⁷ a w konsekwencji utraty nieba¹⁸ i strącenia do piekła¹⁹. Anioły, które zostały stworzone przez Boga jako dobre, kałając się winą, przemieniły się w diabły²⁰.

Temat ten został poruszony w jednym z kazań:

Zostaje strącony z nieba ten, który pośród niebiańskich duchów skałał się winą. [...] Oto diabeł, który wcześniej był aniołem i przebywał w niebie przed obliczem Boga, zawsze piękny i jaśniejący, podczas gdy kusił Boga, grzesząc pychą wobec spojrzenia Bożego, upadłszy na ziemię, strącony do piekiel, z anioła zmienił się w demona, ze sługi przebaczenia stał się księciem kary²¹.

Temat upadku duchów niebiańskich został poruszony również w jednej z homilii, w której biskup Rawenny podkreślił, że zazdrość tychże duchów była wynikiem poznania Bożego zamysłu wobec człowieka, przewidującego udzielenie mu nadzwyczajnych przywilejów oraz uczestnictwa w Bożej chwale. „Anioł, który był pośród pierwszych wpadł w zazdrość, że człowiek będzie posiadał wszelkie przywileje, i preferował przemienić się w diabła, aby nie widzieć człowieka pełnego chwały”²².

¹⁷ „Invidia malum vetustum, prima laves, antiquum virus, saeculorum venenum, causa finis. Haec in principio ipsum angelum eiecit et deiecit de caelo; haec de paradiso hominem principem nostrae generationis exclusit”. Sermo 4,1. SPC 1, s. 66. „Invidia caelum temptat, ibi enim diabolum fecit ex angelo...”. Sermo 172,3. SPC 3, s. 290.

¹⁸ „Invidia de caelo deiecit angelum, de paradiso exclusit hominem...”. Sermo 48,5. SPC 1, s. 336. „Sic angelus deiecitur e caelo, sic de paradiso exulatur homo...”. Sermo 42,4. SPC 1, s. 298. „Quis altius caelo? De caelo cadit, in caelestibus qui delinquit. Disperatius incurrit, qui facinua ipso iudice teste committit. Aut quam defensionem sperat, quem testimonium cognitoris accusat?”. Sermo 26,2. SPC 1, s. 200.

¹⁹ „impietatis consilium perduxit ad infera angelum de supernis, nuntium caelestis secreti in diabolum commutavit, hominem de regione vitae ad mortales habitaculi transmisit exilium, de paradisi deliciis aerumnosos saeculi pepulit ad labores...”. Sermo 44,3. SPC 1, s. 310.

²⁰ „Scandalum est quod diabolus fecit ex angelo, quod ex apostolo reddidit proditorem, quod invexit peccatum mundo, quod hominem deduxit ad mortem”. Sermo 27,5. SPC 1, s. 212; sermo 44,3. SPC 1, s. 310.

²¹ „Sic diabolus, cum esset angelus, et in caelo et coram deo semper fulgens et clarissimus versaretur, dum dei temptat aures, dum in dei superbit aspectu, lapsus ad terram, ad tartara deiectus, in diabolum mutatus ex angelo, qui erat minister veniae, factus est dux poenarum”. Sermo 26,2. SPC 1, s. 200 (tłum. B. Kochaniewicz). Na pychę jako przyczynę upadku aniołów wskazują również: św. Ambroży, św. Atanazy, św. Bazyli, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Jan Chryzostom. Zob. E. Manganot, *Demon...*, koll. 356–362.

²² „Sed omnia haec, ne haberet homo, angelus, qui inter primos habebatur, invidit, maluitque in diabolus commutari, ne hominem plenum gloria sic videret”. Sermo 148,4. SPC 3, s. 154 (tłum. B. Kochaniewicz). „Daemon, mali auctor, mala promittit, non bona; occidere, non vivificare consuevit; nec vult aeternos esse homines, quos nec temporales esse permittit”. Sermo 131,7. SPC 3, s. 48.

Dlatego też upadek aniołów został określony przez Piotra Chryzologa mianem skandalu, ponieważ łączy się on z upadkiem człowieka, z pojawieniem się grzechu, a w konsekwencji z poddaniem człowieka prawu śmierci²³.

Charakterystyka demonów

Chryzolog, dokonując charakterystyki szatana, stwierdza, że ze względu na naturę jest on bytem niebiańskim, aczkolwiek po upadku jawi się jako *nequitia spiritalis*²⁴. Jest duchem nieczystym, początkiem i przyczyną wszelkiego zła na tym świecie²⁵. Ojciec Kościoła pisze:

Diabeł, który ze względu na naturę był niebiański, teraz jest duchem zła, wiekiem jest starszy niż świat, doświadczony w kłamaniu, w sztuczkach czynienia zła. Dlatego nie mówi się zły duch, lecz duch zła, ponieważ od niego pochodzi wszystko to, co jest złe²⁶.

Odnosząc się do dobroci stworzonego świata, podkreślił, że istniejące zło posiada charakter akcydentalny, ponieważ nie należy do świata stworzonego przez Boga, lecz jest wynikiem działania złego ducha. Nie można zatem przypisywać zła Stworzycielowi²⁷. Świadczą o tym następujące słowa biskupa Rawenny:

Słuchający tych słów [...] niech zrozumieją, że zło jest okolicznością akcydentalną, ale nie jest bytem stworzonym, że Bóg stworzyciel jest źródłem dobra, natomiast diabeł jest wynalazcą zła, zatem niech przypisują diabłu zło, natomiast Bogu dobra. Niech unikają zła, niech czynią dobro, ponieważ w dobru będą mieli pomoc

²³ „Scandalum est quod diabolus fecit ex angelo, quod ex apostolo reddidit proditorem, quod inexit peccatum mundo, quod hominem deduxit ad mortem”. Sermo 27,5. SPC 1, s. 212. „impietatis consilium perduxit ad inferna angelum de supernis, nuntium caelestis secreti in diabolum commutavit, hominem de regione vitae ad mortalis habitaculi transmisit exilium”. Sermo 44,3. SPC 1, s. 310.

²⁴ „Diabolus natura caelestis nuntius fuit, nunc est nequitia spiritalis, aetate maior saeculo, nocendi usu tritus, laedendi arte pertissimus. Unde non iam malus, sed malum dicitur, a quo est omne quo malum est”. Sermo 70,10. SPC 2, s. 64.

²⁵ „infamare desinant innocentiam creaturae; malum sentiant accidens, non creatum; et creatorem auctorem boni deum, diabolum inventorem mali; ac sic adscribant diabolo mala, bona deo...”. Sermo 11,2. SPC 1, s. 112.

²⁶ „Diabolus natura caelestis fuit, nunc est nequitia spiritalis, aetate maior saeculo, nocendi usu tritus, laedendi arte peritissimus. Unde non iam malus, sed malum dicitur, a quo est omne quod malum est”. Sermo 70,10. SPC 2, s. 64 (tłum. B. Kochaniewicz).

²⁷ „malum sentiant accidens, non creatum, et creatorem auctorem boni deum, diavolum inventorem mali, ac sic adscribant diabolo mala, bona deo”. Sermo 11,2. SPC 1, s. 112.

Boga, który udziela mocy temu, czym kieruje, i On sam czyni to, co przepisuje, ponieważ jak diabeł popycha do zła, tak Bóg prowadzi do dobra²⁸.

Zły duch jest twórcą, początkiem i przyczyną wszelkiego zła²⁹. Nie mogąc pogodzić się z egzystencją człowieka, dąży do pozbawienia go życia³⁰. Uderza zawsze w pryncypia dobra, poddając próbie cnoty, spieszy się, aby zniszczyć to, co jest święte, gdy tylko się pojawi³¹. Dlatego chrześcijanie winni prosić, aby Bóg, który posłał na ziemię Chrystusa, zwyciężąc diabła, wyzwolił nas od jego wpływu³².

Działanie złego ducha na człowieka

Według autorów wczesnochrześcijańskich demony są przyczyną zła fizycznego na świecie. Złe duchy są przyczyną zarazy, nieurodzaju, klęsk żywiołowych i innych nieszczęść³³. Jednakże głównym polem działania upadłych aniołów była i jest zguba człowieka³⁴. Aktywności złych duchów przypisywano nie tylko wszelkie choroby człowieka³⁵, lecz przede wszystkim olbrzymie zniszczenia w sferze moralnej. Zarówno św. Justyn, jak i Tertulian twierdzili, że złe duchy usiłują „oderwać człowieka od Boga-Stworzyciela i Chrystusa pierwotnego Syna Jego”³⁶. Dla Orygenesza dobrzy i źli aniołowie wprowadzają do ludzkiego serca dobre bądź złe myśli. Człowiek, posiadając wolną wolę, „może sprzeciwić

²⁸ „Audientes ista in deum non vadant, [...] malum sentiant accidens, non creatum; et creatorem auctori boni deum, diabolum inventorem mali; ac sic adscribant diabolo mala, bona deo; declinent mala, bona faciant, habituri in bonis audiutorem deum, quid at posse quod iubet, et quae praecipit facit ipse; quia sicut diabolus impellit ad mala, sic deus deducit ad bona”. Sermo 11,2. SPC 1, s. 112 (tłum. B. Kochaniewicz).

²⁹ „*Sed libera nos a malo*. A quo malo? A diabolo quippe, ex quo est omne malum”. Sermo 67,10. SPC 2, s. 44. „*Sed libera nos a malo*. Hic mali malum designat auctorem, hoc est diabolum. Petimus ergo ut munere hoc uno malis omnibus cum mali careamus auctore”. Sermo 71,10. SPC 2, s. 70.

³⁰ „Attendite quae saevitia, qui furor, quae rabies daemonum, erga humanum genus: quamvis breve tempus hominum ferre non possunt, contenti non sunt mori homines, sed vivos homines gestiunt sepelire”. Sermo 16,2. SPC 1, s. 142.

³¹ „Diabolus semper primordia boni pulsant, temptat rudimenta virtutum; sancta in ipso ortu festinat extinguere...”. Sermo 11,3. SPC 1, s. 114.

³² „Petendum nobis ergo est, ut deus nos a diabolo liberet, qui Christum terris, ut diabolum vinceret, commodavit. Clamet, clamet homo ad deum, clamet: libera nos a malo, ut a tanto malo solo Christo vincente liberemur”. Sermo 70,10. SPC 2, s. 64.

³³ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, I, 31, s. 57.

³⁴ Tertulian, *Apologetyk*, XXII, tłum. J. Sajdak, Poznań 1947, s. 105.

³⁵ Tamże.

³⁶ Justyn, *Apologetyka*, I, 58, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 67.

się złym namowom i nie popełnić grzechu, i na odwrót — gdy boska potęga zachęca nas do dobrego, możemy jej nie usłuchać — w jednym i drugim przypadku zachowując w sobie swobodę wolnej myśli”³⁷.

Opisując aktywność diabła, kaznodzieja z Rawenny stwierdził, że jest on nieprzyjacielem człowieka. Nie może znieść tego, że człowiek może osiągnąć niebo, którego sam się pozbawił³⁸.

On zakłada sidła, przygotowuje upadki, wykopuje rowy, doprowadza do ruiny, podnieca ciała, kasa dusze, podszeptuje myśli, wyzwala błędy, podtrzymuje niezgodę, wznieca niepokój tam, gdzie jest pokój, rozbija zmysły, rozdziela jedność, posiada wystarczającą przezorność w złu, ale żadnej w dobru, gwałci ludzkie zapory, poddaje próbie boskie³⁹.

Złe duchy usiłują przeszkodzić wszystkim, którzy pragną zwrócić się do Boga. „Dbają o to, aby ludzie nie znaleźli drogi do powrotu do Boga, ponieważ inaczej nie mogą osiągnąć ludzi, jeśli ci wpraw nie oderwą się od jedności z ich Stwórcą”⁴⁰. Usiłują nie tylko zdeprawować człowieka, kusząc go i popychając do zła⁴¹, lecz również pragną zatury i unicestwienia wszystkiego, co istnieje, żyje i porusza się⁴². W celu uwiarygodnienia swojej opinii kaznodzieja przywołuje scenę utonięcia stada świń w jeziorze.

Taktyka działania złego ducha opiera się na oszustwie, które doprowadza do moralnego upadku człowieka. Chce on doprowadzić człowieka do pokazu jego nikczemności, uwypuklając jego wady, nakłaniając go do rozwiązłości cielesnej.

Nasyca się zły duch, przejmując rozkoszą, wystawnej zażywa biesiady, kiedy nas zbytek oszałamia, lubieżność podnieca, przepych pociąga, bodzie ambicja, rozpała gniew, pędzi szal, gryzie zazdrość, żądza rozplamienia, troski niepokoją, swar-

³⁷ Orygenes, *O Zasadach*, III, 2, 4, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 282.

³⁸ „Diabolus hominem non vult habere, sed perdere. Quare? Quia ad caelum, unde ille cecidit, non vult, non fert, non patitur hominem pervenire”. Sermo 96,6. SPC 2, s. 246.

³⁹ „Ille laqueos tendit, lapsus parat, foveas fodit, altat ruinas, stimulat corpora, pungit animas, cogitationes suggerit, immitit iras, dat virtutes odio, vitia dat amori, errores serit, discordias nutrit, pacem turbat, affectus dissipat, conscindit unitatem; sapit malum satis, bonum nil; violtat humana, divina temptat”. Sermo 11,1. SPC 1, s. 112 (tłum. B. Kochaniewicz).

⁴⁰ „non enim aliter possunt homines possidere, nisi eos ab auctoris sui societate subducant”. Sermo 16,4. SPC 1, s. 144 (tłum. B. Kochaniewicz).

⁴¹ „quia sicut diabolus impellit ad mala, sic deus deducit ad bona”. Sermo 11,2. SPC 1, s. 112. „Diabolus nihil esset, si essent sollicitiores homines et cautiores. Aut quid in homine umquam praevaluit ille virtute nisi arte, nisi mendacio, insidiis, fraude, dolo, nequitia, vitiorum ministerio, furore criminum?”. Sermo 105,3. SPC 2, s. 304.

⁴² „Daemones omne quod est, agitur, movetur, vivit, ardent perdere, non habere”. Sermo 16,8. SPC 1, s. 146.

liwość dręczy, zaślepiają zyski, lichwa krępuje, wiążą weksle, pełne obarczają kiesy, dławi złoto. Kiedy umierają cnoty — żyją występki, rozkosz się pieni — ginie uczciwość, ustaje miłosierdzie — obfituje skąpstwo, panuje zamieszanie — upada porządek i karność niszczy⁴³.

Jego działanie polega również na oddalaniu ludzi od królestwa Bożego. Przez różnorodne oszustwa zasiewa niepokój, czyniąc zamieszanie w ich myślach⁴⁴. Taktyka diabelskiej aktywności polega również na pomnażaniu zła w człowieku: w jego woli, myślach, na zaszczipianiu wątpliwości, karmieniu uraz wobec innych⁴⁵.

Zły duch nie zadowala się tym, że ludzie stają się występnymi, lecz poddaje ich wadom, oraz potęgując ich niegodziwość⁴⁶. Nie chce, aby człowiek osiągnął niebo, którego on został pozbawiony⁴⁷.

Diabelskie oszustwo polega również na tym, że przypisuje się naturze to, co w rzeczywistości od niego pochodzi⁴⁸. Teraz wiele rzeczy na ziemi dokonuje się zgodnie z wolą diabła⁴⁹. On przekroczył prawo boskie, zastępując je ludzkimi, kłamliwymi wymysłami⁵⁰.

Zbawcze działanie Chrystusa na ziemi polegało na uwolnieniu ludzi spod wpływów złego ducha⁵¹. Kiedy jednak diabeł dowiedział się, że Chrystus przy-

⁴³ „Capit ille satietatem, voluptatem percipit, expletur epulis, quando nos luxus soluit, libido stimulat, pompa rapit, impellit ambitio, urguet ira, furor implet, succendit invidia, cupiditas inflammat, currae sollicitant, lites vexant, lucre capiunt, usurae vinciunt, chirographa ligant, praemunt saeculi, elidit aurum; quando moriuntur virtutes, vivunt vitia, voluptas effluit, honestas perit, misericordia deficit, abundat avaritia, regnat confusio, succumbit ordo, prosternitur disciplina”. Sermo 12,3. SPC 1, s. 120. Św. Piotra *Chrysologa homilia...*, s. 88.

⁴⁴ „Fratres, quamdiu diabolus vario nequitiarum genere, multimoda arte fallendi rerum faciem turbat, sensus hominum moresque confudit...”. Sermo 71,5. SPC 2, s. 68.

⁴⁵ „quando divitias ostentant, ut avaritiam serant; ut inferant superbiam, pompam proponunt; singularitatem venditant, ut quod est communionis excludant; ut iram nutrant, causas colorant; ut pietatem violent”. Sermo 16,3. SPC 1, s. 142.

⁴⁶ „facit hoc insatiata crudelitas, quae contenta non est homines criminos fieri, nisi eos vitiorum duces, criminum faciat et magistros”. Sermo 2,5. SPC 1, s. 58.

⁴⁷ „Diabolus hominem non vult habere, sed perdere. Quare? Quia ad caelum, unde ille cecidit, non vult, non fert, non patitur hominem pervenire”. Sermo 96,6. SPC 2, s. 246.

⁴⁸ „et ut quod erat diabolici operis esse crederent debilitatis humanae: deputarent pignori, adscriberent naturae, quod intulera et iniecerat hostis inclusus”. Sermo 52,2. SPC 1, s. 358.

⁴⁹ „Nunc in terra multa fiunt pro diaboli voluntate, pro saeculi nequitia...”. Sermo 70,6. SPC 2, s. 62.

⁵⁰ „Sic legem divinis et veracibus satam praeceptis humanis et mendacibus fucavit inventis...”. Sermo 96,5. SPC 2, s. 244.

⁵¹ „Ubi ergo venit fides ex auditu, auditus per verbum, nos fecit liberos daemonica servitute, daemones reddidit ex impia dominatione captivos”. Sermo 18,8. SPC 1, s. 158.

szedł na ziemię, usiłował zamknąć uszy człowieka⁵², jego usta, jego intelekt⁵³, aby ci, którzy Go zobaczyli, nadal pozostawali ślepi, a ci, którzy Go usłyszeli, pozostawali nadal głusi⁵⁴.

Szatan wobec zbawczego działania Chrystusa

Tajemnica Wcielenia była postrzegana przez Ojców Kościoła jako początek zwycięstwa Chrystusa nad złymi duchami⁵⁵. Wraz z narodzeniem Chrystusa złe duchy utraciły swoją moc⁵⁶.

W podobnym świetle Ojcowie Kościoła komentowali kuszenie Jezusa na pustyni. Zdaniem Justyna Jezus, poddając się kuszeniu, zniszczył i pokonał szatana⁵⁷. Momentem decydującego zwycięstwa odniesionego nad szatanem była śmierć Chrystusa na krzyżu. „Tymczasem przez Jezusa ukrzyżowanego, którego wszystkie czyny te właśnie symbole przepowiadały, demony mają doznać zagłady i lękać się imienia Jego”⁵⁸.

Kuszenie Jezusa na pustyni

Kaznodzieja z Rawenny w trzech kazaniach interpretuje scenę kuszenia Jezusa na pustyni⁵⁹.

Odnosząc się do doświadczenia głodu odczuwanego przez Chrystusa, wyjaśnił, że Chrystus świadomie przyjął to doświadczenie, aby diabeł miał materię do poddawania Go pokusom. Ponieważ zły duch uważał Go jedynie za człowieka, który podlegał prawu śmierci, więc nie szczędził wobec Niego swych pokus⁶⁰.

⁵² Święty Ambroży w komentarzu do ewangelii św. Łukasza nawiązuje do decyzji Ulissesza o zamykaniu uszu człowieka woskiem, by nie uległ powabnym głosom sprowadzającym na mieliznę, podkreślając konieczność otwarcia się na głos Chrystusa, dzięki czemu nie dozna nieszczęścia. Zob. J. Pałucki, *Doświadczenie kuszenia Jezusa...*, s. 179.

⁵³ „Antiquus refuga, ubi dominum terris repperit advenisse, obstruit aures hominis, vinxit linguam, et, obseratis humani sensus foribus, speluncae suae latebram pectus fecit et paravit humanum, aestimans quod illuc auditus verbi, virtus divini nominis non veniret”. Sermo 52,2. SPC 1, s. 356, 358.

⁵⁴ Zob. Sermo 52,2. SPC 1, s. 356.

⁵⁵ Św. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 78, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 243.

⁵⁶ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, I. 60, s. 77.

⁵⁷ Św. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 125, s. 324.

⁵⁸ Tamże, 131, s. 335.

⁵⁹ Sermones 11,12,13. SPC 1, s. 112–128.

⁶⁰ „Ergo Christus non ieiunio lassescit, non esurit fame; sed esurivit Christus, ut temptandi materiam diabolus inveniret, quia ad ieiunum non audebat accedere, qui sic ieiunantem deum, non hominem sentiebat”. Sermo 11,5. SPC 1, s. 114.

Rozważając słowa kusiciela („powiedz, aby te kamienie stały się chlebem”), kaznodzieja ujawnia ukryty szatański podstęp: ten, kto może zmienić kamienie w chleb, może zaspokoić głód na świecie⁶¹. Wobec takiego podstępu Chrystus pozostaje niewzruszony i nie dokonuje przemiany. Jak zauważył Złotosłowy kaznodzieja, cuda odnoszą się przede wszystkim do wiary tych, którzy o nie proszą, zatem winny być dokonywane dla ich zbawienia.

Ten, który przemienił wodę w wino, mógł uczynić chleb z kamieni, jednakże cuda wiary nie powinny być ukazywane potępionym; winny być czynione tym, którzy wierzą, natomiast nie powinny wobec tego, który kusi. Winny być dokonywane dla zbawienia tego, który o nie prosi, a nie dla obrazy Tego, który ich dokonuje”⁶².

Słowa wypowiedziane przez złego ducha podczas pierwszego kuszenia ukazują, że diabeł traktował Chrystusa jako człowieka, pragnąc, by zakończył On post na pustyni. Pod pozorem nasycenia i zregenerowania sił zaproponował chleb, aby uderzyć w Tego, który pościł. W ten sposób próbował przerwać post Chrystusa, znając jego wartość dla rozwoju wszelkich cnót⁶³. Jednakże diabeł, poddając pokusie Zbawiciela, zaplątał się we własne sidła i padł ofiarą swojej własnej przebiegłości. W konsekwencji został przez Niego zwyciężony⁶⁴. Chrystus, będąc dla swoich wyznawców wzorem do naśladowania, pokazał, jak w walce z szatanem można odnieść zwycięstwo dzięki cierpliwości⁶⁵.

Druga pokusa złego ducha, wyrażona w słowach: „jeśli jesteś Synem Bożym, rzuć się w dół”, miała udowodnić, że dla człowieka został przewidziany upadek. Naturze ludzkiej wznoszenie się sprawia trudność, natomiast upadek przychodzi nadzwyczaj łatwo⁶⁶.

Ostatnia z propozycji złożonych przez kusiciela — ofiarowania wszystkich dóbr tego świata w zamian za akt jego adoracji („Tobie dam wszystko, jeśli

⁶¹ „Diabole, fallit te provisio tua, potest famem vertere in saturitatem, qui potest in panem lapides immutare”. Sermo 11,6. SPC 1, s. 116.

⁶² „Potest de lapidibus panes facere, qui aquas convertit in vinum. Sed signa fidei sunt praestanda non dolis; credenti danda sunt, non sunt danda temptanti; et facienda sunt ad petentis salutem, non ad facientis iniuriam”. Sermo 11,6. SPC 1, s. 116 (tłum. B. Kochaniewicz).

⁶³ „Signum panis petit, ut ieuni tremendum sibi refugiat signum. Panem malus ingerit consolator, ut virtutem mutet, ut propositum violet ieunantis”. Sermo 13,4. SPC 1, s. 126.

⁶⁴ „Hoc non ignorans Christus diabolus se quaerenti patienter indulgit, ut inimicus laqueo suo ipse teneretur, et caperetur inde, unde capere se putabat, sicque a Christo victus cederet christianis”. Sermo 11,3. SPC 1, s. 114.

⁶⁵ Temat Chrystusa kuszzonego na pustyni przez złego ducha, jako wzoru zwycięstwa odniesionego w walce duchowej dla chrześcijanina pojawia się u św. Ambrożego. Zob. J. Pałucki, *Doświadczenie kuszenia Jezusa...*, s. 181.

⁶⁶ „Humana conditio ad accensum difficilis, facilis invenitur ad lapsum”. Sermo 12,6. SPC 1, s. 122.

upadniesz przede mną”) — jest kolejnym kłamstwem. Ponieważ, jak zauważa Chryzolog, chce ofiarować Bogu to, co należy do Boga, prosi, by był adorowany przez Tego, który winien być adorowany przez wszystkich⁶⁷. Pokusy złego ducha pozostają nieskuteczne wobec Chrystusa⁶⁸.

Chrystus uwalnia spod władzy złego ducha

Biskup Rawenny, opisując zbawczą aktywność Chrystusa, niejednokrotnie zwraca uwagę na uwalnianie ludzi z niewoli szatana. Rozważając wyrzucenie złych duchów z dwóch Gerazeńczyków, zauważył, że duchy nieczyste proszą Jezusa, aby pozwolił im wejść w stado pasących się świń, po to, aby objawić, jak wielka była liczba demonów, z którymi musieli zmagać się opętani⁶⁹.

Reakcja innego opętanego, który na widok Jezusa „począł się tarzać po ziemi”, została zinterpretowana jako objawienie cierpienia złego ducha, przez cierpienie cielesne człowieka, będąc jednocześnie sądem dokonany przez Zbawiciela i ukaraniem diabła⁷⁰.

Niezwykle interesującą interpretację uwolnienia młodego człowieka spod władzy szatana zawiera kazanie 51. Piotr Chryzolog, analizując pytania zadane przez Chrystusa ojcu młodzieńca, zauważył, że Jezus objawił w ten sposób nie tylko czas trwania tego zniewolenia, ale również zwrócił uwagę na to, że ojciec przeznaczył własne dziecko na służbę złego ducha i dlatego zawładnął on dzieckiem. Paradoksalne jest to, iż ów młody człowiek zostaje uwolniony spod władzy złego ducha dzięki wierze ojca, który wcześniej, z powodu niewierności, spowodował, że jego dziecko zostało opętane⁷¹.

⁶⁷ „Tu dominum deum tuum illum, cui genuflectunt omnia, non solum caelestium et terrestrium, sed etiam infernorum, adorabis. Adorabis ergo tu in inferno stridens et eiulans eum, quem ad te adorandum modo temerarius desertor invitas”. Sermo 13,6. SPC 1, s. 128.

⁶⁸ „Diabole, tibi ut quid signa, cui nil subvenit ad salutem, cui totum restat ad poenam, cui et ipsa signa proficiunt ad ruinam. Sed accipe responsum, ut te intellegas et subiciaris auctori”. Sermo 11,6. SPC 1, s. 116.

⁶⁹ „Grex in gregem mittitur, ut prodatur daemonum multitudo, ut appareat hoc duos portasse homines, quod numerositas non valuit sufferre porcorum”. Sermo 16,7. SPC 1, s. 146.

⁷⁰ „Voluebatur homo, sed diabolus torquebatur; invasum vexabat cura, sed invasorem maiestas iudicis arguebat: sistebatur captus, sed puniebatur hostis; diaboli poena cruciatu humanicorporis apparebat”. Sermo 51,4. SPC 1, s. 352.

⁷¹ „Denique interrogatione tali tempus aperit, aetatem pandit, revolvit infantiam, ut tanti mali causa non tangat sobolem, sed parentem, qui a deo sibi datum pignus ad diaboli gratiam, daemonum retulit ad honorem (...). Sed replentur daemone parvuli, quando a parentibus suis offeruntur diabolo, daemonum ducuntur ad curam. Denique patris fide solvitur, quem patris infidelitas inligarat”. Sermo 51,5. SPC 1, s. 352.

Chrześcijanin wobec działania złego ducha

Biskup Rawenny w swoim nauczaniu podkreśla, że diabeł jest autorem śmierci, zazdrosnym o śmierć ludzi⁷². Jest przyczyną wszelkiego zła i odwiecznym nieprzyjacielem człowieka⁷³. Dlatego Chryzolog zachęca wiernych do przeciwstawiania się złym duchom za sprawą walki z własnymi wadami i słabościami⁷⁴. Uważa, że chociaż należy wystrzegać się demonów, to jednak nie należy się ich obawiać, ponieważ moc Chrystusa sprawia, że na dźwięk Jego imienia złe duchy uciekają⁷⁵.

Złotosłowy kaznodzieja wielokrotnie przypomina, że chrześcijanie należą do Chrystusa, któremu zależy na tym, aby nie stali się niewolnikami diabła. Stąd wyznawcy Chrystusa nie powinni się obawiać złego ducha, skoro objawiła się cała potęga i moc Zbawiciela⁷⁶.

Przypominając o działaniu złego ducha, biskup Rawenny daje swoim wiernym praktyczne pouczenia. Zaznacza, że aby być wolnym od wpływów szatana, należy się modlić⁷⁷. Diabeł bowiem jest bezradny wobec tych, którzy modlą się i poszczą⁷⁸. Zachęca również do ostrożności, czujności i umiarkowania. Tych, którzy zachowują taką postawę, diabeł nie potrafi uwieść swoimi atakami⁷⁹. Zdaniem Złotosłowego diabeł nie odnosiłby takich zwycięstw, gdyby ludzie byli bardziej roztropni. Nie jest bowiem w stanie pokonać człowieka inaczej jak tylko

⁷² „Auctor mortis mortis incubat mansionem; et humanae necis avidus, quos crudelitate sua occidere non potest...”. Sermo 17,1. SPC 1, s. 148.

⁷³ „Diabolus mali auctor, nequitiae origo, rerum hostis, secundi hominis semper inimicus”. Sermo 11,1. SPC 1, s. 112.

⁷⁴ „Constituti in campo saeculi pugnamus cum diabolo, cum vitiis sustinemus”. Sermo 14,1. SPC 1, s. 130.

⁷⁵ „simulque monstrat quam sit Christui potentia singularis, quod nomine solo Christi fugatur omnis daemonum multitudo”. Sermo 16,3. SPC 1, s. 144.

⁷⁶ „Ego sum, inquit, via, ut ad viam per viam, ad deum per deum veneientibus obsistere vis daemonum non valeret”. Sermo 16,3. SPC 1, s. 144.

⁷⁷ „Sed libera nos a malo. A quo malo? A diabolo quippe, ex quo est omne malum. Rogamus nos liberati a malo, quia malo qui non caruerit frui non potest bono”. Sermo 67,10. SPC 2, s. 44.

⁷⁸ „Quantum enim crapulatis dominatur et ebriis, orantes timet tantum, tantum refugit ille ieiunos...”. Sermo 13,3. SPC 1, s. 126. Św. Ambroży jako środki do walki duchowej wymienia sakrament, samotność i post. Zob. J. Pałucki, *Doświadczenie kuszenia Jezusa...*, s. 180. Św. Jan Chryzostom obok praktyk pokutnych modlitwy i postu jako środków walki ze złymi duchami wymienia również jałmużnę. Akcent kładzie jednak na sakramenty Chrztu oraz Eucharystii. Zob. A. Żmuda, *Sposoby przeciwstawiania się...*

⁷⁹ „Certe ne nos armatos taliter publico conflictu provocare audeat, dolis adpetere non praesumat, animus in caelesti specula perseveret, ut diaboli fraudelentas, ut occultas carnis deprimat et declinet insidias”. Sermo 12,2. SPC 1, s. 118.

przez kłamstwo, podstęp, niegodziwość czy ludzkie wady i emocje. Dlatego diabeł sprzyja złym, a unika ludzi dobrej woli⁸⁰.

W sposób szczególny Chryzolog akcentuje rolę postu. Zachęca wiernych, aby nie ulegali swoim wadom, lecz by je poskrabiali przez post. W zmaganiu się z własnymi słabościami nie są osamotnieni, gdyż walczy z nimi Chrystus, dzięki któremu jest możliwe odniesienie zwycięstwa nad złym duchem⁸¹. Kiedy chrześcijanie poszczą, diabeł jest głodny, gdyż zawsze syci się ludzkimi upadkami.

On to pożywanie pokarmu zamienia w obżarstwo, napój nasz na pijaństwo obraca, by odjąć nam ducha trzeźwość, a ciało nasze zbrukać błotem, ciało, to mieszkanie umysłu i duszy przybytek, mur ducha osłaniający, szkołę cnót i świątynię Boga przemienić na siedlisko zbrodni, widowiskiem uczynić występków i sprośnych rozkoszy teatrem. Nasycy się zły duch, przejmując rozkoszą, wystawnej zażywa biesiady, kiedy nas zbytek oszałamia, lubieżność podnieca, przepych pociąga, bodzie ambicja, rozpala gniew, pędzi szał, gryzie zazdrość, żądza rozpłomienia, troski niepokoją, swarliwość dręczy, zaślepiają zyski, lichwa krępuje, wiąże weksle, pełne obarczają kiesy, dławią złoto⁸².

Ponieważ wobec tylu przejawów zła żaden ze śmiertelników nie jest w stanie przeciwstawić się własną mocą, więc aby je pokonać, Bóg przyszedł na świat. On jest jedynym Zwycięzcą, który ustanowił okres czterdziestu dni postu jako czas duchowej walki⁸³.

⁸⁰ „Diabolus nihil esset, si essent sollicitiores homines et cautiores. Aut quid in homine umquam praevaluit ille virtute nisi arte, nisi mendacio, insidiis, fraude, dolo, nequitia, vitiorum ministerio, furore criminum? Ille voluntates hominum semper explorat, et bonas quidem voluntates refugit...”. Sermo 105,3. SPC 2, s. 304.

⁸¹ „Sed sumat arma ieiunii, criminum propellat impetus, prosternat castra vitiorum, et de ipso auctore mali sumat Christo dimicante victoriam”. Sermo 11,2. SPC 1, s. 112.

⁸² „Ille cibum nostrum deducit in crapulam, potum nostrum in ebrietatem diffundit, ut mentem faciat amentem, carnem luteam reddat; corpus, mentis domicilium, animae vas, murum spiritus, virtutum scholam, dei templum, in scenam criminum, in vitiorum pompam, voluptatem redigat in theatrum. Capit ille satietatem, voluptatem percipit, expletur epulis, quando nos luxur soluit, libido stimulat, pompa rapit, impellit ambitio, urget ira, furor implet, succendit invidia, cupiditas inflammatur, curae sollicitant, lites vexant, lucra capiunt, usurae vinciunt, chirographa ligant, praemunt sacculi, elidit aurum”. Sermo 12,3. SPC 1, s. 118, 120. Św. Piotra *Chrysologa homilia...*, s. 88.

⁸³ „Quadragesimae statuens in procinctu, ut quattuor decadae ieiunii quadraturam mundi totam muro inexpugnabili communirent”. Sermo 12,3. SPC 1, s. 120.

Zakończenie

Charakteryzując naukę o złych duchach obecną w homiliach św. Piotra Chryzologa, należy podkreślić, że biskup Rawenny, przeciwstawiając się dualizmowi manichejczyków, podkreśla, iż diabeł został stworzony przez Boga jako byt dobry, a jego upadek był wynikiem jego własnej pychy. Upadek ten nie spowodował utraty jego natury, gdyż pozostaje nadal aniołem. Zło, mimo że pochodzi od diabła, ma charakter akcydentalny.

Kolejną charakterystyką demonologii Chryzologa jest jej wymiar soteriologiczny. Biskup Rawenny podkreśla zwycięstwo Chrystusa odniesione nad złymi duchami, które wzbudza w Jego wyznawcach nadzieję odniesienia zwycięstwa w duchowej walce.

Trzecią i najważniejszą cechą nauki o złych duchach Złotosłowego kaznodziei jest aspekt ascetyczno-moralny, który rozwijany w jego kazaniach ukazuje życie chrześcijańskie jako walkę duchową; nie tylko ze złym duchem, ale również z własnymi grzechami i wadami. Pasterz troszczący się o wspólnotę chrześcijan w Rawennie jako pomoc w tej walce proponuje post i modlitwę.

Reasumując, należy stwierdzić, że nauka o złych duchach biskupa Rawenny nie odznacza się szczególną oryginalnością ani wyrazistością. Przedstawia kwestie, które pojawiały się już w pismach wcześniejszych autorów antyku chrześcijańskiego.

Demonology in the *Sermons* of St. Peter Chrysologus

Summary

The article presents the role of evil spirits in the history of salvation according to Saint Peter Chrysologus. This argument has not been examined so far though it is to be found in many homilies of the Bishop of Ravenna. His sermons explain the reason for the fall of the angels created by God as wonderful heavenly beings. They explain the devil's role in temptation, indicating the cause of evil to the world. The preacher emphasizes the victory of Christ over Satan and points to him as a source of hope for Christians in their spiritual struggle, in which practice of prayer and fasting are helpful.

Keywords

St. Peter Chrysologus, *Sermons*, demonology, angels, fall, temptation

Słowa kluczowe

św. Piotr Chryzolog, *Kazania*, demonologia, aniołowie, upadek, kuszenie

Bibliografia

Piotr Chryzolog:

- Homilia na Objawienie Pańskie*, tłum. W. Kania [w:] *Źródło wody żywej*, (Głos Tradycji 8), Tarnów 1983, s. 8–13.
- Homilia na Zmartwychwstanie Pańskie*, tłum. W. Kania [w:] *Źródło wody żywej*, (Głos Tradycji 8), Tarnów 1983, s. 24–29.
- Homilia na III niedzielę po Zielonych Świątach*, tłum. S.K., „Homiletyka” 16 (1913) 30, s. 254–256.
- Homilia na VIII niedzielę po Zielonych Świątkach*, tłum. S.K., „Homiletyka” 16 (1913) 30, s. 334–339.
- Homilia o Apostolskim Symbolu wiary (VII)*, tłum. W. Kania [w:] *Źródło wody żywej*, (Głos Tradycji 8), Tarnów 1983, s. 30–40.
- Homilia o bogaczu i Łazarzu*, tłum. J.R., „Homiletyka” 4 (1901) 6, s. 206–210.
- Homilia o Narodzeniu Chrystusa, o świętym Józefie oblubieńcu i o Maryi Oblubienicy*, tłum. W. Kania [w:] *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, t. 2, red. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1981, s. 145–148.
- Homilia o uciszeniu burzy na morzu*, tłum. W. Kania [w:] *Źródło wody żywej*, (Głos Tradycji 8), Tarnów 1983, s. 13–17.
- Homilia z okazji konsekracji biskupiej*, tłum. W. Kania [w:] *Źródło wody żywej*, (Głos Tradycji 8), Tarnów 1983, s. 29–30.
- Katecheza o Modlitwie Pańskiej*, tłum. W. Kania [w:] *Źródło wody żywej*, (Głos Tradycji 8), Tarnów 1983, s. 18–23.
- Mowa I o Modlitwie Pańskiej*, tłum. M. Starowieyski, „W drodze” 11 (1984), s. 101–103.
- Nauka na IV niedzielę Adwentu o kazaniu pokutnym Jana Chrzciciela*, „Homiletyka” 16 (1913) 31, s. 289–293.
- Nauka na ostatnią niedzielę po Zielonych Świątach o śmierci i ciała zmartwychwstaniu*, „Homiletyka” 16 (1913) 31, s. 195–199.
- Na Zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny homilie 1–4*, tłum. W. Kania [w:] *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, t. 2, red. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1981, s. 129–142.
- O Symbolu kazania 1–7*, tłum. W. Gładyszewski [w:] *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców Kościoła*. Kraków 2010, s. 126–177.
- O Wcieleniu Chrystusa*, tłum. W. Kania [w:] *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, t. 2, red. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1981, s. 143–144.
- Père Crisolég, *Sermons*, ed. A. Olivar, J. Fabregas, I. Baque, (= Escriptors Cristians), vol. I–IV (sermons 1–124); Barcelona 1985, 1987, 1990, 1994.
- Petrus Chrysologus, *Sancti Petri Chrysologi Collectio sermonum a Felice Episcopo parata, sermonibus extravagantibus adiectis*, ed. A. Olivar [w:] *Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. XXIV, XXIVA, XXIVB, Tournholt 1975, 1981, 1982.

San Pietro Crisologo, *Sermoni*, ed. A. Olivar, G. Banterle, R. Benericetti, G. Biffi, G. Scime, C. Truzzi, (= Opere di San Pietro Crisologo. Scrittori dell'Area Sant'ambrosiana), vol. I–III, Biblioteca Ambrosiana–Citta Nuova Editrice, Milano–Roma 1996–1997.

Św. Piotra Chrysologa *homilia o poście czterdziestodniowym*, tłum. T. Karyłowski, „Wia-ra i Życie” 5 (1925), s. 88–90.

Źródła

Justyn, *Apologia*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926.

Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926.

Orygenes, *O Zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.

Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.

Tertulian, *Apologetyk*, tłum. J. Sajdak, Poznań 1947.

Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, tłum. S. Ryzner, Warszawa 1994.

Literatura

Adkin N., „*Pride or Envy? Some notes on the reason the Fathers give for the devil's fall*”, „Augustiniana” 34 (1984), s. 349–351.

Benericetti R., *La cristologia di s. Pier Crisologo*, Dissertatio ad Doctoratum in Faculta-te Pontificiae Universitatis Gregorianae. Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1995.

Ferguson E., *Demonology of the Early Christian World*, New York 1984.

Kasprzak D., *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chrysologa i Salwiana z Marsylli*, Kraków 2008.

Kochaniewicz B., *La Vergine Maria nei sermoni di san Pietro Crisologo*, Roma 1998.

Kochaniewicz B., *Rola aniołów w historii zbawienia w ujęciu św. Piotra Chrysologa*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 24 (2017), s. 115–126.

Mangenot E., *Demon d'après les Pères* [w:] *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IV/1, Paris 1924, koll. 339–384.

McHugh M., *The Demonology of Saint Ambrose in Light of the Tradition*, „Wiener Studien” 91 (1978), s. 205–231.

Misiarczyk L., *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym od I do III wieku*, Warszawa 2015.

Nocoń A., *Władza złych duchów nad człowiekiem według Jana Kasjana*, „Vox Patrum” 33 (2013) 59, s. 197–208.

Nola A., *Il diavolo. Le forme, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli, dall'antichità ai nostri giorni*, Roma 1987.

Paczkowski S.M., *Dobry Pasterz i jego owce w przepowiadaniu Piotra Chrysologa*, „Quaestiones Selectae” 13 (2006), s. 117–139.

Paganotto E., *L'apporto dei sermoni di san Pier Crisologo alla storia della cura pastorale di Ravenna nel secolo V*, Dissertatio ad Lauream. Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas Historiae Ecclesiasticae, Roma 1969.

- Pałucki J., *Doświadczenie kuszenia Jezusa na pustyni szkołą chrześcijańskiego doskonalenia na podstawie komentarza św. Ambrożego do Ewangelii według św. Łukasza*, „Vox Patrum” 33 (2013) 59, s. 179–196.
- Pochwat J., *Złe duchy — diabeł i demony na podstawie Homilii o Księdze Psalmów Orygenes-Hieronima*, „Vox Patrum” 33 (2013) 59, s. 129–150.
- Russel J.B., *Satan. The Early Christian Tradition*, New York 1981.
- Scime G., *L'esegesi di san Pietro Crisologo*, Dissertatio ad Lauream Univ. Lateranense, Roma 1992.
- Sottocornola F., *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo. Ricerca storico-critica sulla liturgia di Ravenna antica*, Cesena 1973.
- Studer B., *Demone* [w:] *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, a cura di A. Di Berardino, vol. I, Casale Monferrato 1983, s. 910–918.
- Terka M., *Opętanie i egzorcyzmy w apologetyce wczesnochrześcijańskiej II i III wieku*, „Vox Patrum” 33 (2013) 59, s. 87–111.
- Wiśniewski R., *Szatan i jego służby. Rola diabła i demonów w łacińskiej literaturze hagiograficznej IV–V w.*, Kraków 2003.
- Witko K., *Demonologia w nauce Ojców Kościoła: Ogólny zarys stanu badań problematyki i jej główne kierunki* [w:] *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, red. H. Pietras, (Źródła Myśli Teologicznej 17), Kraków 2000, s. 9–22.
- Żmuda A., *Działanie złego ducha i walka z nim w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, Poznań 2012.
- Żmuda A., *Sposoby przeciwstawiania się złemu duchowi w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 33 (2013) 59, s. 151–178.

Krzysztof Trębski¹

Trnavská univerzita, Bratislava, Slovensko
Teologická fakulta

La tenerezza: una risorsa nella famiglia

Introduzione

Nei ultimi decenni assistiamo al declino del matrimonio, inteso come istituzione e come comunità di vita formatasi attorno ai valori condivisi, e la diffusione di una molteplicità di tipologie familiari. Nel contesto della crisi dell'istituzione matrimoniale e le trasformazioni del concetto della famiglia, emerge l'esigenza di conoscere e contrastare le cause che hanno generato questo fenomeno. Parlando dei fattori che hanno provocato l'indebolimento della famiglia spesso in ordine d'importanza si elenca prima quelli di natura socioeconomica come: l'industrializzazione avanzata, la civiltà urbana, l'ingresso di massa delle donne nel mercato del lavoro; e di natura culturale come: il declino dei valori religiosi tradizionali, il pluralismo delle idee e l'affermazione dell'autonomia individuale.

La crisi della famiglia, vista da vicino, sempre più spesso si rivela come crisi nell'ambito relazionale. Al suo sviluppo contribuiscono certamente, un meccanismo economico e un modello socioculturale che vanno nella direzione dell'esteriorità, il materialismo e l'edonismo, ma essa è soprattutto, a monte, una crisi di persone, cioè una crisi di essere: la crisi del modo di essere proprio della modernità. In questo senso, non si può comprendere appieno la crisi della famiglia, se non la si pone in relazione con la crisi dell'individuo moderno: con la crisi del suo senso complessivo dell'esistenza, del suo rapporto con se stesso e con il mondo, dei valori e delle priorità che rendono bella e appagante la vita familiare.

Uno dei rimedi in grado di ridare la stabilità alla famiglia in momento di crisi è costituito dalla riscoperta della tenerezza all'interno della coppia e della famiglia.

¹ Krzysztof Trębski MI, PhD. — presbitero camilliano, teologo e scrittore. Docente presso la Facoltà Teologica dell'Università di Trnava (Bratislava, Slovacchia). I suoi interessi di ricerca si concentrano soprattutto sui temi di teologia pastorale, bioetica e counseling nel contesto pastorale; e-mail: kris.trebs@gmail.com. ORCID: 0000-0003-0115-5787.

La tenerezza, vissuta non solo come un sentimento transitorio che sazia in maniera istantanea i bisogni affettivi, ma come l'espressione consapevole e incarnata dell'amore coniugale che coinvolge tutti membri della famiglia, e che scaturisce dall'impegno di cercare e promuovere il bene delle persone amate. L'impegno quotidiano mediante il quale si esprime la fedeltà al patto nuziale allarga l'orizzonte di speranza, senza il quale la famiglia non può sopravvivere. Questo si realizza solo a condizione che ciascuno sia disposto a rinunciare a qualcosa per andare incontro all'altro. In questo contesto la tenerezza può funzionare da "termometro" per indicare il calore e l'intensità dell'impegno delle relazioni nel seno di famiglia e da collante che unisce le relazioni incrinata.

La percezione della tenerezza

I dizionari, per la maggiore, definiscono la tenerezza come una soave commozione, un affetto dolce e delicato, un'attenzione amorevole². Il rischio al quale si può cedere impostando il discorso guardando con superficialità questa definizione è quello di far passare la tenerezza come un mero sentimento di poco conto, una debolezza che accompagna la fragilità emotiva e diventa segno di immaturità o di un'affettività esagerata ed è poco gestibile a livello conscio.

Il sostantivo "tenerezza" (dal lat. *teneritia*) evoca l'idea di un qualcosa di morbido, privo di durezza o di rigidità, e rimanda a un affetto interiore vissuto con partecipazione viva, affettuosa e dinamica. Non meno interessante è l'aggettivo "tenero" (*tenerum*, da tendere, estendersi verso, proiettarsi), il quale suppone e implica un'attitudine che orienta a uscire dall'io per incontrarsi con un altro/a in un rapporto di reciprocità³.

Per poter chiarire le idee prima di entrare nel vivo dell'argomento proposto, bisogna distinguere la tenerezza dal "tenerume". La tenerezza appartiene all'esperienza dell'essere e si realizza come apertura al tu, in una dimensione di scambio oblato, di accoglienza, di dono, di condivisione amabile. Si coniuga con la forza, è creativa e intrisa della responsabilità. Il "tenerume" è sinonimo di passività e superficialità. Rimane a livello delle sole emozioni, giocando con i sentimenti. Al contrario di tenerezza, indica il ripiegamento sull'io ed è prevalentemente egocentrico, captativo, con una ricerca dell'altro più per il proprio tornaconto o addirittura per strumentalizzarlo.

² Tenerezza, voce in: T. De Mauro, *Grande Dizionario Italiano dell'uso*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1999, p. 608.

³ Cfr. C. Rocchetta, *Teologia della tenerezza. Un Vangelo da riscoprire*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000, p. 27.

Un altro pregiudizio infondato, che va smascherato, è legato all'idea che la tenerezza rappresenti una connotazione quasi esclusivamente femminile e comunque scarsamente virile. Indicando il nonsenso in una tale affermazione, sarebbe come dire che la sensibilità e la capacità di esprimere l'affetto, l'attenzione alla vita, la dolcezza dell'amore di Dio o la squisitezza evangelica della carità, costituiscono attitudini precluse all'orizzonte maschile! Il sentimento della tenerezza riguarda, in realtà, in modo totale e incancellabile, sia l'uomo che la donna, la loro umanità e la loro vocazione all'amore e alla comunione. Infatti è proprio l'armonica integrazione tra maschile e femminile che dà risalto a questo sentimento e lo esprime in maniera totale e completa.

La tenerezza appartiene alla struttura ontica dell'essere umano [...] ed è inscritta in questa struttura profonda della persona come l'esserci di un *io-incarnato-in-un-corpo* che chiede di sentirsi amato e di sentirsi capace di amare. [...] Tutto questo fa già intuire la profonda differenza che si pone tra la *tenerezza-come-sentimento* e il *sentimentalismo-della-tenerezza*: la prima appartiene all'esperienza radicale dell'essere persona, del suo in-esserci e co-esserci, e si realizza come apertura al tu, verso l'altro/Altro, e rimanda a un 'operatività creativa, coinvolgente e interpersonale; il secondo dice piuttosto ripiegamento sul proprio io, egocentrismo, ricerca di sé, chiusura, spreco di un'affettività fine a se stessa e, alla fine, incapacità a protendersi verso gli altri e la storia. La prima è dialogo, la seconda è monologo⁴.

La tenerezza ha bisogno di incontrarsi con la ricerca della maturità, e viceversa. L'una sostiene l'altra e la manifesta. Solo assumendo la tenerezza in un'ottica di questo genere è possibile evitare il pericolo di viverla come una compensazione affettiva o un'acquiescenza ai vuoti del cuore umano, oppure ridurla a dipendenza psicologica o strumentalizzarla a fini di potere sull'altro/a da sé. La tenerezza, quindi, può essere definita come "una disposizione affettiva dell'animo che muove intuitivamente a voler bene e ad apprezzare una situazione, qualcosa o qualcuno, come buone e amabili e a cui interessarsi con partecipazione, valutando ogni incontro o circostanza con gli occhi del cuore, prima che con quelli della mente"⁵. Riflettendo sui tratti della tenerezza appena descritti, mettiamo in evidenza i suoi aspetti salienti:

- *una disposizione affettiva dell'animo*: la tenerezza appartiene alla struttura più profonda dell'essere umano e riguarda la sensibilità della persona, le sue potenzialità di desiderio (*éros*) e di amicizia (*philia*), nel quadro di quelle facoltà superiori che distinguono la persona da ogni altro essere e la rendono capace di autodeterminazione;

⁴ Ibidem, p. 29.

⁵ Cfr. ibidem, p. 32.

- *disposizione che muove intuitivamente a voler bene*: la tenerezza è un modo di sentire, una disposizione profonda che orienta a una percezione positiva del reale; è spontanea e precede, di per sé, l'atto della deliberazione, anche se non ne prescinde; anzi, pur sgorgando dalla sensibilità, esige di essere assunta in modo cosciente e sottoposta ogni volta al vaglio della ragione in rapporto alle opzioni di vita e alla gerarchia dei valori cui ci si richiama;
- *muove [...] ad apprezzare una situazione, qualcosa o qualcuno, come realtà buone, amabili e a cui interessarsi con partecipazione*: l'apprezzamento come attitudine di pensiero e di prassi e l'amabilità rappresentano i due tratti caratteristici fondamentali della tenerezza; entrambi suppongono il coinvolgimento personale che porta ad avvicinarsi agli avvenimenti e alle persone non da lontano, ma vivendo questi incontri in prima persona e facendosene carico;
- *valuta ogni incontro o circostanza con gli occhi del cuore, prima che con quelli della mente*: la capacità "visiva" della tenerezza, prima che dalla "ragione pratica" sgorga dal cuore.

Dal punto di vista della coordinata orizzontale, la tenerezza si apre all'accoglienza, al dono, alla condivisione. Secondo la coordinata verticale, invece, il sentimento della tenerezza rimanda alla nostalgia di infinita tenerezza che è scritta nel cuore dell'uomo. Per il fatto stesso di essere creata ad immagine e somiglianza di Dio, la tenerezza porta in sé questa istanza trascendente, il bisogno di ricongiungersi a colui di cui siamo immagine, all'infinita tenerezza che è Dio.

La tenerezza può indicare modo umano di recepire oggi la misericordia divina. La tenerezza ci svela, accanto al volto paterno, quello materno di Dio, di un Dio innamorato dell'uomo, che ci ama di un amore infinitamente più grande di quello che ha una madre per il proprio figlio (Is 49,15). Qualsiasi cosa accada, qualsiasi cosa facciamo, siamo certi che Dio è vicino, compassionevole, pronto a commuoversi per noi. Tenerezza è una parola benefica, è l'antidoto alla paura nei riguardi di Dio, perché nell'amore non c'è timore (1Gv 4,18)⁶.

Tale sua percezione indirizza verso Dio, che è infinita tenerezza e indica all'uomo, creato a sua immagine, che anch'egli è capace di tenerezza. La tenerezza di Dio porta l'uomo a capire che l'amore è il senso della sua vita. La tenerezza, allora, lungi dal ridursi a sentimentalismo, è il primo passo per superare il ripie-

⁶ Cfr. Francesco, *Discorso ai partecipanti al Convegno Nazionale promosso dal centro familiare "Casa della tenerezza" sul tema "La teologia della tenerezza in papa Francesco"*, Città del Vaticano, 13.09.2018, [online] http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/september/documents/papa-francesco_20180913_convegno-tenerezza.html [24.04.2019].

gamento su se stessi, per uscire dall'egocentrismo che deturpa la libertà umana⁷. Esprimendo in famiglia i propri sentimenti con tenerezza, si impara a mettere al centro l'altro e a vincere i più grandi nemici della comunione: l'autonomia individualista e l'egoismo.

La tenerezza come rimedio alla fragilità relazionale

La tenerezza non appartiene all'ordine del mero *cogito*, ma a quello della sensibilità, una sensibilità carica di affetto e di partecipazione, una *dilectio* che appella alla mobilitazione di tutta la persona⁸. È un "sentimento forte", che tocca le corde profonde della persona e la coinvolge nella totalità del suo essere in una relazione libera e liberante con l'altro. Non è un sentimentalismo vuoto, orientato a creare dipendenze o dominio.

La tenerezza è forza, segno di maturità e vigoria interiore, e sboccia solo in un cuore libero, capace di offrire e ricevere amore⁹. Rappresenta questo clima di attenzione e di effusione affettiva entro cui soltanto l'amore si può compiutamente manifestare e attuare.

La crescita nella vita di relazione è direttamente proporzionale alla crescita nella tenerezza, così come lo sviluppo della tenerezza rappresenta la strada maestra per l'attuazione di una vita di relazione tendenzialmente matura e soddisfacente. [...] Il problema della tenerezza e del suo sviluppo non rappresenta dunque un problema di ordine solo psicologico o di pedagogia familiare; è di natura antropologica, e da esso dipende — in buona parte — la condizione di felicità o di infelicità della persona umana. [...] Il discorso della tenerezza si colloca entro queste profondità della persona come componente indispensabile del suo processo di integrazione e di maturazione. La felicità, come la tenerezza, non appartiene semplicemente alla logica dell'avere, ma dell'essere, ed esprime la struttura metafisica della persona e della sua aspirazione profonda e indistruttibile al sentimento dell'amore. Per questo motivo, solo quando il percorso evolutivo della relazionalità si incrocia con l'esperienza effettiva della tenerezza, l'individuo è in grado di realizzare — in maggiore o minore misura — il suo desiderio di felicità¹⁰.

In famiglia, la tenerezza è il legame che unisce gli sposi e i genitori tra loro e con i figli. Tenerezza vuol dire dare con gioia e suscitare nell'altro la gioia di

⁷ Cfr. C. Rocchetta, *Tenerezza* [in:] *Temî teologici della Bibbia*, ed. R. Penna, G. Perego, G. Ravasi, Cinisello Balsamo 2010, pp. 1371–1376.

⁸ Cfr. idem, *Teologia della tenerezza...*, p. 14.

⁹ Ibidem, p. 9.

¹⁰ Ibidem, p. 36.

sentirsi amato. La tenerezza si esprime in particolare nel volgersi con attenzione squisita ai limiti dell'altro. [...] La tenerezza nei rapporti familiari è la virtù quotidiana che aiuta a superare i conflitti interiori e relazionali¹¹.

Considerando quanto detto, possiamo affermare che la tenerezza in famiglia diventa una risorsa importante per rafforzare i legami affettivi tra i suoi membri e costituisce la possibilità di esprimere in maniera percettibile una vicinanza e una solidarietà concrete, nonostante le avversità e le tendenze disgreganti che minacciano oggi sua esistenza.

La tenerezza espressa attraverso la corporeità

La tenerezza si attua nei rapporti umani attraverso la corporeità. Rimanda a un saper amare col cuore e a un sentirsi amati di cuore, che assume il nostro essere corporeo al maschile o al femminile e quindi la sua stessa dimensione sessuata come realtà costitutiva e non come sola genitalità. La tenerezza è iscritta nel dinamismo più profondo della sessualità e impedisce che essa si trasformi in un soddisfacimento delle tendenze istintive, smarrendo il suo valore personale più alto: un dono un compito che Dio affida all'uomo e alla donna per la realizzazione della loro vocazione originaria all'amore e alla comunione¹².

Solo nella tenerezza la sessualità conserva la freschezza di un accadimento di amore colmo di novità. La tenerezza offre quello che la sessualità da sola non può dare: offre il senso della meraviglia e della gratuità, la liberalità generosa e creativa, la spiritualità dell'amore e della comunione. Orientata verso il dialogo interpersonale e contribuisce alla maturazione integrale dell'uomo, aprendolo al dono di sé nell'amore¹³.

La tenerezza si esprime in un linguaggio di accoglienza e conduce all'incontro, che esclude il possesso ma sprona al dono reciproco e gratuito. La categoria "incontro" deriva etimologicamente dal latino *in-contra*, ed evoca un movimento verso, che conduce verso l'altro per accoglierlo. La tenerezza si manifesta come volontà di farsi vicino al prossimo e di promuoverlo, come un'estensione dell'io verso il tu.

Esiste il rapporto inseparabile tra l'interiorità dell'affetto e la sua manifestazione sensibile. Il gesto corporeo è indirizzato ad essere via che canalizza le in-

¹¹ XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi: *Relazione finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco, La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*, Città del Vaticano, 24.10.2015, n. 88.

¹² Cfr. C. Rocchetta, *Viaggio nella tenerezza nuziale. Per ri-innamorarsi ogni giorno*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2014, pp. 1-9.

¹³ Cfr. idem, *Teologia della tenerezza...*, pp. 51-52.

tenzioni dell'io-spirituale, assumendo forme espressive diverse in relazione ai contenuti peculiari che intende rappresentare.

Tra le molteplici forme del linguaggio corporeo della tenerezza vi sono la voce, il contatto fisico, la carezza, l'abbraccio, il bacio e l'intimità sessuale tipica della vita coniugale. Un linguaggio, espresso tramite il corpo, che non dovrebbe mai mancare nella vita di coppia e in particolare nel rapporto genitori-figli, da coltivare come spazio di primaria importanza.

La voce rappresenta la forma di comunicazione più diretta, che fa sentire l'altro personalmente amato e ricevere da lui una conferma rassicurante. La voce esprime questo "sentire", lo rappresenta e lo corrobora, precedendo, accompagnando e specificando il linguaggio della gestualità.

Il contatto fisico diventa una forma primordiale dello scambio affettivo. Diventa così l'espressione eloquente della tenerezza che si incarna. Dal piccolo che afferra la mano dell'adulto di fronte ad un pericolo, fino al morente che stringe la mano ai suoi cari, dal conoscente che ci esprime il saluto con una calorosa stretta di mano, agli innamorati che si tengono stretti per mano quasi a dire in atto che niente li potrà mai separare, il contatto fisico esprime sempre il bisogno di "essere-con", di non essere soli, e di "essere per", diventando dono-accoglienza l'uno all'altro.

La carezza e l'abbraccio costituiscono le espressioni forti dello scambio e dell'incontro affettivo tra le persone.

Il termine "carezza" dal latino *caritia* rimanda ad un giudizio di valore: nel gesto della carezza, l'altro appare prezioso e importante, come se colui che offre la carezza dicesse a colui che la riceve: "Tu vali. Ti voglio bene. Tu meriti stima e apprezzamento", fino a poter garantire, come nel caso dei fidanzati e specialmente dei coniugi: "Tu sei importante e non voglio più stare senza di te". La carezza è un dono che fa sentire vivi, sia, chi lo offre che chi lo riceve, come un "assaporare il dolce calore degli istanti"¹⁴. Sotto il profilo psicofisico, il gesto della carezza porta con sé una sensazione diffusa di gioia, di appartenenza, di piacevolezza o di abbandono, quasi travalicando le consuete regole inibitorie o di sola convenzione sociale.

Più impegnativo è l'abbraccio. L'abbraccio può esprimere rassicurazione, protezione, sostegno; indicare un cammino di crescita, nella gioia di orientarsi verso un obiettivo comune, oppure trasmettere fiducia di fronte a situazioni di dolore o di paura; può indicare amore o riconciliazione, rafforzare la comunione o dare coraggio in vista di un impegno arduo o inaugurare un nuovo cammino. Sempre è simbolo di impegno reciproco, facendo unire le forze e donando il senso dell'unità nel difficile viaggio della vita. È d'altronde nella tenerezza che l'abbraccio raggiunge la sua massima espressività, e viceversa l'abbraccio fra gli

¹⁴ C.L. Restrepo, *Il diritto alla tenerezza*, Cittadella editrice, Assisi 2001, p. 76.

sposi è un'espressione forte che consente di manifestare e crescere ogni giorno nella tenerezza.

Il bacio, nell'ambito dello scambio affettivo, esprime una particolare forza del legame che si instaura. Il bacio assume contenuti simbolici diversi in rapporto al diverso livello di impegno affettivo delle persone, del modo o della specifica valenza che gli è attribuita. Tra due innamorati o tra coniugi, esso si realizza come una trasfusione di anima, di desiderio amante, da cuore a cuore, da spirito a spirito. Il bacio della madre o del padre verso il figlio significa protezione, attestazione di stima, rassicurazione, quasi a dirgli: "Io ci sono: non ti lascio solo". Nell'esperienza coniugale, il baciarsi manifesta la volontà degli sposi di essere l'uno nell'altro, con il desiderio di non separarsi, di non perdersi e non disperdersi, ma conservare una profonda comunione di amore, e anzi rafforzarla. Il bacio esprime la tenerezza in maniera forte. È sempre un narrarsi a vicenda, come esseri che si impegnano vicendevolmente e si aprono alla gioia di sentirsi amati e di amare.

L'intimità sessuale come l'espressione di tenerezza nell'ambito del sacramento nuziale, manifesta il senso profondo della sessualità come oblazione reciproca e totale. In nessun altro caso il corpo è tanto accadimento di dono-accoglienza-condivisione come nell'incontro coniugale tra gli sposi. Un tale incontro non può mai essere separato dalla tenerezza che lega i due e li ha resi un "noi" nel sacramento del matrimonio. La concezione biblico-cristiana considera la sessualità come promessa di comunione e capacità di divenire uno nell'amore, come un'energia — la più potente presente nella creatura umana — che spinge allo scambio e alla gratuità. La sessualità vissuta con la tenerezza amplifica il desiderio di un incontro che va oltre quello umanamente percettibile: rivela il desiderio d'incontro con il Signore della vita, l'Infinita Tenerezza. Lontano dall'essere realtà estranee al Creatore, sessualità e tenerezza rimandano dunque a lui nella loro dimensione di attesa e di attuazione e si collocano sotto il segno della sua benedizione, come appare fin dalle prime pagine della Genesi. È per questo che esigono un'esperienza contemplativa del mistero di Dio. Solo in lui, infatti, attingono al loro più profondo significato e risplendono nella loro più alta verità.

La tenerezza conferisce un senso pienamente umano al desiderio sessuale e permette la realizzazione del significato spirituale della sessualità, orientando a superare l'egocentrismo e facendo vivere l'incontro coniugale come scambio pienamente personale, paritario e reciproco. Fa sperimentare la presenza dell'altro come un valore positivo, da accogliere con rispetto e incanto, a cui guardare con apprezzamento, e non come uno strumento da utilizzare per il proprio piacere. La tenerezza è il contenuto vitale del gesto sessuale. Quando si parla di unione intima tra i coniugi non la si percepisce solo come l'atto in cui l'uomo e la donna diventano fisicamente "una sola carne", ma si considerano pure tutti quelli atteggi-

giamenti che la precedono, accompagnano e seguono¹⁵. È un'unione umana dettata dall'amore che esprime anche fisicamente dolcezza, affettuosità, attrazione, donazione di sé all'altro. Attraverso la corporeità i coniugi possono sperimentare la gioia intima dell'incontro che fortifica il loro legame e li rende uniti nel cammino di vita. I coniugi devono, non strumentalizzando l'altro, sapere manifestare e accogliere tutti quegli atti che rendono più umano e piacevole il gesto finale dell'intimità e, attraverso la tenerezza, esprimere l'unione oblativa che caratterizza il matrimonio cristiano.

Per una spiritualità della tenerezza

La maturazione della famiglia nella spiritualità della tenerezza include il cammino umano ed esperienziale, scandito da un'intensa vita di preghiera e crescita spirituale, volta a far comprendere l'intera vita di coppia e famiglia come atto di glorificazione a Dio in Cristo e nella Chiesa¹⁶.

L'Esortazione apostolica postsinodale sull'amore nella famiglia *Amoris laetitia*¹⁷ vede la comunità familiare come parabola vivente di Dio-Tenerezza, che esprime e vive:

- la tenerezza nuziale come cammino dinamico-graduale. Fondare una famiglia cristiana sul patto nuziale significa essere posti nella nuzialità del Cristo-Sposo con la Chiesa-sua-Sposa e accettare di ri-sposarsi ogni giorno, riscegliendosi e ri-innamorandosi a ogni stagione della vita. Il matrimonio come segno implica un processo dinamico, che avanza gradualmente con la progressiva integrazione dei doni di Dio. L'ideale del matrimonio in tutta la sua bellezza e grandezza si raggiunge con grande umanità e con pazienza. È un percorso che esige una sua gradualità. Il sacramento del matrimonio costituisce un viaggio da costruire, ri-vivere giorno per giorno, tutti i giorni della vita. Un viaggio che sgorga da Dio-Trinità-di-Amore, si modella su Dio-Trinità-di-Amore e va verso Dio-Trinità-di-Amore. Di qui scaturisce il concetto del matrimonio visto e vissuto “come un cammino dinamico di crescita e di realizzazione, e non un peso da sopportare”¹⁸. Così si mantiene viva ogni giorno la decisione di amare, di appartenersi, di

¹⁵ Centro per la Pastorale Familiare, Diocesi di Faenza-Modigliana, *La famiglia comunità di tenerezza*, opuscolo per l'uso interno, [online] <http://www.pastoralefamiliarefaenza.it/wp/wp-content/uploads/2016/01/tenerezza-e-famiglia-completo-con-copertina.pdf> [29.04.2019].

¹⁶ Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica "Familiaris consortio" circa i compiti della famiglia cristiana nel mondo di oggi*, Città del Vaticano, 22.11.1981, n. 56.

¹⁷ Francesco, *Esortazione apostolica postsinodale "Amoris laetitia" sull'amore nella famiglia*, Città del Vaticano, 19.03.2016.

¹⁸ Ibidem, n. 37.

condividere la vita intera e di continuare ad amarsi e perdonarsi. Ciascuno dei due coniugi compie un cammino di crescita e di cambiamento personale. Nel corso di tale cammino, l'amore celebra ogni passo e ogni nuova tappa;

- la tenerezza nuziale come maturità affettiva. I coniugi uniti nel patto nuziale si orientano a una vera e propria maturità affettiva in grado di superare la provvisorietà dei legami e degli affetti imperante oggi, e rendere gli sposi stabili nella loro relazione affettiva. A proposito di questa "cultura del provvisorio", il Pontefice nell'Esortazione apostolica si riferisce alla rapidità con cui le persone passano da una relazione affettiva a un'altra:

Penso anche al timore che suscita la prospettiva di un impegno permanente, all'ossessione per il tempo libero, alle relazioni che calcolano costi e benefici e si mantengono unicamente se sono un mezzo per rimediare alla solitudine, per avere protezione o per ricevere qualche servizio. Si trasferisce alle relazioni affettive quello che accade con gli oggetti e con l'ambiente: tutto è scartabile, ciascuno usa e getta, spreca e rompe, sfrutta e sprema finché serve. E poi addio¹⁹.

- questa specie di analfabetismo affettivo che contrassegna la vita di molte coppie d'oggi è all'origine di tante crisi famigliari. Per contrappeso, il Pontefice vede l'indissolubilità del matrimonio non come un "giogo" imposto agli uomini, ma come un dono fecondo da accogliere e sviluppare che garantisce la stabilità della coppia, oltre il fluttuare degli alti e bassi, e offre la grazia di poter ricominciare ogni volta. Il matrimonio-sacramento infatti si fonda sulla fedeltà di Dio e non solamente sulle deboli forze umane dei coniugi. E tale è il contenuto positivo dell'indissolubilità del matrimonio;
- la tenerezza nuziale come relazione intima. La tenerezza nuziale si rivela come vocazione all'amore sentito, espresso nel linguaggio delle carezze, fino a fare della relazione intima una celebrazione in atto del sacramento delle nozze.

L'unione sessuale, vissuta in modo umano e santificata dal sacramento, è per gli sposi via di crescita nella vita della grazia. Il valore dell'unione dei corpi è espresso nelle parole del consenso, dove i coniugi si sono accolti e si sono donati reciprocamente per condividere tutta la vita. Queste parole conferiscono un significato alla sessualità, liberandola da qualsiasi ambiguità²⁰.

¹⁹ Ibidem, n. 39.

²⁰ Ibidem, n. 74.

- in questa scia la tenerezza diventa la via di umanizzazione della sessualità. “Fra il desiderio e la sessualità si apre una via di umanizzazione nella quale la tenerezza, che è riconoscimento stupito dell’alterità dell’altro, dà significato al desiderio e il desiderio, forza di vita e dono di gioia, diventa sorgente di ogni tenerezza possibile”²¹. Solo la tenerezza è in grado di canalizzare le pulsioni fisiche e la stessa sensibilità affettiva in un quadro di scambio relazionale, connotato da altruismo, premura e attenzione al partner, fino a condurre a desiderare il desiderio dell’altro. Offre quello che la sessualità coniugale da sola non può dare: il riconoscimento stupito dell’incontro, il senso della gratuità e della meraviglia, la bellezza spirituale di un’intimità che vada oltre il solo scambio fisico. È la tenerezza che offre la bellezza dell’accoglienza e della condivisione profonda del vissuto altrimenti non descrivibile. Indica il livello della complicità della coppia e del benessere della famiglia. Dalla tenerezza dipende la felicità stessa dei coniugi e dei loro figli. Sembra che la maggioranza delle patologie della vita coniugale incomincino quando tra i coniugi non c’è più tenerezza. A tutti i livelli la perdita della tenerezza è quasi sempre l’origine di quei sintomi di malessere che caratterizzano spesso il vissuto della coppia. Pare giustificata la tesi che vede in un’assenza di tenerezza amante l’origine di solitudine, monotonia, competizione e conflittualità aggressiva nel seno di una famiglia. La stessa sessualità coniugale se non è ricolma del soffio della tenerezza amante rischia di essere svuotata del suo contenuto e significato più alto;
- la tenerezza nuziale come fecondità amante.

L’amore dà sempre vita. Per questo, l’amore coniugale non si esaurisce all’interno della coppia. [...] I coniugi, mentre si donano tra loro, donano al di là di sé stessi la realtà del figlio, riflesso vivente del loro amore, segno permanente della unità coniugale e sintesi viva ed indissociabile del loro essere padre e madre. [...] La famiglia è l’ambito non solo della generazione, ma anche dell’accoglienza della vita che arriva come dono di Dio²².

- la comprensione della fecondità nuziale è più ampia rispetto alla sola fertilità. Ci può essere una ricca fecondità anche quando sia assente la fertilità²³. La fecondità nuziale assume una valenza spirituale e consiste: nel generare la presenza di Dio nel coniuge; nel generare il coniuge come persona amata; nel generare i figli come dono concesso da Dio in affidamento ai genitori; nel

²¹ E. Fuchs, *Desiderio e tenerezza. Una teologia della sessualità*, Claudiana, Torino 1988, p. 7.

²² Francesco, *Esortazione apostolica postsinodale “Amoris laetitia”*..., n. 165.

²³ C. Rocchetta, *Teologia del talamo nuziale. Per un’intimità gioiosa*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2015, p. 41.

- generare la famiglia come comunità in missione, chiamata a proclamare a tutti il dono di essere sposi nel Signore e il significato della vita;
- la tenerezza nuziale come bellezza spirituale dell'amore. L'Esortazione apostolica guarda l'unione coniugale nell'ottica della bellezza: vede la tenerezza come estetica spirituale dell'amore. "Tenerezza" e "bellezza" infatti sono inseparabili. "La bellezza — l'alto valore dell'altro che non coincide con le sue attrattive fisiche o psicologiche — ci permette di gustare la sacralità della sua persona senza l'imperiosa necessità di possederla. [...] La tenerezza è una manifestazione di un amore che libera dal desiderio egoistico di possesso"²⁴. "L'amore apre gli occhi e permette di vedere, al di là di tutto, quanto vale ogni essere umano"²⁵;
 - la tenerezza nuziale come evento di carità teologale. La grazia del sacramento del matrimonio è indirizzata "a perfezionare l'amore dei coniugi"²⁶ e trasfigura gli sposi a immagine dell'amore divino. La carità coniugale è l'amore che unisce gli sposi, santificato, arricchito e illuminato dalla grazia del sacramento del matrimonio. È un'unione affettiva, spirituale e oblativa, che raccoglie in sé la tenerezza dell'amicizia e la passione erotica. Infatti, il matrimonio cristiano, riflesso dell'unione tra Cristo e la sua Chiesa, si realizza pienamente nell'unione tra un uomo e una donna, che si donano reciprocamente in un amore esclusivo, aperto alla trasmissione della vita per costituire la Chiesa domestica, fermento di vita nuova per la società.

Conclusioni

Dostoevskij in un passo de *I fratelli Karamazov*, con le parole del monaco russo Zosima descrive la tenerezza come "forza dell'amore umile" che guida all'accettazione dei propri limiti facendosi teneri con se stessi; permette di accettare gli altri per quello che sono, con bontà di cuore e generosità, facendosi teneri verso di loro²⁷.

Vivere la tenerezza attraverso degli atteggiamenti concreti in famiglia crea un clima di unità di intenti, esprime vicinanza e fortifica i legami che spronano alla fiducia reciproca. Dona ai figli la certezza di essere amati e accolti nell'interesse della loro personalità. Aiuta i coniugi ad attraversare uniti i momenti difficili, che inevitabilmente si manifestano nella vita coniugale. Li avvia verso un'intesa pro-

²⁴ Francesco, *Esortazione apostolica postsinodale "Amoris laetitia"*..., n. 127.

²⁵ Ibidem, n. 128.

²⁶ Ibidem, n. 89.

²⁷ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, trad. it. di N. Cicognini, P. Cotta, Milano 1994, cap. III, p. 444.

fonda e sincera che, partendo dall'unione intima, si espande in tutti gli ambienti di vita, creando un'atmosfera di complicità e cooperazione per il bene della famiglia. La tenerezza si esprime anche come capacità di coerenza, che si declina nel prendersi cura con degli atteggiamenti costruttivi di accoglienza. Così intesa, la tenerezza diventa un paradigma di convivenza armoniosa che deve realizzarsi nel terreno familiare, sociale e comunitario, conquistando progressivamente il cuore dell'uomo. L'accentuazione di questo sentimento caldo e umano è una rivitalizzazione dello stesso cristianesimo che, senza tenerezza, rischia di apparire in una chiave estremamente riduttiva, quasi soltanto ritualista o moralista.

La strada della tenerezza potrà, inoltre, costituire un aspetto importante per il futuro della Chiesa. Lo ricorda spesso il Papa Francesco nell'Esortazione apostolica postsinodale *Amoris laetitia* sull'amore nella famiglia, adoperando la parola tenerezza nei vari contesti del documento per ben ventuno volte, nell'Esortazione Apostolica *Gaudete et Exsultate* sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo²⁸, oltre che negli altri suoi interventi²⁹.

La tenerezza è un atteggiamento che può affascinare tanti e rappresentare una via per uscire dalle secche che sta vivendo oggi la Chiesa e per riscoprire il senso straordinario dell'essere cristiani oggi nella dimensione di una vita realizzata nella bellezza amante. Si può dire che la tenerezza è la forza più umile, eppure è la più potente per cambiare il mondo da dentro, sgorgando dal cuore umano ricco d'amore.

Tenderness: a Resource in the Family

Summary

The origin of the current family crisis does not consist exclusively of factors external to the family, but above all in the lack of internal resources that support and solidify the family from within. In the context of marriage institution crisis and recent transformation of the concept of the family, it is important to reflect on the appropriate remedies to deal with this situation. The article tries to pres-

²⁸ Francesco, *Esortazione Apostolica "Gaudete et Exsultate" sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo*, Città del Vaticano, 19.03.2018, nn. 72, 134, 151, 154, 155, 163.

²⁹ Ad esempio: Francesco, *Discorso durante l'incontro con i bambini disabili e ammalati ospiti dell'Istituto Serafico*, Assisi, 4.10.2013, [online] http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131004_bambini-assisi.html [9.05.2019]; idem, *Omelia nella Santa Messa conclusiva dell'VIII Incontro Mondiale delle Famiglie durante viaggio apostolico a Cuba, negli Stati Uniti d'America e visita alla sede dell'Organizzazione delle Nazioni Unite*, Franklin Parkway, Philadelphia, 27.09.2015, [online] http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150927_usa-omelia-famiglie.html [9.05.2019]; idem, *Discorso ai dirigenti...*

ent tenderness as an important factor in restoring balance within the family. For the members of a family it is important to be able to express tenderness through the language of the body. This makes their relationships more authentic and expresses their commitment to building strong and lasting family ties. The last part of the article is an attempt to outline the basic features of the spirituality of tenderness in order to give the family new strength and stability.

Keywords

family crisis, family relationships, spirituality of tenderness

Czułość: źródło życia rodzinnego

Streszczenie

Przyczyną obecnego kryzysu rodziny nie są wyłącznie czynniki, które ingerują w nią od zewnątrz, ale przede wszystkim brak wewnętrznych zasobów wspierających i utrwalających ją od wewnątrz. W kontekście kryzysu instytucji małżeńskiej i radykalnej transformacji koncepcji rodziny ważne jest zastanowienie się nad odpowiednimi środkami zaradczymi, aby poradzić sobie z tą sytuacją. Artykuł przedstawia czułość jako ważny czynnik przywracania równowagi w rodzinie oraz podkreśla wagę umiejętności jej wyrażania językiem ciała w konkretnych sytuacjach życiowych. To czyni rodzinne relacje bardziej autentycznymi i wyraża zaangażowanie jej członków w budowanie silnych i trwałych więzi. Ostatnia część artykułu nakreśla podstawowe cechy duchowości czułości, dzięki której rodzina może znaleźć nową siłę i stabilność.

Słowa kluczowe

kryzys rodzinny, relacje rodzinne, duchowość czułości

Bibliografia

- Centro per la Pastorale Familiare Diocesi di Faenza-Modigliana, *La famiglia comunità di tenerezza*, opuscolo per l'uso interno, <http://www.pastoralefamiliarefaenza.it/wp/wp-content/uploads/2016/01/tenerezza-e-famiglia-completo-con-copertina.pdf> [accesso: 29.04.2019].
- De Mauro T., *Grande Dizionario Italiano dell'uso*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1999.
- Dostoevskij F., *I fratelli Karamazov*, trad. it. di N. Cicognini, P. Cotta, Milano 1994.
- Francesco, *Discorso ai dirigenti e al personale della Questura di Roma e della Direzione Centrale di Sanità del Dipartimento della Pubblica Sicurezza*, Città del Vaticano 2013.

- no, 25.05.2018, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/may/documents/papa-francesco_20180525_questura-roma.html [accesso: 9.05.2019].
- Francesco, *Discorso ai partecipanti al Convegno Nazionale promosso dal centro familiare "Casa della tenerezza" sul tema "La teologia della tenerezza in papa Francesco"*, Città del Vaticano, 13.09.2018, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/september/documents/papa-francesco_20180913_convegno-tenerezza.html [accesso: 24.04.2019].
- Francesco, *Discorso durante l'incontro con i bambini disabili e ammalati ospiti dell'Istituto Serafico*, Assisi, 4.10.2013, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131004_bambini-assisi.html [accesso: 9.05.2019].
- Francesco, *Esortazione Apostolica "Gaudete et Exsultate" sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo*, Città del Vaticano, 19.03.2018.
- Francesco, *Esortazione apostolica postsinodale "Amoris laetitia" sull'amore nella famiglia*, Città del Vaticano, 19.03.2016.
- Francesco, *Omelia nella Santa Messa conclusiva dell'VIII Incontro Mondiale delle Famiglie durante viaggio apostolico a Cuba, negli Stati Uniti d'America e visita alla sede dell'Organizzazione delle Nazioni Unite*, Franklin Parkway, Philadelphia, 27.09.2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150927_usa-omelia-famiglie.html [accesso: 9.05.2019].
- Fuchs E., *Desiderio e tenerezza. Una teologia della sessualità*, Claudiana, Torino 1988.
- Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica "Familiaris consortio" circa i compiti della famiglia cristiana nel mondo di oggi*, Città del Vaticano, 22.11.1981.
- Restrepo C.L., *Il diritto alla tenerezza*, Cittadella editrice, Assisi 2001.
- Rocchetta C., *Tenerezza* [in:] *Temi teologici della Bibbia*, ed. R. Penna, G. Perego, G. Ravasi, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 2010, pp. 1371–1376.
- Rocchetta C., *Teologia della tenerezza. Un Vangelo da riscoprire*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2000.
- Rocchetta C., *Teologia del talamo nuziale. Per un'intimità gioiosa*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2015.
- Rocchetta C., *Viaggio nella tenerezza nuziale. Per ri-innamorarsi ogni giorno*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2014.
- Trębski K., *La tenerezza: una risorsa indispensabile per restaurare la famiglia alla luce dell'Esortazione apostolica postsinodale di papa Francesco "Amoris laetitia"* [in:] *Viera a kultúra cestou človeka. Jubilejník k 65. narodeninám slovenského filozofa a teológa Ladislava Csontos SJ*, ed. M. Lichner, Dobrá kniha, Trnava 2017, pp. 449–460.
- XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi: *Relazione finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco, La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*, Città del Vaticano, 24.10.2015.

Dariusz Kwiatkowski¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Wydział Teologiczny

San Giuseppe il modello della partecipazione nell'Eucaristia

San Giovanni Paolo II nell'enciclica *Ecclesia de Eucharistia* l'ultimo capitolo lo dedica a Maria e la chiama "Donna eucaristica". Volendo comprendere la profondità del mistero dell'Eucaristia bisogna andare alla "scuola di Maria". In questo modo si può riscoprire il legame stretto che esiste tra la Chiesa e l'Eucaristia, e poi imparare dalla Madre del Signore a vivere la vita dell'Eucaristia. Lei, come nessun altro, è legata e conduce i fedeli al Santissimo Sacramento. Non entrando nelle questioni della presenza di Maria nel Cenacolo, dove è stata istituita l'Eucaristia, si può avere la certezza che dall'inizio con tutta la Chiesa era assidua nell'insegnamento degli Apostoli e partecipava allo spezzare il pane (vedi At 2,42–47). Però Maria diventò la "Donna eucaristica" innanzi tutto attraverso il suo atteggiamento interiore. Bisogna accentuare la sua fede e la fiducia senza

¹ Prof. Università Adamo Mickiewicz di Poznań lib. doc. don Dariusz Kwiatkowski (29 ottobre 1963) sacerdote della diocesi di Kalisz. Ha svolto il corso di laurea presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo, dove nel 1996 si sono laureato in liturgia con la tesi intitolata *Gli effetti del sacramento degli infermi secondo nuovo Ordo Unctionis Infirmorum*. Presso Pontificia Università San Tommaso d'Aquino di Roma., con la tesi intitolata *Gli effetti del sacramento degli infermi secondo l'Ordo Unctionis Infirmorum e il Catechismo della Chiesa Cattolica. In riferimento alle fonti storiche e liturgiche*, ho ottenuto il titolo di dottore in data 27 aprile 1998. Dal novembre 2001 è professore associato presso la Facoltà di Teologia dell'Università Adamo Mickiewicz di Poznań. Autore di 13 monografie, di cui due tomi di Materiali per gli esercizi destinati agli studenti di liturgia. Oltre a ciò, ha pubblicato circa 80 articoli scientifici su importanti riviste teologiche polacche con l'assegnazione di un punteggio. Ha partecipato all'organizzazione dei Simposi di Giuseppologia e del X Congresso Internazionale di Giuseppologia, tenutosi a Kalisz nel 2009. Ha partecipato a circa 70 simposi scientifici (quindici dei quali ha visto nel ruolo di organizzatore). Nel corso dei simposi ha presentato circa 30 relazioni, due delle quali in lingua italiana (in occasione del Congresso Internazionale di Giuseppologia tenutosi in Messico nel 2013 e in Francia nel 2017); e-mail: kwiatkowski@post.pl. ORCID: 0000-0002-8014-0016.

limiti nella Parola di Dio: accogliere nel suo seno e nascere il Salvatore del mondo, ed accompagnare Gesù fino alla sua morte, risurrezione ed ascensione. Maria canta il suo *Magnificat* nella prospettiva eucaristica. Ella loda il Padre per Gesù, in Gesù e con Gesù. Lo loda in tutto, non omettendo il sacrificio che attraverso il suo *fiat* incessantemente offriva a Dio. Il Papa sottolinea che è il vero e proprio atteggiamento eucaristico².

Bisogna notare che gli ultimi due secoli hanno aumentato l'interesse per la persona di san Giuseppe, Protettore del Salvatore e Marito vergine di Santissima Vergine Maria. In onore di san Giuseppe sono sorti nuove celebrazioni, preghiere e canti. I teologi hanno riflettuto sul ruolo di san Giuseppe nella storia della salvezza e nella Chiesa. I papi hanno rilasciato documenti di diverso tipo, in cui lodavano le virtù del Patriarca di Nazareth, hanno invocato la sua intercessione e gli hanno affidato la cura di tutta la Chiesa. Nella teologia hanno cominciato sempre più a vedere la persona di san Giuseppe al fianco di Maria e Gesù. Hanno sottolineato che queste tre persone costituiscono una unità indissolubile e i loro ruoli, affidati loro da Dio nella storia della salvezza, si possono comprendere solo allora, quando li si vedono insieme. Cristologia, mariologia e giuseppologia per essere comprese in modo proprio, devono essere tra loro legate strettamente ed intrecciarsi vicendevolmente.

Giuseppe fu scelto da Dio per essere testimone e partecipe del mistero dell'Incarnazione. La sua missione è legata strettamente alla missione di Maria e Gesù. Ne s'esprime nel matrimonio virginale con Maria e nella paternità terrestre di Gesù. Non è possibile comprendere Gesù senza Maria, ma anche senza Giuseppe. Non è possibile comprendere Maria senza Gesù, ma anche senza Giuseppe. E non è possibile comprendere Giuseppe, se non lo vediamo come il padre protettore della Santa Famiglia³. Nella predica durante l'insediamento del nuovo custode della basilica di san Giuseppe a Kalisz, il vescovo Stanisław Napierała sottolineava:

Prima dobbiamo notare che nella storia della salvezza ci sono questi Tre — Gesù, Maria e Giuseppe — costituiscono la Santa Famiglia. Non è possibile compren-

² Cfr. Giovanni Paolo II, Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, Poznań 2003, 53–58.

³ Vedi S. Napierała, *Homilia wygłoszona w uroczystość św. Józefa Oblubieńca NMP w bazylice św. Józefa w Kaliszu, 19 marca 2001 roku (Omelia pronunciata nella solennità di san Giuseppe Sposo BMV nella basilica di san Giuseppe a Kalisz, 19 marzo 2001)*, Pismo Kurii Diecezjalnej "Diecezja Kaliska" 35 (2001), p. 175–179 (d'ora in poi: DK); cfr. W. Seremak, Św. Józef — *szczególny nauczyciel uczestnictwa w mesjańskiej misji Chrystusa (San Giuseppe — il maestro speciale della partecipazione nella missione mesianica di Cristo)* [in:] *Duchowość św. Józefa z Nazaretu (Spiritualità di san Giuseppe da Nazareth)*, red. M. Chmielewski, Lublin 2003, p. 59–72; T. Stramare, *Tajemnica życia ukrytego Jezusa w centrum teologii "Redemptoris Custos" (Mistero della vita nascosta di Gesù nel centro della teologia di "Redemptoris Custos")*, "Kaliskie Studia Teologiczne" 4 (2005), p. 35–48 (d'ora in poi: KST).

dere nessuno di Loro senza unione con gli altri due. Non è possibile comprendere Gesù senza Maria, sua Madre, ma anche senza Giuseppe. Non è possibile comprendere Maria senza Gesù, ma anche senza Giuseppe. Naturalmente non è possibile comprendere san Giuseppe senza Gesù e Maria. San Giuseppe insieme con Maria ha ricevuto la rivelazione sull'incarnazione del Figlio di Dio. Prima l'ha ricevuto Maria. Ha saputo che deve essere la Madre del Figlio di Dio e che lo si compirà con l'opera di Spirito Santo. Ha saputo che sarà Madre e Vergine. Dopo ebbe la sua annunciazione San Giuseppe. Ha saputo di Maria che è la Madre del Figlio di Dio e la Vergine. Ha saputo anche che è la volontà di Dio che prendesse Maria da se e La custodisse. In questo modo san Giuseppe, che era vergine diventò il padre legale di Gesù⁴.

Dio ha consegnato a san Giuseppe i più grandi tesori: suo Figlio e la Sua Madre. Proprio qui c'è la grandezza di san Giuseppe. La partecipazione di san Giuseppe nel piano della salvezza di Dio risulta dal suo matrimonio con Maria, Madre di Dio e dal mandato che Giuseppe ha ricevuto da Dio riguardo Gesù Salvatore e la Sua Madre⁵.

Considerando le relazioni di san Giuseppe con Gesù e Maria, la sua missione nella storia della salvezza e nella storia di Chiesa, di cui è patrono e custode, attraverso il suo atteggiamento interiore e le attività intraprese si può chiamare san Giuseppe "il modello della partecipazione nella Eucaristia". Evidentemente vi è una certa analogia a chiamare Maria "Donna eucaristica" e non possiamo mettere in tutto il segno d'uguaglianza, però questo titolo spetta a san Giuseppe. Il suo atteggiamento interiore, che permette di definirlo così, si esprime nel fatto che lui era l'uomo di fede e d'amore, l'uomo della Parola di Dio, offrendo il sacrificio della sua vita, per compiere la volontà di Dio. In fine è il patrono della Chiesa che vive grazie all'Eucaristia.

San Giuseppe l'uomo di fede e d'amore

L'inserirsi di san Giuseppe nei piani della salvezza di Dio era possibile grazie alla sua fede. Giovanni Paolo II nell'esortazione *Redemptoris Custos* presenta san

⁴ S. Napierała, *Dar i skarb. Kazanie wygłoszone podczas wprowadzenia ks. kan. dr. J. Ploty w urząd proboszcza parafii Wniebowzięcia NMP i kustosa sanktuarium św. Józefa w Kaliszu, 7 października 2001 roku* (Dono e tesoro. Discorso pronunciato durante l'introduzione di don can. Dr J. Plota all'ufficio di parroco della parrocchia d'Assunzione BMV e di custode del santuario di san Giuseppe a Kalisz, 7 ottobre 2001), DK 38 (2001), p. 98–101, qui: p. 99 (trad. D. Kwiatkowski).

⁵ Cfr. J. Stöhr, *Józef „sprawiedliwy”, dziewiczo zjednoczony węzłem małżeńskim z Maryją* (Giuseppe "giusto", verginalmente unito con il vincolo di matrimonio con Maria), KST 2 (2003), p. 49–53.

Giuseppe come l'uomo di fede e d'obbedienza. Il Papa unisce la fede di Giuseppe alla fede di Maria ed annota: "All'inizio di questa peregrinazione la fede di Maria si incontra con la fede di Giuseppe"⁶. Le parole di Elisabetta che riguardano la fede di Maria (vedi Lc 1,45) si possono riferire a san Giuseppe, perché positivamente e affermativamente ha risposto alla Parola di Dio con le opere concrete: "Dimostrò in tal modo una disponibilità di volontà, simile a quella di Maria, in ordine a ciò che Dio gli chiedeva per mezzo del suo messaggero"⁷. Ciò che ha fatto Giuseppe era la purissima obbedienza di fede. La fede e l'obbedienza nella vita di san Giuseppe si intrecciano e completano vicendevolmente⁸.

La via nella vita di san Giuseppe era la peregrinazione nella fede. Similmente come Maria, fino alla fine della sua vita è rimasto fedele alla chiamata di Dio. Maria il suo consenso per realizzare la volontà di Dio l'ha espresso attraverso il *fiat* detto a Gabriele durante l'annunciazione. Invece Giuseppe non proferì alcuna parola, ma "fece come gli aveva ordinato l'angelo del Signore" (Mt 1,24). Giovanni Paolo II afferma che "il silenzio di Giuseppe ha una speciale eloquenza: grazie ad esso si può leggere pienamente la verità contenuta nel giudizio che di lui dà il Vangelo: il «giusto» (cfr. Mt 1,19)"⁹.

San Giuseppe nell'annunciazione notturna ha scoperto di nuovo la sua vocazione e l'ha accettata, confermando le sue opere ulteriori. Giuseppe per sempre si era legato d'amore sponsale alla sua moglie Maria. Giovanni Paolo II scrive: "Quest'uomo «giusto» che, nello spirito delle più nobili tradizioni del popolo eletto, amava la Vergine di Nazareth ed a lei si era legato con amore sponsale, è nuovamente chiamato da Dio a questo amore"¹⁰.

L'amore sponsale di Giuseppe a Maria è il dono che viene dallo Spirito Santo. Il Papa osserva che Giuseppe era obbediente allo Spirito ed allora in Lui ha trovato la fonte d'amore sponsale maschile, alla sua Moglie verginale. Questa unione sponsale di Santi Sposi da Nazareth la esalta anche la liturgia della Chiesa. Nella prefazione del formulario della Messa della *Santissima Maria Vergine da Nazareth*, richiamando la vita familiare della Santa Famiglia a Nazareth, la Chiesa loda

⁶ Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica sulla figura e la missione di san Giuseppe nella vita di Cristo e della Chiesa, *Redemptoris Custos*, 15 agosto 1989, Roma 1989, 4 (d'ora in poi: RC).

⁷ Ibidem, 3.

⁸ Cfr. W. Czamara, *Główne idee adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Redemptoris Custos”* (*Idee principali d'Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II "Redemptoris Custos"*), "Ateneum Kapłańskie" 539 (1999), p. 6–12, qui: p. 9–10; J. Galot, *Święty Józef (San Giuseppe)*, Kraków 1997, p. 73–78; T. Stramare, *Syn Józefa z Nazaretu (Figlio di Giuseppe da Nazareth)*, Kraków 1997, p. 43–48.

⁹ RC 17; cfr. M. Peter, „*Mąż sprawiedliwy*” (*św. Józef według tekstu Mateusza 1,19*) (*“Uomo giusto” [san Giuseppe secondo il testo di Matteo 1,19]*), „*W drodze*” 7 (1979) 2, p. 48–56; K. Romaniuk, „*Józef, mąż sprawiedliwy...*” (*Mt 1,19*) (*“Giuseppe, Uomo giusto...” [Mt 1,19]*), „*Colleganea Theologica*” 50 (1980) 3, p. 25–34 (trad. D. Kwiatkowski).

¹⁰ RC 19.

Dio con le parole seguenti: “Vi Vergine purissima, unita con Giuseppe, l’uomo giusto, con il legame strettissimo d’amore verginale...”¹¹. Giovanni Paolo II nella sua esortazione sottolinea il carattere particolare del vincolo sponsale di Giuseppe con Maria: “Mediante il sacrificio totale di sé Giuseppe esprime il suo generoso amore verso la Madre di Dio, facendole «dono sponsale di sé». Pur deciso a ritirarsi per non ostacolare il piano di Dio che si stava realizzando in lei, egli per espresso ordine angelico la trattiene con sé e ne rispetta l’esclusiva appartenenza a Dio”¹².

Giovanni Paolo II nell’esortazione *Redemptoris Custos* mostra il Patriarca di Nazareth come l’uomo di profonda vita spirituale. Prima il Papa rivolge l’attenzione sul silenzio di Giuseppe, che in modo speciale rivela il profilo di questa figura. Il suo silenzio si distingueva nella profonda contemplazione del mistero di Dio, che dimorava in casa sua¹³. San Giuseppe era l’uomo che nella vita quotidiana riusciva conciliare l’azione con la contemplazione. Giuseppe era l’uomo di devozione profonda e vera. Il Papa afferma: „Questa sottomissione a Dio, che è prontezza di volontà nel dedicarsi alle cose che riguardano il suo servizio, non è altro che l’esercizio della devozione, la quale costituisce una delle espressioni della virtù della religione”¹⁴. La vicinanza a Gesù e il donarsi vicendevolmente hanno fatto di Giuseppe l’esempio luminoso della vita interiore¹⁵.

Anche il Papa Benedetto XVI nel suo insegnamento accentuava fortemente il posto e il ruolo di san Giuseppe nei piani salvifici di Dio. Nell’omelia pronunciata il 18 marzo 2009 durante i Vespri celebrati nella basilica di Maria Regina degli Apostoli a Jaunde, il Papa disse:

Giuseppe ha infatti vissuto alla luce del mistero dell’Incarnazione. Non solo con una prossimità fisica, ma anche con l’attenzione del cuore. Giuseppe ci svela il segreto di una umanità che vive alla presenza del mistero, aperta ad esso attraverso i dettagli più concreti dell’esistenza. In lui non c’è separazione tra fede e azione. La sua fede orienta in maniera decisiva le sue azioni. Paradossalmente è agendo, assumendo quindi le sue responsabilità, che egli si mette da parte per lasciare a Dio la libertà di realizzare la sua opera, senza frapparvi ostacolo¹⁶.

¹¹ *Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie (Raccolta delle Messe su Santissima Maria Vergine)*, Poznań 1998, p. 56 (trad. D. Kwiatkowski).

¹² RC 20.

¹³ Cfr. ibidem 25.

¹⁴ Ibidem, 26.

¹⁵ Cfr. R.M. Kolinko, *Św. Józef wzorem niezastąpionej roli ojca w świetle adhortacji apostoelskiej Jana Pawła II „Redemptoris Custos”* (San Giuseppe insostituibile esempio di ruolo del padre nell’Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II “Redemptoris Custos”), KST 1 (2002), p. 354–355.

¹⁶ Benedykt XVI, *Nieszpory w Bazylice Maryi Królowej Apostolów, 18 marca 2009 r. Jaunde. Sluga musi być i wierny, i roztropny* (Vespri celebrati nella basilica di Maria Regina degli Apostoli,

Questa vicinanza ed impegno di Giuseppe nei piani salvifici di Dio il Papa li ha accentuati in tante altre espressioni¹⁷.

L'Evangelista Matteo, descrivendo l'annuncio di Giuseppe, ha sottolineato che lui era *l'uomo giusto* (cfr. Mt 1,19). Nel linguaggio biblico la giustizia è sinonimo di santità. Il Papa Benedetto XVI insegnava che la giustizia di Giuseppe risultava dal fatto che tutta la sua vita era subordinata alla volontà di Dio: "Giuseppe è «l'uomo giusto» (Mt 1,19), perché la sua vita è conformata alla Parola di Dio"¹⁸. Si può dire che Giuseppe in modo perfetto ha compiuto il mandato di Gesù affidato a tutti i Suoi discepoli: "Cercate invece, anzitutto, il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta" (Mt 6,33). Non c'è dubbio che tutta la vita di Santa Famiglia era subordinata alle cose che appartengono al Padre (cfr. Lc 2,49)¹⁹. Nella sua dimensione umana Gesù grazie a Giuseppe ha conosciuto la via della santità e della giustizia. In questo contesto san Giuseppe diventa l'esempio di responsabilità per il dono della chiamata alla vita, la cui caratteristica essenziale è la giustizia evangelica, cioè la santità.

San Giuseppe è anche l'esempio d'amore. Prima bisogna vedere l'amore di Dio per san Giuseppe, e poi l'amore di Giuseppe per Dio e per gli uomini. La fonte e l'inizio della vocazione di Giuseppe come padre adottivo di Gesù e come lo Sposo di Maria era l'amore di Dio. Il Papa Benedetto XVI riguardo alla persona di san Giuseppe ha applicato lo stesso principio che permette di interpretare correttamente ogni vocazione che l'uomo riceve da Dio. Ogni vocazione ha la sua fonte nell'amore di Dio²⁰. Solo nella prospettiva d'amore si può spiegare la grandezza della vocazione che san Giuseppe ha ricevuto da Dio. La sua vocazione era quasi inserita nella vocazione di Maria, perché Dio nel Suo amore ha destinato Maria per san Giuseppe e san Giuseppe per Maria, e loro due per Gesù²¹. L'amore fa che Dio ha condiviso con san Giuseppe la paternità: "In realtà, uno solo è

18 marzo 2009, *Jaunde. Servitore deve essere fedele e saggio*), "L'Osservatore Romano", Città del Vaticano (ed. polacca) 5 (2009) 313, p. 26–30, qui: p. 28 (d'ora in poi: LO; trad. D. Kwiatkowski).

¹⁷ Vedi: idem, *Anioł Pański 18 grudnia 2005 r. (Angelus, 18 dicembre 2005)*, LO 2 (2005) 280, p. 13; idem, *Anioł Pański 19 marca 2006 r. (Angelus, 19 marzo 2006)*, LO 8 (2006) 285, p. 40; idem, *Anioł Pański 31 grudnia 2006 r. (Angelus, 31 dicembre 2006)*, LO 2 (2007) 290, p. 51; idem, *Anioł Pański 18 marca 2007 r. (Angelus, 18 marzo 2007)*, LO 5 (2007) 293, p. 55; idem, *Anioł Pański 1 marca 2009 r. (Angelus, 1 marzo 2009)*, LO 5 (2009) 313, p. 56 e 58; idem, *Audiencia generalna 20 grudnia 2006 r. (Udienza generale 20 dicembre 2006)*, LO 2 (2007) 290, p. 39.

¹⁸ Idem, *Nieszpory...*, p. 28.

¹⁹ Cfr. idem, *Odrzućcie niszczycielską moc nienawiści*, homilia wygłoszona w Nazarecie 14 maja 2009 roku (*Rifutate il potere distruttivo dell'odio. Omelia pronunciata a Nazaret, 14 maggio 2009*), LO 7–8 (2009) 315, p. 40.

²⁰ Ibidem.

²¹ Cfr. A. Latoń, *Kierunki we współczesnej józefologii* [in:] *Duchowość św. Józefa z Nazaretu (Spiritualità di san Giuseppe da Nazareth)*, red. M. Chmielewski, Lublin 2003, p. 303–330, qui: p. 318.

Padre — Dio Padre, unico Creatore di cose ed invisibili. Però all'uomo, creato a immagine e similitudine di Dio, è dato partecipare nella paternità particolare di Dio (cfr. Ef 3,15). In modo affascinante lo si esprime nella persona di san Giuseppe che è il padre senza la paternità carnale²². San Giuseppe è stato scelto da Dio alla dignità di padre adottivo. In modo particolare Benedetto XVI ha “espresso questa verità nell'omelia pronunciata a Nazareth: Nella Santa Famiglia di Nazareth grazie a Gesù Maria e Giuseppe hanno conosciuto la grandezza dell'amore di Dio, Suo Padre Celeste, la sorgente definitiva d'ogni amore”²³.

San Giuseppe ha risposto all'amore di Dio con l'amore per Dio e per l'uomo. Lui in modo perfetto ha fatto della sua vita un dono d'amore per Dio e per l'uomo. Nell'omelia pronunciata a Nazareth, durante il pellegrinaggio in Terra Santa, Benedetto XVI disse: “Nel falegname di Nazareth (Gesù) ha visto che l'autorità nel servizio d'amore porta i frutti immensamente più ricchi che l'autorità il cui lo scopo è la dominazione”²⁴. L'amore di san Giuseppe in modo speciale era visibile nella relazione con Gesù e Maria. S'esprimeva nella sollecitudine senza limiti e nella custodia della Santa Famiglia. Lui durante tutta la sua vita ed attraverso tutte le sue opere con amore ed umiltà serviva Gesù e Maria. Perciò il Papa Benedetto XVI, ponendo Giuseppe come esempio dell'amore sponsale e paterno, frequentemente alla sua protezione affida i matrimoni e le famiglie, e chiama ad imitare il suo amore. Nello stesso tempo il Papa fa attenzione sull'autenticità dell'amore di Giuseppe per Gesù e Maria²⁵.

Le riflessioni descritte sopra, che mostrano san Giuseppe come uomo di fede profonda e d'amore, fanno di lui in modo naturale l'Uomo eucaristico, benché mai ne partecipava. Ricevere l'Eucaristia e parteciparla esige dall'uomo la fede e l'amore. Solo la fede permette di riscoprire la presenza e l'azione di tutta la Santissima Trinità nel mondo dei segni liturgici. Anche nella fede si riscopre e si riceve l'opera salvifica attualizzata nell'Eucaristia da Cristo. La fede ci ordina di vedere sotto le specie del pane e del vino il vero Corpo e Sangue di Gesù Cristo (cfr. Gv 6,53–57)²⁶. La partecipazione all'Eucaristia attraverso la fede trasforma la vita dell'uomo e la fa eucaristica, cioè totalmente sottomessa a compiere la volontà del Padre.

L'amore sponsale di Giuseppe per Gesù e Maria ancora di più lo avvicina all'Eucaristia che è l'attualizzazione dell'amore di Dio per l'umanità. L'amore di Giuseppe veniva dalla sua fede. L'amore ha fatto sì che abbia preso Maria come moglie e abbia riconosciuto Gesù come figlio suo. Lo ha accolto, affidandogli nel-

²² Benedykt XVI, *Nieszpory...*, p. 26 (trad. D. Kwiatkowski).

²³ Idem, *Odrzućajcie niszczycielską moc nienawiści...*, p. 40 (trad. D. Kwiatkowski).

²⁴ Ibidem.

²⁵ Cfr. Benedykt XVI, *Nieszpory...*, p. 27–28.

²⁶ Cfr. CCC 1330–1344.

lo stesso tempo se stesso. La relazione d'amore sponsale di Cristo per la Chiesa e della Chiesa per Cristo costituisce il fondamento dell'Eucaristia. Nell'Eucaristia Cristo si consegna totalmente alla Chiesa nell'atto d'amore disinteressato. San Giuseppe s'è consegnato a Dio e ha accolto i Suoi piani riguardo la sua persona anche nell'atto di amore totale per Dio.

San Giuseppe l'uomo della Parola di Dio

L'uomo eucaristico è l'uomo della Parola di Dio. Lui ascolta la Parola di Dio, la medita nel suo cuore e la vive. La liturgia della Parola di Dio costituisce la parte integrale d'ogni Eucaristia. La *Costituzione liturgica*, mostrando le forme della presenza di Cristo nella liturgia, ha rivolto l'attenzione sulla Sua presenza nella Parola di Dio²⁷. Invece il Papa Benedetto XVI nell'Esortazione *Verbum Domini* dice direttamente l'aspetto sacramentale della Parola di Dio nell'Eucaristia. Benedetto XVI rivolge l'attenzione sulla presenza stabile di Cristo nella vita della Chiesa. Sottolinea che la relazione tra Cristo, che è il Verbo del Padre, e la comunità ecclesiale è straordinariamente vivace. Grazie a questa relazione la Parola di Dio è sempre presente nella comunità della Chiesa in virtù della promessa di Cristo: "Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo" (Mt 28,20). Nel contesto dell'Eucaristia il Papa parla dell'aspetto sacramentale della Parola di Dio e la prima sua fonte indica il mistero dell'Incarnazione: "il Verbo si fece carne" (Gv 1,14). È in questo momento che la Parola di Dio è entrata nella storia e nel tempo, rivelando nello stesso tempo il Padre e la pienezza della Rivelazione Divina²⁸. L'aspetto sacramentale della Parola di Dio diventa comprensibile attraverso l'analogia con la presenza reale di Cristo sotto la specie del pane e del vino nell'Eucaristia. La Chiesa ha sempre creduto che "nel Santissimo Sacramento dell'Eucaristia è "contenuto veramente, realmente, sostanzialmente il Corpo e il Sangue di nostro Signore Gesù Cristo, con l'anima e la divinità e, quindi, il Cristo tutto intero"²⁹. Nella Santa Comunione i credenti veramente ricevono il vero Corpo e Sangue di Cristo. La confessione di fede nella presenza di Cristo sotto la specie eucaristica porta con se anche la fede in ciò che Lui è presente e parla anche attraverso la Parola di Dio proclamata durante l'Eucaristia³⁰.

²⁷ Cfr. SC 7.

²⁸ Cfr. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini* (Esortazione apostolica *Verbum Domini*), Poznań 2010, 50–56.

²⁹ CCC 1374; cfr. Sobór Trydencki, *Dekret o sakramencie Eucharystii* (Concilio di Trento, *Decreto sul sacramento d'Eucaristia*) [in:] *Breviarium fidei*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, 406–417, qui: 406, p. 203–208, qui: p. 204 (trad. D. Kwiatkowski); cfr. A. Szafrński, *Teologia liturgii eucharystycznej* (*Teologia della liturgia eucaristica*), Lublin 1981, p. 130–142.

³⁰ Cfr. Benedykt XVI, Adhortacja..., 56.

San Giuseppe in tutto era obbediente a Dio ed aperto alla Sua Parola. In questa obbedienza educa Gesù e Lo prepara alla missione salvifica. Il Papa Paolo VI osserva che guardando la vita di san Giuseppe si può ancora meglio comprendere la Buona Notizia proclamata poi da Gesù Cristo. Il Vangelo delle “Beatitudini” cominciava nella casa familiare della Santa Famiglia a Nazareth. Paolo VI sottolineava che san Giuseppe diventò il tipo del Vangelo proclamato da Gesù³¹.

San Giuseppe è sempre un esempio stupendo non solo per gli stati di vita particolari ma anche per tutti i cristiani, mostrando chi sono e quali compiti hanno da svolgere nella loro vita terrena³². L’atteggiamento fondamentale d’ogni cristiano dovrebbe essere “devoto ascolto della Parola di Dio”³³, cioè la disponibilità totale per compiere la volontà di Dio in tutto. In questo contesto il Papa osserva che “già all’inizio della Redenzione umana troviamo incarnato il modello dell’obbedienza, dopo Maria, proprio in Giuseppe, colui che si distingue per la fedele esecuzione dei comandi di Dio”³⁴.

L’ascolto della Parola di Dio e la sua realizzazione mostrano gli episodi biblici con la partecipazione di san Giuseppe. È in ascolto ed obbediente alla Parola che Dio ha rivolto a lui. Questo atteggiamento ha espresso san Matteo con la corta affermazione: “Quando si destò dal sonno, Giuseppe fece come gli aveva ordinato l’angelo del Signore e prese con sé la sua sposa” (Mt 1,24). Queste parole senza equivoco indicano che san Giuseppe ha mostrato la fedeltà perfetta e l’obbedienza riguardo ai piani salvifici di Dio e la missione futura di Gesù. Lo stesso atteggiamento Giuseppe conservava per Maria, abbracciandola con il suo amore. La fedeltà di Giuseppe e la sua obbedienza alla volontà di Dio erano esposte a tante prove pesanti. Benedetto XVI sottolinea, che la prova speciale di fedeltà ed obbedienza fu la fuga in Egitto dal timore d’Erode e dei suoi piani per uccidere Gesù. San Giuseppe “per Cristo soffriva persecuzioni, esilio e indigenza. Doveva abbandonare la città familiare ed abitare lontano da essa”³⁵. Questo episodio della vita della Santa Famiglia non si può distogliere dal contesto ampio della nascita di Gesù, perché praticamente tutte le circostanze unite erano per Giuseppe la verifica della sua fedeltà e obbedienza ai piani di Dio. Bisogna dire che da ognuna di queste prove Giuseppe usciva come l’uomo fedele e obbediente, e perciò lo possiamo chiamare l’esempio di fedeltà ed obbedienza provata.

San Giuseppe era l’uomo che ascoltava Dio, perché era l’esempio di preghiera e silenzio. Nella riflessione prima della preghiera dell’*Angelus*, il 18 dicembre 2005 Benedetto XVI ha rivolto l’attenzione su questo carattere di san Giuseppe e disse:

³¹ Paolo VI, *S. Giuseppe, il modello degli umili*, 19 marzo 1970 [in:] *Insegnamenti di Paolo VI*, Vol. 7 (1970), p. 1266–1269, qui: p. 1268.

³² Cfr. RC 29; W. Czamara, *Główne idee...*, p. 11.

³³ RC 1.

³⁴ Ibidem 30.

³⁵ Cfr. Benedykt XVI, *Nieszpory...*, p. 26 (trad. D. Kwiatkowski).

Il suo è un silenzio permeato di contemplazione del mistero di Dio, in atteggiamento di totale disponibilità ai voleri divini. In altre parole, il silenzio di san Giuseppe non manifesta un vuoto interiore, ma, al contrario, la pienezza di fede che egli porta nel cuore, e che guida ogni suo pensiero ed ogni sua azione. Un silenzio grazie al quale Giuseppe, all'unisono con Maria, custodisce la Parola di Dio, conosciuta attraverso le Sacre Scritture, confrontandola continuamente con gli avvenimenti della vita di Gesù; un silenzio intessuto di preghiera costante, preghiera di benedizione del Signore, di adorazione della sua santa volontà e di affidamento senza riserve alla sua provvidenza³⁶.

La preghiera vera e profonda in modo naturale si manifestava nel segreto e nel silenzio di Giuseppe. Perciò si può parlare di lui come di testimone silenzioso della contemplazione del mistero della Redenzione. Il Papa osservava anche che la pratica silenziosa della contemplazione quotidiana era d'esempio per Gesù. Il Salvatore del mondo, dal suo padre terrestre, guardandolo in modo umano, imparava la profonda vita interiore e la preghiera³⁷.

San Giuseppe non solo ascoltava la Parola di Dio e la compiva ma lui ha accolto anche il Verbo Incarnato come figlio suo custodendolo come Padre naturale. Lui accompagnava il Verbo che ha preso il corpo umano dalla fanciullezza e Lo introduceva nella vita religiosa, culturale della sua nazione. Giuseppe viveva in grande unione con il *Logos*. Questo è lo scopo: proclamare ed ascoltare la Parola di Dio dai partecipanti all'Eucaristia. Essi devono ascoltare questa Parola ed identificarsi con essa. La Parola, che è lo stesso Gesù Cristo, desidera trasformare la vita umana e plasmarla sull'esempio della vita divina.

San Giuseppe offrendo il sacrificio

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ha ricordato che: "Il nostro Salvatore nell'ultima Cena, la notte in cui veniva tradito, istituì il sacrificio eucaristico del suo Corpo e del suo Sangue, col quale perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il sacrificio della croce, e per affidare così alla sua diletta Sposa, la Chiesa, il memoriale della sua Morte e Risurrezione"³⁸. L'Eucaristia "porta indelebilmente inscritto l'evento della passione e della morte del Signore. Non ne è solo l'evo-cazione, ma la ri-presentazione sacramentale. È il sacrificio della Croce che si perpetua nei secoli"³⁹. Perciò l'Eucaristia è il dono più prezioso nella comunità

³⁶ Idem, *Aniol Pański 18 grudnia...*, p. 13 (trad. D. Kwiatkowski).

³⁷ Ibidem.

³⁸ CCC 1323; SC 47.

³⁹ Giovanni Paolo II, *Enciclica...*, 11.

della Chiesa. Qui Cristo offre se stesso e il dono della salvezza che non può essere limitato solo al futuro. La Chiesa, celebrando l'Eucaristia che è la memoria della morte e risurrezione di Cristo, rende questi avvenimenti realmente presenti. Giovanni Paolo II sottolineava che "Questo sacrificio è talmente decisivo per la salvezza del genere umano che Gesù Cristo l'ha compiuto ed è tornato al Padre soltanto dopo averci lasciato il mezzo per parteciparvi"⁴⁰.

La vita terrena di san Giuseppe era segnata da lavoro pesante. Si può dire che tutta la sua vita costituiva il sacrificio di offerta di se stesso a Dio. Lo faceva servendo Gesù e Maria. Il Patriarca di Nazareth, così molto preoccupato per Gesù e Maria, esprimeva l'amore per loro attraverso il lavoro. Il suo lavoro assicurava alla Santa Famiglia le condizioni oneste per vivere. San Luca ha scritto nel suo Vangelo che dopo il ritorno da Gerusalemme, Gesù era obbediente ai suoi genitori (cfr. Lc 2,51). Questa sottomissione di Gesù si può intendere come la partecipazione al lavoro di Giuseppe. Giovanni Paolo II afferma: "Questa «sottomissione», cioè l'obbedienza di Gesù nella casa di Nazareth, viene intesa anche come partecipazione al lavoro di Giuseppe. Colui che era detto il «figlio del falegname» aveva imparato il lavoro dal suo «padre» putativo"⁴¹. Il lavoro umano, insieme con l'umanità del Figlio di Dio, era iscritto nel mistero dell'Incarnazione e Redenzione. Questo avvicinarsi del lavoro al mistero di Redenzione è avvenuto grazie a san Giuseppe che nel suo cantiere lavorava insieme con Gesù, il Figlio di Dio. La virtù di operosità di Giuseppe indica il ruolo importante del lavoro sia nella vita di famiglia come anche nella realtà della Redenzione⁴². In questo posto vale la pena annotare che nell'Eucaristia ci sono offerti i doni del pane e del vino, essendo i frutti del lavoro delle mani umane.

Le offerte compiute da san Giuseppe erano anche la sua castità ed onestà. Nel Vangelo di Matteo leggiamo: "Ecco, gli apparve in sogno un angelo del Signore e gli disse: «Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa. Infatti il bambino che è generato in lei viene dallo Spirito Santo» (Mt 1,20)". San Giuseppe era l'uomo onesto e perciò voleva uscire dalla sua vita per non offendere la sua reputazione. Proprio così bisogna intendere il progetto primordiale di Giuseppe sull'allontanare da se Maria. La decisione difficile di Giuseppe era il segno della sua castità. Il Papa Benedetto XVI accentuò molte volte che Maria era già sposata con Giuseppe, quando l'Angelo annunciò a Lei il messaggio sul concepimento e nascita di Gesù. San Giuseppe viveva nello splendore del mistero dell'Incarnazione: "Quando l'Angelo dell'annunciazione ha visitato Maria, Ella era già sposata con Giuseppe. Rivolgendosi direttamente a Maria, il Signore unisce strettamente Giuseppe con il mistero dell'Incarnazione.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ RC 22.

⁴² Cfr. W. Czamara, *Glówne idee...*, p. 10.

Giuseppe ha accettato la partecipazione ai grandi eventi che Dio ha iniziato nel grembo della sua sposa. Ha preso Maria con sé⁴³. La sua decisione, nonostante tutti i dubbi precedenti ed incertezze, è il segno della sua integrità e castità. San Giuseppe come lo Sposo vergine di Maria diventò d'esempio per tutti i cristiani nell'osservare l'integrità e la castità nel contesto dei piani salvifici di Dio.

Custode del Salvatore e Sposo della Santissima Maria Vergine è anche l'esempio di sacrificio e prodezza. Questo atteggiamento mostra l'Evangelista Matteo: "Essi [Magi] erano appena partiti, quando un angelo del Signore apparve in sogno a Giuseppe e gli disse: «Alzati, prendi con te il bambino e sua madre, fuggi in Egitto e resta là finché non ti avvertirò: Erode infatti vuole cercare il bambino per ucciderlo». Egli si alzò, nella notte, prese il bambino e sua madre e si rifugiò in Egitto" (Mt 2,13–14). San Giuseppe dimostra un atteggiamento di sacrificio e prodezza nelle circostanze del drammatico viaggio in Egitto. Prima lo mostrava, quando con la fiducia ha accolto Maria come sua moglie. In queste circostanze Giuseppe è per eccellenza il difensore della vita di Gesù, Salvatore del mondo. Perciò l'aiuto da san Giuseppe possono cercarlo tutti coloro che soffrono la persecuzione a causa della fede. Lui diventa per loro l'esempio di sacrificio e prodezza che penetra l'amore per Dio senza limiti⁴⁴.

San Giuseppe dall'inizio avvolgeva Gesù e Maria di cura ed amore. Nella relazione con loro li travolge con grande bontà e premura: "Al vederlo restarono stupiti, e sua madre gli disse: «Figlio, perché ci hai fatto questo? Ecco, tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo» (Lc 2,48)". Il perdere e ritrovare Gesù nel Tempio di Gerusalemme rivelano la premura paterna di san Giuseppe per Gesù. Benedetto XVI osserva che la risposta per la bontà di san Giuseppe era l'obbedienza di Gesù: "Nella vita trascorsa a Nazareth, Gesù ha onorato la Vergine Maria e il giusto Giuseppe, rimanendo sottomesso alla loro autorità per tutto il tempo della sua infanzia e adolescenza (cfr. Lc 2,51–52)"⁴⁵. Essendo l'esempio di bontà e premura per la santa Famiglia, sulla tappa presente della storia di salvezza, san Giuseppe avvolge la Chiesa d'amore paterno ed implora i beni soprannaturali per tutti i suoi membri⁴⁶.

Queste virtù di san Giuseppe si possono chiamare "virtù eucaristiche". Esse esprimono l'inserirsi nel sacrificio di Gesù Cristo attualizzato durante ogni Eucaristia. Tutti i fedeli sono chiamati ad offrire a Dio la loro vita insieme con Cristo e la Chiesa.

⁴³ Cfr. Benedykt XVI, *Nieszpory...*, p. 27.

⁴⁴ Cfr. Benedykt XVI, *Afryka jest kontynentem nadziei* (*L'Africa è un continente di speranza. Omelia pronunciata a Jaunde*), LO 5 (2009) 313, p. 30–32; idem, *Nieszpory...*, p. 27–28.

⁴⁵ Idem, *Aniol Pański 31 grudnia...*, p. 51 (trad. D. Kwiatkowski).

⁴⁶ Cfr. idem, *Afryka jest kontynentem nadziei...*, p. 32.

Conclusion

Le decisioni dei Papi Giovanni XXIII e Francesco e il documento della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti d'introdurre il nome di san Giuseppe nel Canone della Santa Messa, confermati prima dal Concilio Vaticano II, fatti in modo semplice, sono diventati la prova che il lungo dimenticare di san Giuseppe è finito definitivamente. Il suo nome è stato messo subito dopo Maria nella più importante e in una delle più antiche preghiere della Santa Messa. Bisogna sottolineare fortemente che dalla numerosa schiera di Apostoli e martiri solo il nome di Giuseppe s'è trovato nel Canone subito dopo la Santissima Vergine Maria. Questo significa che finalmente la Chiesa in modo ufficiale ha intraveduto il posto singolare del Patriarca di Nazareth nella storia della salvezza e nella storia della Chiesa. San Giuseppe in dignità e santità s'è trovato subito dopo Maria e in un certo modo è stato escluso dalla schiera degli altri santi per il suo legame particolare con Gesù e Maria.

Senza altro introdurre il nome di san Giuseppe nelle preghiere eucaristiche della Chiesa in modo speciale permette di chiamarlo "l'Uomo eucaristico", nonostante che mai vi abbia partecipato in modo sacramentale. Però ne partecipa dall'inizio tra il numero immenso di celebranti della liturgia celeste (cfr. CCC 1137–1139). Ma prima di tutto il suo atteggiamento interiore e le attività intraprese gli permettono di essere chiamato "il modello della partecipazione nell'Eucaristia" e mostrare oggi ai fedeli che significa essere "l'uomo eucaristico" e in che cosa dovrebbe esprimersi la spiritualità eucaristica. Questo comportamento eucaristico si esprime nel fatto che san Giuseppe era l'uomo di fede e d'amore, l'uomo della Parola di Dio, offrendo il sacrificio della sua vita, per compiere la volontà di Dio.

Saint Joseph as the example of participation in the Eucharist

Summary

Pope John Paul II in the encyclical *Ecclesia de Eucharistia* called Mary a 'Woman of the Eucharist'. He pointed out the attitudes that can be described as Eucharistic. This article, using the principle of analogy and maintaining an appropriate balance, shows St. Joseph as a model of the Eucharistic approach of every Christian. The life of Saint Joseph was characterized by deep faith and love for God and man, the ability to hear and receive the word of God and the constant willingness to sacrifice his life in order to be able to fulfill the will of God. All these qualities are needed to participate in the Eucharist in a conscious and active way. These attitudes result from participation in the Eucharist and should shape the life of every Christian. In addition, it should be emphasized that the Church introduced the name of St. Joseph to the Eucharistic prayers and ordered it to be mentioned imme-

diately after Mary. Placing the name of St. Joseph in the most important prayer of the Holy Mass, introduces him to the heart of the Eucharist.

Keywords

St. Joseph, Eucharist, faith, love, trust, God's word, service, sacrifice, God's will, model

Święty Józef wzorem uczestnictwa w Eucharystii

Streszczenie

Święty Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* nazwał Maryję „Niewiastą Eucharystii”. Zwrócił uwagę na Jej postawy, które można określić jako eucharystyczne. Niniejszy artykuł, stosując zasadę analogii i zachowując odpowiednie proporcje, ukazuje św. Józefa jako wzór postaw eucharystycznych dla każdego chrześcijanina. Życie św. Józefa cechowała głęboka wiara i miłość do Boga oraz do człowieka, zdolność słuchania i przyjmowania słowa Bożego oraz nieustanna gotowość składania ofiary ze swojego życia, aby móc wypełnić wolę Bożą. Wszystkie te cechy są potrzebne, aby uczestniczyć w Eucharystii w sposób świadomy i czynny. Postawy te wynikają z uczestnictwa w Eucharystii i powinny kształtować życie każdego chrześcijanina. Poza tym należy podkreślić, że Kościół wprowadził imię św. Józefa do modlitw eucharystycznych i nakazał je wymieniać zaraz po Maryi. Umieszczając imię św. Józefa w najważniejszej modlitwie mszalnej, wprowadził go w serce Eucharystii.

Słowa kluczowe

św. Józef, Eucharystia, wiara, miłość, ufność, słowo Boże, służba, ofiara, wola Boża, wzór

Abbreviazioni utilizzate

- CCC — Catechismo della Chiesa Cattolica
- DK — Pismo Kurii Diecezjalnej (Rivista della Curia Diocesana di Kalisz) “Diecezja Kaliska”
- KST — Kaliskie Studia Teologiczne (Studi Teologici di Kalisz)
- LO — “L'Osservatore Romano”, Città del Vaticano (ed. polacca)
- RC — Esortazione apostolica *Redemptoris Custos* di Giovanni Paolo II
- SC — Concilio Vaticano II, *La Costituzione liturgica Sacrosanctum Concilium*.

Bibliografia

Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini* (Esortazione apostolica *Verbum Domini*), Poznań 2010.

- Benedykt XVI, *Afryka jest kontynentem nadziei (L'Africa è un continente di speranza. Omelia pronunciata a Jaunde)*, LO 5 (2009) 313, p. 30–32.
- Benedykt XVI, *Anioł Pański 18 grudnia 2005 r. (Angelus, 18 dicembre 2005)*, LO 2 (2005) 280, p. 13.
- Benedykt XVI, *Anioł Pański 19 marca 2006 r. (Angelus, 19 marzo 2006)*, LO 8 (2006) 285, p. 40.
- Benedykt XVI, *Anioł Pański 31 grudnia 2006 r. (Angelus, 31 dicembre 2006)*, LO 2 (2007) 290, p. 51.
- Benedykt XVI, *Anioł Pański 18 marca 2007 r. (Angelus, 18 marzo 2007)*, LO 5 (2007) 293, p. 55.
- Benedykt XVI, *Anioł Pański 1 marca 2009 r. (Angelus, 1 marzo 2009)*, LO 5 (2009) 313, p. 56.
- Benedykt XVI, *Anioł Pański 15 marca 2009 r. (Angelus, 15 marzo 2009)*, LO 5 (2009) 313, p. 58.
- Benedykt XVI, *Audienca generalna 20 grudnia 2006 r. (Udienza generale 20 dicembre 2006)*, LO 2 (2007) 290, p. 39.
- Benedykt XVI, *Nieszpory w Bazylice Maryi Królowej Apostołów, 18 marca 2009 r. Jaunde. Sługa musi być i wierny, i roztropny (Vespri celebrati nella basilica di Maria Regina degli Apostoli, 18 marzo 2009, Jaunde. Servitore deve essere fedele e saggio)*, LO 5 (2009) 313, p. 26–30.
- Benedykt XVI, *Odrzućcie niszczycielską moc nienawiści. Homilia wygłoszona w Nazarecie 14 maja 2009 roku (Rifutate il potere distruttivo dell'odio. Omelia pronunciata a Nazaret, 14 maggio 2009)*, LO 7–8 (2009) 315, p. 39–40.
- Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Città del Vaticano 1994.
- Czamara W., *Główne idee adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Redemptoris Custos” (Idee principali d'Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II “Redemptoris Custos”)*, “Ateneum Kapłańskie” 539 (1999), p. 6–12.
- Galot J., *Święty Józef (San Giuseppe)*, Kraków 1997.
- Giovanni Paolo II, *Enciclica Ecclesia de Eucharistia*, Poznań 2003.
- Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica sulla figura e la missione di san Giuseppe nella vita di Cristo e della Chiesa, Redemptoris Custos*, 15 agosto 1989, Roma 1989.
- Kolinko R.M., *Św. Józef wzorem niezastąpionej roli ojca w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Redemptoris Custos” (San Giuseppe insostituibile esempio di ruolo del padre nell'Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II “Redemptoris Custos”)*, KST 1 (2002), p. 347–360.
- Latoń A., *Kierunki we współczesnej józefologii [in:] Duchowość św. Józefa z Nazaretu, (Spiritualità di san Giuseppe da Nazareth)*, red. M. Chmielewski, Lublin 2003, p. 303–330.
- Napierała S., *Dar i skarb. Kazanie wygłoszone podczas wprowadzenia ks. kan. dr. J. Płoty w urząd proboszcza parafii Wniebowzięcia NMP i kustosa sanktuarium św. Jó-*

- zefa w Kaliszu, 7 października 2001 roku (*Dono e tesoro. Discorso pronunciato durante l'introduzione di don can. dr J. Plota all'ufficio di parroco della parrocchia d'Assunzione BMV e di custode del santuario di san Giuseppe a Kalisz, 7 ottobre 2001*), DK 38 (2001), p. 98–101.
- Napierała S., *Homilia wygłoszona w uroczystość św. Józefa Oblubieńca NMP w bazylice św. Józefa w Kaliszu, 19 marca 2001 roku (Omelia pronunciata nella solennità di san Giuseppe Sposo BMV nella basilica di san Giuseppe a Kalisz, 19 marzo 2001)*, DK 35 (2001), p. 175–179.
- Paolo VI, *S. Giuseppe, il modello degli umili, 19 marzo 1970* [in:] *Insegnamenti di Paolo VI*, Vol. 7 (1970), p. 1266–1269.
- Peter M., „*Mąż sprawiedliwy*” (św. Józef według tekstu *Mateusza 1,19*) (“*Uomo giusto*” [san Giuseppe secondo il testo di *Matteo 1,19*]), “*W drodze*” 7 (1979) 2, p. 48–56.
- Romaniuk K., „*Józef, mąż sprawiedliwy...*” (*Mt 1,19*) (“*Giuseppe, Uomo giusto...*” [*Mt 1,19*]), “*Collectanea Theologica*” 50 (1980), 3, p. 25–34.
- Seremak W., *Św. Józef — szczególnie nauczyciel uczestnictwa w mesjańskiej misji Chrystusa (San Giuseppe — il maestro speciale della partecipazione nella missione messianica di Cristo)* [in:] *Duchowość św. Józefa z Nazaretu (Spiritualità di san Giuseppe da Nazareth)*, red. M. Chmielewski, Lublin 2003, p. 59–72.
- Sobór Trydencki, *Dekret o sakramencie Eucharystii* (Concilio di Trento, *Decreto sul sacramento d'Eucaristia*) [in:] *Breviarium fidei*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, 406–417, p. 203–208.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium* (Concilio Vaticano II, *La Costituzione liturgica Sacrosanctum Concilium*) [in:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje* (Concilio Vaticano II, *Costituzioni, Decreti, Declarazioni*), Poznań 2002, p. 48–78.
- Stöhr J., *Józef „sprawiedliwy”, dziewiczo zjednoczony węzłem małżeńskim z Maryją (Giuseppe “giusto”, verginalmente unito con il vincolo di matrimonio con Maria)*, KST 2 (2003), p. 49–53.
- Stramare T., *Syn Józefa z Nazaretu (Figlio di Giuseppe da Nazareth)*, Kraków 1997.
- Stramare T., *Tajemnica życia ukrytego Jezusa w centrum teologii „Redemptoris Custos” (Mistero della vita nascosta di Gesù nel centro della teologia di “Redemptoris Custos”)*, KST 4 (2005), p. 35–48.
- Szafański A., *Teologia liturgii eucharystycznej (Teologia della liturgia eucaristica)*, Lublin 1981.
- Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie (Raccolta delle Messe su Santissima Maria Vergine)*, Poznań 1998.

Justyna Sprutta¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Wydział Teologiczny

La dimension néoplatonicienne du *Fondement* Ignatien (au contexte du tout des *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola)

Dieu est un *Fondement*, un Créateur et un But des créatures. Un chemin à Dieu est le chemin qui conduit de l'état de la disgrâce à l'état de la grâce, c'est-à-dire ici : à l'état de la relation heureuse avec Dieu. Ce chemin conduit par une sanctification et, par conséquent, au perfectionnement chrétien de soi et au rétablissement de l'harmonie dans les relations déformées par le péché originel. Cette pensée est à la base de toute réalité chrétienne. Cette pensée est aussi la base des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, et y compris du *Fondement*, qui initie les *Exercices*, ainsi que cette pensée est le principe existentiel, qui est présent, plus ou moins clairement, dans le néoplatonisme chrétien². Cet article est le croquis sur la relation, qui existe entre la théologie du *Fondement* et le néoplatonisme, mais en rapport avec les *Exercices*. Le chemin du retour à l'Un devient ici le chemin du retour à Dieu.

La base du *Fondement*

Au *Fondement* il y a le chemin néoplatonicien aux absolus : Bien–Vrai–Beau. Selon Plotin la bonté, la vérité et la beauté sont les attributs de la divinité (chez

¹ Dr. Justyna Sprutta — à la Faculté de Théologie de l'Université Adam Mickiewicz à Poznań chargée de cours de l'histoire d'art et de la protection des monuments et à l'Institut Primatial de la Culture Chrétienne à Bydgoszcz chargée de cours de la théologie dogmatique. Le membre de l'Institut Polonais des Études sur l'Art Mondial et de la Société des Amis des Sciences de Poznań ; e-mail : justynasprutta@o2.pl. ORCID : 0000-0001-9949-9953.

² Sur les débuts du néoplatonisme (entre autres sur la théorie des idées de Platon) : cf. M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa/Struga 1985, p. 36. Sur la pensée platonicienne à la pensée chrétienne chez Pseudo-Denys l'Aréopagite (V et VI siècles) ; ibidem.

Pseudo-Denys l'Aréopagite ce sont les noms de Dieu), grâce auxquels Dieu (chez Plotin : l'Un–l'Absolu) permet à l'âme de se faire connaître (Thomas d'Aquin pense la même chose)³. Par exemple, selon Augustin d'Hippone, Dieu est présent en dehors de la réalité créée, mais il entre aussi dans cette réalité, c'est-à-dire Dieu existe « dans » et « au-dessus », et conduit à cette réalité, à la tête avec l'homme, vers Lui-même et, comme la Bonté–Vérité–Beauté manifeste sa magnificence et sa relation ontologique et agapéologique avec les créatures, par exemple, par le bien des actes initiés par la synergeia ou par le beau de la flore (dans l'Évangile le Créateur lui-même est charmé par son œuvre : le beau des lis champêtres)⁴. Par conséquent, dans le christianisme la triade néoplatonicienne Bien–Vrai–Beau s'identifie avec Dieu, et le chemin vers Lui est le fondement et le but de l'homme, également par les créatures, mais seulement par ces créatures, qui mènent sûrement à Dieu et ne s'éloignent pas de Lui⁵.

J. Augustyn écrit que le *Fondement* est « la description concise de la vérité suprême de la foi, qui dit que dans l'existence humaine, Dieu est le but fondamental et le sens de la vie, auquel [c'est-à-dire à Dieu — J.S.] le tout devrait être subordonné »⁶. Le *Fondement* est d'ailleurs la synthèse et le résumé des quatre semaines, et pas seulement leur début. Il est « la base théologique, éthique, anthropologique et spirituelle des *Exercices spirituels* de saint Ignace »⁷. Ainsi donc le *Fondement* suggère le chemin spécifique de connaître Dieu et en même temps

³ R. Scruton, *Piękno*, tłum. S. Krawczyk, A. Rejniak-Majewska, Łódź 2018, p. 15. Selon Thomas d'Aquin, la vérité, la bonté (il identifie la bonté et la beauté) et l'unité, c'est-à-dire *transcendentalia*, sont dans toutes les choses, car elles sont les aspects de l'être, c'est-à-dire elles sont les moyens « de la révélation du plus grand don de l'être à l'intellection ». Ibidem, p. 16. Encore plus tôt, par exemple, Plotin identifie la bonté et la beauté. Cf. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatoniskiej*, Lublin 1994, p. 60.

⁴ Cf. P. Kunzmann, *Metamorfozy neoplatonizmu*, « Poznańskie Studia Teologiczne » vol. XXII (2008), pp. 203–214, ici : p. 207.

⁵ Selon Pseudo-Denys l'Aréopagite, l'âme s'approche de Dieu par l'extase. Elle le fait par son mouvement. C'est le mouvement circulaire qui exprime la beauté. Ce mouvement manifeste l'appartenance de l'âme à l'éternité. Il est également le mouvement rectiligne, qui exprime la bonté : ce mouvement dirige l'âme vers les plus parfaits être, et il est le mouvement spiral qui exprime la beauté. Grâce à ce mouvement, l'âme est la même avec elle-même. P. Tendera, *Od filozofii światła do sztuki światła*, Kraków 2014, p. 89. Selon Philon d'Alexandrie, l'extase est la grâce de Dieu. Plotin comprend la grâce comme possible grâce aux forces de la nature. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Szkoły epoki Cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, p. 602.

⁶ J. Augustyn, „Ćwiczenia duchowne” w praktyce. Uwagi odnoszące się do udzielania i odprawiania „Ćwiczeń duchownych” św. Ignacego Loyoli z pełnym milczeniem i indywidualnym prowadzeniem, Kraków 2013, p. 17. Cf. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1997, 23 (trad. J. Sprutta).

⁷ K. Frejusz, *Integralny wymiar pedagogii „Ćwiczeń duchownych” św. Ignacego Loyoli*, « Studia Bobolanum » 28 (2017), 2, pp. 33–59, ici : p. 43 (trad. J. Sprutta).

le but de la vie humaine. L'union avec Dieu (qui est mystique c'est-à-dire réaliste aussi) est ce but. Selon S.T. Zarzycki, l'expérience mystique de Dieu est la base des *Exercices spirituels* (leur première étape est le *Fondement*), grâce auxquels toute connaissance, à laquelle Ignace « encourage » déjà dans le *Fondement*, « devient un élément d'une nouvelle synthèse »⁸. Cette expérience mystique est aussi réelle et embrasse tout être humain.

Dieu — le Créateur aimant — est « le contenu central » du *Fondement*, et les créatures sont « le fruit » de la joie, du pouvoir et de l'amour de Dieu. De plus, Dieu est vu comme le Donneur de la vie, qui donne ses biens à l'homme⁹. Le *Fondement* ouvre pour ce Dieu et mène à Lui. Déjà le *Fondement* est le moment de l'expérience approfondie de l'amour de Dieu. Tout le processus des *Exercices* est couronné par « la contemplation pour obtenir l'amour ». Cette contemplation rend et approfondit cet amour dans l'attitude contemplative. K. Frejusz écrit :

la contemplation pour obtenir l'amour est le point culminant et le couronnement de toute la dynamique des *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola. Comme le *Fondement*, qui est la porte qui ouvre tout le processus (de la croissance), qui a le lieu au temps des quatre semaines des *Exercices*, 'la contemplation pour obtenir l'amour' synthétise et unie tout le processus¹⁰.

Cette contemplation est « le pont » spécifique entre le temps de la prière intensive et la vie quotidienne. Ce temps aide au recueillant encore plus se donner à Dieu pour la disposition. Cette contemplation apprend de trouver de Dieu en toutes choses.

Le chemin spirituel, continué par les *Semaines* de la retraite ignatienne, conduit par les étapes : la purification, l'illumination et l'union. Pseudo-Denys l'Aréopagite suggère ces étapes dans son traité intitulé *Théologie mystique*¹¹. Au tournant du Ve et VIe siècle Pseudo-Denys l'Aréopagite développe la doctrine de ces trois voies du développement spirituel, montrant la triple action de Dieu pour l'âme, c'est-à-dire par la purification et l'illumination, afin que l'union devienne possible. Le premier chemin conduit à la paix de l'âme, le second chemin à la vérité et le tiers chemin à l'amour¹². Dans *Exercices spirituels* la 1^e *Semaine* est

⁸ S.T. Zarzycki, *Ćwiczenia duchowne* [dans :] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, pp. 179–182, ici : pp. 179–180 (trad. J. Sprutta).

⁹ W. Królikowski, *Ignacjański Fundament. Sztuka korzystania ze stworzeń* [dans :] *Droga duchowego uporządkowania i miłości. Podstawowe pojęcia w duchowości ignacjańskiej*, red. W. Królikowski, Kraków 2017, p. 89.

¹⁰ K. Frejusz, *Integralny wymiar pedagogii...*, p. 53 (trad. J. Sprutta).

¹¹ Cf. M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego według Pseudo-Dionizego Areopagity. Ujęcie filozoficzne*, « *Filozofia Chrześcijańska* » 15 (2018), 3, pp. 9–29, ici : p. 16.

¹² K. Sztuka, *Wyobraźnia a rozwój duchowy*, Kraków 2010, pp. 220–221.

le chemin spirituel de purification, 2^e *Semaine* est le chemin spirituel d'illumination, 3^e *Semaine* est le chemin spirituel de renforcement (mais, par exemple, selon E. Przywara cette *Semaine* est le temps de l'union), et 4^e *Semaine* est le moment d'union¹³. Ignace n'écrit que sur la purification et l'illumination. Il a montré son chemin spirituel par ces étapes dans *Le récit du pèlerin*¹⁴.

Selon P. Tendera, ces étapes embrassent la réflexion (et la prière) sur les mystères de la vie du Christ, Dieu agit grâce à ses attributs, c'est-à-dire grâce à : la purification, l'illumination et l'union, où la purification correspond au Bien, l'illumination correspond au Vrai et l'union correspond au Beau, parce que l'unité est le principe fondamental de chaque de ces transcendants¹⁵. Ces chemins engagent les trois pouvoirs fondamentaux de l'homme (avec le rôle dominant de l'un de ces pouvoirs à l'étape concrète) : la volonté (le chemin de la purification), la raison/l'intellect (le chemin de l'illumination) et les émotions (le chemin de l'union). Chez Plotin ces trois étapes sont les phases de l'ascension de l'âme vers l'Absolu¹⁶.

Ignace n'est pas entré directement en contact avec le néoplatonisme, mais grâce à la lecture des écrits de mystiques chrétiens, qui représentaient les courants : dominicain et franciscain¹⁷. Pour Ignace, la purification, l'illumination et l'union ont leur lieu dans l'Église qui est le Corps visible du Jésus-Christ¹⁸.

Le chemin vers le Bien (l'étape de la purification)

En ce qui concerne la première étape, le néoplatonicien Jean Scot Érigène affirme que la purification de l'âme du mal moral et sa renaissance par l'acquisition de

¹³ S. Mrozek, *Rekolekcje w domu ze św. Ignacym Loyolą*, Kraków 2012.

¹⁴ Ignacy Loyola, *Pisma wybrane*, vol. I, tłum. i oprac. M. Bednarz, Kraków 1968, p. 642.

¹⁵ P. Tendera, *Od filozofii światła...*, p. 80.

¹⁶ Selon Plotin, la première étape est l'étape de l'élimination de l'influence négative du corps (de la matière) sur l'âme. L'âme se compose d'une partie inférieure et supérieure. La partie inférieure est reliée au corps, et la partie supérieure est proche de l'Esprit. Par conséquent, la partie inférieure doit être purifiée (*catharsis*). Grâce à cette purification, l'âme s'élève à un niveau permettant la réalisation de la vertu (elle n'est pas soumise au corps), et puis elle passe à la contemplation de l'Esprit. La contemplation signifie ici l'étape de l'illumination avec la lumière de l'Esprit. Dans la dernière phase il y a une union avec l'Un, c'est-à-dire l'extase (*unio mystica*). J. Disse, *Metafizyka. Od Platona do Hegla*, tłum. A. Węgrzecki, L. Kusak, Kraków 2005, p. 111.

¹⁷ L'expérience spirituelle personnelle d'Ignace se lie avec Manresa. C'est la plus importante source. Les autres sources sont : le contact avec la spiritualité franciscaine (cultivé dans le couvent des Clarisses à Arévalo en Espagne), *Vita Christi* de Ludolf de Saxe, *Imitatio Christi* de Thomas à Kempis et *Flos Sanctorum* de Alons de Villegas. En lisant *Imitatio Christi* et *Flos sanctorum* Ignace de Loyola rencontra une terminologie qui est en rapport avec l'esprit du néoplatonisme chrétien.

¹⁸ C'est aussi la vue de saint Basile. Ignace de Loyola est également inspiré surtout par les saints : Bernardin de Sienne, Catherine de Sienne, Ignace d'Antioche, Jean Cassian, Benoît.

vertus préparent l'homme à la transition vers les étapes suivantes du développement spirituel, c'est-à-dire vers les étapes de la connaissance et de la contemplation (la phase de l'illumination et la phase de l'union)¹⁹. Auparavant, Platon présente l'opinion que la purification de l'âme détermine le passage de l'obscurité à la lumière, et ce passage permet d'atteindre l'état de bonheur²⁰. En conséquence, « l'âme qui a décidé de changer sa vie, devient, à la fin du chemin, remplie de la lumière de la vérité émanant de la profondeur de l'être »²¹ ; elle est déjà entrée en la phase de l'illumination. Pseudo-Denys l'Aréopagite, écrivant sur la phase de la purification, souligne qu'il faut — quasi dans l'esprit phénoménologique — rejeter tout ce qui est vu et accepté par l'intellect, les êtres et non-êtres, l'activité non intellectuelle et la perception sensuelle pour s'élever, dans l'ignorance, vers Dieu.

Cependant, le chemin ignatien ne requiert pas l'ignorance comme la condition pour créer une relation étroite entre l'homme et Dieu. De plus, la purification (sur le chemin ignatien) n'est pas le processus autonome, qui a la source dans la contemplation du Bien, mais elle a le caractère relationnel et indique l'activité du pouvoir de Jésus-Christ, le Dieu incarné. Le motif lumineux déjà mentionné est également présent sur le chemin ignatien. Il conditionne la purification, en commençant de l'initiateur de ce chemin :

devant l'inondation encore 'aveugle' l'âme [de saint Ignace — J.S.] par les torrents de la lumière divine, Dieu devait d'abord la purifier, montrant à son âme qu'elle ne pouvait rien faire par elle-même, et également, comme elle dépend de Dieu et comment elle devait attribuer tout le bien à Dieu, sans céder aux insinuations de l'amour égoïste²².

La condition suggérée par Pseudo-Denys l'Aréopagite comme nécessaire et identifiée à être le « vase vide » situe l'homme au seuil de l'expérience mystique ; après le passage de ce seuil l'homme s'unit avec ce qui est divin²³. Ce vase sera rempli de la lumière. Déjà Plotin dit que l'âme doit se détourner des choses visibles et se tourner vers la source de la lumière. Le but de sa perception est de voir la lumière qui rend la connaissance. La connaissance et la pensée sont interprétées par ce philosophe comme une façon, tandis que la lumière de l'illumination de Dieu également comme l'objet de la vue²⁴.

¹⁹ A. Kijewska, *Eriugena*, Warszawa 2005, p. 114.

²⁰ J. Skrzypek-Faluszczyk, *Ocalenie od zła w filozofii Platona*, Kraków 2010, p. 213.

²¹ Ibidem, p. 217 (trad. J. Sprutta).

²² *Przedmowa* [dans :] *Dziennik św. Ignacego*, tłum. M. Bednarz, vol. I, Kraków 1968, p. 287 (trad. J. Sprutta).

²³ M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego...*, p. 19.

²⁴ A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny...*, p. 62. Cf. M.R. Lootens, *Augustyn* [dans :] *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, red. P.L. Gavrilyuk,

La phase de la purification (*via purgativa*) peut être attribuée au bien comme entre autres l'un des *transcendants*. Également par le bien (l'attitude morale, la dimension éthique de l'existence, l'idée du bien qui se manifeste dans la pensée, la parole, l'acte) l'homme atteint le Bien absolu. Le bien implique l'abandon de l'attitude pécheresse, qui implique la purification spirituelle, et puis la persistance dans l'état de l'esprit purifié. Sur *via purgativa*, si populaire dans la vie spirituelle du Moyen Âge, engageant le « pensée » discursif et la volonté active, l'homme éloigne les péchés de lui-même (en particulier les péchés lourds), c'est-à-dire comme les péchés éloignent, « par leur nature », de Dieu²⁵. La confession générale est le point important à cette phase : de 1^e *Semaine* de la retraite ignatienne.

Une décision de se tourner vers Dieu (l'attitude basée sur la confiance embrasse tout « le moi » humain) devient la décision qui permet de rester dans le bien et, sur ce chemin de la grâce, d'approcher de Dieu, d'approcher couronné dans les *Exercices spirituels* par la rencontre avec le Verbe Incarné ressuscité. Déjà le *Fondement* suggère le retour actif à Dieu, c'est-à-dire, comme l'écrit M. Bednarz, « à la source de la paix et du bonheur à travers de la lutte et le service, par le don de soi dans la lutte et le service »²⁶. N'oublions pas aussi, que le motif de la lutte et du service a été implanté (à Manresa) dans les *Exercices spirituels* par le ex-chevalier²⁷. Tout processus « d'exercice », initié par le *Fondement*, à la recherche de la glorification de Dieu et la service à Dieu comme le but²⁸.

Être bon et aspirer au Bon absolu comme le but ultime signifie le perfectionnement permanent et, par conséquent, la réalisation de la sainteté, c'est-à-dire de la perfection chrétienne. Selon W. Tatarkiewicz, Platon et des stoïciens ont fait de « la perfection » un terme philosophique, et puis la pensée philosophique chrétienne a transformé ce terme en religieux²⁹. Dans le christianisme, le bien qui est à la base de la sainteté, se situe au-dessus de la vérité et de la beauté. Pour Pseudo-Denys l'Aréopagite le bien a une valeur plus haute que le vrai et le beau. Le plus important pour Pseudo-Denys l'Aréopagite est le Bon qui est le nom propre de Dieu. Ce Bon est la première théophanie aussi³⁰. T. Stępień dit : le bon est aussi ce qui, comme le premier, vient de Dieu, mais dans l'acte de création s'identifie au

S. Coakley, tłum. A. Gomola, Kraków 2014, pp. 81–98, ici : p. 88.

²⁵ F. Jalics, *Kontemplacja. Wprowadzenie do modlitwy uważności*, tłum. J. Bolewski, Kraków 2017, p. 16.

²⁶ M. Bednarz, *Całościowa wizja „Ćwiczeń duchownych” św. Ignacego* [dans :] *Co zabrać ze sobą? Po Fundamencie „Ćwiczeń duchownych”*, red. J. Augustyn, Kraków 2012, pp. 13–28, ici : p. 15 (trad. J. Sprutta).

²⁷ À propos de la genèse et de la signification des *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola : cf. S.T. Zarzycki, *Ćwiczenia...*, p. 179. Cf. J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992, p. 61.

²⁸ J. Augustyn, *„Ćwiczenia duchowne” w praktyce...*, p. 18.

²⁹ W. Tatarkiewicz, *O doskonałości*, Lublin 1991, p. 34.

³⁰ P. Tendera, *Od filozofii światła...*, p. 79.

beau³¹. Pseudo-Denys l'Aréopagite écrit dans son traité intitulé *Noms de Dieu* : « en effet, la bonté et la beauté sont les mêmes [...] »³².

L'amour est la plus haute et la plus parfaite expression de cette bonté. Dieu est le modèle de l'amour. Son amour charité s'exprime le plus abondamment dans l'acte du salut et dans ses fruits³³. Cependant, déjà l'acte même de la création est le premier geste de Dieu. Ce geste a sa volonté aimante et libre chez son fondement³⁴. K. O'Brien rappelle, que la plus importante vérité est la base des *Exercices* : Dieu aime inconditionnellement un homme qui (malgré ses limites) a une valeur exceptionnelle et une dignité exceptionnelle aux yeux du Créateur.

La plus naturelle réponse de l'homme à cet amour parfait et à cette fidélité de Dieu dans l'amour pour le pécheur est aussi l'amour inconditionnel : l'homme pour Dieu et pour les autres hommes, et le fait de marquer du respect pour les dons de Dieu. L'amour du Créateur pour les créatures suggère la kénose permanente de Dieu, visible particulièrement dans le sacrement de l'Eucharistie³⁵. La réponse et le service mentionnés (l'amour est, entre autres, la base et « le moteur » pour ce service) devraient être basés sur le principe ignatien *magis* (« meilleur », « plus »). La relation avec Dieu est basée sur l'amour, c'est-à-dire sur l'acceptation de cet amour, qui est le don de Dieu et qui s'exprime dans les dons nombreux et dans la réponse mentionnée. Par conséquent, la relation avec Dieu est basée sur la louange de Dieu, le honorer rendu et le service, Le montrant comme le but de la vie humaine. La dernière étape du chemin spirituel présente cette relation dans la dimension mystique ou presque mystique³⁶. Le *Fondement* rappelle que la recherche de plus grand bien non pour la propre gloire, mais pour plus grande gloire de Dieu, est le plus important de cette attitude. L'homme doit s'ouvrir à la grâce du salut et accepter cette grâce, incorporant le principe *magis* dans la vie quotidienne.

L'atteindre à Dieu est l'atteindre à la Vérité absolue (par la connaissance de Dieu, c'est-à-dire la connaissance de la vérité sur Lui), à la Bonté absolue (par le perfectionnement, c'est-à-dire l'atteindre de la sainteté, qui s'exprime le plus parfaitement dans l'amour pour Dieu, pour les autres hommes et également dans l'amour pour des autres créatures) et à la Beauté absolue (par l'extase de Dieu) ;

³¹ T. Stepień, *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chrześcijanin i platonik*, Warszawa 2010, p. 104.

³² Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, IV, 7 (trad. J. Sprutta).

³³ Cf. J. Augustyn, „Ćwiczenia duchowne” w praktyce..., p. 18.

³⁴ Cf. J. Strumiłowski, *Neoplatońska idea wyjścia i powrotu jako strukturalna zasada wyrażania prawd teologicznych i jej dekonstrukcyjna reinterpretacja*, « Teologia w Polsce » 10 (2016), 2, pp. 129–140, ici : p. 131.

³⁵ K. O'Brien, „Ćwiczenia duchowe”. *Przewodnik po przygodzie życia*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Kraków 2016, p. 55.

³⁶ Cf. W. Królikowski, *Ignacjański Fundament...*, p. 85.

cette extase trouve son expression dans la contemplation, jusqu'aux frontières de la mystique, et au ciel (au paradis) — dans *visio beatifica*).

Le chemin vers Dieu comme la Bonté–Vérité–Beauté passe donc également par le « louer », l'« honorer » et le « servir ». Saint Ignace écrit dans le *Fondement* : « L'homme est créé pour louer, honorer et servir Dieu, notre Seigneur, et, par ce moyen, sauver son âme »³⁷, ajoutant que « les autres choses qui sont sur la terre sont créées à cause de l'homme et pour l'aider dans la poursuite de la fin que Dieu lui a marquée en le créant »³⁸. Les verbes : « louer », « honorer », « servir » expriment la direction fondamentale de l'homme vers Dieu et, bien qu'ils aient des autres significations, se complètent, car, comme le dit W. Królikowski, « louer » signifie : voir et contempler les dons de l'amour de Dieu en nous et autour de nous, se rassasier d'eux (les goûter) et remercier Dieu de ces dons comme le Donneur de tout bien ; « honorer » signifie : respecter et réaliser la volonté de Dieu, et « servir » signifie : réaliser la volonté de Dieu, c'est-à-dire entrer dans le plan du salut de toute réalité, prier et faire des bonnes choses pour l'amour de Dieu³⁹. La conséquence de cette attitude est la vie quotidienne en harmonie avec soi, avec les autres hommes et avec Dieu⁴⁰.

Selon, par exemple, K. Frejusz, l'amour de Dieu pour l'homme se manifeste dans les créatures⁴¹. Les créatures peuvent conduire vers Dieu et aussi ne pas conduire à Lui, et c'est pourquoi leur bon choix est si important. Ce choix se lie avec l'indifférence ignatienne (la disposition de la volonté⁴²). C'est la question du choix moral et ontologique qui s'oriente vers l'union avec Dieu–Amour. Cette union est le final de la 3^e étape du chemin spirituel néoplatonicien⁴³. La gloire de Dieu et la propre sanctification de l'homme sont le critère de ce choix⁴⁴. Seulement le péché ne peut pas être accepté dans ce choix et, comme le dit J. Seremak, on ne peut pas être indifférent à une telle réalité⁴⁵. Le bon choix à la réalisation du

³⁷ Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, 23 (trad. J. Sprutta).

³⁸ Ibidem. Cf. „*Exercices spirituels*” de saint Ignace de Loyola, trad. du texte espagnol P. Jennesseaux CJ, 1913 (2005), [online] https://livres-mystiques.com/partieTEXTES/Exercices_Ignace/exercices.html [30.05.2019].

³⁹ W. Królikowski, *Rozwój duchowy. Dynamika „Ćwiczeń duchowych” św. Ignacego Loyoli*, Kraków 2013, p. 21. Por. W. Królikowski, *Ignacjański Fundament...*, p. 85. Cf. ibidem, pp. 86–87.

⁴⁰ W. Królikowski, *Rozwój duchowy...*, p. 21.

⁴¹ K. Frejusz, *Integralny wymiar pedagogii...*, p. 45.

⁴² J. Seremak, *Obojętność w „Ćwiczeniach duchowych”* [dans :] *Droga duchowego uporządkowania i miłości. Podstawowe pojęcia w duchowości ignacjańskiej*, red. W. Królikowski, Kraków 2017, pp. 139–151, ici : p. 144.

⁴³ W. Królikowski, *Ignacjański Fundament...*, p. 88.

⁴⁴ Ibidem, p. 91.

⁴⁵ J. Seremak, *Obojętność...*, p. 143.

principe *magis* comme son fondement, c'est-à-dire ce choix est le choix de ce qui est meilleur, plus utile sur le chemin vers Dieu⁴⁶.

Le néoplatonisme montre des vertus comme le sujet de tel choix. Les vertus sont un bien qui mène à l'Absolu. Selon Platon, ce sont les vertus civiques (G. Reale estime que ces vertus se limitent à dominer les passions), chez les néoplatoniciens ce sont les vertus purifiantes (c'est-à-dire les vertus qui libèrent des passions et permettent à l'âme de s'unir avec l'Intellect ; elles sont situées plus haut dans la hiérarchie des vertus que les vertus civiques) ; et les vertus qui rendent l'âme semblable à Dieu (ces vertus sont situées au plus haut dans la hiérarchie des vertus)⁴⁷. Ainsi, la réalisation des vertus dans la vie quotidienne est l'un des chemins néoplatoniciens vers l'Un. Les vertus transforment la vie de l'homme. Seulement l'âme transformée, c'est-à-dire purifiée, peut pleinement connaître la vérité (mais pas l'essence même de Dieu), estimer et réaliser (avec l'engagement) le bien (c'est-à-dire les vertus) et admirer le beau, parce que l'âme transformée, comme extrasensorielle, peut regarder les idées du vrai, du beau et du bien manifestées, plus ou moins, dans la réalité créée⁴⁸. Selon Plotin, la purification de l'âme est la plus importante tâche de la vertu ; cette purification permet à l'âme d'être constamment dans l'unité divine⁴⁹.

Le chemin vers la Vérité (l'étape de l'illumination)

Le temps passé à Manresa est pour saint Ignace une expérience intensive de la lumière de Dieu. Dieu lui donne cette lumière surtout dans la grande illumination sur la rivière Cardoner⁵⁰. Ignace rappelle cette expérience dans son *Autobiographie* :

Une fois il se rendait, pour sa dévotion, dans une église qui se trouvait à un peu plus d'un mille de Manrèse je crois qu'elle s'appelle Saint-Paul et le chemin longe la rivière. Il marchait donc, plongé dans ses dévotions, puis il s'assit pour un moment, le visage tourné vers la rivière qui coulait en contrebas. Comme il était assis en cet endroit, les yeux de son entendement commencèrent à s'ouvrir et, sans percevoir aucune vision, il eut l'intelligence et la connaissance de choses nombreuses aussi bien spirituelles que relevant de la foi et de la culture profane et cela avec

⁴⁶ Ibidem, p. 144.

⁴⁷ G. Reale, *Historia...*, pp. 591–592.

⁴⁸ Cf. T. Stępień, *Czystość serca a poznanie prawdy. Pseudo-Dionizy Areopagita i św. Augustyn wobec filozoficznej nauki o czystości*, « *Warszawskie Studia Teologiczne* » 15 (2002), pp. 121–132, ici : p. 124.

⁴⁹ P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, Kęty 2004, p. 63.

⁵⁰ S.T. Zarzycki, *Ćwiczenia...*, p. 179.

une illumination si grande que toutes ces choses lui paraissaient nouvelles. On ne peut exposer clairement les notions particulières qu'il entendit alors, bien qu'elles eussent été nombreuses, sauf qu'il reçut une grande clarté dans l'entendement⁵¹.

Il y a ici une dépendance de la vie de saint Ignace d'Antioche : Ignace de Loyola connaît sa vie grâce à la lecture de *Flos Sanctorum* ; chez Ignace d'Antioche (qui suit l'expérience de saint Paul) la croix du Christ illumine, étant au centre de tout. L'illumination comme le don conduit Ignace de Loyola à s'ouvrir à la connaissance profonde⁵².

2^e *Semaine* des *Exercices* est la phase de l'illumination (*via illuminativa*). À cet étape, la plus grande sensibilité du sentiment intérieur complète le travail intellectuel (jusqu'ici dominant). Cette phase concerne également l'aspiration à la perfection chrétienne. Le chemin pré-contemplatif de la 1^e *Semaine* et le chemin contemplatif de la 2^e *Semaine* autrefois interprétés comme l'unique épisode de « l'ascension spirituelle » vers Dieu ont la dimension ascétique dans le passé, puisqu'on les est appelés « la ascèse »⁵³. Le chemin de l'illumination est avant le chemin de l'union. C'est nécessaire, car, comme le dit A. Palusińska, l'élévation de l'âme à Dieu et sa théotisation doivent être précédées de la disposition d'accepter la connaissance sur Dieu (révélée dans l'*Écriture Sainte*, d'où la méditation) et de la disposition de la coopération avec Dieu⁵⁴.

Au sujet de l'illumination comme le chemin vers Dieu, Jean Scot Érigène souligne que l'illumination de l'intellect humain s'accomplit par l'*Écriture Sainte* et par des créatures qui font la référence à la Sagesse de Dieu dans le monde⁵⁵. La contemplation doit être précédée par l'illumination, car on ne peut pas contempler Dieu sans le connaître. Sans connaître Dieu on ne peut pas Le louer, L'honorer et Le servir. L'illumination couronne la recherche de la vérité et est faite par la Vérité (cf. par exemple l'illuminisme chez Augustin). Jésus-Christ, Dieu incarné, parle de lui-même comme de la Vérité, étant l'image du Dieu le Père. Oint par le Saint-Esprit, Jésus-Christ révèle la vérité sur Dieu le Père et il révèle Dieu le Père comme la Vérité, donc le rapprochement à Dieu par la réflexion (la méditation) ou l'imagination (la contemplation), par l'illumination (interprétée en catégories de la grâce de Dieu), permet de connaître Dieu ou de connaître la Vérité et de participer à cette Vérité. De plus, les *Exercices spirituels* sont le rapprochement

⁵¹ Ignacy Loyola, *Opowieść pielgrzyma. Autobiografia*, tłum. M. Bednarz, Kraków 2009, p. 30 ([online] http://voiemystique.free.fr/ignace_de_loyola_autobio_01.htm [30.05.2019] ; trad. A. Ro-cha).

⁵² Ignacy Loyola, *Pisma...*, p. 648.

⁵³ F. Jalics, *Kontemplacja...*, p. 17 (trad. J. Sprutta).

⁵⁴ A. Palusińska, *Hierarchiczność i partycypacja jako filozoficzne kategorie teorii ikony*, Lublin 2017, p. 39.

⁵⁵ A. Kijewska, *Eriugena*, p. 114–115.

à Jésus-Christ pour Le suivre par la méditation sur ses mystères de sa vie et leur contemplation.

Pseudo-Denys l'Aréopagite écrit à propos de la Parole de Dieu comme la Vérité connue de l'*Écriture Sainte* : « La Parole divine est plus simple que toute simplicité et elle est indépendante de tout, étant sur-substantiellement au-dessus de tout. Cette Parole est la Vérité simple et réellement existante, qui (comme la connaissance pure et infaillible de toutes choses) se réfère à la foi divine [...] »⁵⁶. En dirigeant la pensée vers la vérité interprétée comme *transcendentalium* et comme l'Absolu (la Vérité), l'homme devient bon, et le bien est identifié (dans les traditions : préchrétienne et chrétienne) avec la beauté. Ainsi, l'atteindre la perfection dans le bien est identifié avec l'atteindre la beauté spirituelle.

La triade initiée par Platon et puis reprise par le néoplatonisme « caractérise » également cette phase du développement spirituel. En outre, la connaissance de Dieu devient nécessaire pour la réalisation de l'attitude suggérée dans le *Fondement*. Selon Maître Eckhart, « la connaissance est la base et le fondement de chaque être »⁵⁷. L'attitude du *Fondement* conduit *de facto* à la *theoria* chrétienne (vue de Dieu)⁵⁸. À propos de cette *theoria*, de laquelle l'âme rationnelle est capable⁵⁹, le néoplatonicien Nicolas de Kuza écrit : « La contemplation du Suprême est l'entrée dans la nuit de Dieu et l'entrée dans l'obscurité, qui est née de l'éclat éblouissant »⁶⁰, et cette obscurité est (pour Nicolas de Kuza) la nature de Dieu, dont la connaissance est impossible par une créature⁶¹.

Le chemin vers la Beauté (l'étape de l'union)

Le chemin basé sur la contemplation est l'étape de l'union, qui correspond à 4^e *Semaine* (ou aussi à 3^e *Semaine*) ; c'est *via unitiva*. Plotin interprète la contemplation comme l'acceptation de la lumière⁶², et Pseudo-Denys l'Aréopagite écrit sur Jésus-

⁵⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma...*, VII, 4 (trad. J. Sprutta).

⁵⁷ Eckhart, *Kazanie 71* [dans :] Eckhart, *Dzieła wszystkie*, tłum. W. Szymona, vol. III, Poznań 2014, p. 75 (trad. J. Sprutta).

⁵⁸ Cf. J. Skrzypek-Faluszczyk, *Ocalenie...*, pp. 38, 59, 60. Cf. pp. 210, 212.

⁵⁹ J. Disse, *Metafizyka...*, p. 109.

⁶⁰ P. Tendera, *Od filozofii światła...*, p. 97 (trad. J. Sprutta).

⁶¹ Ibidem.

⁶² A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny...*, pp. 64–65. Selon Augustin et Bonaventure, l'esprit humain a la lumière qui lui permet de savoir et d'aimer ce qu'il voit comme bon et beau ; cette lumière vient de Dieu. P. Tendera, *Od filozofii światła...*, pp. 109–110. Chaque être participe à la bonté et à la beauté. Dieu comme « Un, Bien et Beauté » est la cause de ce qui est beau et bon. Ibidem. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma...*, IV, 7.

Christ comme le Rayon dans son traité intitulé *Les noms de Dieu*⁶³. À cet étape, il est le plus radical changement dans la vie spirituelle (dans les *Exercices* il est délicat et graduel). Ce changement nécessite la confiance totale de l'homme. C'est la phase dans laquelle Dieu prend l'initiative et dans laquelle l'homme se plonge dans le bonheur spirituel, participant à la vision de Dieu. Cette initiative divine est l'acte de l'amour infini, puisque Dieu n'hésite pas à accepter le pécheur dans ses bras et lui permet de contempler son visage ressuscité. Mais premièrement l'homme doit préparer la place pour Dieu en lui-même : « Ce qui est divin peut se retrouver dans ce qui est créé, mais seulement lorsque ce qui est créé fera place au divin en soi »⁶⁴.

La contemplation mystique est le résultat d'un mouvement spirituel et analogique vers l'union avec Dieu, caractérisé par un pur dynamisme⁶⁵. L'union avec Dieu devient possible grâce à l'âme, qui est le don de Dieu à l'homme. Selon Maître Eckhart, cela devient réel à cause de « la petite étincelle » ou du « pic » de l'âme présente dans l'homme⁶⁶. À l'étape de l'union, Dieu donne la contemplation comme la grâce à l'homme. La pensée discursive est abandonnée et aussi le regard intérieur sur son propre développement spirituel, mais cela ne signifie pas le renoncement à l'usage actif de l'attention désormais exclusivement tournée vers Dieu. F. Jalics souligne que si la grâce devient plus forte, alors l'activité humaine ralentie⁶⁷.

Le fait d'atteindre Dieu implique la vie dans la grâce sanctifiante (l'effet de l'étape de la purification) et la connaissance de Dieu (l'effet de l'étape de l'illumination) et de manière de plus en plus parfaite, c'est-à-dire selon le principe *magis*. Il a le lieu sur « le chemin » d'éliminer des obstacles de soi-même et de notre vie quotidienne, qui sont les obstacles au chemin vers Dieu. Ainsi, il faut choisir seulement des choses qui nous approchent de Dieu⁶⁸. De nouveau apparaît la question de l'indifférence ignatienne évoquant la capacité de choisir des bonnes choses, c'est-à-dire des choses qui « conduisent » vers Dieu. Cette « indifférence », qui signifie l'état de l'équilibre spirituel interne, aide — ensemble avec l'attitude de *magis* — à atteindre le But final⁶⁹. En conséquence, le *Fondement* enseigne de situer Dieu en premier lieu, et situer les créatures en leur lieu propre.

⁶³ Cf. Y. de Andia, *Le Bien et l'Être dans les Noms divins de Denys 'Aréopagite* [dans :] *Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, ed. A. Kijewska, Lublin 2004, p. 254.

⁶⁴ M. Manikowski, *Warunki doświadczenia mistycznego...*, p. 18–19 (trad. J. Sprutta).

⁶⁵ J.M. Nieva, « *Ejercicios espirituales* » y transcendencia en Dionisio Areopagita, « *Teología y Vida* », 43 (2002), p. 303–309, ici : p. 305.

⁶⁶ J. Disse, *Metafizyka...*, p. 111.

⁶⁷ F. Jalics, *Kontemplacja...*, p. 18.

⁶⁸ K. Frejusz, *Integralny wymiar pedagogii...*, p. 45.

⁶⁹ W. Królikowski, *Rozwój duchowy...*, p. 14. Cf. K. Frejusz, *Integralny wymiar pedagogii...*, p. 45. Cf. W. Królikowski, *Ignacjański Fundament...*, p. 92.

Le beau comme *transcendentalium* correspond au chemin de l'union. Également ici, comme aussi dans la 3^e *Semaine*, la contemplation est l'« unique » méthode de la prière. La perception de la vie de Dieu Incarné permet la participation à ses mystères, qui est basée sur l'échange d'amour entre Dieu et l'homme. La contemplation se réfère à l'imagination (c'est pourquoi elle est la contemplation imaginaire) et à la méditation (la méthode de prière caractéristique pour le *Fondement*, 1^e *Semaine* et en partie pour 2^e *Semaine*) qui nous mènent vers une réflexion⁷⁰. Dans la contemplation imaginaire, l'image occupe la plus importante place, et dans la méditation cette place est la place du mot. T.M. Gallagher affirme que l'essence des deux méthodes (la contemplation et la méditation) est réduite à la simple intuition exprimée dans la conviction que l'entrée dans le contenu de la parole de Dieu par la réflexion et l'imagination est possible. En outre, ce théologien écrit que grâce à la réflexion ou à l'imagination le cœur de l'homme en prière peut pleinement suivre les mouvements de la grâce⁷¹. *De facto* la méditation christocentrique dans les *Exercices spirituels* inaugure les *Exercices*, et la contemplation, présente déjà dans la 2^e *Semaine*, est le couronnement des *Exercices*⁷². Dans la méditation, le travail de la volonté est important de même que le rôle de la raison et de la mémoire, c'est-à-dire le comprendre et le souvenir. Dans une telle contemplation (évangélique, imaginative) il faut aussi souligner le rôle actif des sens : vision, audition, contact et goût, ainsi que de l'intuition. Ce sont les sens intérieurs. Ils apparaissent comme une expérience sensuelle qui décide de la perception spirituelle et permet de voir directement Dieu et sa présence dans le monde⁷³.

Dans la contemplation, il y a la soumission à la spirituelle passivité contemplative qui se lie avec l'attitude de la veille intérieure et qui base sur la perception imaginaire des personnages et des événements qui sont l'objet de la contemplation. Grâce à cela, l'image soumise à telle perception devient quasi vivante, elle devient tangible. Ce n'est pas l'image matérielle, bien que l'imagination permette la netteté de telle image ; c'est pourquoi cette image semble même tangible, réelle, proche, et le sujet de la contemplation souvent est présent à cette image. Telle image également souvent rend possible une *catharsis* spécifique, menant bien sûr à Dieu. Cette image est l'œuvre de l'imagination et n'est pas l'obstacle

⁷⁰ Cf. T.M. Gallagher, *Medytacja i kontemplacja. Św. Ignacy uczy jak modlić się Pismem Świętym pokochać Jezusa*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2015, p. 42.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Cf. H.U. von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, tłum. W. Szymona, Poznań 2014, pp. 50–51. Cf. J. Augustyn, *Medytacja ignacjańska. Geneza i praktyka*, Kraków 2013, pp. 39–50.

⁷³ M.R. Lootens, *Augustyn*, p. 88. Cf. P.L. Gavrilyuk, *Pseudo-Dionizy Areopagita* [dans :] P.L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, tłum. A. Gomola, Kraków 2014, p. 131.

sur le chemin vers Dieu, car elle aide de venir à Dieu, donc, selon la suggestion contenue dans le *Fondement*, le rejet de cet image n'est pas nécessaire.

Ignace de Loyola ajoute :

Pour cela, il est nécessaire de nous rendre indifférents à l'égard de tous les objets créés, en tout ce qui est laissé au choix de notre libre arbitre et ne lui est pas défendu ; en sorte que, de notre côté, nous ne voulions pas plus la santé que le malade, les richesses que la pauvreté, l'honneur que le mépris, une longue vie qu'une vie courte, et ainsi de tout le reste ; désirant et choisissant uniquement ce qui nous conduit plus sûrement à la fin pour laquelle nous sommes créés⁷⁴.

Tel chemin est également connu pour la pensée néoplatonicienne, mais dans le néoplatonisme ce chemin passe par l'art matériel, c'est-à-dire non par l'imagination (l'image imaginée). L'image immatérielle, mais quasi « matérialisant » la réalité soumise comme le sujet à la contemplation, mène au-delà d'elle-même, orientant vers Dieu, ainsi « cachée » dans l'imaginaire cette image a une dimension transcendante⁷⁵. Il faut passer par la phase de la perception de l'image à un certain moment, et c'est à propos de l'image présente dans l'imagination et de l'image matérielle. La contemplation de l'image matérielle devrait « se brûler [...] dans la vision de l'Invisible et de l'Indicible »⁷⁶. En ce moment, l'image matérielle « cesse d'exister, après avoir épuisé son rôle à conduire au silence de l'Un où la beauté sensuelle n'est pas déjà la valeur, qui doit être créée, car à partir de ce moment, l'âme elle-même est belle et son existence est l'œuvre d'art »⁷⁷. Malgré les similitudes avec la doctrine de Pseudo-Denys l'Aréopagite ou Maître Eckhart, Jésus-Christ crucifié est beau pour saint Ignace de Loyola et les contemplations sont très réalistes, et *compositio loci*, le kénose et l'incarnation de Dieu, l'amour en actes, l'amour de l'Eglise et l'amour dans l'Eglise (cf. *sentire cum Ecclesia* chez Ignace) sont importants.

L'image immatérielle (imaginée), et, dans le néoplatonisme, également l'image matérielle mènent vers la Beauté. Le beau qui se manifeste dans les deux types de l'image fait référence à la Beauté absolue, qui est « le début et la fin de la beauté [tout — J.S.] »⁷⁸. L'âme désire cette Beauté, c'est pourquoi Plotin l'encourage à dépasser les limites de la matière, à dépasser ce qui est moins formel, croyant que ça encore plus (*magis*) va augmenter son (c'est-à-dire de l'âme)

⁷⁴ *Exercices spirituels...*, 23 [30.05.2019].

⁷⁵ K. Sztuka, *Wyobrażenia...*, p. 234.

⁷⁶ G. Ravasi, M.I. Rupnik, *Fascynacja pięknem. Między Biblią a teologią*, Kraków 2013, p. 41 (trad. J. Sprutta).

⁷⁷ Ibidem, p. 42 (trad. J. Sprutta).

⁷⁸ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2004, VI, 7 (trad. J. Sprutta).

désir « esthétique »⁷⁹. Néanmoins, l'élément divin est également présent dans l'élément matériel. De plus, le Créateur lui-même s'appelle l'Artiste (*Artifex*).

La présence mentionnée fait que l'image peut approcher de Dieu même si elle peut également éloigner de Dieu : l'image matérielle et l'image imaginée. Cette vérité concerne aussi par exemple la nature qui est un chef d'oeuvre de Dieu-Créateur. Et de nouveau l'homme doit choisir, et de nouveau il doit être « indifférent » (« l'indifférence » ignatienne). La connaissance de Dieu par la réalité créée conduit à la contemplation. Cette connaissance est possible, parce que se sont les *vestigia Dei* (cf. : chez saint Augustin) qui se rendent présentés dans cette réalité. T. Stępień écrit : « Nous pouvons Le [Dieu — J.S.] connaître seulement par ce qui provient de Lui. Chaque créature porte en soi une trace de l'action de Dieu. Cette trace est d'autant plus grande que la création est parfaite »⁸⁰.

Néanmoins, la connaissance de Dieu n'est pas encore la contemplation, bien qu'elle puisse y conduire. Du reste la beauté, la bonté et la vérité s'étendent au-delà d'elles-mêmes : à l'Absolu, dont *transcendentalia* sont les attributs et les noms⁸¹. Ces transcendants se rapportent à Dieu Incarné qui a révélé le visage miséricordieux du Père dans l'Esprit Saint sur la terre, et qui le fait toujours, par exemple à partir du *Fondement*, dans les *Exercices spirituels* christocentriques. Dans ce contexte, J.P. Strumiłowski écrit que seulement Jésus est un signe qui ne montre pas au-delà de lui-même, mais directement lui-même, car Il est « désigné » par lui-même⁸² : autour de ce « signe » Ignace de Loyola a placé le *Fondement* et les quatre *Semaines des Exercices*.

La pensée d'un retraitant ne s'arrête pas à la forme de la méditation ou de la contemplation, car les étapes du chemin spirituel qu'il passe le perfectionnent, lui donnant une maturité intérieure, harmonieuse, spirituelle et relationnelle. Dans ce contexte, le recueillant décide de réaliser l'attitude du *Fondement* dans sa vie quotidienne, déjà au-delà des retraites. Cet attitude est : « louer », « honorer » Dieu et « servir » à Dieu, c'est-à-dire : faire tout cela dans l'esprit du *magis* et avec « l'indifférence » ignatienne.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita...*, p. 95 (trad. J. Sprutta).

⁸¹ Cf. J.P. Strumiłowski, *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016, p. 140. Cf. pp. 148–149.

⁸² Ibidem, p. 140.

Neoplatonic dimension of the Ignatian *Foundation* (in the context of the entire *Spiritual Exercises* of St. Ignatius of Loyola)

Summary

God is the foundation and goal of man. The way to God, from the state of disgrace to a happy relationship with God, is also the “foundation” of the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius of Loyola, including the *Foundation*. In the *Foundation* there is a Neoplatonic way to God as absolute Good–Truth–Beauty. The spiritual way, continued in *Weeks* of the Ignatian retreat, includes the stages of purification, enlightenment and unification. This way is thus also an existential principle present in Christian Neoplatonism, having its reception in all cycle of Ignatian *Exercises*. The article concerns the relationship between the theology of the *Foundation* and Christian Neoplatonism, with reference to the whole of the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius of Loyola.

Keywords

Ignatian spirituality, *Spiritual Exercises*, Ignatian *Foundation*, Christian Neoplatonism, spiritual way (purification, enlightenment, unification), God as the Good–Truth–Beauty

Neoplatoński wymiar *Fundamentu* ignacjańskiego (w kontekście całokształtu *Ćwiczeń duchownych* świętego Ignacego Loyoli)

Streszczenie

Bóg jest fundamentem i celem człowieka. Droga do Boga, od stanu niełaski do uszczęśliwiającej więzi z Bogiem, stanowi także ośnowę ignacjańskich *Ćwiczeń duchownych*, w tym inicjującego je *Fundamentu*. W *Fundamencie* kryje się neoplatońska droga ku absolutnemu Dobru–Prawdzie–Pięknu, czyli ku Bogu. Duchowa droga, kontynuowana w *Tygodniach* rekolekcji ignacjańskich, obejmuje etapy: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Droga ta jest zatem również egzystencjalną zasadą obecną w chrześcijańskim neoplatonizmie, mającą swoją recepcję w całym cyklu ignacjańskich *Ćwiczeń*. Artykuł dotyczy związku między teologią *Fundamentu* a chrześcijańskim neoplatonizmem, w odniesieniu do całokształtu *Ćwiczeń duchownych*.

Słowa kluczowe

duchowość ignacjańska, *Ćwiczenia duchowne*, *Fundament* ignacjański, neoplatonizm chrześcijański, droga duchowa (oczyszczenie, oświecenie, zjednoczenie), Bóg jako Dobro–Prawda–Piękno

Bibliographie

- Andia de Y., *Le Bien et l'Être dans les Noms divins de Denys l'Aréopagite* [dans :] *Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, éd. A. Kijewska, Lublin 2004, pp. 253–279.
- Augustyn J., „Ćwiczenia duchowne” w praktyce. Uwagi odnoszące się do udzielania i odprawiania „Ćwiczeń duchownych” św. Ignacego Loyoli z pełnym milczeniem i indywidualnym prowadzeniem, Kraków 2013.
- Augustyn J., *Medytacja ignacjańska. Geneza i praktyka*, Kraków 2013.
- Balthasar von U.H., *Medytacja chrześcijańska*, tłum. W. Szymona, Poznań 2014.
- Bednarz M., *Całościowa wizja „Ćwiczeń duchownych” św. Ignacego* [dans :] *Co zabrać ze sobą? Po Fundamencie „Ćwiczeń duchownych”*, red. J. Augustyn, Kraków 2012, pp. 13–28.
- Disse J., *Metafizyka. Od Platona do Hegla*, tłum. A. Węgrzecki, L. Kusak, Kraków 2005.
- Dziennik duchowy św. Ignacego*, tłum. i oprac. M. Bednarz, vol. I, Kraków 1968.
- Eckhart, *Dzieła wszystkie*, tłum. W. Szymona, vol. III, Poznań 2014.
- „*Exercices spirituels*” de saint Ignace de Loyola, trad. du texte espagnol P. Jennesseaux CJ, 1913 (2005), https://livres-mystiques.com/partieTEXTES/Exercices_Ignace/exercices.html [accès 30.05.2019].
- Frejusz K., *Integralny wymiar pedagogii „Ćwiczeń duchowych” św. Ignacego Loyoli*, « *Studia Bobolanum* » 28 (2017), 2, pp. 33–59.
- Gallagher M.T., *Medytacja i kontemplacja. Św. Ignacy uczy jak modłać się Pismem Świętym pokochać Jezusa*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2015.
- Gavrilyuk L.P., *Pseudo-Dionizy Areopagita* [dans :] P.L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, tłum. A. Gomola, Kraków 2014, pp. 117–138.
- Gogacz M., *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa/Struga 1985.
- Hadot P., *Plotyn albo prostota spojrzenia*, Kęty 2004.
- Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1997.
- Ignacy Loyola, *Opowieść pielgrzyma. Autobiografia*, tłum. M. Bednarz, Kraków 2009.
- Ignacy Loyola, *Pisma wybrane*, tłum. i oprac. M. Bednarz, vol. I, Kraków 1968.
- Jalics F., *Kontemplacja. Wprowadzenie do modlitwy uważności*, tłum. J. Bolewski, Kraków 2017.
- Kijewska A., *Eriugena*, Warszawa 2005.
- Kijewska A., *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin 1994.
- Królikowski W., *Ignacjański Fundament. Sztuka korzystania ze stworzeń* [dans :] *Droga duchowego uporządkowania i miłości. Podstawowe pojęcia w duchowości ignacjańskiej*, red. W. Królikowski, Kraków 2017, pp. 83–95.
- Królikowski W., *Rozwój duchowy. Dynamika „Ćwiczeń duchowych” św. Ignacego Loyoli*, Kraków 2013.

- Kunzmann P., *Metamorfozy neoplatonizmu*, « Poznańskie Studia Teologiczne » vol. XXII (2008), pp. 203–214.
- Lootens R.M., *Augustyn* [dans :] P.L. Gavriluk, S. Coakley, *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, tłum. A. Gomola, Kraków 2014, pp. 81–98.
- Manikowski M., *Warunki doświadczenia mistycznego według Pseudo-Dionizego Areopagity. Ujęcie filozoficzne*, « Filozofia Chrześcijańska » 15 (2018), 3, pp. 9–29.
- Misiurek J., *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992.
- Mrozek S., *Rekolekcje w domu ze św. Ignacym Loyolą*, Kraków 2012.
- Nieva M.J., “*Ejercisios espirituales*” y transcendencia en Dionisio Areopagita, « Teología y Vida » vol. XLIII (2002), pp. 303–309.
- O’Brien K., „*Ćwiczenia duchowe*”. *Przewodnik po przygodzie życia*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Kraków 2016.
- Palusińska A., *Hierarchiczność i partycypacja jako filozoficzne kategorie teorii ikony*, Lublin 2017.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2004.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005.
- Ravasi G., Rupnik I.M., *Fascynacja pięknem. Między Biblią a teologią*, tłum. B. Żurowska, Kraków 2013.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. Szkoły epoki Cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, vol. IV, Lublin 1999.
- Scruton R., *Piękno*, tłum. S. Krawczyk, A. Rejniak-Majewska, Łódź 2018.
- Seremak J., *Obojętność w „Ćwiczeniach duchowych”* [dans :] *Droga duchowego uporządkowania i miłości. Podstawowe pojęcia w duchowości ignacjańskiej*, red. W. Królikowski, Kraków 2017, pp. 139–151.
- Skrzypek-Faluszcak J., *Ocalenie od zła w filozofii Platona*, Kraków 2010.
- Stępień T., *Czystość serca a poznanie prawdy. Pseudo-Dionizy Areopagita i św. Augustyn wobec filozoficznej nauki o czystości*, « Warszawskie Studia Teologiczne » vol. XV (2002), pp. 121–132.
- Stępień T., *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chrześcijanin i platonik*, Warszawa 2010.
- Strumiłowski P.J., *Neoplatońska idea wyjścia i powrotu jako strukturalna zasada wyrażania prawd teologicznych i jej dekonstrukcyjna reinterpretacja*, « Teologia w Polsce » 10 (2016), 2, pp. 129–140.
- Strumiłowski P.J., *Piękno zbawi świat?*, Kraków 2016.
- Sztuka K., *Wyobrażenia a rozwój duchowy*, Kraków 2010.
- Tatarkiewicz W., *O doskonałości*, Lublin 1991.
- Tendera P., *Od filozofii światła do sztuki światła*, Kraków 2014.
- Zarzycki T.S., *Ćwiczenia duchowe* [dans :] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielowski, Lublin–Kraków 2002, pp. 179–182.

Łukasz Bucki¹

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska
Wydział Teologiczny

Kaznodzieja jako *vir orationis*

Wstęp

Słowo jest wielkim mocarzem zdolnym czynić cuda. To delikatny, a zarazem ważny i niezastąpiony dar osoby dla osoby. Za pomocą czegoś tak niepokątnego jak słowo Kościół od dwóch tysięcy lat głosi Ewangelię. Spełnia tym samym polecenie Chrystusa, które przekazał na Górze Oliwnej, żegnając się ze swymi uczniami: „[i]dźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16,15)².

Wielkie zadanie głoszenia słowa Bożego ma podwójny wymiar: Boski i ludzki. Absolut i Stwórca pierwszy wypowiedział słowo i stało się. Powstał świat, którego koroną jest człowiek. Stary Testament jest świadectwem dialogu Boga z ludzkością. Pełnią zaś było wcielenie Logosu, który przyszedł na świat, aby objawić wolę Ojca. Bóg, który stworzył człowieka, pragnął prowadzić z nim dialog. Dokonywał tego na różne sposoby: „wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1)³. Podczas homilii dochodzi do kontynuacji tego zbawczego dialogu, tym samym głoszone Boże słowo przyjmuje wymiar Boski. Należy zaznaczyć, że przepowiadanie słowa Bożego posiada również ludzki pierwiastek. To Bóg posyła człowieka, aby głosił Jego Samego⁴. Kaznodzieja jest człowiekiem, przez którego mówi Bóg. Posiada on własne spojrzenie na świat, wiedzę o świecie, osobistą wrażliwość oraz wiele innych przymiotów składających się na całość złożonej egzystencji człowieka, a w tym własną duchowość i relację z Bogiem. *Dyrektorium Homiletyczne*

¹ Ksiądz Łukasz Bucki — mgr lic., doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie na seminarium naukowym z homiletyki. Członek Stowarzyszenia Homiletów Polskich; e-mail: lukasz.bucki@interia.pl. ORCID: 0000-0002-7333-7179.

² Por. K. Panuś, *Sztuka głoszenia kazań*, Kraków 2008, s. 7.

³ Por. W. Turowski, *Duch Święty a głosiciel słowa Bożego*, „Studia Teologiczne Białystok–Drohiczyń–Łomża” 35 (2017), s. 163–185.

⁴ Por. M. Chmielewski, *Wkład Henryka Pagiewskiego w posoborową odnowę katechetyczno-homiletyczną w Polsce*, „Studia Redemptorystowskie” 6 (2008), s. 171–229, tu: s. 185.

doradza, aby świadomość osobistych ograniczeń w zakresie swobodnego przemawiania publicznego przewyżczać przypomnieniem sobie, że Mojżesz miał wadę wymowy (por. Wj 4,10), Jeremiasz uważał się za zbyt młodego, aby przemawiać (por. Jr 1,6), a Paweł — jak sam przyznaje — odczuwał bojaźń i drżenie (1 Kor 2,2–4). Nie trzeba więc być wielkim mówcą, aby skutecznie wygłaszać homilię⁵.

Głoszenie słowa Bożego rodzi i umacnia wiarę

Przepowiadanie słowa Bożego jest niezmiernie złożoną rzeczywistością. Jednostkę, jaką jest kazanie, współtworzą różne czynniki: osobowe, merytoryczne i formalne. Najważniejszymi elementami konstytutywnymi przepowiadania są czynniki osobowe, a więc Bóg, dający siebie w słowie, kaznodzieja głoszący słowo i jego słuchacze. Czynniki merytoryczne to prawda zawarta w Piśmie Świętym i Tradycji. Formalne zaś tworzy to wszystko, co decyduje o widzialnej, zewnętrznej i ludzkiej postaci słowa Bożego. Skuteczność kaznodziejskiego przepowiadania zależy od każdego z tych czynników. Zaszczytne i pierwsze miejsce przypada zawsze słowu Bożemu, które już ze swej natury jest „żywe i skuteczne” (Hbr 4,12). Nie podlega ono żadnym uwarunkowaniom, poddaje się im dopiero wtedy, kiedy przybiera postać ludzkiej mowy⁶.

Autentyczne słowo Boże znajduje się w Piśmie Świętym i Tradycji, ale to słowo zawarte w Biblii nie występuje w formie czystej. Dotarło do nas w ten sposób, w jaki je przeżyli i doświadczyli ludzie tamtych czasów. Dlatego mowa Pisma Świętego jest mową tamtych ludzi i tamtych czasów. Zachodzi więc potrzeba uwolnienia od tych czasowo uwarunkowanych form, tak aby dotrzeć do jego autentycznych treści. Zajmuje się tym hermeneutyka i teologia biblijna⁷. Słowo zawarte w Biblii nie istnieje samo dla siebie. Wypowiedziane w przeszłości dotyczyło problemów i sytuacji egzystencjalnych ówczesnych ludzi. Ta rzeczywistość nie jest jakąś abstrakcyjną prawdą, lecz słowem Bożym skutecznym, czyli słowem zbawienia⁸.

Bóg, który zbawia, zawsze przychodzi do człowieka na sposób ludzki. Tak było w czasie wcielenia i tak dzieje się podczas kazania. W przepowiadaniu Odwieczne Słowo przyjmuje ziemski sposób bytowania w ludzkim słowie. Teologowie, ukazując to, że Chrystus uobecnia się w słowie kategoryjnym, odwołują się do biblijnej idei kenozy Logosu (por. Flp 2,5–11). Widzimy, że w kenozie tej

⁵ Por. Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, *Homiletic Directory*, Vatican City 2014, [online] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20140629_direttorio-omiletico_en.html [7.07.2019].

⁶ Por. G. Siwek, *Przepowiadać skutecznie*, Kraków 1992, s. 7.

⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Biblia — historia — nauka*, Kraków 1986, s. 106–107.

⁸ Por. H. Simon, *Przepowiadanie biblijne* [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 49–86, tu: s. 72.

urzeczywistniają się dwie sprawy. Po pierwsze Bóg objawiał się człowiekowi na sposób ludzki, przez przyjęcie ludzkiej natury zaistniała nowa więź między Bogiem a ludźmi. Słowo biblijne potrzebuje dziś do spełnienia swoich funkcji (objawiającej i zbawczej) ludzkiego słowa, tak jak we wcieleniu Odwieczne Słowo potrzebowało do dokonania objawienia i zbawiania ludzkiego ciała. To słowo czasowo i kulturowo uwarunkowane jest — analogicznie jak ludzka natura Chrystusa — najbardziej adekwatnym sposobem istnienia ponadczasowego słowa Bożego. Mamy więc w tym wypadku do czynienia z tzw. drugą kenozą, tj. „wejściem” biblijnego słowa Bożego w słowo ludzkie. Inny sposób podejścia do obecności słowa Bożego w słowie ludzkim prezentuje Rudolf Bohren, który uważa, że kazanie jest rzeczywistością nie tyle chrystologiczną, co raczej pneumatologiczną. Tworzą je: słowo, Duch Święty, uobecniający misterium Chrystusa oraz słuchacz słowa Bożego. W jego koncepcji zostaje zaakcentowana godność osoby, w której mieszka Duch Święty. Bardziej też dowartościowana jest wspólnota, w której Duch Święty działa. W tym świetle szczególnie dowartościowany jest sam kaznodzieja wraz z całą swoją osobowością oraz słuchacz ze swoimi żywymi problemami. W ten sposób, nie tracąc nic z tego, co „boskie” i „ludzkie”, można mówić w kazaniu o wzajemnym uzupełnianiu się tych dwóch wymiarów⁹.

Kazanie jest przepowiadaniem tu i teraz orędzia Bożego odnoszącego się do ludzi wszystkich czasów. Charakter tego orędzia należy do wewnętrznej istoty słowa Bożego stanowiącego treść Biblii i kościelnego przepowiadania. Do istoty słowa z konieczności należy również słuchający Bożego słowa człowiek, gdyż słowo Biblii nie istnieje samo dla siebie. Kazanie można by ułożyć, korzystając niemal wyłącznie ze słów biblijnych, a jednak nie zawierałoby ono w sobie prawdziwego słowa Bożego. Z drugiej strony kaznodzieja mógłby głosić słowo Boże, nie używając ani jednego słowa czy wyrażenia z Pisma Świętego. W kazaniu chodzi o sens i ducha, w którym wypowiedane są słowa i w którym zostaje przedstawiona zbawcza prawda. Głosiciel słowa Bożego winien więc być ogarnięty duchem i znajomością całości Objawienia Bożego. Czymś najistotniejszym w chrześcijaństwie jest zatem duch, który nie wypływa z samej litery, lecz z kaznodziei, przez którego słowo Boże przechodzi i jest przezeń przepowiadane¹⁰.

Głoszenie słowa Bożego, z którego rodzi się wiara, jest kluczowym zadaniem każdego kapłana. Ten, kto został kapłanem, został powołany do nauczania. Słowem wprowadza się w święte życie, broni się doktryny jak też zwalcza herezje i inne nieprawidłowości pojawiające się w Kościele. Przepowiadanie Ewangelii może odbywać się na wiele różnych sposobów: na ambonie, podczas katechezy,

⁹ Por. H. Simon, *Słowo i Duch. Zarys pneumatologicznej koncepcji przepowiadania według Rudolfa Bohrena* [w:] *Veritati et caritati. W służbie teologii i pojednania*, red. P. Jaskóła, Opole 1992, s. 226–230.

¹⁰ Por. K. Panuś, *Sztuka...*, s. 12–13.

w radiu czy telewizji, w prasie czy w książkach o tematyce religijnej lub też w indywidualnej rozmowie z szukającym Boga człowiekiem. Głoszenie słowa Bożego to jeden z podstawowych obowiązków spoczywających na prezbiterze. Jego przepowiadanie jawi się jako posługa wynikająca z sakramentu święceń i jest pełniona mocą władzy samego Chrystusa. Im bardziej kapłan staje się prawdziwym sługą słowa, tym większa jest zbawcza skuteczność tego słowa. Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa* stwierdza:

Kapłani na mocy swej posługi są powołani, by w szczególny sposób celebrować Ewangelię nadziei, głosić ją i jej służyć. Na mocy sakramentu Święceń, który jednoczy biskupów i kapłanów z Chrystusem, Głową i Pasterzem, winni oni upodobnić całe swoje życie i swoje działanie do Jezusa; przez głoszenie Słowa, sprawowanie sakramentów i przewodniczenie wspólnocie chrześcijańskiej uobecniają oni misterium Chrystusa; przez sprawowanie swej posługi mają oni przedłużać obecność Chrystusa, jedynego i najwyższego Pasterza; a przez naśladowanie Jego stylu życia ukazywać Go w sposób przejrzysty powierzonej im owczarni¹¹.

Moralna odpowiedzialność kaznodziei

Qui ascendit sine labore descendit sine honore (Kto wchodzi na ambonę bez przygotowania, schodzi z niej bez sławy) — to łacińskie adagium było umieszczane w wielu kościołach przy wejściu na ambonę. Nie było receptą na kaznodziejski sukces, lecz przestrogą przypominającą o moralnej odpowiedzialności za jakość głoszonego słowa. Odpowiedzialność tę mierzono kategorią grzechu, nawet ciężkiego. Nagminne wykroczenia w tym względzie zalecano karać surowo odebraniem na jakiś czas misji kanonicznej do głoszenia słowa Bożego¹². Kaznodzieja jako duszpasterz musi mieć świadomość ciężącego na nim obowiązku odpowiedniego przygotowania się do posługi głoszenia słowa Bożego. To zadanie jest tak istotne, że dotyka ono sumienia duszpasterza. Zygmunt Pilch, ukazując w roku 1938 pasterza, zaznacza:

Nie łudźmy się, że nas Bóg nie będzie sądził z naszej ślepoty, z naszej bezmyślności i z naszych niekonsekwencji pasterskich! Nieraz bywamy tak przerażająco głusi i ślepi na duchu, że nawet sami we własnym wnętrzu nic nie widzimy, niczego nie słyszymy, nie umiemy rozeznąć głosu własnego sumienia¹³.

¹¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003, nr 34.

¹² Por. G. Siwek, *Proces tworzenia kazania*, Kraków 1994, s. 180.

¹³ Z. Pilch, *Postać duszpasterza. Według wskazań Stolicy Apostolskiej na tle społecznych potrzeb chwili bieżącej*, Warszawa [1938], s. 4.

Kaznodzieje osobiście i to ciężko będą odpowiedzialni za sposób sprawowania powierzonego im przez Chrystusa zadania nauczania narodów. Zaniedbanie i niedocenie będzie karane przez Sędziego żywych i umarłych, dlatego tak ważne jest zdobywanie i rozwijanie poczucia odpowiedzialności kaznodziejskiej. Ta świadomość odpowiedzialności za zbawienie dusz winna utrzymywać się przez całe życie. Nieustannie ma być świeża, wyraźna i zdecydowana. Duszpasterz ma pamiętać o tym, że odpowiada za wiarę i zbawienie tych, do których został posłany, dlatego wszystkich ma nauczyć wszystkiego, co Chrystus przykazał¹⁴.

Kaznodzieja to mąż modlitwy (*vir orationis*)¹⁵. Z. Pilch podkreśla, że naczelną troską kaznodziei jako posłańca Bożego jest piecza nad własnym wnętrzem, piecza nad stanem łaski, nad stałą kulturą życia duchowego. Duch kaznodziei, jego życie wewnętrzne, stan jego duszy wobec Boga to najważniejsze i najistotniejsze problemy kaznodziejские. Głosiciel słowa Bożego ma bowiem być *alter Christus*, ma być święty, gdyż całym duchem winien być oddany Chrystusowi i związany z Nim wiarą i łaską. Dusza jego ma stać się świątynią, w której zamieszka sam Duch Boży. Z powołania i woli Boskiej kaznodzieja jako sługa Chrystusa ma się wciąż utrzymywać na wyższym poziomie kultury duchowej, dając wyraz temu, co opiewa prawo kościelne, że *clerici debent sanctiorem prae laicis vitam interiorem et exteriorem ducere* (can. 124)¹⁶. Z. Pilch podkreśla więc troskę o kulturę duszy, powołując się na słowa św. Jana od Krzyża:

Jeśli chodzi o kaznodziejów, to powinni oni wiedzieć, że kaznodziejstwo jest pracą bardziej duchową niż słowną. Sami nie popadną wtedy w próżną radość i zarozumiałość, a słuchacze odniosą prawdziwy pożytek. Chociaż bowiem kazanie wygłasza się zewnętrznie słowami, to jednak jego siła i skuteczność pochodzi z wewnętrznego ducha. Dlatego też nawet najwznioślejsza nauka, którą kaznodzieja głosi, oraz najlepsza jego wymowa i najpiękniejszy styl, same z siebie nie więcej sprawią pożytku, niż będzie w nich potęgi duchowej. [...]

Widzimy to naocznie, o ile o tym sądzić można, że im świątobliwszy jest kaznodzieja, tym obfitsze owoce wydaje jego nauczanie, choćby tak jego styl i sposób mówienia, jak i zasób wiedzy były bardzo przeciętne. Płomienny duch rozpala bowiem ogień. Kto zaś mniej jest doskonały, niewiele sprawi dobrego, choćby się posługiwał najpiękniejszym stylem i głęboką nauką. Trzeba wprawdzie przyznać, że piękny styl, gesty, głęboka nauka i piękna wymowa, połączone z wartością wewnętrzną kaznodziei, o wiele więcej sprawiają dobra. [...] Daje nam to wyrażnie do zrozumienia św. Paweł, gdy pisze w liście do Koryntian: „A i ja, gdy przyszedłem

¹⁴ Por. tenże, *Wykład zasad kościelnej wymowy*, Poznań 1958, s. 28–30.

¹⁵ Por. J. Twardy, *Rozmodlony kaznodzieja wiarygodnym świadkiem Chrystusa. Wskazania dokumentów Kościoła*, „Anamnesis” 9/2 (2003), s. 90–98, tu: s. 90.

¹⁶ Por. tamże, s. 54.

do was bracia, nie przybyłem z podniosłą mową lub mądrością, głosząc wam świadectwo o Chrystusie. Mowa moja i nauczanie moje nie polegały na przekonywujących słowach mądrości ludzkiej, ale na okazaniu ducha i prawdy” (1 Kor 2,1–4)¹⁷.

Posłannictwo kaznodziei nie jest łatwe. W powołaniu Głosiciela Ewangelii mamy do czynienia z autentycznym charyzmatem, gdyż powołuje go sam Bóg, a powołuje już od łona matki¹⁸. Ponosi on odpowiedzialność za słowo, które z wiarą przyjął jako słowo Boże. Bierze odpowiedzialność za niezdeformowane kontynuowanie tradycji, w którą został włączony, czuje współodpowiedzialność za ducha wspólnoty, do której został posłany, a także za tych, którzy sami do niego przychodzą¹⁹. Z. Pilch piętnuje grzech niedbalstwa występujący u kaznodziejów, który pojawia się w myśleniu i działaniu. Nazywa on bardzo dosadnie szafarzy zaniedbujących odpowiednie przygotowanie, określając ich mianem manekinów, które to wskazują innym drogę, a same nią nie podążają. Zauważa, że grzeszą samowolną ślepotą i szaloną beztroską, zapuszczając glebę swej duszy ugięciem, dając wolne pole rozlicznym chwastom i zielskom, żyjąc bez troski o własne losy, bez wysiłku, bez ofiary²⁰. Charakterystyczna w tym względzie jest wypowiedź Z. Pilcha:

Wśród wszelkich grzechów, jakie obciążają sumienia kaznodziejów, bodaj najpowszechniejszym i najbardziej opłakanym w skutkach będzie brak należytego przygotowania kazań. Duszpasterze, zda się, jakby nie doceniali ważności tej pracy, mało myślą o jej roli w życiu i jej doniosłości; za mało się do niej przykładają, za mało ujawniają przejęcia i raczej ją zbywają²¹.

Głoszone słowo Boże budzi i pogłębia wiarę. Logiczny jest więc priorytet poświęcania czasu na przygotowanie kaznodziei. Papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* poświęcił wiele miejsca na omówienie przygotowania homilii. Na doniosłość tego homiletycznego i kaznodziejskiego zagadnienia wskazuje spora część rozdziału III pt. *Głoszenie Ewangelii*, a w nim cały obszerny punkt III pt. *Przygotowanie przepowiadania słowa*, zawierający w sumie 18 obszerne podpunktów (145–159). Akcentując rangę cennej posługi kaznodziejskiej, Franciszek podkreśla, iż przepowiadanie słowa jest zadaniem tak ważnym, że należy poświęcić dłuższy czas na studium, modlitwę, refleksję i duszpasterską kreatywność. Przecistawiając się pokusom, które zagrażają dzisiejszemu głosicielowi

¹⁷ Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel* [w:] *Dzieła*, s. 266, [online] <https://www.pistis.pl/biblioteka/jan-od-krzyza.pdf> [11.07.2019].

¹⁸ Por. E. Staniek, *Przygotowanie kaznodziei* [w:] *Sluga słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 236–243, tu: s. 237.

¹⁹ Por. K. Panuś, *Sztuka...*, s. 241–242.

²⁰ Por. Z. Pilch, *Wykład...*, s. 55.

²¹ Tamże, s. 169.

słowa Bożego, obarczonemu rozlicznymi obowiązkami duszpasterskimi, papież pisze: „jednakże ośmielał się prosić, aby w każdym tygodniu poświęcić temu zadaniu wystarczająco długi czas osobisty i wspólnotowy, nawet gdyby trzeba było przeznaczyć mniej czasu na inne zadania, nawet ważne” (EG 145)²².

Aby podjąć się tego arcyważnego zadania, jakim jest staranny i odpowiednio długi proces pracy nad kazaniem, należy wpierw zauważyć, że przygotowanie przepowiadania nie jest czynnością tylko ludzką. Obok wymiaru antropologicznego ma charakter teologiczny. Sługa słowa Bożego w swym warsztacie współpracuje bowiem z samym Bogiem. Kaznodzieja, przepowiadając, nigdy nie może troszczyć się o chwałę własną, lecz Bożą, gdyż jest głosicielem słowa Bożego.

Potrzeba modlitwy

Posługa słowa, która jest nie tylko przekazywaniem prawdy, ale stanowi świadectwo wiary głosiciela, wymaga przygotowania duchowego wyrażonego m.in. przez rozmyślanie, modlitwę, umartwienie czy czyny pokutne. W warsztacie kaznodziejskim w przygotowaniu duchowym rolę nadrzędną powinna więc odgrywać modlitwa. Kapłan zwraca się w różnych okolicznościach życia w imieniu ludu do Boga. Szczególną modlitwą kapłana jest prośba o siły do wypełniania swego posłannictwa. Wielkie znaczenie modlitwy we właściwym przygotowaniu i owocnym wygłoszeniu kazania podkreślał Z. Pilch²³.

Znamienne są słowa św. Augustyna odnoszące się do modlitwy kaznodziei:

Niechaj też nie wątpi, że podoła temu tak, jak potrafi i na ile potrafi, bardziej dzięki pobożności swojej modlitwy niż dzięki talentowi krasomówstwa. Tak więc modląc się za siebie i za swoich słuchaczy, do których ma obowiązek przemawiać, najpierw zostanie orantem, a potem oratorem (*sir orator antequam dictator*)²⁴.

W innym miejscu doktor Kościoła pisze tak:

Otóż kiedy mówcy przyjdzie przemawiać do ludu czy też do jakiejś grupy, albo kiedy ma podyktować przemówienie przeznaczone do wygłoszenia przez ludem lub odczytania przez tych, którzy zechcą i potrafią — niechaj prosi Boga, żeby w jego usta włożył słowa odpowiednie. Bo jeżeli królowa Estera, w chwili, gdy udawała się do króla, aby przemówić doń z prośbą o ratunek doczesny dla swoje-

²² Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Watykan 2013, nr 145–159.

²³ Por. Z. Pilch, *Wykład...*, s. 57–58.

²⁴ Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tłum. oraz wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 217.

go ludu, prosiła Boga, żeby w jej usta włożył odpowiednie słowa, to o ileż bardziej powinien modlić się o otrzymanie odpowiedniej łaski ten, kto trudzi się „słowem i nauczaniem” o wieczne zbawienie ludzi?²⁵.

Racje, jakie podaje św. Augustyn, są następujące: cel, jaki ma do osiągnięcia kaznodzieja, jest do osiągnięcia bardziej dzięki modlitwie niż talentowi krasomówstwa, to otwarcie się na Boga, który sam jeden wie, co i jak powinniśmy powiedzieć (Mt 10,19). Do takiego rozumowania Doktora Kościoła odwołuje się Jan Czuj, aby uzasadnić potrzebę modlitwy w procesie przygotowania kazania²⁶. Cytowany już Z. Pilch zwraca uwagę na to, że jednak częściej potrzebę modlitwy uzasadniano koniecznością skupienia i wyproszenia łask Bożych niż augustiańską potrzebą „otwarcia się na słowo”²⁷.

Pojawiający się powrót do idei augustiańskiej modlitwy kaznodziejskiej powinien być prawdziwie chrześcijańską medytacją kaznodziei. Posługa słowa stwarza szczególną sytuację stawania przed Bogiem. Kaznodzieja ma poczuć się słuchaczem ze słuchaczami wobec Boga i głosicielem wobec słuchaczy z Bogiem. Jego duchowe nastawienie powinna więc wyrażać modlitwa: „Panie daj nam poznać, co pragniesz nam powiedzieć”. Wacław Świerzawski przedstawia tę sytuację zaleceniem: „dać się ogarnąć przez słowo”²⁸. Podczas medytacji kaznodziejskiej dokonuje się styk słowa Bożego z konkretnym życiem. To prześwietlenie aktualnych ludzkich sytuacji słowem Bożym. Medytacja warunkuje sprawne przygotowanie kazania²⁹. Zdaniem Rolfa Zerfassa kaznodzieja ma być nie tylko ciekawy Boga, lecz także dla niego przenikliwy. Głosić kazanie to nie tylko mówić o Bogu, ale dopuścić do głosu samego Boga, oddać się do dyspozycji owemu słowu, które kiedyś stworzyło niebo i ziemię, a teraz pragnie nieustannie je przetwarzać w nowe niebo i nową ziemię³⁰. Rozwój życia duchowego przyczynia się do rozwoju kreatywności, która sprawia, że kaznodzieja mówi nie tylko o tym, co wyczytał na temat Pana Boga, lecz i o tym jak go osobiście doświadcza. Potrzebne jest do tego skupienie i cisza. Cisza bowiem jest ojczyzną słowa, z ciszy rodzi się odwieczne słowo Boga. W atmosferze ciszy człowiek otwiera się na Boga, dlatego jest tak ważna w przygotowaniu kazania i nie można jej pominąć³¹.

Modlitwa w posłudze kaznodziei jest wprost nieodzowna, by wiarygodnie głosić słowo Boże, a jej brak przyniosłby niepowetowane straty. Kongregacja

²⁵ Tamże, s. 263.

²⁶ Por. J. Czuj, *Wymowa kościelna*, Poznań 1955, s. 61–62.

²⁷ Por. Z. Pilch, *Wykład...*, s. 178–184.

²⁸ Por. W. Świerzawski, *Liturgia głoszenia Ewangelii [w:] Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 281–299, tu: s. 283.

²⁹ Por. J. Vrablec, *Homiletika*, Bratislava 1987, s. 179.

³⁰ Por. R. Zerfass, *Grundkurs Predigt 1. Schpruchpredigt*, Düsseldorf 1989, s. 19–22.

³¹ Por. tamże, s. 63–64.

ds. Duchowieństwa w *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* w pierwszym rzędzie zwraca uwagę na ontyczny związek kapłana z modlitwą:

W pewnym sensie można powiedzieć, że kapłan został poczęty na długiej modlitwie, w czasie której Pan Jezus rozmawiał z Ojcem o swoich apostołach i oczywiście o tych wszystkich, którzy w ciągu wieków staną się uczestnikami Jego posłania (por. Łk 6,12; J 17,15–20). Sama modlitwa Jezusa w Getsemani (por. Mt 26,36–44 par.), w całości skierowana ku ofierze kapłańskiej na Golgocie, ukazuje w sposób paradygmatyczny, jak nasze kapłaństwo powinno być głęboko powiązane z modlitwą — zakorzenione w modlitwie³².

Znaczenie modlitwy w dawaniu świadectwa o Chrystusie uwydatniają uchwały II Polskiego Synodu Plenarnego:

aby dawać świadectwo o Chrystusie trzeba się do tego przygotować [...]. Rodzi się ono bowiem, dojrzewa i uszlachetnia w atmosferze modlitwy, owej głębokiej i tajemniczej rozmowy z Bogiem. Na klęczkach! Nie można ukazywać Chrystusa innym, jeżeli wcześniej się go nie spotka we własnym życiu. Tylko wówczas świadectwo to będzie miało prawdziwą wartość. Stanie się zaczynem dla ludzkości, solą ziemi i światłem rozjaśniającym mroki braciom kroczącym po ścieżkach tego świata³³.

Wielcy kaznodzieje ludźmi modlitwy

Praca kaznodziei jest pracą wspólną z Jezusem Chrystusem — Zbawicielem Świata. Przepowiadanie to dalszy ciąg Chrystusowej pracy, dlatego niezbędna jest ścisła więź duchowa kaznodziei z Mistrzem. Kaznodzieja musi mieć nieustannie przed oczyma duszy to, czyjej sprawie służy, dlatego duchem jest zobowiązany być obecnym przed Panem. Nie jest bowiem bezdusznym narzędziem, najemnikiem, ale wiernym uczniem, który żyje z Chrystusem w przyjaźni, tak by praca kaznodziejska i pasterska przynosiła owoc. Tak to pojmowali apostołowie i kaznodzieje. Słowo Pańskie nie było nigdy mówione daremnie, lecz w tym celu, by odkryć tajemnice owocności pracy kaznodziejskiej i całego życia. Niezbędna więc w łączności z Chrystusem jest łaska ożywiana przez pamięć i obcowanie w rozmyślaniu i modlitwie. To jest źródło wymowy i sekret owocności kazań. Z obfitości serca będą mówić usta, gdy nie zabraknie podziwu i rozmyślenia nad Boskim światem z jego prawdą i zbawieniem. Trudno byłoby kaznodziei mó-

³² Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek* (13 kwietnia 1987), nr 10: AAS 79 (1987) 1292.

³³ *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, s. 156.

wieć żywo o tym, co jest mu duchowo obce i martwe. Kto chce służyć Kościołowi w kaznodziejstwie, musi się do mowy naastroić, duchowo skupić i rozgrzać, tak aby zdobyć ducha refleksji; powinien nauczyć się rozważać i medytować o sprawach zbawienia. Są to sprawy ze wszystkich najważniejsze, jedynie trwałe i wiecznie żywe. Całe głoszenie Ewangelii polega na budowaniu Królestwa, do którego powróci Zbawiciel, aby królować na wieki. Każdy myślący sługa Ewangelii musi wewnętrznie przetrwać prawdy Boskie i jest to istotny czynnik przygotowania, co Z. Pilch potwierdza przykładami wielkich kaznodziei:

Głośny w ostatniej dobie kaznodzieja, ks. Toth oświadcza: „Śmiało można powiedzieć, że codzienne rozmyślanie jest pierwszym warunkiem dobrego kazania. Ten mówi dobre kazania, kto nie zaniedbuje rozmyślania”. Tę praktykę podtrzymuje każdy szanujący się sługa Bożego słowa. O Skardze nam świadczą, że „jedną zupełną godzinę na bogomyślność obracał” (Birkowski). Inny Boży kaznodzieja, dawniejszej doby, Rychłowski, „duszę swoją zasiliał rozmyślaniem gorzkiej męki Jezusowej, którego i w drodze będąc nigdy nie opuścił” (Jaroszewicz)³⁴.

Kaznodzieja to artysta. Wincenty z Lerynu powiedział, że w przepowiadaniu mamy złoto wziąć i złoto przekazać. Kaznodzieja w artystyczny sposób może zrobić z tej sztabki złota arcydzieło. Sztuką kaznodziejską jest odebranie od Boga na modlitwie złota, a następnie ustalenie z Bogiem aktualnego zapotrzebowania ludzi i zrobienie z tego złota tego, na co czekają. Nie wystarczy tu bowiem umiejętność modlitwy indywidualnej, czyli osobistego spotkania z Bogiem na modlitwie. Potrzebna jest rozmowa z nim na temat słuchaczy. Grzegorz z Nazjanzu, jeden z największych teologów, mówi o tym, że kaznodzieja winien dotrzeć do Boga, a jeśli to mu się uda, to już nigdy Bóg nie będzie dla niego nudny. Bóg „wyczytany”, Ten, o którym mówi się w oparciu o innych, może być nudny. Kto dotknął Boga Żywego, kto przeżył z Nim spotkanie, przekazuje go w taki sposób, że o nudzie nie może być mowy. Kaznodzieja na modlitwie, nie tylko osobiście fascynuje się Bogiem, ale otrzymuje instrukcję, w jaki sposób wartości religijne przekazać określonemu audytorium. Dotykając wiary kaznodziei, widzimy, że religijne przeżycie decyduje o jego sukcesie kaznodziejskim. Kaznodzieja musi bowiem być przekonany sam do tego, czego naucza³⁵.

Wspominany Z. Pilch podaje przykłady wielkich kaznodziejów, dla których świat łaski i modlitwa były fundamentem przepowiadania słowa Bożego. Za wzór kaznodziejskiej modlitwy stawia m.in. św. Wincentego Ferreriusza, kaznodzieję i cudotwórcę, który przygotowywał się do kazania dwugodzinną modlitwą. Pewnego razu, chcąc sumiennie przygotować się do starannego wygłoszenia

³⁴ Z. Pilch, *Wykład...*, s. 56–57.

³⁵ Por. E. Staniek, *Przygotowanie...*, s. 237–239.

mowy, zaniedbał się w modlitwie. Kazanie wypadło suche i bez namaszczenia. Kaznodzieja sam oświadczył: „dzisiaj sam Wincenty mówił, a po inne razy Bóg przemawiał przez jego usta”. O św. Piotrze Kanizym, Doktorze Kościoła, pisał jeden ze współbraci: „[w]iem o tym, że ile razy wypadnie mu głosić kazanie, a to się często zdarza, wtedy znaczną część nocy spędza na modlitwie”. Ks. Piotr Skarga w ten sposób rozumiał sekret powodzenia na ambonie:

Który się robotnik o to stara, aby zawždy z P. Bogiem zjednoczony był, aby w Nim wszystek mieszkał, aby się nigdy gorącą modlitwą, miłością uprzejmą nie odchodził, ten bardzo wiele robi. Bo w mocnej i szczęśliwej ręce jest, która sama do serca ludzkiego sięga. Sam kaznodzieja, poza biczowaniem o czym już sami wiemy, i ofiarę św. często P. Bogu ofiarował, nim do pisania ksiąg przystępował; nuż Najświętszej Pan-nie M., której rad służył officia, rosaria, koronki oddawał; często a gęsto po piętnaście razy, nim co wielkiego albo walnego zaczynał pisać, prosić, fundować (Birkowski).

Z. Pilch wśród rozmodlonych kaznodziei wspomina o ks. Tomaszu Młodzianowskim, o którym świadczy Niesiecki:

Ustawicznie prawie koronkę w rękę trzymając, aktami strzelistymi do Boga się wzbijał. Do narodzonego Chrystusa osobliwsze w sobie czuł nabożeństwo, stąd śpiewając niektóre pieśni o tej tajemnicy, we łzy się rozpyływał [...] Nie dziw, że kaznodziejską ambonę znaczną żarliwością i dusz pozyskaniem wślawił, mówiąc do naciśnionego audytora, tyle w nich apostołskim duchem sprawił, że się po kazaniu jego niesforni lada jakiego życia ze łzami wyrzekali³⁶.

Potrzebę łączenia lektury i studium tekstów biblijnych z modlitwą podkreśla Noël Quesson. Kaznodzieja z Angers kładzie wielki nacisk na zachowanie równowagi między studium i modlitwą. Podkreśla to, że studium bez modlitwy jest tylko intelektualnym źródłem, a modlitwa bez studium wydaje się czymś bardzo subiektywnym. Położenie nacisku na potrzebę modlitwy w tworzeniu homilii jest nawiązaniem do najstarszej tradycji w tym względzie. Modlitwa uświadamia bowiem kaznodziei obecność Boga w głoszonym słowie Bożym. Noël Quesson sam często się modlił. Człowiek, który na modlitwie usłyszy słowa samego Jezusa, pragnie od razu przekazać to wiernym znajdującym się na eucharystii. Modlitewne spotkanie ze słowem Bożym jest ważne i nieodzowne³⁷.

Kapłani otrzymali od Chrystusa ważne zadanie, nakaz streszczający się w słowach: „idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody [...], uczcie je zachowywać wszystko, co wam przekazałem” (Mt 28,19–20). W świetle słów Mistrza

³⁶ Z. Pilch, *Wykład...*, s. 57–58.

³⁷ Por. K. Kida, *Koncepcja przepowiadania Noëla Quessona*, Kraków 2003, s. 181–183.

z Nazaretu dla prezbitera staje się jasne, że jest on przede wszystkim szafarzem, głównym podmiotem przepowiadania słowa Bożego. Całe życie głosiciela słowa Bożego to ciągle wsłuchiwanie się w głos Boga, tak aby poznać Jego wolę względem siebie i względem innych. By kapłan mógł skutecznie przepowiadać słowo Boże, musi się wyciszyć, zatrzymać, wyłączyć się z gwaru świata. Jeśli w ten sposób wsłuchuje się w głos Boga, wówczas będzie mógł skutecznie głosić Jego słowo. Podczas nieszpórów w katedrze Notre-Dame Ojciec Święty Benedykt XVI skierował do wszystkich kapłanów apel, by więcej czasu poświęcali lekturze Pisma Świętego, rozmyślaniu i modlitwie. Powiedział:

Drodzy bracia kapłani, nie obawiajcie się poświęcać wiele czasu na lekturę Pisma, na medytację i modlitwę brewiarzową! Niemal niepostrzeżenie Słowo czytane i rozważane w Kościele oddziałuje na was i was przemienia. Jeżeli stanie się ono towarzyszem waszego życia, jako objawienie Bożej Mądrości będzie waszym doradcą w dobrem, waszą pociechą w troskach i w smutku (por. Mdr 8,9)³⁸.

Zakończenie

Wskazania Kościoła a wśród nich głos Z. Pilcha, teoretyka i praktyka kaznodziejstwa, dobitnie ukazują, jak ważna jest cnota pobożności w życiu i posłudze kaznodziejskiej. Głosiciel słowa Bożego powinien gorliwie się modlić, a wówczas jego kazania będą przeniknięte duchem wiary i wprowadzą wiernych w atmosferę modlitwy. Rozmodlony kaznodzieja będzie wiarygodnym świadkiem Chrystusa i żywym znakiem obecności samego Boga we współczesnym świecie. Światła i mocy do swej posługi powinien szukać u Ducha Świętego, Jemu polecać siebie samego i tych, do których będzie głosił słowo Boże.

Fenomenem kaznodziejstwa byli, są i będą zawsze ludzie święci. To Ci, którzy połączyli posługę słowa z duchem głębokiej modlitwy. Z. Pilch w dziele *Wykład zasad kościelnej wymowy* stawia za wzór wybitnych kaznodziejów, którzy wyróżnili się w ciągu wieków duchem pobożności m.in. takich jak: św. Wincenty Ferreriusz, św. Piotr Kanizy, ks. Piotr Skarga, ks. Tomasz Młodzianowski³⁹.

Miarą wartości pracy twórczej nie może więc być zawsze zewnętrzny efekt, ale autentyczna współpraca z Bogiem, wyrażająca się przez modlitwę, medytację, życie sakramentalne, czynną miłość względem bliźniego i gorliwość duszpasterską. Kaznodzieja powinien uczynić wszystko, co do niego należy jak najlepiej, ale z przekonaniem, że on jest tylko narzędziem, a słowo wzrasta z woli Bożej. Pokor-

³⁸ Benedykt XVI, *Słowo Boże duszą apostołatu i życia kapłańskiego*, Nieszpory w katedrze Notre-Dame, Paryż, 12 IX 2008, „L'Osservatore Romano” 10–11 (2008), s. 15.

³⁹ Por. Z. Pilch, *Wykład...*, s. 56–58.

ny głosiciel słowa Bożego niech odniesie do siebie ewangeliczne słowa: „[s]łudzy nieużyteczni jesteśmy, wykonaliśmy to, co powinniśmy wykonać” (Łk 17,9)⁴⁰.

The preacher as a man of prayer

Summary

The word is a mighty ruler capable of performing miracles. Proclamation of God's Word was and still is one of the most important tasks of the Church. The Word of God awakens and deepens faith. The preacher undertakes a responsible task collaborating with God himself. This responsibility goes beyond the limits of worldliness. Reading and studying the Bible is not sufficient. It is essential to join talent and knowledge together with prayer. Therefore, prayer should be the foundation of priest's spiritual life. Proper preparation and fruitful preaching is closely related to the spiritual life of the preacher of God's Word. Immersed in prayer preacher is a credible witness of Christ and a living sign of God's presence in the modern world. The preacher must be convinced of what he teaches. There is no shortage in the Church of those who are a model of preaching based on their prayer. The word of God they had proclaimed was a masterpiece. The Word that matured in prayer was like gold received from God to pass on to man.

Keywords

preacher, prayer, proclamation, God's Word, testimony of life, famous preachers, spiritual life

Słowa kluczowe

kaznodzieja, modlitwa, przepowiadanie, słowo Boże, świadectwo życia, znani kaznodzieje, życie duchowe

Bibliografia

II Polski Synod Plenarny (1991–1999), Poznań 2001.

Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tłum. oraz wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski, Warszawa 1989.

Benedykt XVI, *Słowo Boże duszą apostołatu i życia kapłańskiego*, Nieszpory w katedrze Notre-Dame, Paryż, 12 IX 2008, „L'Osservatore Romano” 10–11 (2008), s. 15.

Chmielewski M., *Wkład Henryka Pagiewskiego w posoborową odnowę katechetyczno-homiletyczną w Polsce*, „Studia Redemptorystowskie” 6 (2008), s. 171–229.

⁴⁰ J. Twardy, *Rozmodlony...*, s. 97–98.

- Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, Homiletic Directory, Vatican City 2014, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20140629_direttorio-omiletico_en.html [dostęp 7.07.2019].
- Czuj J., *Wymowa kościelna*, Poznań 1955.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Watykan 2013.
- Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel* [w:] *Dzieła*, <https://www.pistis.pl/biblioteka/jan-od-krzyza.pdf> [dostęp 11.07.2019].
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek* (13 kwietnia 1987), nr 10: AAS 79 (1987) 1292.
- Kida K., *Koncepcja przepowiadania Noëla Quessona*, Kraków 2003.
- Kudasiewicz J., *Biblia — historia — nauka*, Kraków 1986.
- Panuś K., *Sztuka głoszenia kazań*, Kraków 2008.
- Pilch Z., *Postać duszpasterza. Według wskazań Stolicy Apostolskiej na tle społecznych potrzeb chwili bieżącej*, Warszawa [1938].
- Pilch Z., *Wykład zasad kościelnej wymowy*, Poznań 1958.
- Simon H., *Przepowiadanie biblijne* [w:] *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 49–86.
- Simon H., *Słowo i Duch. Zarys pneumatologicznej koncepcji przepowiadania według Rudolfa Bohrena* [w:] *Veritati et caritati. W służbie teologii i pojednania*, red. P. Jaskóła, Opole 1992, s. 223–235.
- Siwek G., *Proces tworzenia kazania*, Kraków 1994.
- Siwek G., *Przepowiadać skutecznie*, Kraków 1992.
- Staniek E., *Przygotowanie kaznodziei* [w:] *Sługa słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 236–243.
- Świerżawski W., *Liturgia głoszenia Ewangelii* [w:] *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 281–299.
- Turowski W., *Duch Święty a głosiciel słowa Bożego*, „Studia Teologiczne Białystok–Drohiczyn–Łomża” 35 (2017), s. 163–185.
- Twardy J., *Rozmodlony kaznodzieja wiarygodnym świadkiem Chrystusa. Wskazania dokumentów Kościoła*, „Anamnesis” 9 (2003) 2, s. 90–98.
- Vrablec J., *Homiletika*, Bratislava 1987.
- Zerfass R., *Grundkurs Predigt 1. Schpruchpredigt*, Düsseldorf 1989.

Recenzja książki Michała Wojciechowskiego, *Dwie wersje Dziejów Apostolskich. Tekst standardowy i zachodni*, Kraków 2018, ss. 175

Biblia, zanim powstała, przeszła długą drogę od tradycji ustnej przez wstępne spisanie aż po ostateczną redakcję. Przyjmuje się, że tradycja ustna Biblii swymi korzeniami sięga XVIII wieku przed Chrystusem. Przyjmuje się także, że księgi Starego Testamentu wstępnie pisano, a następnie redagowano między X a I wiekiem przed Chrystusem, z kolei teksty Nowego Testamentu — pomiędzy 51 a 120 rokiem po Chrystusie. Zakłada się więc, że powstawanie Pisma Świętego nie było jednorazowym aktem, lecz dynamicznym procesem rozłożonym na blisko tysiąc lat. Koniecznie należy wiedzieć, że Kościół potrzebował jeszcze blisko trzech stuleci, by zbadać autentyczność poszczególnych ksiąg Biblii i sprawdzić ich teandryczne pochodzenie. Nieodzownie należy wiedzieć także, że czas ten obfitował w liczne dramatyczne zwroty akcji. Już bowiem w II wieku zaczęto kwestionować natchniony charakter czternastu ksiąg biblijnych, a mianowicie: siedmiu ksiąg Starego Testamentu (Ba, Tb, Jdt, Syr, Mdr, 1 Mch i 2 Mch) oraz siedmiu ksiąg Nowego Testamentu (Hbr, Jk, 2 J, 3 J, 2 P, Jud i Ap). Na przełomie zaś III i IV wieku prawie powszechnie zaczęto uznawać je za nienatchnione i odradzano umieszczania ich w kanonie Biblii chrześcijańskiej. Gdyby więc nie Dekret Gelazego (380 r.) i List papieża Innocentego I (405 r.), które uznały natchniony charakter wyżej wymienionych ksiąg, z pewnością wszelki ślad po nich by zaginął. Z tego jednak względu, że wspomniane Dokumenty uznały teandryczne pochodzenie tych zapisów, Biblia katolików liczy dziś 73 księgi, z czego 46 to księgi Starego Testamentu, a 27 to pisma Nowego Testamentu.

Wydawać by się mogło, że sprawa kanonu biblijnego została raz na zawsze zamknięta. Jednak do dziś toczą się spory wśród egzegetów o to, czy w Kościele katolickim — i nie tylko katolickim — czczone są właściwe wersje poszczególnych ksiąg biblijnych, czy z wielu starożytnych wariantów tej samej księgi, wybrano tę właściwą. Bibliści bowiem nadal zastanawiają się, czy trafnie z wielu wariantów wybrano na przykład wersję Księgi Jeremiasza, Ewangelii Marka czy Dziejów Apostolskich. W gronie zaś egzegetów, którzy przyłączyli się do tej — ciągle nierozstrzygniętej — dyskusji, znalazł się również prof. dr hab. Michał

Wojciechowski, Autor opiniowanej książki: *Dwie wersje Dziejów Apostolskich. Tekst standardowy i zachodni*, która nakładem Wydawnictwa Petrus ukazała się w Krakowie w 2018 roku.

Już z tytułu książki wynika, że Autor objął badaniami wyłącznie Księgę Dziejów Apostolskich, że poddał analizie dwa jej warianty, a mianowicie: zapis oficjalnie przyjęty przez Kościół, który nazwał standardowym, oraz tekst zachodni reprezentowany przez Kodeks Bezy. Swoją zaś publikację podzielił na dwie części, które zatytułował: *Wprowadzenie* (ss. 9–26) oraz *Dwa równoległe teksty Dziejów Apostolskich — Przekład i noty* (ss. 27–175). Warto im się przyjrzeć.

Pierwszą część książki (ss. 9–26) prof. Wojciechowski poświęcił zagadnieniom introdukcyjnym, w syntetyczny sposób omawiając wyżej wspomniane wersje Dziejów Apostolskich. Najpierw wprowadził w lekturę wersji oficjalnej, którą odnotowano w takich starożytnych rękopisach, jak na przykład: Kodeks Synajski (S, 01; IV w.), Watykański (B, 03; IV w.) czy Aleksandryjski (A, 02; V w.), oraz we współczesnym wydaniu *Novum Testamentum Graece* (red. Nestle–Aland). Następnie opisał wersję zachodnią, reprezentowaną przez Kodeks Bezy (D, 05; V w.)¹. W trakcie zaś tych prezentacji uwypuklił, że egzegeci zapis oficjalny (= standardowy) określili mianem „krótszego”, a tekst zachodni — „dłuższego”. Wyjaśnił, że uczynili to dlatego, że porównując poszczególne greckie stychy obu wersji Dziejów Apostolskich, z łatwością dostrzegli, iż w wersjach odnotowanych w Kodeksie Bezy zachodzą liczne dodatki, uzupełnienia i dopowiedzenia, które rozbudowały ten tekst o 8% w stosunku do zapisu oficjalnego (= standardowego). Jednak Autor recenzowanej książki przestrzegł przed nieumiejętnym posługiwaniem się określeniami: „zapis krótszy”, „tekst dłuższy”. Podkreślił bowiem, że w wersję oficjalną Dziejów Apostolskich wchodzi 28 kompletnych rozdziałów, podczas gdy w wariacie zachodnim pojawiają się liczne braki. Z Kodeksu Bezy zginęło bowiem 66 kart, na których odnotowane były greckie zapisy Dz 9 oraz Dz 23–28. Prof. Wojciechowski udobitnił więc, że wersja dłuższa (= zachodnia) nie do końca jest dłuższą. Dalej, Autor recenzowanej książki dowiódł, że obydwa teksty Dziejów Apostolskich, zarówno standardowy, jak i zachodni, są dziełem tego samego pisarza — oczywiście Łukasza. Orzekł nawet, że to Łukasz — a nie jakiś anonimowy kopista — wprowadził wszystkie poprawki i uzupełnienia do wersji nazywanej zachodnią. Zauważył bowiem, że wszystkie one zdradzają jego „pióro”: jego słownictwo, styl i składnię. Pod koniec pierwszej części swojej książki prof. Wojciechowski podjął próbę wyjaśnienia powodu powstania obu wersji Dziejów Apostolskich. Zauważył więc, że Łukasz, napisawszy Dzieje Apostolskie, sporządził również identyczną ich kopię dla siebie. Gdy zaś przekazał oryginalną wersję Dziejów młodemu Kościołowi,

¹ Koniecznie należy pamiętać, że w Kodeksie Bezy Dzieje Apostolskie zostały odnotowane zarówno w języku łacińskim, jak i greckim.

a ten zaczął się nad nią pochylać, modlić i medytować, on sam dalej pracował nad kopią *Dziejów*, którą zatrzymał dla siebie, nanosząc na nią liczne poprawki stylistyczne i rzeczowe, wydłużając w ten sposób pierwotną wersję swojej księgi. I tak oto sukcesywnie dzień po dniu powstawała druga wersja *Dziejów Apostolskich*. Nie trzeba chyba dodawać, że po śmierci Łukasza anonimowi skrybowie przepisywali obie te wersje — zarówno oryginalną (= „krótszą”), jak i jej kopię (= „dłuższą”) — a ich prace — oczywiście nie wszystkie — przetrwały do naszych czasów. Kościół zaś, wybierając pomiędzy tymi wersjami, za tekst oficjalny wybrał — lepiej udokumentowany — pierwotny zapis *Dziejów* (= krótszy) i wprowadził go do kanonu Biblii.

Z kolei w drugiej części swojej książki (ss. 27–175) prof. Wojciechowski zaprezentował na sposób synopsy obydwa warianty *Dziejów Apostolskich*, a mianowicie w lewej kolumnie umieścił tekst oficjalny (= standardowy), w prawej zaś zachodni (= Kodeks Bezy). Koniecznie należy podkreślić, że zapisy te przytaczał w języku polskim — we własnym tłumaczeniu — podzieliwszy je uprzednio na perykopy, pod którymi umieszczał naukowy komentarz. Nieodzwrotnie należy również dodać, że passusy te zapisał jednolitą czcionką tylko tam, gdzie były one identyczne w obu wersjach. Gdy natomiast w tekście zachodnim zachodziły choćby najdrobniejsze różnice stylistyczne w stosunku do wariantu standardowego, zawsze zapisywał je kursywą, a wszelkie dodatki i uzupełnienia — wytłuszczonym drukiem. By to zilustrować, warto przytoczyć trzy przykłady. Oczywiście, by „nie rozsądzić” ram niniejszej publikacji, nie zostaną przytoczone całe perykopy, lecz jedynie pojedyncze stychy, a mianowicie: Dz 12,25; 13,42 oraz 18,4:

Tekst oficjalny (= standardowy):	Tekst zachodni:
Zaś Barnaba i Saul wrócili ku Jeruzalem, wypełniając zadanie, zabrawszy ze sobą Jana zwanego Markiem (Dz 12,25).	Zaś Barnaba i Saul wrócili ku Jeruzalem, wypełniając zadanie, zabrawszy ze sobą Jana zwanego Markiem (Dz 12,25).
A kiedy oni wychodzili, proszono, żeby w następny szabat przemówili do nich tymi słowami (Dz 13,42).	A kiedy oni wychodzili, proszono, żeby w <i>przyszły</i> szabat przemówili do nich tymi słowami (Dz 13,42).
Rozprawiał zaś w synagodze w każdy szabat, przekonywał i Judejczyków, i Greków (Dz 18,4).	A przybywając do synagogi rozprawiał w każdy szabat, wymieniając imię Jezusa Mesjasza , i przekonywał nie tylko Judejczyków, ale i Greków (Dz 18,4).

Podsumowując niniejszą recenzję, należy stwierdzić, że opiniowana książka *Dwie wersje Dziejów Apostolskich. Tekst standardowy i zachodni* to nietuzinkowa publikacja naukowa, jej Autor zaś — prof. dr hab. Michał Wojciechowski — to doskonały egzegeta, świetnie władający piórem, piszący językiem jasnym, prostym i komunikatywnym.

Nie pozostaje więc już nic innego, jak tylko zachęcić do lektury recenzowanej książki. A polecić ją można i specjalistom (teologom, biblistom), i niespecjalistom (studentom teologii i zwykłym miłośnikom Biblii). Ubogaci ona bowiem warsztat naukowy tych pierwszych, a pogłębi wiedzę na temat Dziejów Apostolskich tych, którzy dopiero ją zdobywają.

Jarosław Ćwikła²

Prymasowski Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy, Polska

² Dr Jarosław Ćwikła — teolog biblijny, wykładowca biblistyki, absolwent Podyplomowych Studiów Teologicznych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (1997–2001) oraz Podyplomowych Studiów Pedagogicznych dla teologów także na WT UAM w Poznaniu (2004–2005); e-mail: drjaroslaw.cwikla@gmail.com. ORCID: 0000-0002-4325-1462.

Recenzja książki Jana Kantego Pytla, *Chodzę za Tobą, Chryste. Medytacje dla wszystkich na każdy dzień roku*, Poznań 2019, ss. 686

Książka ks. prof. zw. dra Jana Kantego Pytla zatytułowana *Chodzę za Tobą, Chryste* jest zbiorem komentarzy na uroczystości i święta całego roku, a szczególnie na okresy liturgiczne.

Tytuł książki pochodzi ze znanego wiersza Kazimierzy Iłakowiczówny. Tekstom towarzyszą ilustracje z cyklu „Boży Rok” krakowskiego malarza i ilustratora przełomu XIX i XX wieku Piotra Stachiewicza. Rozważania przeznaczone są — jak pisze Autor we Wstępie — dla czcicieli Jezusa, którzy „chcą z Nim rozważać, o Nim myśleć, o Nim czytać”. Tytuły medytacji, często „domyślne”, mają prowokować do zagłębienia się w treść. Autor nie narzuca czytelnikom żadnych gotowych przemyśleń, wniosków czy postanowień, ale zachęca do pochylenia się nad tekstami i osobistej refleksji, prosząc Ducha Świętego, aby prowadził ich do Prawdy.

Książka poświęcona jest na chwałę Pięknęj Pani z Fatimy.

Styczeń

Pierwsza część medytacji (31 tekstów) rozpoczyna się wraz z nowym rokiem kalendarzowym. Otwierają ją rozważania napisane na uroczystość Bożej Rodzicielki Maryi. Tematyka rozważań nawiązuje do kolejnych świąt i uroczystości. Przybliży m.in. historię przywrócenia po latach Uroczystości Objawienia Pańskiego, jednego z najstarszych świąt w Kościele. Przypomina też historię dogmatu o Boskim Macierzyństwie. Opowiada o posłannictwie Jana Chrzciciela, i świadectwie, jakie daje o Chrystusie początkowo sceptycznie nastawiony Natanael. Mówi o cudach rozmnożenia chleba i uzdrowieniu trędowatego, zwracając przy tym uwagę na wiele aspektów tych wydarzeń, których często nie zauważa

się przy zwykłej lekturze. Komentarze ubogacają też liczne dygresje na temat życia świętych (m.in. Antoniego, Franciszka Salezego, Jana Bosko), aktualnych zdarzeń (m.in. zabójstwo młodej wolontariuszki Heleny Kmieć w Boliwii). Odnajdujemy też teksty z dziedziny poezji religijnej, jak wspomnienie o Franciszku Karpińskim, oświeceniowym twórcy pieśni do dziś śpiewanych w kościele, a nawet motyw babci, o której Biblia wspomina tylko jeden jedyny raz. Jan Kanty Pytel nawiązuje zatem do literatury, filozofii, historii, cywilizacji i kultury. Czerpie z przebogatej skarbnicy swojego umysłu, aby jak najciekawiej, jak najpełniej przekazać głębokie treści teologiczne.

Marzec

Rozważania marcowe obejmują 19 tekstów na czas Wielkiego Postu. Punktem wyjścia do medytacji stają się m.in. przypowieść o synu marnotrawnym, pytanie Piotra: ile razy mam przebaczać?, cytaty z Księgi Mądrości o prześladowaniu sprawiedliwego, historia cnotliwej Zuzanny, kamienowanie kobiety cudzołożnej. Wątki znane, ale odczytane w nowej perspektywie z licznymi detalami, które pogłębiają rozumienie tekstu. Dzięki temu staje się on bardziej obrazowy, wyrazistszy, nabiera nowej symboliki. Przykładem może być objaśnienie imienia cnotliwej niewiasty z biblijnej przypowieści: Zuzanna to hebr. „szoszana” (lilia); stąd przeniesienie znaczeń. Wyjątkowo pięknie i z żarliwą dydaktyką Autor ukazuje największe przykazanie — przykazanie miłości — tak, aby nikogo nie pozostawić obojętnym. Jak zwykle Autor rozbudowuje komentarze o liczne dygresje, nawiązując też do współczesności, aby niejako przymusić czytelnika do zatrzymania się, skupienia uwagi i refleksji. Dzięki temu nawet często czytane teksty biblijne pojawiają się w innej, nowej odsłonie.

Sobota po Popielcu

Ten blok rozważań zawiera 28 tekstów od Środy Popielcowej do piątku po II niedzieli Wielkiego Postu. Uwagę zwracają piękne tytuły komentarzy, którymi często są cytaty z Pisma Świętego lub poetyckie sformułowania. Autor jak zwykle stara się przybliżyć, wyjaśnić trudne dla czytelnika zagadnienia, posługując się przykładami znanymi nie tylko z Biblii czy hagiografii, ale i z historii, literatury, sztuki, nauki. Nawiązuje też do wydarzeń obecnych. Chętnie cytuje poezję religijną (np. s. Nulli i K. Iłakowiczówny), a także pieśni religijne. Przypomina okoliczności powstania hymnu „My chcemy Boga”. Szczegółowo analizuje tekst modlitwy „Ojcze Nasz”. Lubi stosować nieoczekiwane, ciekawe skojarzenia, które stanowią inspirację do dalszych przemyśleń i zmuszają czytelnika, by

odczytać myśl z innego punktu widzenia. Autor porusza tematy trudne: powołanie Mateusza i dalej: powołanie do świętości, szczyble miłości bliźniego, miłość nieprzyjaciół, nawoływanie do miłości bliźniego i miłosierdzia. Opowiada m.in. znaną ze Starego Testamentu historię Żydówki Estery, z Dziejów Apostolskich historię nawrócenia Szawła, a z czasów nam bliższych — Alexisa Carrela. Wykorzystuje zatem wszelkie okazje, aby podzielić się swoją wiedzą, dotrzeć do odbiorcy, zainspirować go i poruszyć, a w konsekwencji doprowadzić do nawrócenia czy pogłębienia wiary. Do szukania Boga.

Wielki Tydzień

Ten cykl poświęcony jest rozważaniom na czas od Wielkiego Poniedziałku do Wigilii Paschalnej (sześć tekstów). Rozpoczyna się od medytacji nad prorocstwem Izajasza o Słudze Jahwe, które zawiera zapowiedź i opis przyszłego Mesjasza. Potem powracamy myślą do wydarzeń Wielkiego Tygodnia. Poprzedza je uczta w Betanii, namaszczenie cennym olejkiem. Dlaczego Chrystus, tak zawsze troszczący się o ubogich, tym razem bierze w obronę kobietę krytykowaną za „zmarnowanie” olejku nardowego wartego 300 denarów? W kolejnych rozważaniach Autor wprowadza nas w dramaturgię Triduum Paschalnego. Ostatnia Wieczerza, symbolika umycia nóg uczniom przez Mistrza, wskazanie tego, który zdradzi, wymknienie się Judasza, ustanowienie Eucharystii, rozmowa z Piotrem. Opis Męki Pańskiej jest czytany w kościele w Niedzielę Palmową zamiast kazania, a więc bez komentarza. W niniejszych medytacjach Autor zapewnia taki komentarz; wyjaśnia, poszerza kontekst zdarzeń, pozwala je lepiej zrozumieć, odczytać na nowo. Dzieli się przy tym nie tylko swoją wiedzą, ale również głęboką wiarą. Stale podkreśla, że są to wydarzenia zbawcze; rozważamy je po to, aby dotarły do naszego serca i je zmieniły. A droga do przemiany wiedzie przez Eucharystię.

W rozważaniach na okres Wielkiego Tygodnia Autor zmienia styl narracji: nie ubarwia go licznymi dygresjami, nie stosuje żartu, paradoksu, ironii, lecz całą uwagę kieruje wyłącznie na głębokie przeżycie tekstów Pisma Świętego.

Zmartwychwstanie

W 43 krótkich rozważaniach, których ramę czasową stanowi okres od Niedzieli Wielkanocnej do piątku po VII Niedzieli Wielkanocnej, Autor przedstawia Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa i wszelkie okoliczności związane z tym niezwykłym wydarzeniem opisane w Ewangelii. Ich kontynuacją są wydarzenia relacjonowane przez Apostołów w Dziejach Apostolskich. Stąd każde z rozważań o Zmartwychwstaniu opiera się na wybranych tekstach Nowego Testamentu.

Jaki jest cel tych rozważań? Umocnienie we wierze. Jak podkreśla bowiem Autor tekstu — wiara tych, którzy mieli chrystofanie, buduje wiarę przyszłych pokoleń, w tym i naszą.

W swoich komentarzach Autor nie tylko relacjonuje i objaśnia wydarzenia, ale daje też ich pogłębioną analizę. Otacza obrazowym i ciekawym kontekstem, czerpanym z wielkiej skarbnicy wiedzy Autora. Dzięki temu tekst nabiera kolorytu, staje się żywy, łatwiejszy do percepcji. Rozważania napisane są piękną, elegancką polszczyzną i pretendują do formy literackiej. Czyta się je dobrze i łatwo, co przy tak trudnej i doniosłej treści jest ogromnym atutem.

Jan Kanty Pytel, wybitny znawca Nowego Testamentu, nie zarzuca nas trudną i specjalistyczną terminologią, ale wiedzę podaje tak, aby tekst był dla każdego zrozumiały. Nazwy własne otrzymują stosowne wyjaśnienia, greckie terminy są przetłumaczone. „Uczoność” Autora nie stanowi bariery dla czytelnika, a tylko go ubogaca. Nie jest to zatem popis erudycji, lecz prawdziwa KATECHEZA.

Czerwiec, lipiec sierpień, wrzesień

Medytacje na czerwiec, lipiec, sierpień i wrzesień przeznaczone są na każdy dzień i często nawiązują do przypadających w danym miesiącu świąt religijnych i wydarzeń historycznych. I tak w czerwcu dominują rozważania na temat kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa, w sierpniu wspomnienie o powstaniu warszawskim, a we wrześniu o II wojnie światowej. Przeplatane są krótkimi katechezami ogólnymi, które są objaśnieniami niektórych pojęć religijnych, biografiami świętych czy postaci historycznych (np. rotmistrz Witold Pilecki).

W świecie skoncentrowanym na takich wartościach jak pieniądź, władza, uroda i zdrowie, Autor przypomina o ludziach, którzy poświęcili te wszystkie wartości dla Boga i bliźnich. Potrafili zapomnieć o sobie i poświęcić swoje życie dla dobra innych. To oni w ostatecznym rozrachunku odnieśli zwycięstwo. Właśnie ich wspominamy z miłością i wdzięcznością. Oni mogą być wzorem i przykładem. Jak zawsze medytacje wzbogacone są licznym dygresjami, cytataми z literatury, anegdotami.

Październik

Rozważania na październik to 31 krótkich katechez. Kilka tradycyjnie poświęconych jest modlitwie różańcowej. Inne zgodnie z przypadającym na dany dzień Patronem przypominają postacie znanych świętych m.in. św. Teresę z Lisieux, św. Franciszka i św. Faustynę. Autor wspomina też wielkich Polaków zasłużonych dla Kościoła i Ojczyzny jak: św. Jan Paweł II, arcybiskup Lwowa Józef

Bilczewski i poeta Wincenty Pol. Na podstawie budujących przykładów Autor snuje refleksje ogólne, o dobroci, poświęceniu, wierności ideałom, bohaterstwie męczenników. Katechezy są bardzo zróżnicowane, jeśli chodzi o tematykę: znajdujemy teksty dotyczące problemów współczesnych, opowieści ze Starego Testamentu, a także o Paruzji Chrystusa i charyzmatkach. Autor naucza tak, jakby opowiadał: wyjaśnia terminologię, cytuje wiersze, odwołuje się do wydarzeń z historii i literatury. Na każdy dzień miesiąca przeznaczone jest jedno rozważanie, stąd zmiana epok, tematu pozwala uniknąć monotonii. Te krótkie formy czyta się lekko, dobrze zapamiętuje, dzięki czemu mogą stanowić materiał do medytacji na cały dzień.

Listopad

Teksty przeznaczone na listopad rozpoczynają się genezą uroczystości Wszystkich Świętych (1 listopada) i Wspomnienia Wszystkich Wiernych Zmarłych (2 listopada). Rozważania na kolejne dni miesiąca są przypomnieniem wielkich postaci Kościoła w Polsce: tych, którzy swoje życie poświęcili dla innych nie tylko przez wypełnianie duchowej posługi, ale i dzięki praktykowaniu dzieł miłosierdzia wobec najuboższych. Czytelnik poznaje zatem znanych społeczników jak ks. Piotr Wawrzyniak, Bogdan Jański (współzałożyciel zmartwychwstańców, czyli Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa), o. Rafał Chyliński, M. Elżbieta Czacka z Lasek, św. Jan Kanty, bp Józef Sebastian Pelczar (założyciel sercanek, czyli Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego), bp Teodor Kubina, ks. abp Romuald Jałbrzykowski, bp Zygmunt Łoziński. W kontekście przypadającego w listopadzie Święta Niepodległości Autor wspomina polskich męczenników, którzy oddali życie za wiarę i ojczyznę, a beatyfikowani zostali przez św. Jana Pawła II: m.in. bł. bp. Władysława Górala i bł. ks. Stefana Wincentego Frelichowskiego. Serdecznie opowiada o dr Izabeli Wolframównie, lekarce, która heroicznie niosła pomoc mieszkańcom Pruszkowa. Rozważania listopadowe można by zatem nazwać litanią polskich świętych i błogosławionych, duchownych i świeckich pełniących dzieła miłosierdzia w duchu miłości Boga i Ojczyzny.

Grudzień

Teksty na grudzień przygotowują na Narodziny Pana Jezusa. Autor przypomina, że Adwent ma być czasem przygotowania przede wszystkim duchowego. W tym oczekiwaniu na przyście Syna Bożego niezwykle ważna jest spowiedź, roraty, wyciszenie. W medytacjach Autor wykorzystuje teksty z Pisma św. i Tradycji.

cji. Szczególnie istotne są tu dwa terminy: synkatabaza (nachylenie Boga ku ludziom) i kenoza (wyniszczenie, ogołocenie z chwały). Jezus, przychodząc na świat, we wszystkim stał się podobny do ludzi z wyjątkiem grzechu.

Nauki grudniowe dotyczą też przypadających w tym miesiącu ważnych świąt jak: Uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, św. Jana, Apostoła i Ewangelisty, św. Szczepana, Świętych Młodzianków Męczenników.

Na zakończenie Autor zamieszcza bardzo osobistą refleksję na podsumowanie nie tylko roku, ale i całego życia. Jest ona pogodnym dziękczynieniem Bogu za to wszystko, czego było mu dane w nim doświadczyć. A jednocześnie jako kapłan wierny swojemu powołaniu, by zawsze nauczać, przestrzega samego siebie i innych słowami z Listu do Hebrajczyków: „zachęcajcie się wzajemnie każdego dnia, póki trwa to, co dziś się zwie, aby żaden z was nie uległ zatwardziałości przez oszustwo grzechu” (Hbr 3,13).

Bogdan Poniży¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska

Wydział Teologiczny

¹ Ksiądz prof. dr hab. Bogdan Poniży — biblista, specjalista w literaturze mądrościowej Starego Testamentu, szczególnie w Księdze Mądrości. Autor wielu monografii i artykułów naukowych; e-mail: ponizy@amu.edu.pl. ORCID: 0000-0002-5186-447X.